



АСПЕКТИ МІФУ І НАРОДНА МІФОЛОГІЯ



УДК 801.81:392.2-053.2(477.82)

Народна псалма про дітозгубництво в контексті вірувань та обрядовості Південно-Східної Волині (за матеріалами с. Губча Хмельницької обл.)

Людмила ІВАННІКОВА

Кандидат філологічних наук, науковий співробітник
Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології
імені М. Т. Рильського НАН України
01001 Київ, вул. Грушевського, 4
e-mail: etnolog@etnolog.org.ua

У статті, яка ґрунтується переважно на матеріалах, які дослідниця збирала в одному селі, розглянуто поетику псалми про дітозгубництво, її жанрову специфіку, зв'язок з іншими видами фольклору (баладою, апокрифом, віруваннями та міфологічними уявленнями) в контексті християнського та дохристиянського світоглядів українців та інших слов'янських народів. Порівнюючи пісню-псалму про дітозгубництво з баладами, дослідниця зазначає, що перша, заторкуючи глибинно-релігійні струни душі, мала набагато сильніший емоційний вплив, викликала такі почуття, що примушували задумуватися про вічність, про неминучість кари Божої за негідні вчинки. Якщо іноді вдавалося уникнути людського осуду, приховати свій гріх, то Божого суду ніхто ніколи не оминав. Адже від Господа нічого приховати не можна: тільки Божий суд справедливо карає за кожен, навіть потаємно скоєний злочин. Коли в баладах відбувається суд фізичний, то у псалмах – духовний, і це мало значно сильніший вплив на викорінення суспільного зла.

Ключові слова: псалма, апокриф, гріх, кара, дітозгубництво, вірування, покаєння, пекло, покритка.

Уквітні 1998 р. під час похорону в с. Губча Старокостянтинівського р-ну на Хмельниччині мені пощастило записати варіант рідкісної пісні-псалми про дітозгубництво «В чистий четвер по вечері». Цей сюжет трапляється в щедрівках і колядках, які я записала на Київщині, Черкащині, Полтавщині (щоправда, у компільованих текстах). У моєму ж селі цей твір називають «постова пісня»¹ і виконують лише раз на рік – у Страшний четвер напередодні Великодня. Повний запис тексту, зроблений у жовтні 1999 р. від церковної півчої с. Губча, дає підстави зарахувати твір до жанру псалм. Слід зазначити, що на час запису твір уже вийшов з активного побутування, тож непевність співачок відчувалася і в веденні мелодії, і в процесі відтворення словесного тексту – його подано зі змінами та з цілком розмитотою кінцівкою.

Всі:

– В Чистий читвер по вичері (2)
Ішов Господь по беседі.

¹ Трапляється цей сюжет не тільки у цьому селі. Див. [3: 254; 9: 136-138]

Одна:

Ішов Господь биригами, (2)

Всі:

Здибав дівку із відрами.
- Ой дай, дівко, води пити, (2)
Смачні вуста закрипити.
- Ни дам, діду, води цеї (вар.: «пити»), (2)
Бо ця вода ничистая!
- Сама, дівко, ничистая, (2)
А ця вода причистая.
Мати Божа Сина мала, (2)
І в ці воді Йо' купала.
Стала дівка, злякалася, (2)
З відир вода поллялася,
- Ни стій, дівко, ни лякайся, (2)
Йди додому та й вбирайся.
Йди додому та й вбирайся, (2)
Йди до церкви, сповідайся!
Тільки дівка в церкву ввійшла, (2)
По коліна в землю ввійшла.

Інша сама:

- От як дівка на поріг ступила, (2)
Змія косу підпалила.

Всі:

Сьвятий Петре, сьвятий Павле, (2)
Возьміт ключі пикелнії,
Возьміт ключі пикелнії, (2)
Дайте душі спасеннії.
Тільки теї ни випускай, (2)
Шо в ниділю рано їла,
Шо в ниділю рано їла, (2)
А в п'ятницю пісню піла,
А в суботу довго спала (2)...

(Далі забули, збилися і почали проказувати останні рядки по черзі)

Одна:

- Отця й неньку не вважала.

Друга:

- Гірше твоє подумання,
Як кінчане убивання!

Третя:

- А я знаю це, шо:

Ти сім синів мала
І в ці воді потопила!

Четверта:

- Мати Божа Сина мала
І в ці воді іскупала,
Вода ця пречиста!

- Її треба повторати, бачте, повторати її два рази, тоді піде (зауваження стосується мелодії, яка «не йшла»).

Інша:

- Ну, а там ще слова є... Бабо Голько, почиайти! Скажіть, як?

Голька проказує:

У в суботу довго спала,
Отця-неньку зневажала.

А вона каже:

- Ой ще ж бо я не ляяла,
Тільки думкою подумала.

Третя проказує:

- А я її, каже, не ляяла,
тільки стала й подумала, каже:
- Гірше, дівко, подумане,
А як чиє залаяне!

Інша:

А як твоє залаяне!

Ще інша:

- Ну як же, так і каже:

«Луче була б залаяла, як подумала!»

Записи з інших регіонів (їх зробили Т. Шевченко, Леся Українка, К. Квітка, В. Гнатюк та ін.) [31: 279; 19: 97–98] переконують, що пісня не має обрядового значення і її виконували то як щедрівку, то як псалму; побутувала вона в репертуарі лірників, паломників до святих місць, жебраків. Це зауважує і В. Кравченко в статті «Псалми, що в 1923–24 рр. співали прочани під час подорожувань до різних чудес» [17: 75]. Він наводить кілька варіантів псалми, які він та інші кореспонденти записали на Вінниччині, і переконує, що насправді «це є одна колядка, яку можна відшукати по різних збірниках» [17: 71]. Справді, сюжет псалми копійований із двох частин, які лише умовно пов'язані між собою: перша оповідає про зустріч Ісуса Христа з дітозгубницею, друга відображає мотив випускання грішників із пекла на Святий вечір апостолами Петром і Павлом. Єдине, що зв'язує їх, – це затримання в пеклі лише однієї грішної душі (цю щедрівку я зафіксувала у 80-х роках в с. Гнідин та с. Вороньків Бориспільського р-ну Київської обл., с. Кіріяківка Глобинського р-ну Полтавської обл. та ін.). Основна мораль варіантів щедрівки – заборона грішити проти батька-неньки. Першу ж частину в жанрі щедрівки я записала в с. Голосковичі Бродівського р-ну Львівської обл. та в с. Керелівка Звенигородського р-ну Черкаської обл. Варіант із Львівщини споріднений із досліджуваними на Волині тим, що в ньому вказується на святість води:

Сама, дівко, ти нечиста,
Бо в тій воді є Пречиста,

а також на гріх дівчини:

Бо ти сім синів народила
І в тій воді потопила.

Для того, щоб зрозуміти, на якій підставі сплітаються два різні мотиви в один твір, слід звернутися до жанру балади, адже псалма настільки споріднена з баладами про дітозгубницю, що виникає підозра, чи не була це одна з інтерпретацій надзвичайно поширеного в Україні баладного сюжету [1: 262, 375–399, 400–406] (як відомо, пісні про

дітозгубницю досліджував К. Квітка [16], трапляються вони в численних фольклорних збірках XIX – початку XX ст. у записках О. Потебні, В. Милорадовича, В. Закревського, М. Лисенка, П. Гнедича, О. Кольберга, П. Чубинського, Я. Головацького, А. Коношенка, Я. Новицького, Д. Ревуцького, М. Гайдаю, О. Курило, Г. Верьовки з різних регіонів України [25, 6, 12, 5, 30, 11]). Як правило, коли виявлявся гріх покритки, над нею відбувався жорстокий суд, який здебільшого завершувався стратою дівчини. Ідучи на смерть, вона звертається до матері з проханням:

Не плач, мати, та не ридай,
Є ще в тебе п'ять,
Та не пускай на досвітки,
Нехай дома сплять [1: 389].

У баладах дітозгубниця причину свого вчинку вбачає у вільному поведженні молоді на досвітках, адже це твір реалістичний. Псалма ж належить до сфери релігійно-духовної, отже, вимагає заглиблення в душу людини, моральне падіння якої починається з порушення елементарних норм поведінки. Тож не дивно, що, вчинивши тяжкий смертний гріх – дітовбивство, душа потрапляє до пекла і, терплячи муки, згадує початок свого падіння: порушення посту, невідвідання храму Божого, зневагу батьків:

Що в ниділю рано їла,
А в п'ятницю пісню піла,
А в суботу довго спала,
Отця й неньку ни вважала.

Отже, два різні уривки творять тут єдине причинно-наслідкове коло, об'єднане спільною ідеєю: нагадування грішникам про потойбічні муки.

Причиною того, що псалма не набула великої популярності в народі, П. Попов вважає надто вузьку сферу її побутування. Учений зазначав, що ці пісні могли виникнути у зв'язку з різними чудами на Поділлі, що відбувалися в 20-х роках XX ст., таку псалму виконували прочани й лірники. Коли ж хвиля чудес минула, то забулась і пісня, і вже в 1927 р. її важко було зафіксувати [23: 8–9]. Однак записи попередників П. Попова та наших сучасників свідчать протилежне: виникнення псалми не пов'язане з чудами на Поділлі, вона була лише пристосована до ситуації, але побутувала значно раніше.

П. Попов подає три варіанти пісні про зустріч Ісуса Христа з покриткою, що втопила своїх синів і була за це покарана вгрузанням у землю по коліна. На той час вона була поширена в Західній і Південній Україні – то як колядка, то в репертуарі волинських лірників [23: 16]. Зібравши різні варіанти, можемо спостерігати такі вияви функціонування живої фольклорної традиції, як запозичення, контамінація, міжжанрова дифузія, народна стилізація духовного вірша [23: 29].

П. Попов зазначав, що пісня про Христа й грішну діву відома була не лише серед українців, а й серед інших слов'янських народів, і в основі її, ймовірно, лежить євангельська оповідь про Христову розмову із Самарянкою біля криниці (Ін. 4, 4–30), народною фантазією перетворена у своєрідний апокриф – баладу [23: 16]. Ю. Яворський у статті «Духовний стих о грешной деве» [33] також констатував, що ця рідкісна пісня поширена була в українському, білоруському, польському, чесько-моравському та сербо-лужицькому фольклорі. Варіанти її публікував також П. Шейн [32: 387–388]. Ю. Яворський подав три українські варіанти – лемківський, галицький і волинський. Основна канва сюжету завершується в них тим, що після входження дівки в землю її діти встають із мертвих і кидають матір до пекла, примовляючи:

Якоє нам, матка, народженьє,
Такоє тебе похованьє,
Похованьє і помінаньє.

На підставі статті В. Гнатюка про покритку можна припустити, що ця пісня могла виникнути в XVI–XVII ст. [4]. З етнографічних праць В. Гнатюка та К. Квітки [14, 15] ді-

знаємося, що проблема зведення дівчат була досить актуальною в тодішньому суспільстві, тож не дивно, що сюжет про дітозгубницю перейшов зі сфери народно-побутової у сферу духовну, набувши релігійно-повчального змісту. Апокрифічний переспів євангельської глави про самарянку під впливом реалістичної балади про покритку здобув нове, близьке до реального народного життя трактування. І хоч основну тему запозичено зі Священного Писання, проте пізніший розвиток сюжету вже не мав нічого спільного з євангельською подією. Мотиви про дітозгубництво, про втрату вінка, про помсту дітей, про покарання за гріх вгрузанням у землю запозичені з різних фольклорних жанрів – балад і легенд.

Отже, пісня, яку ми записали, має жанрові ознаки псалми, балади, духовного вірша, тому в різних регіонах вона виконується то як щедрівка, то як псалма, то як постова пісня, але ця ідентифікація здійснюється лише за часом її виконання.

У с. Губча мені вдалося записати також і декілька балад про дітозгубницю («Ковалю, ковалю, молодий ковалю», «Ходила гуляла в вишневім саду», «Ой у лузі при долині Василь сіно косить», «Іхав козак лісом, з доріженьки збився»). Ці твори також, як і псалма, мають дидактичний зміст, але він вишлює з життя, жодного впливу цих творів на досліджувану нами пісню не спостерігається. Але наша псалма цікава тим, що в ній тісно переплітаються християнські та дохристиянські вірування, поєднуються духовно-книжний і народнопоетичний елементи і, як зазначав Ю. Яворський, «последний получил такое сильное преобладание над первым, что почти совсем заслонил его» [33: 2]. Запозичивши тему зі Священного Писання, народ актуалізував її власними поетичними засобами, побутовими деталями, своїми насущними проблемами. Саме це й спостерігаємо у творі. Незрозуміла розмова Спасителя із самарянку про живу воду трансформувалася в діалог із покриткою про чисту й нечисту воду; викриття гріхів євангельської блудниці інтерпретувалося в заклик до покавання дітозгубниці, що ховалася в образі дівчати.

Спробуємо простежити ці паралелі.

«І потрібно було Самарію Йому переходити. [...] Там же була Яковова криниця. І Ісус, дорогою зморений, сів отак коло криниці. [...] Надходить ось жінка одна з Самарії набрати води. Ісус каже до неї: «Дай напитись Мені». [...] Тоді каже Йому самарянка: «Як же Ти, юдеянин бувши, та просиш напитись мене, самарянки?» Бо юдеями не сходяться з самарянами. Ісус відповів і промовив до неї: «Коли б знала ти Божий дар і Хто Той, Хто говорить тобі «Дай напитись Мені», – ти б у Нього просила, і Він тобі дав би живої води» (Ін. 4, 4 10).

Отже, цей уривок євангельського тексту відображено у словах пісні:

Ішов Господь биригами,
Здибав дівку із відрами.
«Ой дай, дівко, води пити,
Смажні уста закропити!»

Проте у відповідь дівчини народ вкладає слова зовсім іншого змісту:

Ни дам, діду, води пити,
Бо ця вода ничистая.

Саме тут зав'язка майбутнього сюжету. Так само, як самарянка не зрозуміла слів Господа і прийняла Його за звичайного подорожнього, народний псаломспівець опустив усю духовну сутність науки про вічне життя й акцентував увагу на побутовому боці цієї розмови. Тож не дивно, що й покритка прийняла Господа за жебрака (звернувшись до Нього «дїду»). Далі – знову вихоплений уривок із розмови на злободенну завжди тему – про духовну й тілесну нечистоту: «Говорить до неї Ісус: «Іди, поклич чоловіка свого та й вертайся сюди!» Жінка відповіла та й сказала: «Чоловіка не маю»... Відказав їй Ісус: «Ти добре сказала: «Чоловіка не маю», бо п'ятьох чоловіків ти мала, а той, кого маєш тепер, – не муж він тобі. Це ти правду сказала». Каже жінка до Нього: «Бачу, Пане, що Пророк Ти» (Ін. 4, 16–19).

Так само, як самарянка, злякавшись Того, Хто викрив її гріхи, покинула водonoса свого та й побігла до міста, дівчина-покритка жахається Того, Хто викрив її потаємний гріх:

Стала дівка, злякалася,
З відир вода поллялася.

Далі, як і в Євангелії, Христос закликає дівчину до покаяння:

Ни стій, дівко, ни лякайся,
Йди додому, убирайся,
Йди до церкви, сповідайся!

Але смертний гріх у народних уявленнях заслуговує смертної кари. Господь милосердний – усіх прощав. Людський же суд у XVI–XVIII ст. виносив дітозгубниці смертний вирок. Тому в народній уяві героїня пісні не лише фізично гине:

Тільки дівка в церкву ввійшла,
По коліна в землю ввійшла,
Тільки дівка на поріг ступила,
Змія косу підпалила,

а й душа її одержує довічну муку в пеклі, – так прив'язується мотив, запозичений із колядок:

Сьвятий Петре, сьвятий Павле,
Возьміт ключі пикельніі,
Дайте душі спасенніі,
Тільки теї ни випускай,
Що в ниділю рано їла... і т. д.

Отже, євангельська притча про самарянку набула зовсім іншого вирішення в українському фольклорі. Які ж повір'я, уявлення спричинилися до цього? Саме тут цікаво простежується народно-релігійний світогляд жителів Південно-Східної Волині, зокрема с. Губча, в якому переплелися християнські та дохристиянські уявлення. І насамперед це – образ самого Господа. Який він в інтерпретації моїх земляків?

Як зазначав О. Афанасьєв, «по народным сказаниям Спаситель вместе с апостолами и теперь, как некогда, – во время земной Своей жизни, – ходит по земле, принимая на себя страннический вид убогого. Испытуя людское милосердие, он наказует жестокосердых, жадных и скупых и награждает сострадательных и добрых» [22: 19].

Справді, такий образ Господа характерний для українського фольклору – казок, легенд, притч. Тож природний початок пісні:

В чистий чигвер по вичері
Ішов Господь по беседі.

Цей образ випливає з євангельської правди, коли Христос ходив по світу з учнями, проповідуючи Свою науку. Але в народних легендах ходить Він не як Господь і Учитель, а в образі раба – жebraка, старця, подорожного. Чому так? Можливо, образ цей випливає із таких слів Спасителя про Самого Себе: «Мають нори лисиці, а гнізда – небесні пташки, Син же Людський не має де й голови прихилити» (Мф. 8, 20), а також і інших: «Тоді скаже Цар тим, хто праворуч Його: «Прийдіть, благословенні Мого Отця, посядьте Царство, уготоване вам від закладин світу. Бо Я голодував був – і ви нагодували Мене, прагнув – і ви напоїли Мене, Мандрівником Я був – і Мене прийняли ви, був нагий – і Мене зодягли ви». І далі: «Поправді кажу вам: що тільки вчинили ви одному з найменших братів Моїх цих – те Мені ви вчинили» (Мф. 25, 34–40).

Тож закономірно, що образ Господа-старця найпопулярніший в українському фольклорі. Не дивно й те, що в народі, особливо в нашому селі, було надзвичайно

благоговійне ставлення до жебраків (старців, «дідів»), які просили милостині. Це відбито в численних повір'ях, легендах та переказах, які я записала від матері та інших односельців. Вірили, наприклад, що жебрак або дід-прошак – то, може, Сам Бог, або якийсь святий, або з того світу померлий, тож, подаючи йому милостиню, гадали, що вона йде або на той світ, або за відпущення гріхів. Тому жебракам у нас давали навіть кращу їжу, ніж їли самі, особливо в свято, ніколи не ображали, завжди залишали їх переночувати і з радістю приймали їх, кажучи: «Добре, як в свято дід який прийде просити», «На Сорок святих пичут сорок пиріжків. Їдять, дають, хто приходит. Колись діди ходили, то дідам давали по пиріжечку. Хто йо' знає, може, то святий, казали, приходив»².

З якою метою ходив Господь у вигляді жебрака? Безперечно, щоб випробувати людські душі. Це звучить у деяких білоруських варіантах пісні:

Ходзиў Бог следуючи,
Нас, грешных, спробуючи;
Ходзиў Господь, жабруючи.

Ось чому дівчина спочатку називає Господа «дідом», тобто жебраком. Дівчина вражена, що убогий жебрак знає її страшну таємницю:

Муш ты, дзеду, вельки пророк,
Што усе грехи ты визнаеш,
– Ох я, деўка, да не пророк,
Я з неба да Сам Пан Бох» [33: 8].

А в лемківському варіанті визнання дівчиною Бога звучить так:

Кед лесь хлоп, то не гварь ми то,
Кед лесь Бог, одпусть ми то [33: 13].

Уявлення про те, що Господь ходив з метою випробувати наші душі на милосердя, відображене і в такій легенді: «Бога уявляли, що це дуже старенький дід і з дуже з довгою білою бородою, і с палицею, і горбатий, зігнутий, і в такому лохмотті вдягнений.

– А чого? – (Л. І.)

– Ну так, такий, казали, він бідний був... Людям він уявлявся таким бідним. Ходив сибі там, хліба просив, людям добро робив. Хто дасть хліба, тому зробить добро, а хто ни дасть хліба, тому ни зробить добро»³.

Цікаво, що в деяких випадках уявлення моїх односельців про жебрака як про Бога переплітається з уявленням про дідів, як уособлення померлих предків, особливо в оповідах про милостиню. Наприклад, оповідачка Крещенко Олена Іванівна, 1923 р. н., розповідає випадок із її свахою, яка дала дідові-прошакові кілька яєць, приготовлених дочкою на базар. Дочка докоряла їй за це, але вранці другого дня сказала: «Мамо, ви знаєте, що мені приснилось? Що приходив наш батько. А я, – каже, – питаю: «Може, тобі дати обідати?» А я знаю, що батько вмер. А він каже: «Не хочу я обідати! Ви вчора дали цих дві яйці – як я найвся, як я ситий, то я навіть ни знаю, скільки я буду ситий!» [13].

І досі існує в нас звичай: якщо сниться померлий часто, або просить їсти, то необхідно дати милостиню – чи хліба шматочок, чи пиріжка старому дідові-жебракові (коли сниться жінка – то бабі).

Інше таємниче місце в тексті – звідки й куди, яким шляхом ішов Господь і де він зустрів дівку-покриту? В різних варіантах воно різне: «Ходив Господь попід горою», «Ходить Христос по оселі», «Ішов Ісус по всім селі», «Ходит Господь по всій землі», «Ішов Ісус дорогою», «Ходил Пан Бог по Бескиді», «Пішов Господь по беседі», «Ішов Господь берегами, здибав дівку із відрами» (Губча), «Вибрав собі кирничийку, в чистім

² Зап. Л. Іваннікова 8.09.1990 р. від матері, Варави Тетяни Варсонівни, 1939 р. н. в с. Губча Старокостянтинівського р-ну Хмельницької обл.

³ Зап. Л. Іваннікова 26.06.1993 р. від матері.

полі студничийку, Ой там дівка воду брала», «Ішел Господь дорогою, дорогою широкою, Пришел Господь к колодезью» [33: 13–15].

Як бачимо, ареал поширення пісні широкий (білоруси співали «ішов Господь темним лісом», а лемки – «по Бескиді»). Ті варіанти, у яких Господь ходив дорогою і дійшов до криниці, можливо, є первісними, бо найближчі до євангельського тексту («І Ісус, дорогою зморений, сів отак коло криниці»). Цікавий варіант, записаний мною в рідному селі «Ішов Господь по беседі» – він дещо перегукується з лемківським («по Бескиді»). Мабуть, що саме з тих країв примандрувала та пісня на Волинь, де незрозумілий Бескид перетворився на «беседу», а тоді далі, в Центральну Україну, де вже зовсім незрозуміла «беседа» інтерпретувалася в «оселю» і спричинила розгортання зовсім іншої панорами:

Ходить Христос по оселі,
По оселях походжає,
Росу з вікон ізбирає,
Уста свої прокропляє (с. Керелівка)⁴.

Оригінальні в записаному нами варіанті с. Губча рядки:

Ішов Господь биригами,
Здибав дівку із відрами.

Вони дають відомості про географічні особливості місцевості, в якій перебуває мове село. А розміщене воно по обидва боки вузької річечки, до якої спускаються городи з широкими берегами, обсадженими вербами. Кожен господар розкопував річечку і мав власну водойму, т. зв. «копанку», з якої брав воду на різні потреби. Тож зрозуміло є в уявленнях моїх односельців картина зустрічі Христа з дівчиною, що несла воду у відрах на коромислі, саме біля однієї такої копанки (зауважимо, що в нашому варіанті не згадується криниця). Закономірно й те, що вона не хоче дати Христу напитися – адже ту воду справді ніхто не брав для пиття. Тож дівчина і не має потреби виправдовуватись перед подорожнім, як в інших варіантах. Тим більш несподіваними та страшними були для дівчини слова подорожнього! Втопивши народжених нею дітей у своїй власній копанці, до якої ніхто не ходить, бо в кожного є своя, дівчина почувалась безпечно, – ніхто про її гріх не знав. Але його виявляє Господь, він же й карає грішницю.

По-іншому розгортається сюжет балади, в якій не Бог, а люди виявляють утоплену дитину, бо вона була втоплена у громадському колодязі:

Ішли молодиці вранці до криниці:
– Ой чие ж то дитя плаває в криниці?
Ой чи теї вдови, а чи розвідниці?
І ни теї вдови, і ни розвідниці,
Ой то теї Каті, дівки-чарівниці,
Котра «Вчора ізвечора сина породила,
А до сходу сонця в криниці втопила».
(«Ковалю, ковалю, молодий ковалю»)⁵.

За яких обставин покритка потопила дітей, псалма не розповідає, але це яскраво змальовують балади, записані в с. Губча:

Ой у лузі при долині Василь сіно косить,
А до нього Марусина дитину приносить.
– Ой Василю, Василечку, це ж твоя дитина,
Як ни візьмеш свого сина, то на покіс кину⁶.

⁴ Зап. Л. Іваннікова 23 липня 1989 р. в с. Керелівка (Шевченкове) Звенигородського р-ну Черкаської обл. від правнучки родичів Т. Шевченка Олійник Віри Трохимівни, 1918 р. н.

⁵ Зап. Л. Іваннікова в 1984 р. від матері.

⁶ Зап. Л. Іваннікова в 1984 р. від матері.

Тут причина страти дитини – небажання парубка одружитися зі зведеною ним дівчиною і визнати себе батьком новонародженого маляти. В іншому варіанті йдеться лише про те, що дівчина, яка «ходила-гуляла в вишневім саду» обдурює матір, ніби вона хвора, але її гріх виявляє покликаний батьками «дохтор»:

– Годі тобі, дівчино, дохтора манить,
Пора тобі, дівчино, сина породить.
«Сина породила, та й ни сповила,
Взяла на рученьки, у сад понисла,
Кидала-бросала чириз ворота:
Ни плач, розкудравий, ти ни сирота»⁷.

Причиною страти нешлюбних дітей, як зазначає В. Гнатюк, були жорстокі суди над покритками, прилюдна кара, всезагальна зневага як до матері, так і до дитини. Все це спонукало зведену дівчину до нелюдських вчинків, до розправи із власними дітьми. Тому покритка, народивши потай від людських очей (у столі, у стайні, у саду, в городі), страчувала дитину в річці, у криниці, прикопувала землею [4: 314].

* * *

Чому ж дівчина відкрито, не боячись, називає воду нечистою? Споконвіку існує в нашому селі повір'я про те, що гріх називати воду нечистою. Про це знає й маленька дитина: «Кажі: брудна, мутна, каламутна, болотяна – але не кажі нечиста, бо це гріх – вода вся чиста». Безперечно, дівчина, яка жила в певній традиції, не посміла б назвати воду, що її несе у відрах, нечистою. У багатьох варіантах пісні дівчина обов'язково уточнює:

Ой та вода є нечиста – Нападало з клену листя ⁸ .	С клену листя нападали [33: 5].
Ой це ж вода нечистая: З моря піску нав'яно, Листя з клена натрушено ⁹ .	З дуба стрила вилитала, У колодзись попадала [33: 6].
Оце, дїду, вода нечистая – С поля піску нав'яло, А с клину листя нападало [17: 75].	Моя вода нячистая – Древом, листом западала, Жоўтым пяском заношало; Нападало з клена листя, З пальця кровця нацяпкала [33: 15].
С дуба тростка налетела,	

Яка ж вода мається на увазі в нашому варіанті і чому слова дівчини не потребують пояснення? Звернімося знову до місцевих звичаїв та вірувань і погляньмо на ті джерела, із яких вони вишлювають. Пояснення міститься в словах самого Господа:

Ти сім синів мала
І в ці воді потопляла,
(вар.: «Ти сім синів породила,
І в цій воді потопила» (Керелівка))
Дзевяць сыноў породзила,
Ни одного не хрысцила,
Да у гэтой водзе потопила.
Сім-іс хлопці породила
І одного-с не крестила,
І в тій воді потопила [33: 8].

⁷ Зап. Л. Іваннікова в серпні 1983 р. від Вознюк Панасії Аврамівни, 1927 р. н. в с. Губча.

⁸ Зап. Л. Іваннікова 1995 р. в с. Голосковичі Бродівського р-ну Львівської обл. від Гілевич Марини Тимофіївни, 1938 р. н.

⁹ Зап. Л. Іваннікова 23 липня 1989 р. в с. Керелівка від Олійник В. Т.

Отже, за народними уявленнями, вода нечиста насамперед від того, що в ній потоплені нехрещені діти. «Те місце, де лежало страчене, то вже до суду-віку нечисте», – читаємо у статті В. Гнатюка «Пісня про покритку, що втопила дитину» [4: 314].

В уявленнях різних слов'янських народів шкідливою і небезпечною вважалась та вода, в якій обмивали новонародженого, хворого або померлого, тому її виливали в особливе місце, де не ступає нога людини. Існували й уявлення про те, що саме в воді перебувають душі померлих. Із цим пов'язана певна система заборон, – наприклад, не дозволялось використовувати воду, що була в домі на час смерті кого-небудь із його мешканців. Приміром, білоруси виносили з дому і виливали геть усю цю воду. Болгари називали таку воду мертвою і поспішали вилити її з усіх посудин відразу після винесення покійника, щоб ніхто не зміг її напиться. Серби вважали за необхідне вилити всю воду, що була в тому домі, повз який пройшла похоронна процесія. Зустрівши похоронну процесію, людина, що несла відро води, виливала її на дорогу, щоб душа померлого не встигла поринути в цю воду [26: 97].

Схожі заборони побутують і досі в нашому селі. «Як мрець є в силі, то рано воду виливають з відир, як тільки дознався, що вночі вмерло чи ввечері, і приносят свіжу: хто знає, яка там була та людина, що померла!»¹⁰. Цікаве поводження з криницею, що розташована на подвір'ї, де вмирає людина: «Як криниця є в току, то закривають криницю, як вже має вмерти. А тоді як вже вмере і все зроблять, то odkривають і набирають свіжу воду до хати. Як в хаті є вода, то після того, як помили мириця і поклали на лавку, то виливають з відир ту воду та й приносят свіжу в хату»¹¹.

Крім язичницьких коренів, ці уявлення можуть мати ще й інші – християнські. Про чисту й нечисту воду йдеться в Старому Заповіті – відомі такі поняття, як «вода очищення», «вода нечистоти» або «вода гріха», що робила нечистим кожного, хто доторкався до неї [10: 82]. Відомості про «воду гріха» є в Книзі Чисел (19, 8–22): «Коли в наметі помре людина, то кожен, хто входить до того намету, та все, що в наметі, буде нечисте сім день. І кожна відкрита посудина, що на ній нема міцно прив'язаного накриття, нечиста вона» (Числа, 19, 14–16). Кожен, хто доторкався до тіла померлого або до гробу, також вважався нечистим. Звідси – звичай омивати руки, прийшовши з похорону або з кладовища.

Так, вода, в якій знаходили мертве тіло (у нашому випадку – потоплені діти), і нечиста, і шкідлива, і містична, такою вона залишалася назавжди, місце те обминали, його вважали проклятим, страшним. Отже, поняття «нечиста вода» стосувалося лише конкретної води або водойми. Всяку ж іншу воду – річкову, ставкову, криничну, озерну, – вважали завжди чистою: «Вода завжди чиста, і все вона очищає. В воду не можна пловати, кидати всякий непотріб, справляти нужду і т. п., бо це гріх», – вважають жителі с. Губча. Безперечно, ці уявлення мають християнське коріння. І на це вказує дівчині сам Господь: «А ця вода є пречиста». Цікаво, що більшість варіантів псалми не пояснюють причини, чому навіть ця вода, де схований гріх дівчини, вважається чистою. Лише один, записаний мною в с. Голосковичі Львівської обл., уточнює: «Бо в тій воді є Пречиста». А в досліджуваному варіанті пісні цей образ розкрито якнайкраще:

А ця вода причистая:
Мати Божа Сина мала
І в ці воді Йо' купала.

Тобто мається на увазі, що Христос освятив усю воду Своїм входженням у неї під час хрещення в Йордані, і не тільки ту, яка є в річках і колодязях, але й води небесні та підземні джерела.

Хрещення Ісуса Христа в українських колядках та щедрівках втілюється в образі купелі. Подібно до того, як кожную дитину, принесену на хрещення, священник під час таїнства омиває у святій купелі, уявляли в народі і хрещення Спасителя, от тільки з тією різницею, що купала Божественне Дитя сама Матір Божа, і не в чаші, а в ріці Йордані:

¹⁰ Записала Л. Іваннікова від матері 1987 р.

¹¹ Зап. Л. Іваннікова 24.08.1994 р. від матері.

На річці Йордані тиха вода стояла,
Там Пречиста Свого Сина купала¹².

Йорданську воду, освячену зануренням у неї Господа, символізує вода Богоявленська, що освячується щороку 18 та 19 січня, у день Водохреща, а також вода, освячена при здійсненні таїнства Хрещення [10: 82]. Ця Богоявленська (або Йорданська) вода має велику очисну та лікувальну силу – це засвідчує молитва священика під час Великого освячення води, що відбувається в храмах і на відкритих водоймах:

«Щоб на воду оцю зійшла очищальна дія Предвічної Тройці;

Щоб вода оця, як Дар Освячення і визволення від гріхів, стала на зцілення душі й тіла та на всяку особливу користь;

Щоб вона стала на відігнання всякого підступу ворогів видимих і невидимих;

Щоб вона стала на очищення душ і тіл всім, хто з вірою черпає й причащається нею» [29: 270–271].

Цю воду п'ють і окроплюють нею один одного, у ній купаються в ополонці, нею окроплюють хату, подвір'я, садок, всі господарські будівлі, худобу. Її вживають на тещесерце як ліки від душевних і тілесних недугів, її використовують і для змивання переляку, примовляючи: *«Мати Божа Сина родила і в ці воді купала, і ця вода пречиста. Водице-ангелице, очищайш луки-береги, каміння, крениння, очеретове коріння. Очисти рабу Божу, хрещену молитвену Оксану»*¹³. Коли перший раз купали дитину, також примовляли: *«Христос купався, водички не боявся, щоб і наша молитвена хрещена Галя не боялась»*¹⁴.

Чудодійною вважалась вода, набрана з джерел і криниць на Різдво, Новий рік, Стрітіння, у Страсний четвер, на Івана Купала. Досить поширене було повір'я про те, що опівночі перед Різдвом (чи Богоявленням, чи Великоднем) вся вода у джерелах перетворюється на вино, золото, срібло, на кров Христа [26: 97].

Чудодійну силу мала також вода, набрана із трьох, семи, дев'яти криниць чи струмків («з трьох криниць водиця» або «з семи криниць водиця» оспівується у весільних піснях), або з того місця, де зливаються три потоки, або та, яка залишилась після варіння великодніх яєць, якою ополіскували діжу, ікони тощо [26: 97].

Отже, вода, що її несла дівчина, не могла бути нечистою хоча б тому, що після церковного освячення вся скверна вийшла з неї – на це натякає дівчині Ісус Христос.

Досить поширені в Україні легенди й перекази про з'явлення Матері Божої в річках, колодязях, джерелах, та про чуда, що сталися біля цих святих криниць. Одна з таких легенд зафіксована в с. Губча: *«Матір Божа являйця на річках, в криницях. Розказували, що якесь там було сьвато. Прийшла дівка до криниці брати воду та й бачить, що в вуслі над водою в криниці ікона стоїть осяйна Матір Божої. [...] То ту криницю обновили, осьватили й стали знов брати воду з неї»*¹⁵.

Чому ж усе-таки дівчина відмовляється подати води подорожньому? І чому, знаючи про те, що це нечисте місце й нечиста вода, дівчина набрала її в відра? Куди й для чого несла вона воду пізно ввечері чи опівночі?

Звернімось іще до повір'їв і магічних дійств, пов'язаних із водою, що відбувалися в Чистий (Страсний, Великодній) четвер, адже зміст записаної нами пісні має глибинний зв'язок із часом її виконання. Щоправда, у різних варіантах містичний час оспіваної події не ідентичний: «Из пятниці до субботы», «Як у недзельку раненько», «В недзельку по обедзе», «И в недзельку вельми рано», «Рано ввечір по вечері», «Що на Роздво по вечері», «На Свят-вечір по вечері», «В живний четвер по вечері», «В чистий четвер по вечері». І все ж найлогічнішим здається заспів «В чистий четвер по вечері», адже зрозуміло, що в таку пору дівка несла воду з певною магічною метою. Саме цей заспів указує на те, що ні в діях дівчини, ні в її зустрічі з Богом, ні в заклик до покаяння і

¹² Зап. Л. Іваннікова в с. Гнідин Бориспільського р-ну Київської обл. від Борисенко Марії Юхимівни, 1914 р. н.

¹³ Зап. Л. Іваннікова 4.09.1990 р. від Цісарук Оксани Устинівни, 1910 р. н. в с. Губча.

¹⁴ Зап. Л. Іваннікова 1989 р. в с. Гнідин Бориспільського р-ну Київської обл. від Борисенко Марії Юхимівни, 1914 р. н.

¹⁵ Зап. Л. Іваннікова 8.09.1992 р. від матері.

приготування до сповіді немає нічого випадкового, все зумовлено християнською традицією, з якої випливає, що дійство не могло відбуватися в будь-який інший день.

За прадавніми віруваннями моїх земляків, особливу очисну силу має вода в Страсний четвер, набрана до сходу сонця – вона очищає від всяких хвороб, насамперед шкірних. Особливо цілюща проточна вода, непочата вода, вода із трьох криниць. Тому здавна в селі побутує звичай «в чистий четвер раненько, до схода сонця йти на проточну воду вмиватись»¹⁶. «Треба стати в рівчаку за тичією до схода сонця і вмитись, якщо слаба людина. Мили ноги, руки, вмивалися, чистим рушником втирались. Як ти була слаба, я ходила до криниці, брала воду нипочату й купала чи мила тебе»¹⁷.

Такі звичаї були поширені в усіх слов'янських народів [26: 368]. «По воду ходили рановранці до сходу сонця. Особливо цінною вважали воду, набрану вранці раніше від всіх односелців (непочата, непита вода). Причому заборонялося відливати воду з відра або черпати її в друге» [26: 97].

Заперечуючи слова дівчини про нечистоту води, Господь одночасно вказує на нечистоту її душі, адже вона має сім (а за деякими варіантами і дев'ять) смертних гріхів, які не очистила покаянням (відповідно до кількості потоплених в криниці або в Дунаї синів). У трьох варіантах, що їх навів Ю. Яворський, додається, що дівка жодного з потоплених хлопців не хрестила, зауважується і ще один гріх:

Юж лесь сім мужов мала,
А за жодним шлюб не брала,

або ж:

Семдесят мужов мала,
А з єдним шлюб не брала [33: 13].

Тут знову псалма перегукується зі Священним Писанням. Але, крім духовної нечистоти, Господь вказує на нечистоту тілесну – блуд із чоловіками і народження позашлюбних дітей. Чистою, за народною традицією, вважалась дівчина незаймана, вона навіть мала право стояти в церкві без головного убору, а вінок символізував її цноту і непідвладність чоловікові, лише самому Богові. Щоправда, існують заборони, що їх жодна жінка і навіть дівчина не сміє переступати – очевидно, вони пов'язані з біблійними заборонами входити жінці в Святеє Святих – вівтар храму Божого: «На перший день сьвата ни мона дівчатам ходити по хатах, бо дівчина ничиста. А хлопцям мона, вони чисті. Дівчина може зайти тоді, коли в хату вже заходив якийсь чоловік, в обід, а рано – ні»¹⁸. «На виликі сьвата ни можна, щоб дівчата або жінки по хатах ходили, бо жінка ничиста. Як прийде до хати, то завидуца кузки або комахи [...]. На перший день Різдва, Виликодня чи Новий рік зранку повинні зайти в хату хлопців або чоловік. То деякі жінки ждуть до після обіда, щоб зайти до кого, а як іде, то ше коло плота питає, чи був вже хлопиць, щоб ни зайти в хату. А дівок в ці дні ни пускають»¹⁹.

Особливо шкідливою і нечистою вважалася породілля: «Породілля шість не'діль ни має права нікуди ходити. І до криниці ці жінці ни мона ходити, бо вона ничиста, а криниця чиста. На річку йти прати ни мона. На цвинтар ни мона йти зовсім. До церкви ни має права йти, хіба шо постояти десь в бабинці трошки. На похорон ни мала права йти, хіба тільки коло воріт постояти. Ні на вісілля, ні на базар, нікуди між люди до шісти не'діль ни мала права йти. І ні до кого ходити ни мона, пириступати хати ни мона, бо вона ше ничиста, то щоб ни заводилась нечисть в хаті. Як ця молодиця купує дитину, то вона навіть купіль сама ни виносить, її ни можна виносити купіль»²⁰.

Усе це не можна було переступати молодиці до 40 днів після народження дитини, поки священник не вичитає над нею очисні молитви. У народі цей звичай називають

¹⁶ Зап. Л. Іваннікова 7.11.1988 р. від матері.

¹⁷ Зап. Л. Іваннікова 13.09.1993 р. від матері.

¹⁸ Зап. Л. Іваннікова 20.08.1989 р. від Крещенко Олени Іванівни, 1923 р. н. в с. Губча.

¹⁹ Зап. Л. Іваннікова у вересні 1991 р. від матері.

²⁰ Зап. Л. Іваннікова 8.09.1991 р. від матері.

«вводи́ни», або «виві́д». Цей обряд і досі зберігається в Православній Церкві, своїм корінням сягає він старозавітних часів. Після гріхопадіння перших людей і вигнання їх із раю всяка жінка стала нечистою, і були дні її очищення, в які ніхто не мав права торкатись до неї, і всі речі, яких вона торкалась, також ставали нечистими (Левіт, 15, 19–33). Стосовно ж породіллі був даний окремий закон: «Коли жінка зачне і породить дитя чоловічої статі, то буде нечиста сім день; і буде вона сидіти в крові очищення тридцять день і три дні. До всякої святощі не буде вона доторкатися, а до святині не ввійде до виповнення днів очищення її» (Левіт, 12, 2–4).

Отже, дівчина-дітозгубниця переступила всі вищезгадані заборони: після народження і знищення дітей вона продовжувала ходити в дівочому вбранні, брала воду з криниці й з річки, оскверняючи її і все, до чого торкалася, занеочищуючи. Викривши душевну й тілесну нечистоту покритки, Господь піддав мукам її душу й тіло іще до смерті. І найперша мука, яку вона відчуває, це страх Божий. Страх, за різними варіантами, примушує її стати на коліна перед всевидячим Господом. Господь підтримує в дівчині цей перший порив покаяння і закликає її до встановленого ним таїнства Сповіді та Причастя, яке може очистити її від гріха, що дівчина слухняно виконує.

Чому ж саме в Чистий, або Страсний четвер явився Христос блудниці і звершив над нею суд? Тому що саме в цей день Ним було встановлено таїнство Євхаристії на Тайній Вечері (Мф. 26, 20–28). Причастивши апостолів, Спаситель дав заповідь завжди здійснювати це таїнство, адже ним очищаються людські гріхи. Тож у Великий четвер Православна Церква згадує Тайну Вечерю і Хресну дорогу Спасителя. Це – найжалобніший день для християн, і за православною традицією кожен із них намагається поспівдати свої гріхи. Цього Господь вимагав і від дітозгубниці:

Ни стій, дівко, ни лякайся,
Йди додому, убирайся,
Йди до церкви, сповідайся!

Мотив Тайної вечері чи не найпоширеніший у колядках, щедрівках і псалмах. Прообразом Тайної вечері є свята вечеря, яку ми звершуємо в навечір'я Різдва Христового (12 страв символізують 12 апостолів). Віра народу в те, що Христос Своім хресним стражданням викупив людство від гріха, символічно втілюється в мотиві відмикання раю і пекла Богородицею чи апостолами Петром і Павлом. І початок цього викупу був саме під час Тайної вечері. Тому в колядках на зразок «Ой сів Христос вечеряти» Божа Мати чи апостоли просять у Нього ключі од раю і пекла, щоб випустити грішні душі. В усіх східних слов'ян існували уявлення про те, що у дні великих свят (зокрема, на Благовіщення і в період від Великодня до Вознесіння) муки грішників у пеклі припиняються, а померлі в цей час ідуть прямо до раю [26: 29] – це пов'язано з тим, що в ці пасхальні дні в усіх храмах залишають відкритими Царські врата. В Україні ж вірили, що це саме відбувається і в Страсний четвер, і на Святий вечір, перед Різдвом, Новим роком та Богоявленням. Душа ж дітозгубниці настільки грішна, що вона позбавлена навіть цього полегшення («*тільки тої не випускай*»).

Ключі од раю Господь передає Богородиці, яка відкрила людству шлях до спасіння через народження Сина, Ісуса Христа. У нашому варіанті це право передано Першоворховним апостолам Петру і Павлу:

Сьвятий Петре, сьвятий Павле,
Дайте ключі пекельнії,
Пустіть душі спасеннії.

Іноді це логічно вмотивовано самим початком пісні:

Jak v nodolu po obodo
Chodil Pan Buh po swete
Se dwoma apostolama [33: 23].

Апостоли Петро та Павло були головними проповідниками науки Христової, а отже, володарями людських душ і провідниками їх до Царства Небесного. У колядках

втілені слова Ісуса Христа, які він сказав до апостола Петра, коли той визнав його Сином Божим: «Кажу я тобі, що ти – скеля, і на скелі оцій побудую Я Церкву Свою, і ключі тобі дам від Царства Небесного, і що на землі ти зв'яжеш, те зв'язане буде на небі, а що на землі ти розв'яжеш, те розв'язане буде на небі» (Мф. 16, 15–19). Тому апостола Петра зображено на іконах із двома ключами – від райських і пекельних врат.

У духовній літературі ключі символізують владу над кимось або чимось, у цьому випадку – над вратами ада, що її одержала Церква Христова («Маю ключі від пекла і смерті» (Апок. 1, 18). Ключі Царства Небесного означають від Бога даровану владу і здатність проповіді Слова Божого, здійснення таїнств і духовне керівництво – приведення людей у Царство Небесне» [10: 253]. Тому образ Петра – вратарника поширений і в середньовічній літературі, і в християнському фольклорі.

Рівноцінні з християнськими були в народних уявленнях і язичницькі закони, поруч із силою Божою діяли ще й сили, які звершують свій містичний суд над покриткою:

Тільки дівка в церкву ввійшла,
По коліна в землю ввійшла.
Тільки дівка на поріг ступила,
Змія косу підпала.

В одному з варіантів пісні Христос натякає дівчині на смертну кару:

Идзи домоу, прибирайся,
С отцом, с мацій распращайся [33: 7].

Хто ж чинив суд над покриткою, де, коли і як відбувалися цей суд та покарання, яка була кара за гріх?

Безперечно, найправдивішу інформацію про звичаєве право тих часів (XVI–XVIII ст.) дають нам балади, причому картини суду, зображені в них, мають певні локальні особливості.

Як правило, найчастіше потоплену дитину виявляли рибалки. Після того скликали всю громаду, особливо дівчат, для виявлення матері дитини. Про цю подію повідомляли стародавнім способом – дзвонили у дзвін або в усі дзвони («у неділю пораненьку всі дзвони гудуть»), били в барабани. Дитину приносили або «в казенний двір», або «до отамана в двір». Там само (в пана у дворі, у попа в дворі) відбувався і суд, залежно від самоврядування тодішнього – або громадський, сільський, або козацький (сотенний, полковий), або панський, чи навіть попівський. Як правило, дітозгубниця сама виявляла себе тим, що

Да ўсе паненочки веселенько идуць,
Да на сваїх галавочках веночки несучь,
Одна панна вайтоўначка хмурненько идзе
Да на своей галоўці веночка не несе [8: 106].

Найбільше обурювало громаду те, що злочин свій дівчина вчинила не з бід, і не з божевілья, а заради того, щоб і далі вдавати з себе дівчину, гуляти на вечорницях:

Пливи, пливи, та дитя моє, та пливи вуткою,
А я піду та погуляю та хоч з год дівкою;
Пливи, пливи, та дитя моє, та пливи окунем,
А я піду та погуляю та хоч год з молодцем [1: 391].

Злочин дітозгубниці за давнім звичаєвим правом вважався таким великим, що за нього не могло бути ніякого помилування, навіть згадувати про нього гріх, а подвоювало його ще й те, що винуватиця намагалася обдурити громаду, продовжувала ходити «по-дівочьки» [4: 385]. Тому карали дітозгубницю особливо жорстоко: суд приговорював її до втоплення, стинання голови, повішення, побиття киями, канчуками чи нагаями, вигнання, арешт і посадження в темницю, розстріл, іноді – віддання в монастир на покаяння. У баладах розправу над покриткою зображено коротко:

Прийшли люди все чиннії,
Марусю зв'язали
Та до ката проклятого
На муки погнали [4: 317].

Іноді її «в три нагайки б'ють», «На Сибір ведуть», «в кандалах ведуть».

Жорстоку кару над грішницею в Галичині подав В. Гнатюк у праці «Пісня про покритку, що втопила дитину»: «Як дівчина стала матір'ю або були вже видні сліди недалекого материнства, люди сходилися до церкви, а по богослуженні старшина церковна затримувалась на порозі і жінки ножем відтинали їй косу. Війт розказував паламареві здоймити шнури з дзвонів, а жінці казав розібратися до наговини, прив'язати єї шнурами і тягати наоколо церкви. Коли прийшли на ріг церкви, ставали всі, дек тримав за голову, а інші за ноги, паламар бив кільканадцять разів тими шнурами («на голу»). Коли так повторили на чотирох вуглах, пускали винну, а жінки називали єї ріжними словами. Косу, котру обтяли, прив'язували на високу тичку і вивішували на корчму» [4: 317].

Відома фольклористка з Вінниччини Н. Присяжнюк описала заборону входити покритці до церкви: «А та блудниця до виводу як прийде, то в церкву не заходить, поки сорок поклонів на паперті не заб'є, й тричі круг церкви коліними не пролізе, й знов сорок поклонів не заб'є. Тоді лиш зайде в церкву. [...] Коли покритка лізла, то весь народ з церкви вискакував подивитись на це осудовисько» [21: 325-326].

Мотив заборони входити в церкву надзвичайно поширений у фольклорі. За порушення цього відбувається містичний суд над покриткою – найчастіше вона по коліна вгрузає в землю. Так інтерпретується реальна кара, яку згадувала Н. Присяжнюк:

Тільки дівка в церкву ввійшла,
По коліна в землю ввійшла;
Скоро дівка в церкву войшла –
На сім сажень в землю пойшла [33: 12].

Заборона входити нечистій блудниці до храму і пов'язаний із нею мотив покарання на порозі храму або в храмі має і християнські, і язичницькі корені:

Як ся дівча сповідало,
Аж ся на мак розсипало (Галичина).

Только панна на прог ступила,
На сем сажень земля впала,
На суд вичной панна пропала (Пінський пов.)

У сербо-лужицькому варіанті, що його згадує Ю. Яворський, коли дівка іде в церкву, за нею сохне трава, перед нею камені кров'ю стікають, на цвинтарі розкриваються дев'ять могил, діти її входять разом із нею до церкви і звершують суд:

На сем сажень земля упала,
Дзевець сьноу з мертвых устали,
Ее цяло подобрали,
Да зняли его високо,
Да кинули его да глыбоко [33: 11].

У варіанті з Мінської губернії тіло блудниці після сповіді розсипається на порох.

Ці тексти відображають значення порога в дохристиянських уявленнях східних слов'ян як межі між реальним і потойбічним світом. Містичне значення порога відображено в обрядах і повір'ях мого села: «Як похорон в хаті, то ни можна стояти на порозі: або за порогом, або пирид порогом», «Коли виносять мирця з хати, то на порозі труну три рази піднімають і стукають об поріг. Це кланяйця, прощайця, бо вже він чириз ці пороги ни буде ходити»²¹. За уявленнями всіх слов'янських народів, саме під порогом перебу-

²¹ Записала Л. Іваннікова 1987 р. від матері в с. Губча.

вали духи предків. В Україні закопували під порогом нехрещених померлих дітей. У Курській губернії породіллю тричі переводили через поріг хати, щоб дитина швидше з'явилась на світ з утроби матері [26: 319]. Тож не дивно, що померлі діти саме на порозі чинять суд над матір'ю-вбивцею.

Що ж стосується християнських коренів, то виникнення заборони входити блудниці до храму могло бути пов'язане з популярним у народі житієм Марії Єгипетської, яка, як відомо, спочатку вела розпусне життя. І коли забажала разом з усіма ввійти до Єрусалимського храму, то Божественна сила відтісняла її і не дозволяла переступити поріг: «Моя грішна нога вже торкалась порогу, всіх безборонно церква приймала, мене одну, окаянну, вона не допускала, – і ось я знову опинилася у притворі. Так тричотири рази я силкувалася, але безуспішно. [...] Зневірівшись, я із соромом відступила і стала у притворі». Тільки глибоке покаяння, усвідомлення того, що «мерзеність моїх учинків не дозволяє мені увійти в церкву», щира молитва призвели до того, що Марія Єгипетська «досягнувши дверей, спершу для мене зачинених, я без зусили увійшла всередину святої церкви» [7: 14-15].

Тож коли дітозгубниця порушує заборону Господа входити в храм («Ходи, девко, до церкви, споведайся, да в церкву не вступай»), небо і земля повстають проти неї, відбуваються неймовірні, апокаліптичні події. Ні храм, ні свята земля не витримують тяжкого гріха дівчини:

Як тільки дзеўка у церкви стала,
На семь сажень земля упала,
Жоўгі свечки погасила,
Усе святыє посмуцила,
Да ўсе прастоły повалила [33: 9].
Девка Бога на услышала
И в церкву вступила –
На семь сажень земли убила [33: 5].
Дівка в камінь обратіла,
Дзвони самі задзвонили,
Образи зі стін падали,
Престоли порушились,
Що в церкві ворога мали
(Чесько-моравський вар. Переклад автора статті) [33: 24].

Як до костьола ввійшла і хотіла стати на коліна перед образом Спасителя,

Образи сі содрогали,
На себе глядiть не давали,
Олтарі сі попадали,
Свiчки з воску позгасали,
А як долi поклякнула,
На тiм мiсцi скам'яніла [33: 25].

Неминуча кара відразу ж досягає грішниці: дівка розпадається на шматки, розсипається маком або порохом, стає кам'яним або соляним стовпом, перетворюється в траву, в листя (мотив запозичений із купальських пісень про інцест брата з сестрою).

В українському фольклорі надзвичайно поширений мотив вгрузання по коліна в землю, як різновид кари за тяжкі гріхи або спосіб привселюдного виявлення грішника, його тяжкого чи смертного гріха. Приміром, П. Попов навів варіант пісні про чудо з пастухом у Сафатовій долині: за зневагу до святині «гад ноги його вп'ялились», і потім той пастух «по коліна в землю встряв» [23: 10].

Але найпоширеніший мотив цей у легендах і переказах релігійного змісту, особливо тих, що виникли в 1920-х роках і пов'язані з чудами, що відбувалися при руйнуванні храмів, нищенні ікон, хрестів та інших святинь. В. Кравченко зауважив такий варіант чуда: солдат, що стріляв у Калинівський хрест, раптом побачив себе по коліна в крові.

М. Левченко в статті «Як утворилася легенда про нове чудо в Лаврі» навів легенду про те, як безбожник, наважившись вистрілити в юродиву жінку, що молилася в церкві, ввійшов по пояс в землю: «Толькі она невредіма осталася, та пуля назад вернулася, а он по пояс в землю вошол. Тада как закрічіт страшним голосом: «Верую, Господі і ісповедую!» – і перехрестілся і сразу з землі вішол» [18: 122].

Легенди про виявлення тяжкого гріха жінки через вгрузання в землю, що наважилася прийти поміж людей в Почаївську Лавру, побутують і в наш час на Східній Волині: «Це дуже давно вже було, розказували, як до Почаєва прийшли, то одна жінка прийшла між народом. І як зайшла в Лавру, то вернула в землю, не могла поступитися. І підійшли священики до неї, стали питати: «Чим согрішила?» Вона призналася: «Матір вбила». І там молитви вичитували, скільки раз її сповідали, причащали – і тоді вона пішла з місця, Господь одпустив гріхи»²².

По коліна ввійшла в землю й дівчина, що наважилася танцювати з іконою в руках: «Вона стояла так три дні і вмерла. Коли її хоронили, відрізали ноги і похоронили без ніг. І коли зараз приходять на те місце й копають, то завжди йде із землі кров»²³.

Як бачимо, Божий суд (і людський) відбувається або у притворі, або на церковному подвір'ї. Чому саме там? Притвор храму здавна мав особливе значення. Тут у давнину стояли «плачущії» (різновид грішників), що несли на собі найтяжчий образ покаяння [10: 563]. Тут породілі на сороковий день надають очисну молитву, після якої вона має право зайти у храм. Тут відбувається початок таїнства хрещення, при якому новоохрещений позбувається злого духа, тут одправляється панахида за померлих. Притвор у храмі символізує межу між ангельським світом і людським, між божественним везгалі і земним, він – відповідник найнижчого ступеня гріховного життя людини – покаяння. Частина зовнішнього притвору в давнину відокремлювали для поховання померлих – із часом вона перетворилася на цвинтар. У зовнішній частині притвору стояли і ті, хто за тяжкі гріхи був відлучений від церкви й не мав права заходити до храму. Під дощем, снігом і вітром вони стояли й каялися, і просили всіх про молитву. Тепер це – сходинки, що ведуть до храму [27: 558].

Отже, не дивно, що саме тут відбувається духовний і містичний суд над дітозгубницею, перехід її душі до пекла.

Як впливає з фольклорних текстів, суд і кара над покриткою відбувалися на церковному подвір'ї або на панському дворі, що в давнину також мали символічне значення. У стародавніх містах суд і кара відбувалися у воротах міста, тут же відбувалися громадські зібрання та ради. В Єрусалимі ворота, при яких відбувався суд, називали Судними. Символічну межу між світом людським і ангельським, між земним і небесним означали й церковні ворота, що вели до храму [10: 991]. Оскільки суд відбувався за ними, на подвір'ї, то для дітозгубниці вони знаменують вхід до пекла.

Для книжної апокрифічної традиції характерні уявлення про «врата адові», які стережуть чорти, лев (західнослов'янська), собака (південноросійська), змія (російська старообрядська) [26: 28–29]. Саме ці істоти й припроваджують дітозгубницю до пекла і завдають їй муки:

Прийшов до ньой младенець:
– Дівча, дівча, дай вінець!
А не бив того младенець,
Лем то з пекла засланець;
Як ей хопив, так ей ніс
Понад гори, понад ліс.
Як з ньов пришов під ворота,
Закричав він на брата [1: 405].

²² Зап. Л. Іваннікова 12.02.1997 р. в с. Губча від Мартинок Тетяни Давидівни, 1931 р. н.

²³ Зап. Л. Іваннікова у травні 1993 р. в с. Гнідин Бориспільського р-ну Київської обл. від Липовенко Олени, 1981 р. н.

Чорти дають дівці в пеклі пити гарячу смолу, від чого її тіло займається синім, білим і червоним полум'ям:

Єден пугар випило –
Синю пламіль пустило.
Другий пугар випило –
Білу пламіль пустило;
Третій пугар випило –
Юж червену пустило [1: 406].

Іноді свою матір припроваджують до пекла діти. У чесько-моравському варіанті, що його подав Ю. Яворський, розповідається, що син із того світу приходить на весілля до матері та виявляє її гріх. Вона клянеться: якщо це мої діти, то нехай мій вінок полум'ям згорить! Тільки вона це сказала, як зразу її вінок полум'ям згорів [33: 34].

Чому діти виконують таку роль? У народному світогляді також є цьому пояснення: нехрещені, погублені в утробі матері діти (потерчата), стають нечистими духами (чортами), і вони також перебувають у пеклі. Отже, чорт («пекельний младенець») тут символізує погублену дитину, що відкриває гріх своєї матері.

Як пояснюють різні варіанти балади та псалми, чорт хапає дівчину за те, що вона ходить у вінку («Яка ж ти дівчина, що трьох дітей породила!»), несе її за коси в пекло. Тут вінок і коси – символ дівочтва, яке дітозгубниця давно втратила. За народною традицією, покритці не можна було носити на голові вінка, ні спущеної коси, як це робила чесна дівчина – їй відтинали косу або завивали, покривали голову. Як зазначив В. Гнатюк, косу відтинали на порозі церкви під час суду і, прив'язавши до високої жердки, вивішували на корчму (місце найбільшого зібрання народу, водночас місце, де нерідко дівчата втрачали свою честь): «Там вона стояла, аж її вітер розвіє. Тої коси не вольно було нікому рушити, аж її вітер рознесе. Міг ту косу зняти лише той, що хотів із дівчиною женитися, а особливо як вона була груба від нього» [4: 316]. «Її рубали кіски і прибивали на брамі коло церкви, і то так під свято, під неділю, аби усі люди, а найбільше дівчата, аби ся на то дивили і того ся страхали» [4: 321].

Звичай відтинути (відрубувати), спалювати, розпітати, вимазувати дьогтем (символ пекельної смоли?), покривати ганчіркою косу блудниці та всіляко глумитися над нею був поширений в усіх слов'янських народів. Здебільшого це робили парубки. За народними уявленнями, відомими в Центральній Україні, покритки мучаться в пеклі, поприв'язувані косами до стовпів [2: 80]. Чи не те саме символізувала коса, прив'язана до жердини, яку мав розвіяти вітер?

У досліджуваній псалмі косу дітозгубниці запалює змія:

Тільки дівка на поріг ступила,
Змія косу підпалила.

У цьому якраз і полягає унікальність записаного мною тексту, адже в жодному з розглянутих іншими дослідниками варіантів такого мотиву не знаходимо. Як відомо, змія – це міфічна істота, що стереже вхід до пекла (можливо, інтерпретація у фольклорі вселенського змія, сатани). У слов'янській міфології пекло населене зміями, грішники, що перебувають там, мучаться в огні, у смолі, їх пожирають черви і також змії [26: 28–29]. І взагалі, кара часто відповідає характеру злочину. Зокрема, жінки, що витравили плід, приречені годувати груддю змій, які жалять їх [20: 16]: «Змиеви перси тоя сосут за прелюбодееяние и злотравление детей своих во утробе своей» [24: 46]. У швейцарському варіанті балади священик велить грішниці поцілувати змію, котру вона по порозі зустріне. Вона виконала це, але змія обвилась кругом шиї та задушила її [33: 58].

Болгари вірили, що волосся жінки, яка ходила з непокритою головою, після смерті перетворюється на змію [26: 107].

Змія у фольклорі – символ зради, підступу, небезпеки. В образі змія з'являється біс [26: 49]. Огненний змій, що літає до жінки або до дівчини, викликає в неї блудну пристрасть (іноді гвалтує її) [26: 409]. Тож не дивно, що саме змія чинить розправу над

дітозгубницею. Тут вона може символізувати й огненного змія (адже запалює косу), і біса, що викриває її фальшиве дівоцтво (як у наведених варіантах), і померлу дитину (діти в образі зміїв ссуть груди матері в пеклі). У деяких варіантах балади змія карає не лише дітозгубницю, а й того козака, що призвів її до злочину:

Упав козак із сідла,
А з-під куща змія люта
Кругом серце обняла,
Оце ж тобі, козаченьку,
Така кара лютая [1: 321].

Що ж символізує спалювання коси покритки? Перш за все, це – пекельний вогонь. В уявленнях більшості слов'янських народів грішники киплять під землею, і в них горить то око, то рука – тобто ті члени тіла, які грішили найбільше [26: 28; 20: 16]. Це – християнські уявлення. Щодо язичницьких, то тут вогонь символізує втрату честі, дівоцтва, шлюбної вірності. Горіння кіс або горіння дівчини (жінки) з голови до ніг – це кара за безчестя, яку звершували над нею або самі зводителі, або зраджений чоловік. Популярна в Україні балада про дівчину, що втекла з козаками (чумаками, чужоземцями). Звівши її в дорозі, спалюють, прив'язану до сосни косами:

Прив'язали дівча до сосни косами,
До сосни косами, до граба руками,
До граба руками, до бука плечами,
Ой зробили огню з чорного кременя,
Запалили сосну з гори до кореня.
Сосонка палає, дівчина вліває [1: 238];
Прив'язали Гандзю до сосни плечима,
До сосни плечима, в темний ліс очима,
Викресали вогню з чорного кременя,
Підпалили сосну з верха до коріння.
Як сосонка тліє, Ганнусенька мліє,
Як сосна палає, Ганнуса вмирає [1: 275].

У деяких баладах вогонь, що розклали козаки чи один зі звідників, також нагадує пекельний вогонь: сосна, що яскраво палає і виділяє смолу, яка тече по тілі дівчини, завдає їй очевидних пекельних мук:

Сосонка горить, дівчина кричить,
Бо смола тече, дівчину пече [1: 278];
Ой ти, кремню, викреши огню,
Запали сосну зсподу і зверху,
Ай гори, сосно, топися, смоло,
Топися, смоло, на біле тіло,
Щоби шинкарча преч не кортіло [1: 282].

І. Франко вважав цей сюжет мандрівним, таким, що потрапив до українського фольклору від західних слов'ян. На підтвердження цього вчений навів сербську баладу «Зрада жінки Груя Новаченка», в якій мотив цей розгорнутий досить широко. Груйо спалює свою дружину, що зрадила його з турком, причому запалює її як свічку – од гори до низу.

Скинув з неї з голови хустину,
Лишив її у самій сорочці,
Облив її воском і смолою,
Ще й посипав порохом сірковим,
Оббив її ще й м'яким повісом,
Обілляв горілкою міцною,
Вкопав її по пояс у землю,
Та й запалив на голові коси [28: 266–267].

У цій баладі присутні всі мотиви псалми, яку ми записали. Отже, пісня-псалма про дітозгубницю, хоч і належить до сфери духовної поезії, увібрала в себе мотиви й образи, притаманні різним фольклорним жанрам – легендам, баладам, колядкам і щедрівкам; вона відображає світоглядні уявлення не лише українців, жителів Південно-Східної Волині, а й усіх слов'янських і навіть західноєвропейських народів. У ній переплітаються і ранньохристиянські, і апокрифічні, і давньоязичницькі фольклорні та релігійні традиції – все те, що вражало емоційно та могло вплинути на мораль, застерегти молодіж від необачних учинків. Коли балада відбивала реальні картини життя, що жахали своєю правдивістю, то псалма заторкувала глибинно-релігійні струни душі, мала набагато сильніший емоційний вплив, викликала такі почуття, що примушували задумуватися про вічність, про неминучість кари Божої за негідні вчинки, про те, що хоч іноді вдається уникнути людського осуду, приховавши свій гріх, то Божого суду – ніколи. Адже від Господа нічого приховати не можна, і тільки цей суд справедливо карає за кожен, навіть потаємно вчинений, злочин. Коли в баладах відбувається суд фізичний, у псалмах – духовний, і це мало значно сильніший вплив на викоринення суспільного зла.

ЛІТЕРАТУРА

1. Балади. Кохання та дошлюбні взаємини / Упоряд. О. Дей та ін. – К.: Наукова думка, 1987.
2. Білий В. Оповідання українських завмиральників // Етнографічний вісник. – К., 1930. – Кн. 9. – С. 53-95.
3. Галайчук В. Жанрова палітра та основні мотиви календарної поезії в експедиційних записах з Полісся 1996 року // Полісся України: матеріали історико-етнографічного дослідження / За ред. С. Павлюка, Р. Омеляшка. – Вип. 3. У межиріччі Ужа і Тетерева. 1996. – Львів: ІН НАНУ, 2004. – С. 249-266.
4. Гнатюк В. Пісня про покритку, що втопила дитину // Матеріали до української етнології. – Львів, 1919. – Т. 19-20. – С. 249-389.
5. Гнедич П. Матеріали по народной словесности Полтавской губернии. Роменский уезд. – Полтава, 1815.
6. Гулак-Артемовський Ол. Народні українські пісні з голосом. – К., 1868.
7. Димитрий Ростовский, свт. Житие святых // Из Свято-Успенской Киево-Печерской Лавры. – Кн. VIII. – 1999.
8. Довнар-Запольский В. Песни пинчуков. – К., 1895.
9. Дяків В. «Фольклор чудес» у підрадянській Україні 1920-х рр. – Львів, 2008.
10. Дяченко Гр. Полный церковнославянский словарь. – Москва: Отчий дом, 2001.
11. Закревский Н. Старосветский бандуриста. – К., 1860.
12. Збірник найкращих українських пісень / Зібрав К. Поліщук. – К., 1913.
13. Іваннікова Л. Бог не є Бог мертвих, але живих, бо в Нього всі живі // Наша віра. – 1997. – № 4.
14. Квітка К. Українські пісні про дівчину, що помандрувала із зводителем // Етнографічний вісник. – 1926. – Кн. 2. – С. 78-107.
15. Квітка К. Українські пісні про дітозгубницю // Етнографічний вісник. – 1927. – № 3. – С. 117-137; № 4. – С. 31-70.
16. Квітка К. Українські пісні про дітозгубницю. – К., 1927.
17. Кравченко В. Псалми, що в 1923-24 рр. співали прочани під час подорожувань до різних чудес // Етнографічний вісник. – 1927. – Кн. 4.
18. Левченко М. Як утворилася легенда про наве чудо в Лаврі // Етнографічний збірник. – 1927. – Кн. 4.
19. Леся Українка. Зібрання творів: У 12 томах. – К., 1977. – Т. 9.
20. Мифология // Большая советская энциклопедия. – Москва, 1998.
21. Народні оповідання / Упор. С. Мишанич. – К.: Наукова думка, 1983.
22. Народные русские легенды А. Н. Афанасьева. – Новосибирск: Наука, 1990.
23. Попов П. До текстів т. зв. «Калинівських пісень» // Етнографічний вісник. – 1927. – Кн. 4.
24. Ровинский Д. Русские народные картинки. – 1881. – Кн. 3.
25. Рубец А. Двести шестнадцать народных украинских песен. – Москва, 1872.
26. Славянская мифология. – Москва, 1995.

27. Слобідський С. Закон Божий. Підручник для сім'ї та школи. – К.: В-во УПЦКП, 2003.
 28. Франко І. Вибрані статті про народну творчість. – К., 1956.
 29. Чин Великого освячення води // Требник. – К.: Воскресіння, 1994.
 30. Чубинський П. Труды Этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. – СПб, 1874. – Т. 5.
 31. Шевченко. Т. Твори в 9 т. – Т. 6.
 32. Шейн П. Белорусские народные песни. – Москва, 1874.
 33. Яворский Ю. Духовный стих о грешной деве. – К., 1905.

Folk Psalm on Child-Murdering in the Context of Beliefs and Rituality in the South-Eastern Volhynia (Based on the Village of Hubcha, Khmel'nyts'kyi Region)

Ludmyla IVANNIKOVA

The article, based mainly on the material gathered by the researcher in one village, examines poetics of the psalm on a child-murderess, its genre specifics, connection with the other types of folklore (ballad, apocryph, beliefs and mythological conceptions) in the context of Christian and pre-Christian worldviews of a Ukrainian and other Slavic peoples. Comparing the psalm-song on the child-murderess with ballads, the researcher notes that the former, touching upon profound religious strings of the soul, had a much stronger emotional impact, evoked the feelings that forced to ponder on the eternity, the inevitability of God's punishment for wrong-doings. If sometimes one could escape human censure, by hiding one's sin, no one had ever avoided the Heavenly Judgment, for nothing can be held back from the Lord: it is only the Judgment of God that passes the right punishment for any, even secretly committed crime. While ballads depict the physical court, the psalms presented the spiritual one, which had a much stronger impact on the eradication of evil.

Keywords: psalm, apocryph, sin, punishment, child-murderess, faith, repentance, hell, adulteress.

Народный псалом о матери-детоубийце в контексте верований и обрядов Юго-Восточной Волыни (по материалам села Губчи Хмельницкой области)

Людмила ИВАННИКОВА

В статье, написанной на основе материалов, собранных в одном из сел Хмельницкой области, рассмотрена поэтика народного псалма о детоубийце, его жанровая специфика, связь с другими жанрами фольклора (балладой, апокрифом), а также народными верованиями и мифологическими представлениями в контексте христианского и дохристианского мировоззрений украинского и других славянских народов. Сравнивая песню-псалом о детоубийце с балладами, исследовательница отмечает, что песня-псалом, затрагивая глубинно-религиозные струны души, имела более сильное эмоциональное воздействие. Народный псалом вызывал такие чувства, которые заставляли задумываться о вечности, о неизбежности Божьего возмездия за содеянные преступления. Если удавалось иногда в такой ситуации избежать человеческого осуждения, скрыть свой грех, то Божьего суда никому избежать не удастся. Ведь от Господа ничего скрыть нельзя: только Божий суд справедливо воздает за каждое, даже тайно совершенное, преступление. Если в балладах изображается суд людской и физическая расправа, то в псалмах – духовный, и это, несомненно, более важно для искоренения социального зла.

Ключевые слова: псалом, апокриф, грех, кара, детоубийца, верования, покаяние, ад.

Стаття надійшла до редколегії 3.10.2011
 Прийнята до друку 18.11.2011