

САКРАЛЬНА РИТУАЛЬНІСТЬ У МІФО-СИМВОЛІЧНІЙ ОБРАЗНІЙ СИСТЕМІ ПРОЗОВОЇ СПАДЩИНИ В. БАРКИ

Мирослава ВОВК

Міфологічно-символічний аспект етнокультурної сфери представлений двома іпостасями: першу з них становлять власне міфологічні уявлення певного народу, які акумулюють досвід усіх поколінь у вигляді стійких моделей світосприйняття (наприклад, символ Світового Древа); друга представлена стандартизованими формами людської поведінки, що репрезентують “міфи в дії”, – ритуали. Міф та ритуал пов’язані з поняттям традиції, а найважливіше – з колективною та національною пам’яттю. Але якщо міф репрезентує стабільність категорії пам’яті через етнічну символічну структуру, втілену в багатозначних архетипних образах (власне, “теоретичний” аспект колективної пам’яті), то ритуал “служує гарантом безпеки і життєздатності колективу” [16; 26], що є практичною реалізацією міфологічного світотрактування. Таким чином визначаються функції теоретичного та практичного пласту колективної міфо-ритуальної традиції. Цей функціональний спектр ритуально-обрядової сфери культури став об’єктом дослідження багатьох вітчизняних, російських та зарубіжних дослідників (В. Милорадович, М. Маркевич, П. Чубинський, О. Байбурін, М. Грицай, В. Бойко, Д. Зеленін, Г. Лозко, М. Попович, О. Таланчук, Р. Каюа, А. ван Геннеп та ін.).

Метою нашої статті є аналіз міфо-ритуальних елементів у прозовому доробку Василя Барки щодо визначення сакральності та унікальності народнорелігійної моделі світосприйняття крізь призму теоретично-прикладних досягнень науковців-фольклористів, етнографів тощо.

Зосередившись на значеннево-утилітарній визначеності ритуалів, О. Байбурін на основі власних досліджень та розвідок Е. Дюркгейма виокремлює такі їх функції:

1) “функція соціалізації індивіда (дисциплінарна, підготовча). Ритуал готує індивіда до соціального життя, виховуючи в ньому необхідні якості, без яких неможливе життя у суспільстві” [1; 31];

2) “інтеграційна (об’єднуюча) функція полягає в тому, що за допомогою ритуалів ко-

лектив періодично оновлюється і утверджує себе, свою єдність” [1; 31];

3) оновлююча функція “спрямована на оновлення і підтримку традицій, норм, цінностей колективу”, “якщо соціальний досвід постійно актуалізується, колектив може вижити” [1; 32];

4) психотерапевтичний ефект – “ритуал служить для створення умов психологічного комфорту соціального буття”, “набуває особливого значення у тих випадках, коли колектив стикається з кризовими ситуаціями (стихійні лиха, смерть членів колективу і т. п.)” [1; 32].

Безперечно, можна погодитися з визначеним функціональним спектром ритуалізованої поведінки. Адже усі ці функції гарантують цілісність колективу, де поведінка кожної людини “типізована, уніфікована стійкою системою соціальних кодів, норм, стандартів” [16; 25], а тому механізм колективної та національної пам’яті має стереотипні моделі досвіду. Незважаючи на схильність окремої людини до індивідуального світосприйняття, до визначення нею особистісних форм поведінки відповідно до ситуації, “вибір її відповідає тому типові уявленню і правил, які склалися в певному колективі” [16; 25-26]. Ніхто не може свідомо відхилитися від ритуалу, бо він є вища реальність – сакральне.

Таким чином, зосередимо увагу на сакральній сутності ритуалу. З нею пов’язана міфологічно-символічна опозиція, яка характерна для культури будь-якого етносу, “Космос – Хаос”. Репрезентується вона тотожною опозиційною структурою “сакральне – профанне”. На думку Р. Каюа, “сакральне – це те, що уособлює світовий порядок. Втручання в сакральне – це порушення світового порядку й початок смуту” [7; 9]. Прикметно, що французький антрополог, вивчаючи проблему Космосу та Хаосу, домінуючими функціями для регулювання світопорядку наділяв табу. Зокрема він підкреслив, що “Космос – це сучасний всесвіт, де мають існувати гармонія та порядок. Порушення порядку, тобто порушення табу, неминуче призводять до повернення Ха-

осу” [7; 10], але, вважає він, “заборони можуть тільки перешкодити випадковому кінцю. Вони не можуть уберегти від неблаганного руйнування, від природної смерті” [7; 123]. У цьому випадку, коли необхідно створити новий стабільний порядок, спрацьовують механізми колективної пам’яті на рівні практичної діяльності певного етносу, групи. Такими механізмами є свята та ритуали (й обряди як сукупність ритуальних дій). Ритуали виконують регулятивну функцію в суспільстві, що перебуває в складних соціально-історичних умовах. У цьому випадку ритуальні дії сприяють самозбереженню суспільства через створення традиційних поведінкових схем та як наслідок — формування захисної рефлекторно-психологічної реакції індивідів певного суспільства.

Традиційно-міфологічна світоглядна модель певного етносу тотожна до релігійної концепції світосприйняття саме через розрізнення понять сакральне й профанне. Людина, залежно від рівня міфологічної свідомості, практичного досвіду, здобутого в результаті передачі їй знань про світопорядок предками, визначає для себе стереотипи поведінки. Насамперед вони регламентуються її родинним середовищем, соціальними чинниками та власними психологічними факторами. Зокрема, віруюча людина у особистій моделі світосприйняття виокремлює дві сфери: перша сфера — це та, “де віруючий вільно робить свої справи, проводить діяльність без наслідків для свого спасіння” [7; 33], друга — сфера, “де страх і надія паралізує його по черзі, де, як на краю безодні, найменше відхилення в найнебезпечнішому русі здатне безповоротно згубити його” [7; 33]. Саме у профанній, світській сфері людина може діяти без страху, тремтіння, виконуючи певні соціальні функції, які стосуються лише зовнішнього вияву її особистості. Сакральне можна розглядати як чуттєву сферу, де особливого значення надається внутрішнім відчуттям, насамперед повазі до божественних, неземних явищ, де первинну роль виконують істинні почуття віруючого, що становлять його релігійну свідомість. Засвоюючи міфологічно-релігійний досвід попередніх поколінь, людина цим самим сприймає колективне уявлення про сакральне, яке може спрацьовувати в конкретній ситуації навіть на підсвідомому рівні. Колективні уявлення про

сакральне закріплюються на практиці насамперед через ритуали.

Ритуальні механізми колективної пам’яті можна розглядати на етнічному та особистісному рівнях. У світоглядній структурі певного етносу (особливо в первісному суспільстві) домінувала жорстка ритуальна організація. Зокрема, французький фольклорист А. ван Геннеп на ранніх етапах розвитку цивілізацій спостерігає “все більше домінування сакрального над світським; сакральне в слаборозвинених суспільствах охоплює майже всі етапи життя: зачаття, народження дитини, полювання у більшій мірі пов’язані з сакральним. На магічно-релігійній основі створені особливі товариства, і переміщення з одного в інше набуває характеру особливого переходу” [6; 8]. Сучасні етнічні спільноти також дотримуються обрядів переходу. Пов’язані вони насамперед із змінами у житті окремої людини: її життя зумовлене переходом з одного віку в інший, від одного виду професійної діяльності до іншого. Власне, ці життєві трансформації людини повинні супроводжуватись необхідними діями обрядового характеру, які, в свою чергу, забезпечують стійкий взаємозв’язок сакральної та профанної сфер. “Будь-яка зміна у статусі людини веде до взаємодії світського і сакрального. Вона потребує регламентації й дотримання ритуалу, щоб суспільство в цілому не зазнало труднощів і не зазнало збитків... Людина в своєму житті послідовно проходить певні етапи, і завершення одного етапу й початок іншого створюють системи загального порядку. Такими є народження, досягнення соціальної зрілості, шлюб, батьківство, підвищення суспільного статусу, професійна спеціалізація, смерть” [6; 9]. Кожний стан людини (біологічний чи соціальний) супроводжується необхідними церемоніями, які мають одну мету — забезпечити повноцінний перехід людини з одного стану в інший і здобути необхідний статус.

Останнім перехідним станом людини є смерть. З нею пов’язані ритуальні дії щодо поховання тіла та провідів душі у світ вічного існування, залежно від накопиченої за життя гріховності. “Поховальна обрядовість і безпосередньо пов’язаний з нею комплекс уявлень про життя і смерть, долю, предків займають виключно важливе місце в ритуаль-

но-міфологічній сфері життя східних слов'ян. Така виокремленість поховального комплексу пояснюється декількома причинами. По-перше, місцем в системі життєвого шляху людини (останній акт життєвої драми); по-друге, саме в цьому ритуалі життя і смерть не просто стикаються і перетинаються, але, як і в будь-якій іншій ситуації, проявляються в усій своїй реальності та глибині смислу" [1; 101].

У системі народнорелігійних уявлень сформувалась позиція щодо оптимістичного сприйняття смерті, яка ґрунтується на вірі у майбутню зустріч з покійною рідною людиною. Зокрема, М. Маркевич пояснює це як етнічну українську світоглядну ознаку: "Втрата близької людини, розлука з нею назавжди, пустота в домівці і в суспільстві, яку вона залишає по собі на деякий час, все сприяє — і серце, і розум — вірі, що вона провіде нас, що вона не зовсім покинула цей світ. Ця легенда належить і українцям" [11; 116].

Власне, поховальний обряд належить до таких ритуально-міфологічних дій, які покликані зберігати усталений порядок. Саме в цьому обряді якнайбільше проявляються зазначені функції ритуалу, особливо щодо зв'язку із сакральним світом та досягнення психотерапевтичного ефекту щодо переживання стресової ситуації рідними людини. Важливо у поховальному обряді не порушити сакральність понять життя і смерті, що досягається рядом важливих дій, які сформовані у язичницькій системі світоустрою та у релігійно-християнській структурі світопорядку. Зокрема, "порушення правил поховання загрожує, за уявленнями, і родині, до якої мрець буде "ходити", і всьому колективу (посухи, град, мороз, епідемії тощо)" [16; 26].

Міфологічно-релігійні уявлення етносу про необхідність проведення ритуальних дій щодо поховання покійника мають жорстке містичне пояснення. Зокрема, французький фольклорист А. ван Геннеп спостерігає таку світоглядну етнічну тенденцію щодо необхідності здійснення певних ритуальних дій у більшості міфологічних моделей світосприйняття: "Ті покійники, з приводу смерті яких не були виконані поховальні обряди..., приречені на жалюгідне існування. Вони ніколи не зможуть проникнути у світ мертвих і примкнути до товариства, яке там склалося.

Це найнебезпечніші покійники: вони хотіли б знову залучитися до світу живих, але оскільки в них немає можливості це зробити, вони поводять себе по відношенню до цього світу як ворожо налаштовані чужинці" [6; 146].

Очевидно, В. Барка як письменник містично-традиційного світобачення сприймав акт смерті крізь призму народнорелігійних уявлень. У його прозовому доробку зустрічаємо ряд епізодів, у яких відтворено поховальний обряд. Зокрема, у романі "Жовтий князь" внаслідок голодомору вимирають майже всі члени селянської родини Катранників. Показовими у плані відображення інтерференції міфологічних уявлень українців та ритуалу є обряди поховання бабусі, батька та дітей. Смерть бабусі є початком хаосу у свідомості представників родини Катранників. Єдиний спосіб змиритися із невідворотністю смерті та вшанувати померлу — здійснення традиційних ритуальних дій. До поховального ритуалу залучені діти. За християнською традицією, до рук покійниці поклали свічку: "Андрійку! — наказує пошепки мати. — Піді принеси свічку"... Горить свічка в руках у бабусі, кидаючи блідий посвіт на обличчя..." [2; 95]. Стереотипну дію виконує мати Дарія Олександрівна, коли помер її чоловік Мирон: "Коли посутеніло, вона знайшла надпалену свічку... і поставила до рук покійника... Стояв огник: такий сумирний... Посередині він ясно білів дрібною зіркою" [2; 95]. Очевидно, що такий атрибут поховання, як свічка, мав магічно-містичне значення. У народній свідомості свічка розглядається як "символ вогню, сонця; життя; долі; духовної енергії; чистоти серця; тепла і любові до Бога; добровільної жертви; віри у приналежність до Божественного першопочатку; молитви віруючої людини" [15; 110]. У поховальному обряді свічка має додатковий смисловий відтінок: вона нібито освічує шлях душі померлого до вічного царства. Але також відзначимо таку ознаку поведінки селян, як смиренність, тихість, навіть "вогник сумирний". На ній неодноразово наголошує письменник. Очевидно, що тут підкреслюється модель поведінки людини, яка переживає втрату близької людини.

За традицією, у день похорону родичі і знайомі небіжчика прощалися з ним, ніби просячи у нього пробачення. На Закарпатті

цей ритуал так і називався — прощі [9; 201]. Не відходить від традиційної ритуальної схеми і В. Барка: просить вибачення у покійної свекрухи Дарія Олександрівна (“Мамо! — втишуючи серце просить вона. — Я знаю: ви нас любили; все для нас віддали, собі не взяли нічого; ми такі винні перед вами, дуже винні...” [2; 97]); Мирон Данилович прощається з матір’ю, цілує її руку (“Простіть, мамо!...” — сказав і знов затих. Поцілував руку матері і вийшов з хати, як поранений” [2; 100]). У формі внутрішньо-монологічного казання автор передає прощання Дарії Катранник із покійним чоловіком: “...Ми з тобою ж не сварилися ніколи і гарно жили, нехай діти колись скажуть; а не судилося нам тут зостатися... І я чую — піду слідом за тобою, бо немає сили мені... Побуду з малими поки зможу! — прости, якщо кривду вчинила, а ти ж ні в чому проти мене не винен... Зустрінемося там, де Бог покличе...” [2; 218-219]. Прикметно, що у цьому прощанні відзначаються особливі стосунки між дружиною та чоловіком, які поєднані насамперед духовним зв’язком. Жінка набула нового перехідного стану — статусу вдови. За уявленнями багатьох етносів, цей статус є одним із трагічніших, недаремно період трауру у вдів та вдівців найтриваліший.

До прощання з покійними рідними залучаються діти. Це свідчить про унікальну модель родинного виховання, де обов’язок матері пояснити явище смерті, сформувати у дітей особливе ставлення до покійників: “Заголосила жінка на весь двір: “Діти, ходімте до тата прощатись” [2; 104].

Незмінним атрибутом поховального обряду українців є молитва. До молитви мати залучає і дітей: “Моліться за бабусю, щоб Бог прийняв у Царство!”; “Прокажіть зомною: Боже, згадай нашу бабуню в Царстві!” [2; 100]. Прочитання молитви є обов’язковою ритуальною дією, під час якої відбувається прощання з душею покійника, її очищення.

Цікавою є така деталь поховального обряду у романі В. Барки, як везення домовини на санях: “Нести труну в садок не змогли, поклали на санки, зразу ж за порогом” [2; 99]. Сані за порогом — символічний образ, що трактується як межа між світом “своїм” та “чужим”. У слов’янській язичницькій обрядо-

вості померлого ховали на саночках — “той світ” асоціювався з північчю [14; 54]. Г. Лозко свідчить, “що традиція перевезення покійного на санях має дуже глибокі корені. Цей дохристиянський звичай побутував довго і в часи християнської доби. На санях перевозили тіла Ярослава Мудрого, Бориса і Гліба, Святополка та ін. Навіть до нашого часу в Карпатах подекуди перевозять покійного на санях, незалежно від того, зима чи літо...” [10; 305].

Важливою ритуальною дією є обмивання покійника. Очевидно, це відбувається як одна із останніх дій щодо тілесної зовнішньої оболонки людини. Пов’язане обмивання мерця насамперед з поняттям чистоти та підкреслює зв’язок тіла з душею. Адже невідомо, в якому образі постане душа людини перед Божим судом. Тому душу у вищій світ випроводжають по-святковому. Таке містично-міфологічне уявлення мало місце в епізоді поховального обряду в “Жовтому князі” В. Барки: “Обмила покійникові обличчя і руки. Посилає сина: “Принеси щітку!” Вибрала посвідки з кишені і поклала в скриню: як коштовність. Обчистила одягу на чоловікові” [2; 217].

Одним з найдавніших елементів поховального обряду є голосіння. Вони є засобом полегшення відчуття горя, а також віддання шанни покійному. За традицією, голосять (плачуть) лише жінки. В. Милорадович пояснює природу походження голосіння як результат спроби пояснити явище смерті: “...Людина, не розуміючи значення смерті і не відрізняючи її від тимчасових безчуттєвих станів: втрати свідомості, сну, намагається пробудити мертве тіло уколами, биттям, докорами, посиленними звертаннями, звідки, як наслідок, розвивається поховальне голосіння...” [12; 407-408]. Ф. Колесса відзначає у голосіннях синтез елементів первісних та християнських уявлень: “Зв’язані з похоронною обрядовістю вірування сягають своєю основою в добу анімістичного світогляду й магічних культів. Та в теперішніх голосіннях вони виступають уже в поетичному перетворі... У народних віруваннях про душу і позагробове життя спітаються дивним способом християнські елементи (первні) з пережитками передхристиянського світогляду” [8; 78]. В. Барка також ввів елемент голосіння, відтворюючи послідовні дії поховального обряду, очевидно, для того, щоб, за на-

родними уявленнями, полегшити шлях душі у царство мертвих, а також з метою “підняти, розбудити від сну-смерті, гомоном, криком відлякувати ворожі сили” [16; 210]. До речі, за християнськими легендами, плакати дозволялось лише під час поховання, натомість “не дозволялося довго побиватися за покійними родичами, плакати, тужити за ними, закликати їх, бажати побачити” [16; 211], щоб душа покійного почувала себе спокійно у “вищому” світі і не повернулася до живих. Наприклад, зустрічаємо у письменника такі елементи голосінь: “...Прихилилась тоді Дарія Олександрівна — глянула в обличчя старій, і враз такий страх і біль обгорнув всю істоту її, що вона не стрималася і розпачливо скрикнула: “Мамо!..” [2; 95]; “Мати припала — мов прикипіла кістками рук: здавалося стратила розум, і от смерть її саму звалить, спинивши терпіння, що проривається то в квілення, то в нестямний плач. Поруч неї стояв батько, тінь людини; рідко йшла, як огненна, сльоза по безкрівній щоці...” [2; 95]; “...Коли земля впала на мертвого, почався плач; діти, припавши до Дарії Олександрівни, аж зайшлися і ніяк не могли втихнути. Жаліли тата дуже: був світлий словом і серцем до них, як при небі, — ніколи не чули окрику недоброго...” [2; 219]. Вживані В. Баркою елементи голосінь засвідчують народнотрадиційне сприйняття смерті.

Фольклорно стилізованими ознаками наділений один з епізодів “Жовтого князя”, де відтворено ритуальний момент прощання матері Дарії Катранник з найменшою покійною донечкою Оленкою: “...Брала її тоненькі, вже неважучі руки — собі до обличчя і обмивала сльозами. Все побивалася і не могла втішитись; тихо примовляла: “Мое дитя — таке любе, ніколи не пам’ятало мені кривди ніякої, і все мені прощало, і таке блаженненьке мое і чисте, як зірочка мені: чого ж ти впала з неба, і вже не зійдеш мені...” [2; 221]. Очевидно, що символічна конструкція “смерть — зірка”, втілена автором у розгорнутій метафорі, ґрунтується на традиційних міфологічних уявленнях про душу, згідно з якими “життя людини нерідко пов’язують з палаючою на небі зіркою: зірка падає — помирає людина (або навпаки: коли людина помирає, однією зіркою стає на небі більше). Зірка — то душа померлого” [16; 213].

Одним із суттєвих елементів поховального обряду є виготовлення надмогильного хреста. Очевидно, що цей ритуальний момент співвідносний з смисловими відтінками образу хреста в народнорелігійній моделі світовідтворення, де “хрест — символ Дерева Життя; “світової осі”, ... творіння та знищення; ... перетину небесного і земного (у християнстві); спасіння через страждання” [15; 135]. На нашу думку, для підкреслення магічної дії хреста, особливо щодо поєднання “вищого” світу та земної сфери, у поховальній церемонії В. Барка вводить цей елемент: “Ці трохи постояли (родина Катранників — М. В.), перехрестились всі і пішли з похорон: господар вернувся в сарай — збивати хрест...” [2; 100].

Необхідним ритуальним елементом поховального обряду є кидання землі на домовину. Очевидно, ця обов’язкова дія ґрунтується на етимологічних міфологічних уявленнях про те, що земля, кинута в могилу близькими людьми, стає більш пухкою (можливо, тому використовують при поминанні покійника вислів “Пухом земля”), “ріднішою”. Першим, за звичаєм, ритуал кидання землі має здійснити господар або старша за віком людина. У В. Барки наявний цей момент: “Батько перший кинув грудку землі на домовину, за ним — інші; і почав він загортати...” [2; 100].

Але зустрічаємо у письменника-містика кардинально модифікований обрядовий елемент кидання землі. Власне, така трансформація полягає у незвичності обряду поховання — персонаж роману “Спокутник і ключі землі” Нестріха хоронить свою колишню любов. Тобто, можемо констатувати авторську міфо-символічну структуру “поховання любові”. Але цей унікальний обряд здійснюється з дотриманням певної послідовності необхідних ритуальних дій: “Нестріха спалює лист від коханої над свіжовиритою могилою: “Хоч незначне відбувається знищення: всього дві сторінки, а на серці безмежна печаль: до розпачу!” Нестріха нахилився три рази: побирає свіжовисипану землю і, підводячись, обпущав її з простягнутої руки — в чорну глибочину: до того місця, куди опустився попел від спаленого листа...” [3; 134].

Народнорелігійну модель авторського світосприйняття можна розглядати крізь призму ряду ритуальних церемоній, які зустрічаються

у змістовому плані прозового доробку В. Барки. Зокрема, у романі "Рай" наявний такий епізод: "...Він (професор Антон Никандрович — М. В.) щоночі перед сном виймає з найглибшого куточка шухляди — іконку Богоматері і, прикріпивши її до цвяшка над ліжком, прошептує слова молитви, що навчала мати, як він був маленьким хлопчиком. Деякі студенти здогадувалися про його таємницю; оповідали, що він звечора клав навхрест дві дровинки на порозі, як охорону від нечистої сили, а приймав їх при світлі сонця" [4; 137]. Через відтворення світоглядних орієнтирів свого персонажа (який поєднує в собі християнську модель світосприйняття, передану через форму молитви й зберігання ікони, та язичницькі схеми світопорядкування (засоби від нечистої сили) автор втілює власне світобачення. Воно представлене рядом народно-християнських вірувань містико-релігійного характеру, які сформувались у В. Барки під впливом традицій його роду та окремих ірраціональних біографічних подій.

Зустрічаємо у письменника фольклорні стилізації під традиційні українські замовляння, підкріплені певними ритуальними церемоніями. Зокрема, це використання письменником любовних замовлянь позитивного, конструктивного спрямування. Зауважимо, що "замовляння — символ втілення природи; гармонійного співжиття людини з природою; єднання людини з Космосом; сили вимовленого слова; засобу забезпечення від злих сил, зурочення тощо... Пошанування сил землі і неба увійшло в плоть і побут, у повсякденне життя людей. На цій основі сформувалася язичницька або поганська релігія. Її символами й поняттями користувалися щоденно, вона була тісно пов'язана із світоглядом тодішньої людини, визначала її мораль, поведінку й тим самим зв'язувала людину з природою живою і мертвою, створювала передумови для її гармонійного співіснування, певною мірою з'єднувала в людині поняття духовного і тілесного..." [15; 51]. Означені смислові відтінки замовлянь мають місце і у В. Барки: "В небі була лазурна непорушність, ніби його створено і сказано: світитися над радістю тіла, як і радістю духа, бо законні вони, якщо від любові — провісниці шлюбу. Людмила і її коханий (молодий Антон Никандрович — М. В.) по-

мінялися перснями" [4; 132]. У барковому замовлянні можна виокремити такі традиційні символічні аспекти, як відтворення опозиційності тіла й душі та гармонійний зв'язок з небом, що благословляє любов. Ці смислові аспекти замовляння підкріплюються ритуальною дією, яку можна означити як "обряд переходу". Власне, ця дія (обмін перснями) відтворює перехід молодих людей в інший соціально-фізіологічний стан — вони стають нареченими. Таким чином, цей ритуальний момент ще раз засвідчує міфологічно-символічне світосприйняття письменника.

У романі "Жовтий князь" зустрічаємо зразок специфічного замовляння, що має утилітарні ритуальні характеристики в певних трагічних умовах. До партійців, прислужників "жовтого князя", реалізаторів злих сил, вийшов божевільний, виголошуючи, на перший погляд, загадкові слова: "...Він кроком зайнятого чоловіка підійшов до варти, виставив сніговий гробик наперед і почав проказувати рівно, як речення до подарунку:

Заразар-заказар
наварив цепів,
празник пошив,
на кості надів,
рудую запив,
ой-ой-о-о-й!
Заразар-заказар,
кому на, кому ні,
кому труна, кому сніг
ой-ой-ой!" [2; 159].

Цей епізод зацікавив багатьох дослідників, але, на нашу думку, варто погодитись з аналізом Л. Плюща, який зазначає: "Заразар-заказар" — це "зараз заказ" (замовляння) на "заразу", це забіснованість, що стає чумою, ящуrom-пошестю, веде до труни. В цьому пляново-заказаному "Звірем хаосі-абсурді" "цепи", які причинний варить, як жало Змія, роздвоюються калямбуром на "цепи", що ними обмолочують, й залізни "цепи", які революція словами "Інтернаціоналу" обіцяла розірвати..." [13; 18]. Цю характеристику, на нашу думку, необхідно доповнити, зокрема виходячи із функціонального призначення замовлянь, де слово мало дієву, магічно-містичну функцію. Висловлене замовляння, за народними уявленнями, мало "дати довге, здорове життя собі і дітям, Роду і народу, знищити зло,

очиститися від гріхів тіла, розуму, душі, підняти дух..." [5; 6]. Очевидно, Барка намагався підкреслити одну із важливих тенденцій замовляння — боротися із злом, але відбувається цей процес за схемою Світового Дерева (про це свідчить наявний образ труни, що символізує підземний світ). Тому найкраще втілити цю ідею може лише божевільний, тобто людина, яка вільна від соціальних обмежень та може просто до Бога чи від Бога проголошувати істини.

Отже, В. Барка репрезентує власну народнорелігійну модель світобудови через відтворення ряду ритуальних дій. Грунтуючись на характеристиках традиційно-християнської моралі, письменник-містик означає функціональне призначення ритуалів на певних етапах життєвого шляху своїх героїв. Однією із відтворюваних автором функцій ритуалу є їх активна роль у процесі соціалізації особистості (наприклад, здобуття статусу наречених). Дієвий спектр ритуальних церемоній складає пояснення сакральних явищ та створення психотерапевтичного впливу. Таке призначення ритуалу яскраво демонструється В. Баркою у поховальній обрядовості. На основі традиційно сформованих етнічних уявлень про душу, життя і смерть, містичний зв'язок живих і мертвих автор послідовно відтворює елементи ритуалу поховання. Тобто тут маємо репрезентацію етнічної та християнської міфосимволіки в продуктивній, дієвій формі — у ритуалі, який означає кінцевий перехідний етап в житті людини. Власне, жорстке дотримання ритуальних дій під час поховання, згідно із сформованими певним колективом, етносом правилами, є ознакою збереження механізмів колективної пам'яті, що свідчить про усталеність етнічної моделі світопорядку.

The article deals with principal aspects of Vasyl Barka's outlook model that is represented in the ritual and sacral sphere of his prose image system. The writer-mystic determines the functional ritual spectrum on the basis of folk religion moral as sacral act at the certain phases of human life (transfer rites), as psychotherapeutic phenomenon, and as necessary mechanism of explaining mystic link between the world of the alive and the dead. The strict observance of ritual acts, as Vasyl Barka states, is the sign of stability for collective and national memory mechanism.

Література:

1. Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. — СПб., 1993. — 240 с.
2. Барка В. Жовтий князь: Роман / Передм. М. Жулинського. — К., 1991. — 266 с.
3. Барка В. Спокутник і ключі землі: Роман-притча. — К., 1992. — 426 с.
4. Барка В. К. Рай: Роман. — Нью-Йорк, 1953. — 309 с.
5. Ви, зорі-зориді...: Українська народна магійна поезія (Замовляння) / Упорядк. М. Г. Василенка, Т. М. Шевчук. — К., 1991. — 336 с.
6. Геннеп А., ван. Обряды перехода: Систематическое изучение обрядов / Арнольд ван Геннеп; Пер. с франц. Ю. В. Ивановой, Л. В. Покровской. Послесл. Ю. В. Ивановой. — М., 2002. — 198 с. (Этнографическая библиотека / Редкол.: В. А. Тишков (пред.) и др.).
7. Каюа Р. Людина та сакральне: Пер. з франц. / Видання доповнене трьома додатками, про секс, гру, війну в їхньому відношенні до сакрального. — К., 2003. — 256 с.
8. Колесса Ф. Українська усна словесність. — Едмонтон, 1983. — 643 с.
9. Культура і побут населення України: Навч. посібник / Наулко В. І., Артюх Л. Ф., Горленко В. Ф. та ін. — 2-е вид., доп. та перероб. — К., 1993. — 288 с.
10. Лозко Г. Українське народознавство. — К., 1995. — 368 с.
11. Маркевич Н. А. Обычаи, поверья, кухня и напитки малороссиян // Українці: народні вірування, повір'я, демонологія / Упор., прим. та біогр. нариси А. П. Пономарьова, Т. В. Косміної, О. О. Боряк; Вст. ст. А. П. Пономарьова; Іл. В. І. Гордієнка. — К., 1991. — С. 52-169.
12. Милорадович В. П. Заметки о малоросской демонологии // Українці: народні вірування, повір'я, демонологія / Упор., прим. та біогр. нариси А. П. Пономарьова, Т. В. Косміної, О. О. Боряк; Вст. ст. А. П. Пономарьова; Іл. В. І. Гордієнка. — К., 1991. — С. 407-429.
13. Плющ Л. Заразар-заказар / Сучасність. — 1987. — № 10.
14. Попович М. Нарис історії культури України. — 2-е вид., виправл. — К., 2001. — 728 с.
15. Потапенко О. І., Дмитренко М. К., Потапенко Г. І. та ін. Словник символів / за заг. ред. О. І. Потапенка, М. К. Дмитренка. — К., 1997. — 156 с.
16. Таланчук О. М. Українська народна космогонія: Специфіка міфопоетичного мислення. — К., 1998. — 310 с.