

УДК 392: 94 (477.86/87)

Коломийчук Олександр

**ЕТНІЧНА ІДЕНТИЧНІСТЬ БОЙКІВ КРИЗЬ ПРИЗМУ
КАЛЕНДАРНОЇ ЗВИЧАЄВО-ОБРЯДОВОЇ ПРАКТИКИ:
МІФОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ**

У статті досліджується проблема міфологічного компонента деяких бойківських народних звичаїв та обрядів, що розглядаються як формотвори етнічної ідентичності. Простежується традиція відтворення певних архаїчних елементів у низці бойківських обрядів і звичаїв та аналізуються з погляду міфології. Встановлюється зв'язок ритуально-обрядової практики зимового та весняного циклів через її символічну наповненість.

Ключові слова: етнічна ідентичність, бойки, Бойківщина, обряд, міфологія, семантика, символіка.

Kolomyjchuk O. Boyks' ethnic identity through the prism of calendar customary ritual practice: mythological aspect

This article is devoted to the problem of the mythological component in some boyks' popular customs and rites, which are reviewed as factors of ethnic identity. Author examines traditional archaic elements in the group of boyks' rites and analyse its in the mythological point of view. Set ritual link of the winter and spring calendar rites in its symbolic content.

Key words: ethnic identity, boyks, Boykivschyna, rite, mythology, semantics, symbolic.

Коломийчук А. Этническая идентичность бойков сквозь призму календарной практики обычаев и обрядов: мифологический аспект

В статье исследуется проблема мифологического компонента некоторых бойковских народных обычаев и обрядов, что рассматриваются как формотворы этнической идентичности. Прослеживается традиция воспроизведения определённых архаических элементов у ряде бойковских обычаев и обрядов и анализируются с точки зрения мифологии. Установлено связь ритуально-обрядовой практики зимнего и весеннего циклов через её символическое наполнение.

Ключевые слова: этническая идентичность, бойки, Бойківщина, обряд, міфологія, семантика, символіка

Поняття етнічної ідентичності сучасною етнологічною наукою розглядається у досить широкому полі, але найчастіше під цим терміном розуміють комплекс специфічних рис певного етносу, що дозволяє виокремлювати його з-поміж подібних спільностей, а також зарахувати особистість до того чи іншого етносу [16, с. 287]. Західна етнологічна школа сформулювала власну концепцію етнічної ідентичності, при визначенні якої суттєва роль належить перш за все суб'єктивним критеріям. Однак конкретне пояснення терміна, власне, етнічної ідентичності у працях західних авторів ми не знаходимо. Здебільшого це поняття виражають через термін етнічної спільноти чи етнічної групи. Так, у визначенні Е. Сміта, етнічна група – це спільнота, яку об'єднують такі атрибути: групова власна назва, міф про спільних предків, спільна історична пам'ять, один або більше диференційних елементів спільної культури, зв'язок із конкретним «рідним краєм», чуття солідарності у значної частини населення [24, с. 31].

У формуванні етнічної ідентичності, як зазначають більшість дослідників, однією із найважливіших етноідентифікуючих ознак виступає культура, в якій, завдяки міжпоколінній наступності, виразно проявляються відмінність та окремішність етносу [16, с. 291; 24, с. 35]. Культура у структурі етнічної ідентичності виступає, за термінологією Е. Сміта, певною «колективною культурною ідентичністю». При цьому потрібно зауважити, що така культурна ідентичність відображає не тільки однорідність елементів протягом життя багатьох поколінь (мова, звичаї, релігія), а й чуття неперервності в низки послідовних поколінь цієї культурної одиниці населення, спільну пам'ять про давні події й періоди в історії цієї одиниці, а також властиві кожному поколінню уявлення про колективну долю цієї одиниці та її культуру. Ці складові, зокрема, виражаються у спільних міфах, символах, пам'яті й вартостях, що гуртують і поєднують усі покоління етнічної спільноти [24, с. 35].

У цьому аспекті актуальним, на наш погляд, є виокремлення міфологічної складової бойківських звичаїв та обрядів. Це якраз той пласт у структурі духовної культури етносу, про який і за-

значає Е. Сміт. Попри те, що такі архаїчні елементи у свідомості етнофора не завжди зберігають первісне значення й символіку (це виражається, зокрема, у тому, що інформатор часто пояснює по-своєму, а то й не пам'ятає або не знає для чого виконувався ритуал), однак вони становлять суттєвий чинник неперервності культурної традиції та збереження етнічної ідентичності.

В етнологічній науці така вузька постановка проблеми мало цікавила дослідників. Наприкінці XIX – на початку XX ст. на цей аспект бойківської обрядовості звертали увагу М. Зубрицький [15], І. Франко [27], Ф. Колесса [17], В. Гнатюк [10; 11]. У радянській період цю тему розробляв П. Богатирьов у контексті вивчення магічної практики закарпатських бойків [5]. На сучасному етапі окремі аспекти цієї проблематики віднаходимо у працях Н. Громової [13], С. Боян [6], О. Галько [9], П. Зборовського [14], Р. Вовчанчина [7] та ін.

Загальнопоширеним на всій українській етнічній території був обряд імітації сівби під час свят андріївських ворожінь. Бойківщина як історико-етнографічний район має низку локальних специфічних рис виконання цього обряду, що є однією із ознак етнічної ідентичності цього регіону. У с. Жукотин (Турківщина) цей обряд розпочинали під вечір, коли на вечірки до дівчат приходили хлопці. Дівчата, зодягнувшись в кожухи та лейбики, брали до кишень конопляні зерна і йшли на *гору* «сіяти сім'я». Вийшовши на гору, дівчата ставали кругом, а хлопці за ними. Опісля дівчата брали сім'я до запасок, розсівали його по снігу й співали:

Гей, Андрію, Андрію,
Конопельки сію,
Та дайжеми Боже знати,
З ким їх буду брати.
Ой жиби я Боже знала,
Що піду за вдівця,
То я биси віниць вила
З сухого ялівця.
Ой жиби я Боже знала,
Відки милий буде,
То я била шанувала
З тої хижі люди.
Ой Андрію, Андрію,

Конопельки сію –
Портками їх заволочу,
Бо вже газди хочу.

Після кожної співанки прислухаються із якого кінця села віді-зветься голос, звідти, як вірять, й буде майбутній жених [7, с. 111].

Цікавим елементом цього дійства є семантичний образ гори. Гора у народній космогонії виступає таким місцем, що з'єднує небо, землю і «той світ» [23, с. 520]. Міфологічний зміст образу гори криється у його ототожненні із богом землі та підземелля. Так, етимологічно єврейська назва Сінай виводиться від назви семітського бога місяця Сіна. Аналогічний словотвір присутній і в поясненні давньояпонської назви священної гори Фудзіяма, що походить від назви індо-ірано-близькосхідного бога Ями [12, с. 92]. Водночас гора – це перебування нечистої сили, традиційне місце проведення обрядів. Тому підкреслюємо амбівалентний характер гори, адже це своєрідна вертикаль, що сполучає верх і низ, тобто чистий небесний світ та підземний демонічний [23, с. 520]. Отож, цілком закономірним постає досить давня, заглиблена у дохристиянські часи традиція проведення різних ритуальних практик та обрядів саме на горі. Про це нам неодноразово повідомляють давньоруські літописи [8, с. 112], схожі мотиви присутні і в архаїчній обрядовій практиці інших народів, зокрема болгар [22, с. 520]. Бойківська святоандріївська традиція, як бачимо, зберегла усю семантику давнього звичаю і пронесла його крізь віки у такій первісній архаїчній формі. Маємо всі підстави стверджувати, що первісно цей обряд виконувався саме на горі, що забезпечувало весь символізм цього дійства, а вже пізніше образ гори поступово відходить, і це ритуально-обрядове дійство переноситься у зовсім інші місця, які, однак, теж несуть свою певну символіку.

В одному із сіл Галицької Лемківщини тлумачення цього обряду відбувається виключно з позицій аграрної магії: коноплі і льон сіється з тією метою, щоб новий врожай цих посівів був великим [28, с. 24]. Аналогічне пояснення цього ритуалу помічаємо і на Старосамбірщині, де зерна коноплі та льону сіють всередині власної оселі [15, с. 52].

Проте нам важко погодитись з думкою деяких дослідників, які пов'язують появу цього обряду з тим, що напередодні святого Андрія люди працювали на полі, де сіяли коноплі, так само

як на Святий вечір сяли мак. Тому і співали: «Андрію, Андрію конопенки сію...». Посіяні у сніг і заволочені рядниною, щоб вітром не рознесло по полю, кинуте у ґрунт зерно спокійно чекало тепла і навесні починало проростати [14, с. 148]. Один з найбільших дослідників календарної обрядовості новорічного циклу українців К. Копержинський зазначає, що акт імітації сівби напередодні чи у день святого Андрія виконувався здебільшого з тією метою, щоб викликати сон, у якому дівчина сподівалася побачити свого судженого [18, с. 54].

Яскравою колоритністю в бойків відзначається Другий або Яблучний Спас (у церковному календарі – Преображення Господнє). У с. Нагуевичах, що на Дрогобиччині, наприкінці XIX ст. бойки вірили у заборону в цей день збирати лісові горіхи. Подібні заборони помічаємо і інших народів. Так, у євреїв горіхи не дозволялось споживати у день Нового року. У Греції на Різдво горіхами посипали всередині власної домівки. Сакральний статус цієї плодової культури не випадковий. А. Голлан вважає, що слово «горіх» семантично пов'язане із словом «гора», яке у міфологічній свідомості тотожне богу землі та підземного світу. Давні слов'яни під час грози остерігались ставати під горіхом, адже, як вважалось, це дерево володіє здатністю притягувати блискавку [12, с. 92–93]. У цьому конкретному випадку відзначаємо семіотичну близькість горіха до східнослов'янського бога грому та блискавки Перуна. У давньослов'янській міфології горіх вважався деревом-тотемом. За однією з легенд, саме від лущення двох горіхів Перун навесні пускав на землю дощ, вогонь (блискавку) та грім [21, с. 20].

У бойків побутовали різні народні бувальщини, що мали на меті застерегти людей від походу за лісовими горіхами у день Другого Спаса. Ось яку приводить І. Франко: «...Повідають, що один парубок вигнав на Спаса коні пасти, але скортіло йому конче піти на горіхи. То він загнав коні в добру пашу... Пішов він до ліса, але тільки що пригнув першу ліску, аж із неї скочила гадина і обвила ся йому довкола шії. То вже що там робили, а вона його не попустила ся, швидко він і вмер з нею» [27, с. 209].

Одним із головних персонажів цієї давньої легенди бачимо гадину, тобто змію. А. Голлан називає міфічного змія божеством «низу» [12, с. 77]. У давньоукраїнській міфології змії – це збирач данини, охоронець кордонів; він пов'язаний з плодючістю,

землею, водою, сонцем та вогнем, особливо небесним [8, с. 193]. Таким чином, міфічні образи горіха, бога землі та змія стоять в одному семіотичному ряді. А. Голлан помітив ще й семантичну близькість цих лексем [12, с. 92] Тому цілком виправданим є такий розвиток сюжету, в якому саме гадина кусає легковажного парубка. Ймовірно, що табу на збір горіхів у день Яблучного Спаса, що побутувало на Бойківщині, раніше, у дохристиянські часи мало стосунок до культу Перуна як головного бога пантеону давніх слов'ян. На користь цього свідчить й зміст народного переказу, де молодий парубок, порушивши заборону, ніби зневаживши тим самим Перуна, знайшов вірну загибель. Пригадаймо, що окрім усього іншого Перун у народному дохристиянському світогляді ще й виступав саме як бог-змієборець [21, с. 44]. Пізніше із прийняттям християнства ця заборона перемістилась на одне із найбільших православних свят – Преображення Господнє, що присвячене Спасителю усього людства Ісусу Христу.

У день Преображення Господнього або Яблучного Спаса бойки, як і повсюди на Україні, традиційно освячують у храмах зібрані фрукти, овочі та мед. У с. Перегінськ Рожнятівського району в цей день після завершення літургійної відправи чимдуж бігли додому, адже вірили, що це допоможе якнайшвидше розпочати та закінчити весняні польові роботи. В цьому ж селі жінки, які втратили дітей, також з особливою ретельністю дотримувались посту в дні Спасівки [1, арк. 48]. На Старосамбірщині наприкінці ХІХ ст. до Спаса заборонялося пекти картоплю [15, с. 48].

Ритуально насиченим та колоритним у бойків був і залишається період різдвяно-новорічних свят. Зимовий святковий цикл (період від Різдва Христового (25 грудня за н. ст.) до Йорданського Водохреща або дня «трьох королів» (6 січня за н. ст.) у багатьох народів Південно-Східної Європи носить назву «дванадцятидення», в якій виразно простежуються сліди солярного культу. Саме в цей час, за народними повір'ями, із царства п'їтми виходить у світ людей всяка нечистота, це час її активного діяння [25, с. 108]. Аналогічні сюжети помічаємо і в українських народних віруваннях. Так, на Дрогобиччині наприкінці ХІХ ст. вірили, що всі ночі, починаючи від Різдва і завершуючи Щедрим вечором, перебувають під владою нечистих духів, що скитаються у великій масі не тільки по роздоріжжях, полях, дорогах, а й

навідують навіть житла господарів. Упирі та упириці вилазять у цей час зі своїх зимних могил [19, с. 77].

Актуалізація контактів із представниками «того» світу в цей період не є випадковою. Міфологічна школа називає його часом світотворення, який відбувається на тлі непересічного астрономічного явища – зимового сонцестояння. Російський дослідник А. Байбурін приводить алгоритм дій людини під час здійснення ритуалу у такий період. У час творіння, за його словами, в першій частині ритуалу, як правило, відбувається десеміотизація світу: він позбавляється свого звичного вигляду, зникають межі між своїм та чужим, представники іншого світу з'являються серед людей. Другий світ (світ знакової реальності) знаходиться під загрозою зникнення. У цій критичній ситуації («кризовий» період) приймається єдино правильне рішення: створення нової знакової реальності, нової семіосфери – календарного символу, в якому можна бачити образ заново створеного світу, освоєння якого передбачає ритуальний «поділ». У такому випадку, на думку дослідника, маємо справу із визначенням долі кожного з учасників ритуалу, в тому числі і представників потойбічного світу. Космологічна тема особливо актуальна у зв'язку із сприйняттям календарного символу як жертви. Жертва використовується як своєрідний матеріал для нового символічного Всесвіту [4, с. 150–153].

Символікою жертви наскрізь просякнутий весь ритуальний комплекс, приурочений до Різдва Христового. Наочний приклад жертви тут вбачаємо і в запалюванні святвечірньої свічки, і у випіканні ритуального хліба, і у приготуванні традиційної різдвяної куті та урочистому внесенні символу роду – різдвяного дідуха. Це все загалом й творить той культурний символ, про який веде мову А. Байбурін. Такий культурний символ, створений у кризовій ситуації, коли актуалізується ідея нового (нового світу, а разом із ним й нового життя), набуває неабиякої магічної сили, що здатна не просто вплинути, а й подекуди вирішити кінцевий результат ключових етапів у господарському трудовому циклі пересічного селянина. У цьому контексті показовим є приклад перенесення різдвяно-новорічної ритуальної атрибутики в культурно-символічний простір весняної обрядовості, зокрема, того всього, що стосується початку сільськогосподарського календаря. Як зазначають дослідники, звичаї, пов'язані з першою

оранкою та сівбою, з давніх-давен включали в основному магічні дії: освячення плуга, першої борозни, покладення свяченого хліба в перші скиби зораної землі (щоби родила нива), а також яєць та срібних монет (для чистоти хліба) [26, с. 202].

Досвід вмілого застосування різдвяно-новорічних предметів культу в обрядовій практиці весняних польових робіт зустрічаємо у бойків. У с. Гусному Закарпатської області, за повідомленням одного інформатора, зерна із святвечірнього снопа висівали разом із посівним матеріалом під час весняних польових робіт. У першу зорану борозну клали яйце [2, арк. 50]. У с. Гнила Турківського району під час польових робіт користувалися висушеною серединкою керечуна, випеченого для святвечірнього столу. Як повідомляє інформатор, керечун на Новий рік споживали, а його серединку залишали і разом із яйцем сушили у печі. З приходом весни цей матеріал брали із собою у поле під час першого засіву. Однак його нікуди не вкидали, а тільки прив'язували до кінця сільки (*мішечок, з якого сіли зерно*) [2, арк. 13]. Як бачимо, у землеробській обрядовій практиці весняного циклу певне місце відведено таким різдвяним символам, як керечун, дідух та ін. Яйце, яке також клали в першу зорану скибу, взагалі є універсальним символом. У міфології з яйця народжується земля і небо, а отже, й світ; з яйця постає рід людський, з нього ж народжується бог (деміург). Яйце дає життя й небесним світилам, зокрема сонцю. Тому яйце також і солярний символ [8, с. 613].

Мотиви солярного культу простежуються й у застосуванні під час першої оранки залишків різдвяного керечуна. Хліб – це символ життя, єдності. В обрядовій практиці завдяки християнству утвердилось уявлення про хліб як безкровну жертву Богові. Саме завдяки християнській вірі ознаки Бога були перенесені на хліб. Тому не дивно, що О. Потебня пояснював святість хліба не через те, що він є даром Господнім, а тому, що хліб сам є живою, божественною істотою [22, с. 411]. Це зайвий раз підкреслює всю вагу та значення хліба в життєдіяльності людини. Ототожнення хліба і Бога не є випадковим з погляду міфології. В. Петров зазначає, що міфологема сонця в українських народних віруваннях є міфологемою божого і праведного. Сонце є сонце правди, предмет шани й обожування; воно визначається як розумна і досконала істота, що сповняє правильну путь божу [19, с. 90]. Навіть й у християнській традиції помічаємо ті ж мо-

тиви, де під час виконання різдвяної священної літургії Христа називають «сонцем правди» [19, с. 90]. Отож, можна стверджувати – це солярний символ, що має безпосереднє стосунок до чистого, божественного.

На священний статус хліба і його магічну силу, генератором якої є час активного світоворення, вказує ще один ритуальний елемент бойківської весняної обрядовості. У с. Люта Великоберезнянського району (Закарпатська Бойківщина) напередодні Святого вечора пекли так звані «перепічки» – поз'днювані маленькі булочки, матеріалом для яких слугували вищербки тіста від крачуна. Зберігали їх до початку весняних орних робіт, коли ставили у першу борозну. Яйце в цьому населеному пункті не використовували, а саме перепічки. Причому, як повідомляє інформатор, перепічки і споживали у полі, і додому приносили, щоб, як вірили, був хліб у полі і вдома [3, арк. 71-72].

Отже, в ідейно-смісловому змісті деяких календарних бойківських звичаїв та обрядів чільне місце відводиться міфологічному компоненту. Взагалі у розглянутих вище обрядах помітним є тісне переплетення міфологічних, семантико-символічних та магічних сюжетів. Дотримання цих та інших елементів і їх активне відтворення у традиційно-побутовій культурі бойків дозволяє говорити про автентичність календарного обряду, який сам по собі є одним із виразів етнічної самобутності та неповторності.

Література:

1. Архів Інституту народознавства НАН України, м. Львів, ф. 1, оп. 2, спр. 213. Гонтар Т. О. Польові матеріали про народне харчування (Львівська та Івано-Франківська області). – 83 арк.
2. Архів Інституту народознавства НАН України, м. Львів, ф. 1, оп. 2, спр. 215. Кирчів Р. Ф. Бойківська етнографічна експедиція. Польові матеріали із Турківського і Великоберезнянського районів. (Щоденник). – 100 арк.
3. Архів Інституту народознавства НАН України, м. Львів, ф. 1, оп. 2, спр. 222. Гонтар Т. О. Бойківська етнографічна експедиція. Польові матеріали про народне харчування. – 79 арк.
4. Байбурин А. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов / А. Байбурин. – СПб., 1993. – 242 с.
5. Богатырев П. Вопросы теории народного искусства / П. Богатырев. – М., 1971. – 544 с.

6. Боян С. П. Весняно-літня календарна обрядовість бойків (кін. XIX ст. – 1930-ті роки): дис. канд. іст. наук : 07. 00. 05 / Боян Світлана Петрівна. – Івано-Франківськ, 2010. – 255 с.

7. Вовчанчин Р. Побут та звичаї бойків / Р. Вовчанчин // «Бойківщина: Минуле та сучасне»: збірник науково-теоретичних статей. – 2007. – Випуск 1. – С. 109–112.

8. Войтович В. Українська міфологія / Володимир Войтович. – К. : Либідь, 2002. – 664 с.

9. Галько О. Ю. Шлюб і сім'я у бойків Карпат наприкінці XIX ст. – 1939 р. : автореф. дис. канд. іст. наук: 07.00.05 / Галько О. – К., 2004. – 20 с.

10. Гнатюк В. Знадоби до української демонології / В. Гнатюк // Етнографічний збірник. – 1904. – Т. 15. – 272 с.

11. Гнатюк В. Знадоби до української демонології / В. Гнатюк // Етнографічний збірник. – 1912. – Т. 24. – Ч. 2. – 280 с.

12. Голлан А. Миф и символ / Ариель Голлан. – М., 1993. – 376 с.

13. Громова Н. Різдвяно-новорічна обрядовість українців Бойківщини (кінець XX – початок XXI століття): дис. канд. іст. наук: 07. 00. 05 / Громова Н. – Київ, 2007. – 310 с.

14. Зборовський П. Андрію, Андрію, конопенки сію... / П. Зборовський // Наукові записки / Львівський історичний музей. – Львів, 1996. – Вип. 5. – Ч. 2. – 148 с.

15. Зубрицький М. Народний календар, народні звичаї і повірки, прив'язані до днів у тижні і до рокових свят. (Записані у Мшанці Староміського повіту і по сусідніх селах) / М. Зубрицький // Матеріали до українсько-руської етнології. – 1900. – Т. 3. – С. 33–60.

16. Кафарський В. Етнологія: підручник / В. Кафарський, Б. Савчук. – К., 2006. – 432 с.

17. Колесса Ф. Людові вірування на Підгір'ю в с. Ходовичі стрийського повіту / Ф. Колесса // Етнографічний збірник. – 1898. – Т. 5. – С. 76–98.

18. Копержинський К. Календар народньої обрядовости новорічного циклу / К. Копержинський // Первісне громадянство та його пережитки на Україні. – 1929. – Вип. 3. – С. 14–98.

19. Лепкий Д. По Різді / Данило Лепкий // Зоря. – 1882. – № 5. – С. 77–78.

20. Петров В. Мітологема «сонця» в українських народних віруваннях та візантійсько-гелліністичний культурний цикл / В. Петров // Етнографічний вісник. – 1927. – Кн. 4. – С. 88–119.

21. Плачинда С. Словник давньоукраїнської міфології. – К.: Укр. Письменник, 1993. – 63 с.

22. Потєбня А. А. О мифическом значении некоторых обрядов и поверий. – Ч. I: Рождественские обряды // Потєбня А. А. Слово и миф. – М. : Правда, 1989. – С. 379–443.

23. Славянские древности: Этнолингвистический словарь / под ред. Н. И. Толстого. – М., 1995. – Т. 1: А–Г. – 575 с.

24. Сміт Е. Національна ідентичність / пер. з англійської П. Тарашука / Е. Сміт. – К, 1994. – 224 с.

25. Токарев С. А. Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев / С. А. Токарев. – М., 1983. – 224 с.

26. Українська минувшина: Ілюстрований етнографічний довідник / [авт. колегія: А. Пономарьов та ін.] – К. : Либідь, 1993. – 256 с.

27. Франко І. Людові вірування на Підгір'ю / І. Франко // Етнографічний збірник. – 1898. – Т. 5. – С. 160–218.

28. Řehoř F. Kalendářik y národního života Lemkův: Příspěvek k rusínskému národopisu haličských Karpat / F. Řehoř // Časopis Českého Musea. – Praha, 1897. – Seš. 4. – S. 353–375.