

“ОВЕСЕЦЬ”: ДО СЕМАНТИКИ МОТИВУ ТРАДИЦІЙНОЇ ОРНАМЕНТИКИ ГОНЧАРНИХ ВИРОБІВ ЛІВОБЕРЕЖНОЇ УКРАЇНИ

Костянтин РАХНО

Усталені назви елементів орнаментики гончарних виробів, які є важливою частиною професійної термінології ремісників Лівобережної України XIX-XX ст., заслужено привертають увагу не лише керамологів та мовознавців-діалектологів, але й культурологів, етнологів, міфологів. Ще Франц Боас наочно показав, що у традиційних суспільствах має значення закладена в орнамент семантика, відбита у його назві, а не графічна форма, яка часто не несе ніякого семантичного навантаження [51, с. 88]. Власне, будь-який знак чи символ, незалежно від того, усвідомлюємо ми це, чи ні, містить у собі арсенал інформації, яка під тим чи іншим кутом відображає езотеричну модель світу [19, с. 248], реалізовану у знаковій системі, де мова виступає у нашому випадку як метакод стосовно даного коду моделі, як своєрідний медіатор, що “проявляє” приховану глибинну семантику конкретного об’єкту-сигніфікату. Це — своєрідний текст, прочитати який можна тільки із врахуванням усіх культурних контекстів, де зустрічається той тип реалій, який став основою коду. Застосування цього методу у дослідженні орнаментики гончарних виробів Лівобережної України XIX-XX ст. уявляється досить перспективним. Зокрема, аналіз обрядів, релевантних деяким елементам орнаментики, показав, що вони належать до числа високосакралізованих, а тому “закритих”, підкреслено езотеричних стародавніх символів і містять у собі інформацію про приховані, утаємничені сфери буття і рівні світобудови, що лише фрагментарно простежуються в інших джерелах.

Як приклад, можна навести елемент орнаментального оздоблення кераміки Полтавщини у вигляді концентричного ланцюжка із двоколірних серцеподібних цяточок, що має назву “овесець”, “овсець”, “овесець (овсець) накапуваний”, утворений розтягуванням соломинкою концентричного ряду двоколірних крапочок (“накапувань”). “Овесець (овсець) по опусканні” — розтягнуті упоперек концентричні смужки (“опускання”) [36, с. 91-92]. Візеру-

нок — це символ, і, як і будь-який інший символ, він не відтворює чогось, що поза ним, а “являє і прилучає до явленого”. Головне у ньому — не зовнішня подібність на те, образом-символом чого він є, але внутрішня причетність до символізованого, завдяки чому зображення-символ може прилучати до вищих етнорелігійних цінностей [44, с. 63]. Вибір коду також у жодному разі не є випадковим. Мовознавець і етнолог Олександр Потебня писав, що “кожен акт ...дійсно художньої творчості є одночасно актом пізнання ... Образ — не вигадка, не свідомо довільна комбінація наявних у голові даних, а таке їхнє поєднання, яке здавалося, найточніше відповідає дійсності” [35, с. 203].

Таким чином, фігурування саме “овесця” в орнаменті гончарних виробів Лівобережжя — не випадковість; він, очевидно, викликаний його важливістю для міфологічної свідомості. Господарське використання вівса і його ритуально-культува роль у традиційній культурі українців вельми близькі до відповідної ролі його в інших слов’ян, тому становить значний інтерес той факт, що у північних росіян вирощування цієї культури було пов’язане з вшануванням “панов” (убитих в часи смуті поляків) — небезпечних мерців, подібних до українських нав’їв та упирів. На їх честь у Семик (сьомий четвер після Великодня) варили вівсяний кисіль і споживали біля капиці у гаю. За переказом, одного року пропустили це свято, відоме як Кисільний день, і стався неврожай вівса, який приписали помсті “панов”. Відтоді сумлінно святкували щороку [31, с. 60; 22, с. 285; 23, с. 103]. Вівсяний кисіль традиційно готували на поминки, а вівсяна каша була у росіян ритуальною стравою на Навський Великдень (Чистий четвер) [21, с. 356, 391, 401].

Характерні згадки про овес в українських формулах, якими дорослі пояснювали дітям, звідки ті взялися: “Мати жала овес, да ти упав з небес”; “Батько сів овес, а я упав з небес”; “Твій батько віз овес, а ти упав з небес”; “Муї бацько сів овес, я упав з небес, став на стовбчик, да й зробився хлопчик” [7, с. 388].

Посів і жнива вівса батьками виступають передумовою появи у них дитини. До того ж, овес асоціюється із загадковим світом, де перебувають до свого народження душі дітей, чекаючи на втілення. Як згадано у літописі Переяслава-Суздальського, в XI ст. цей світ вважався тотожним домівці мертвих — “они жъ [люди] рѣша: изъ Навеи дѣти насъ емлють” [2, т. 3, с. 236; 41, с. 100]. У Наві (Вирії), за прадавніми віруваннями, перебували душі предків і душі людей, ще не народжених, а також насіння, яке приносилося звідти на землю [30, с. 198; 42, с. 163]. Уявлення про зв'язок зачаття, вагітності, жіночої плідності зі світом мертвих і хліборобством було властиве для всіх індоєвропейських народів [49, с. 131-132, 136; 17, с. 243-247, 307-325].

Поява на світ дитини — “дару Божого”, гостя, посланця з виміру Наві — оформлялася як складний багатоступеневий обряд. Річ у тім, що немовля у перші хвилини свого життя не вважалося повноцінною людиною, воно вже дещо відійшло від сфери чужого, але ще не належало до світу людей, і тому потрібні були певні ритуали, щоб “перевести” дитину на цей світ. Інший комплекс обрядодій стосувався породіллі. На Полтавщині й Чернігівщині остання неодмінно мусила пройти купіль та ритуальне обмивання “непочатою” водою, у яку клали зерна вівса та, залежно від локальних традицій, інші рослини — жито, просо, конопляне сім'я, чебрець, васильки, ягоди калини. Овес міг використовуватися як самостійний інгредієнт. Якщо калину додавали, “щоб породілля була здорова і красива”, то зерна вівса символізували “багатство”. Процес обмивання — “зливки” — був дуже деталізований, його послідовність жорстко регламентувалася. Здійснювався він під керівництвом баби-повитухи самою породіллею. У деяких локальних варіантах обряду наприкінці обмивання водою з вівсом і калиною породілля з чотирьох країв миски (хрестоподібно) тричі пила цю воду, а потім її лили потроху за комір на спину усім присутнім в хаті молодим жінкам, щоб і в них народжувалися діти: котрій хотілося хлопчика — за спину кидали овес, а якщо дівчинку, — то калину. Подекуди після молодої матері таке ж обмивання проходила й повитуха, що супроводжувалося додатковими обрядодіями [50, т. 2, с. 64, 70; 34, с. 24-25; 32, с. 267; 33, с. 90; 46, с. 168]. Аналогічний

ритуал обмивання водою з вівсом повитухи, породіллі, батька дитини і всіх присутніх на народинах був у білорусів [27, с. 321; 39, с. 327; 21, с. 327].

На Поділлі овес додавали до першої купелі немовляти, “щоб було багатим і плідним, як овес” [4, с. 119]. У деяких місцевостях Білорусі дитину клали на розісланий вовною догори кожух, при цьому на кожух інколи ставили воду з вівсом. Все це мусило гарантувати багатство і достаток [27, с. 321]. Польські етнологи І. Токарська, Є. Василевський та М. Змисловська тлумачать першу купіль дитини як перехід її від лімінального стану до життя, атрибутами якого є предмети, що кладуться у воду, а українські обряди, на зразок описаних вище, вони вважають ритуальним очищенням після контакту з “іншим” світом [55, с. 109-110]. Обряди магічного очищення дуже різноманітні, і майже завжди є складовою більших ритуалів — у даному випадку системи пурифікації дитини, матері, повитухи (медіатора) і всіх причетних до пологів. Російський культуролог О. Фрейденберг стверджує у своїх працях існування в давнину уявлення про очисні обряди як символічні дублікати акту відродження від смерті, де “бруд”, “темне”, “смерть” протиставляються “світлому”, “чистому”, “життю” [47, с. 169; 49, с. 134]. Обряди очищення породіллі, повитухи і решти утаємниченого в народини люду, очевидно, мали на меті відновити витрачений внаслідок контакту зі світом смерті енергетичний потенціал, повернути тимчасово втрачену плідність, а перша купіль немовляти була відтворенням, акціональним моделюванням народження дитини як істоти людського світу, наділеної плоттю, статтю та індивідуальністю (“...та й зробився хлопчик”). Використання збіжжя, соломи, хліборобських знарядь в обрядах, пов'язаних з пологами і післяпологовим періодом, характерне для багатьох індоєвропейських народів — греків, іранців, таджиків, індійців. Овес, на противагу калині, просу, василькам, коноплям, співвіднесений з чоловічим началом, у міфологічній свідомості проявляє себе як живий, безкінечно плідний, постійно воскресаючий. Навіть дотик до нього — благодотворний, він зміцнює, збагачує. Прямий контакт із цим знаком — втіленням сили, життя, родючості, фертильності — може бути тіль-

ки на користь породіллі і щойно народженій дитині [18, с. 287; 12, с. 175; 49, с. 125-130]. Паралелі, точніше, певні семантичні відповідності такій ролі вівса можна знайти у багатьох українських обрядах родинного циклу, де його еротичний символізм набуває нових відтінків.

Овес часто згадується в українському еротичному фольклорі: “А біг пес через овес...” [3, с. 210]. Почасти оргіастичне злягання у таких піснях відбувається просто у вівсі:

*Колихали мене хлопці
то в решеті, то в коробці,
то в решеті, то в овсі,
колихали хлопці всі* [45, с. 124].

Це відгомін обряду ієрогамії, священного шлюбу, який був поширений у багатьох первісних і традиційних суспільствах. В основі його лежав статевий акт, метою якого був магічний вплив на космічну рівновагу і, в більш вузькому значенні, — на родючість. Колективне проведення такого обряду на щойно зораних і засіяних полях мусило збудити колообіг біокосмічної енергії, і особливо енергії буяння рослин, у масштабі Всесвіту. У стимулюванні рослинності ієрогамією та іншими церемоніями знаходила вияв солідарність усіх форм життя — один з найбільш значущих концептів людини традиційного суспільства. Релікти таких уявлень і обрядодій збереглися на Балканах. Весняні ритуальні оргії на полях, які ще в ХІХ ст. широко побутували у Північній і Центральній Європі, у тому числі й в Україні, докладно описані культурологами В. Манхардтом, Д. Фрезером, М. Еліаде. Як і інші хліборобські ритуали з сексуально-erotичним відтінком, вони вважалися необхідними для забезпечення гарантованого і рясного врожаю.

Важливий ще один момент: зазвичай хліборобські оргії відтворювали архетиповий шлюб надприродних сил, як правило, Богів Неба і Землі. Несамовита розпуста на землі відповідала воз'єднанню божественного подружжя. Вважалося, що коли молоді пари відтворюють це сакральне злягання на зораних та засіяних злаками полях, родючість останніх зростає до максимуму. Жнива також супроводжувалися оргіями. У первісних і традиційних суспільствах вірили, що найкраще, що може зробити людина, — це повторювати за Богами їхні дії, тим більше якщо від цього залежить добробут усього Всесвіту, особливо тварин і рослин. Її нестриманість відіграє ціл-

ком визначену, благотворну роль у структурі сакрального. Вона ліквідує бар'єри між людиною, суспільством, природою — і Богами, допомагає силам життя і сімені, що містяться в конкретних предметах, переміститися з рівня на рівень, з однієї сфери реальності в інші. Виснажене наповнюється, розколоте з'єднується; ізольоване вливається до лона усього живого. Саме оргія дає поштовх сакральній енергії життя, всепроникній і всемогутній. Колективна оргія як тимчасовий, детермінований аграрними культурами вияв абсолютної сексуальної свободи мусила збудити і довести до максимуму всі сили творіння і природного відтворення. Оргії, пов'язані з перипетіями життя рослин, особливо з землеробським церемоніалом, мали своїм першоджерелом космічно-небесні сили. Для того, щоб великий космічний шлюб, символізований часто життєдайним дощем, відбувався за оптимальних умов, треба “розбудити” Землю і “розштовхати” Небо — тільки тоді поле дасть врожай, жінки народжуватимуть дітей, тварини — розмножуватися, а мертві — заповнювати свої “пустоти” життєвою силою [1, с. 25, 39; 24, с. 108; 12, с. 382, 460-461; 13, с. 65-66, 411; 26, с. 85-124; 48, с. 158-171; 9, с. 136-141; 13, с. 65-66, 441; 54, с. 342-343; 18, с. 242-247, 292-294, 306-327]. Природа і Космос розглядалися українцями як дітородні першоначала, що зумовлювали сексуальну поведінку всього живого і особливо людей. Адже відповідно до найстародавніших уявлень індоєвропейців, Космос у всіх його іпостасях і є першоджерело сексуальної прокреативної енергії, як у масштабах Всесвіту, так і в її проєкціях на кожну окрему людину.

Яскравим виявом цих космологічних уявлень було традиційне українське весілля, яке, незважаючи на велику кількість присвяченої йому літератури, все ще залишається малодослідженим. А проте, саме у весільній звичаєвості до нас дійшло найбільше архаїчних вірувань, обрядів, фольклорних текстів, що в екзотеричній формі розкривають зв'язок між еротизмом та прадавніми культурами українців. Не останнє місце серед хліборобських атрибутів весілля посідав овес, що засвідчує, зокрема, і один з перших описів весільних обрядів Лівобережної України (Гетьманщини і Слобожанщини), опублікований 1777 року хорунжим

Григорієм Калиновським. Йдеться про низку ізоструктурних ритуалів, які побутували на Полтавщині і Чернігівщині аж до початку ХХ ст., зберігаючи деякі локальні відмінності — проводи матір'ю молодого та поїзжан і зустріч його матір'ю нареченої. Ці ритуали можуть слугувати ілюстрацією до вірування в "інший" світ як джерело родючості. І мати, і теща вбираються у кожух, вивернутий шерстю назовні, який доповнює волохата, часто драна шапка. Вивернутий кожух, безумовно, є одним з найдавніших, якщо не найдавнішим елементом вбрання рядженого. Дослідники звичайно приписують йому символіку багатства, добробуту, плодючості, однак вона явно є вторинною, а первісно, як показує порівняння із зимовою карнавальною обрядовістю, вивертання кожуха і одягання волохатої шапки мало надати людині зооморфних рис. Міксантропічність, поєднання тваринних і зведених до мінімуму людських характеристик у виконавиці обряду, свідчить про те, що вона є представником потойбіччя. Назустріч молодому, що сидів на коні, як теща, так і мати "виїздили" верхи на граблях, вилах або кочерзі — відьомському "коніку", аналогові засобу пересування шамана у світах. Обидві жінки подекуди протягом обряду дотримувалися цілковитого мовчання, що могло бути як ознакою їхньої належності до "іншого" світу, так і наслідкуванням тварини. Якщо мати обсіпала сина і поїзжан вівсом, іноді — впереміш з горіхами й гарбузовим насінням, то теща виносила зятеві з хати горщик з водою та вівсом, а той, взявши у неї горщик, зливав ту воду з вівсом на гриву коневі і віддавав старшому бояринові. Боярин, прийнявши горщик від молодого, кидав його вбік. При цьому примічали: якщо розіб'ється горщик, то народиться син, а коли вціліє, — то дочка. Іноді, щоб вилити воду з вівсом, молодий пробівав у горщиківі денце. Подекуди молодий ставав біля порога і, засукавши рукав, тримав у правій руці ціпок, а теща виливала йому на руку воду з вівсом. Лівою рукою молодий брав горщик і подавав його через плече старшому бояринові, який неодмінно мусив — під загрозою загального висміювання — взявши посудину за вінця, перекинути її через хату. Кухоль з водою і вівсом у деяких місцевостях також брали, коли першого дня після весілля вели молодят "на тік", — "за шию лить". Боярин мусив

перекинути той кухоль через клуню [26, с. 167; 6, с. 70; 34, с. 122; 14, с. 128; 11, с. 29, 86; 33, с. 120, 123].

Обидва варіанти застосування вівса у весільному обряді — насипання його у посудину з водою, як у післяпологових ритуалах очищення, та обсіпання зерном молодих і поїзжан — відомі у білорусів [27, с. 359, 360]. Вівсом обсіпали також молодят у чехів [53, с. 337] та інших слов'янських народів. Український етнолог Хв. Вовк пов'язував цей звичай з магією плодючості, пророкуванням та побажанням достатку і врожаю [8, с. 254, 264]. Така інтерпретація видається досить близькою до істини, оскільки дані інших архаїчних індоєвропейських традицій, зокрема таджицької, свідчать про те, що молодят обсіпали зерном, щоб зробити плодови́тими, "щоб було багато дітей". Застосування зерна та стебла злаків у багатьох календарних і родинних ритуалах, насамперед у весільному циклі обрядовості, як відомо, уособлювало родюче начало. У міфологічних уявленнях індоєвропейців збіжжя наділялося сильними магічними властивостями збільшення плодючості, пов'язувалося з поняттями життя, родючості, фертильності [20, с. 135; 49, с. 130]. Тому "здоров'я", "веселощі" і "багатство" в українській родинній обрядовості семантично еквівалентні біологічній плідності людей, тварин і рослин, потенції, сексуальній активності, а "хороше, багате життя" подружжя мислиться як побудоване на сексуальній сумісності, сповнене плотських радощів і ошчасливлене великою кількістю дітей. У весільному фольклорі та обрядовості наявне архаїчне розуміння багатства як рясності різних земних благ: врожаю, плідності жінок, худоби. Шлюб відповідно сприймається як ієрогамія, покликана стимулювати проростання життєво важливих злаків і забезпечити гідний урожай. На думку історика, етнолога і культуролога М. Костомарова, у весільних піснях українців овес позначає молодого, а пшениця — молоду:

*Ой, сип, мати, овесець,
щоб наш овес рясен був,
щоб наш Юрасько красен був.
Ой, сип, мати, пшеницю,
щоб наша пшениця рясна була,
щоб наша Маруся красна була [29, с. 535].*

У білоруських весільних піснях овес також символізує молодого, а хміль, який з ним звивається, — молоду [28, с. 117, 120; пор. 3,

с. 268-269]. Обсипання вівсом у весільному обряді мало забезпечити повноцінну реалізацію сексуальних можливостей шлюбної пари, а відтак — буйння злаків і достаток роду молодого:

*Ой, сій, мати, овес
на наш рід увесь,
щоб наш овес рясен був,
щоб Іванів рід красен був* [50, т. 2, с. 150]

Гіпотезу фольклориста М. Дикарева про овес у весільних піснях і обрядах як символ роду [3, с. 250] можна було б сприйняти з одним уточненням: ця рослина уособлює не так сам рід — кровноспоріднену спільноту людей, об'єднаних походженням від одного предка, спільним найменням і господарюванням, як його продовження, так би мовити, біологічну спадкоємність його поколінь у часі:

*А в полі овес рясен, а в полі овес рясен,
а в нас весь рід красен,
а нашому роду не буде переводу,
од старшого до меншого,
суди, Боже, до мезинного!* [15, с. 266].

Акти, пов'язані з продовженням роду, закономірно виявляли несамовитість і буйність, припадаючи на кульмінацію емоційної напруги. У весільних піснях відверто проводиться думка, що від буйного “весеління” родини залежить плодючість її полів:

*Звеселися, родиню,
щоб нам жито родило,
ой як жито, так й овес —
звеселися, рід увесь!* [50, т. 2, с. 98]

В українців вівсом посипали один з коржів весільного короваю. Зверху коровай прикрашали барвінком та різним зелом, а всередину встромляли “пригалузасту різгу”, кожну гілочку якої обвивали вівсом, барвінком, васильками, рутою. Невеликими букетами з вівса, калини, барвінку, чорнобривців прикрашали весільне “гільце”. Наречена, коли молодий входив до хати, брала з “гільця” в руку вівса і клала на нього [50, т. 2, с. 98, 127, 132, 160]. У росіян сніп вівса під час весілля ставили на покуті [38, с. 313], що певною мірою відповідало жнивварському звичаю урочисто ставити останній сніп вівса на покуть під образи [40, с. 82]. На царських і князівських весіллях XVI-XVII ст. постіль для молодих стелили на житніх снопах, біля постелі ставили діжку або кілька бочок, наповнених пшеницею, ячменем і вівсом. По кутках опочивальні клали хлібини. Це означало, як пояснює гольштинський дипломат А. Оларій, що відвідав Московщину в 1635-1639 роках, поба-

жання достатку [43, с. 65; 29, с. 133], очевидно, ще в недалекому минулому — для всіх їхніх володінь, оскільки в архаїчних індоєвропейських віруваннях від здатності сакрального правителя, якого втілював і весільний “князь”, виконувати свої шлюбні обов'язки залежали добробут і родючість його землі. У деяких весільних піснях звучить відвертий заклик до оргії:

*Вівсоньку рясний,
наш роде прекрасний!
Пийте, гуляйте
і все те покривайте!* [3, с. 81].

На архаїчність оргіастичних елементів в українському традиційному весіллі та важливість їхнього дослідження першим звернув увагу Хв. Вовк, зауваживши, що “на жаль, українська етнографія майже не має потрібних матеріалів для вивчення цієї частини весільних звичаїв, хоч якраз ця частина дуже важлива і вивчення її могло б кинути світло на найстародавніші та найцікавіші риси культу й звичаїв у примітивних слав'янських народів і дати пояснення фактам, що й досі зостаються для нас незрозумілими” [8, с. 302]. М. Еліаде, проаналізувавши дані видатного українського етнолога, дійшов висновку, що їх слід розглядати не як вияв розбещеної поведінки, а як важливе релігійне переживання, яке має стосунок до джерел життя і родючості. Сексуальна свобода у даному випадку за своєю природою не “еротична”, а ритуальна; вона становить фрагмент забутої містерії, непрофанічних урочистостей. Ця повна зміна поведінки учасників весілля — від скромності до ексгібіціонізму — показує ритуальну мету, яка стосується всієї громади. Це випадок релігійної потреби у періодичному звільненні від норм, що керують профанічним життям, — інакше кажучи, у потребі тимчасово припинити дію закону, який ніби мертвим тягарем лягає на звичаї, і відтворити стан абсолютної спонтанності. Серед інших функцій, що їх виконувала оргія в духовному і психологічному житті суспільства, була також функція “оновлення”, відродження, яке вона забезпечувала і готувала. Початок оргії, на думку Еліаде, можна порівняти з появою на полі зелених паростків: вона наділяє людину субстанцією і енергією, достатніми для зародження нового життя [52, с. 46; 18, с. 320].

У віруваннях індоєвропейських народів хліборобство входить у контакт зі світом померлих на двох різних рівнях. Перший — хтонічний, бо

лише зерно і покійники потрапляють у “підземний” вимір. Другий рівень — керування родючістю, життям, що само себе відтворює. Цим “завідує” хліборобство, а мерці мають безпосереднє відношення до таїнства відродження, циклу Творення, до забезпечення родючості. Якщо вмирав господар дому, українці після виносу тіла перев’язували ворота червоним поясом чи рушником, розсипали по двору овес, щоб худоба не пішла за своїм хазяїном у могилу. У Придністров’ї ще наприкінці ХІХ ст. побутував звичай, за яким під час виносу тіла чоловіка з хати його удова біла новий горщик і весь двір посипала вівсом [21, с. 350; т. 2, с. 203]. У деяких регіонах Білорусі житом і вівсом обсіпали тіло померлого, потім — те місце, де стояла труна; кидали їх навздогін небіжчикові доти, доки тіло не виносили за ворота з двору. Коня, який віз домовину, також поливали водою з вівсом. Робили це для того, щоб покійник не забрав із собою родючості збіжжя [27, с. 390, 396]. Ці обряди, спрямовані на перемогу смерті потенціями нового життя, мають чимало спільного з календарними (посипання вівсом на Новий рік у Галичині), родильними і весільними. Подібно до зерна, що покоїться у лоні Землі, мерці також чекають повернення до життя у новій подобі. Ось чому вони підбираються так близько до живих, особливо у моменти найвищої життєвої напруги під час свят родючості, коли через ритуали і оргії люди будять, звільняють і збуджують плідні сили Природи. Зв’язок між предками, врожаєм і статевим життям був настільки сильним, що ці три культу часто зливалися в один. Душі мерців тягнуться до будь-якого прояву надмірного біологічного буянства чи надлишку органічного начала, адже кожне таке “переливання життя через край” компенсує їхню власну “бідність” і кидає їх у вир життєвого начала, сповнений необмежених можливостей. Тому у народному мисленні зерно — концентрацію життєвої енергії — пов’язували з темою смерті; воскресіння через вмирання, закладене у колосі, спонукало розглядати проросле хлібне зерно як воскреслого покійника (“изъ Навии въскрѣсе”), а обряди поминання — як засоби стимуляції врожаю [18, с. 321-325; 5, с. 164-165; 16, с. 275-276; 37, с. 14, 56, 69, 89-92, 102; 17, с. 338-339; 10, с. 167].

Можемо констатувати, що овес був важливим елементом рослинного коду української

традиційної культури, одним із найбільш міфологізованих злаків. Його культивування у міфологічній свідомості виразно пов’язувалося із впливами “іншого” світу — місцеперебування померлих і ще не народжених. Аналіз численних контекстів використання вівса в обрядах родинного циклу та окремі збережені фрагменти традиційних вірувань вказують на існування у порівняно недалекому минулому віри в його запліднюючу, прокреативну силу. Овес, врожайність якого акцентується в обрядових текстах, надіявся сильними магічними властивостями збільшення плідності, пов’язувався з поняттями родючості, фертильності. Як правило, він співвідносився з чоловічим продуктивним началом. Дані українського еротичного фольклору дають змогу реконструювати пов’язаний з вирощуванням вівса та деяких інших зернових весняний аграрний ритуал священного шлюбу. Такий ритуал справді існував; він спорадично фіксувався в Україні ще в ХІХ ст. Окремі його оргіастичні елементи з часом були перенесені у весільну обрядовість. Сакралізація зумовила входження мотиву “овесець” до знакової системи розпису гончарних виробів Лівобережної України. Інформація, яку він ніс у собі, його семантика характеризувалася постійним переплетенням міфо-ритуальних схем “зачаття”, “пологів”, “весілля”, “смерті”, “поховання”. Ідея нерозривної єдності основних моментів життя людини була однією з фундаментальних концепцій архаїчного світогляду, радикально відмінного від сучасного.

Опішне Полтавської обл.

1. Антонова Е. В., Чвырь Л. А. Таджикские весенние игры и обряды и индоиранская мифология // Фольклор и историческая этнография. — М., 1983. — С. 22–42.
2. Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу: Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований, в связи с мифологическими сказаниями других родственных народов. В 3 т. — М., 1994. — 800 с., 787 с., 840 с.
3. Бандурка: Українські соромицькі пісні / Упоряд. М. Сулима. — К., 2001. — 280 с.
4. Болтарович З. Є. Народна медицина українців. — К., 1990. — 232 с.
5. Велецкая Н. Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. — М., 1978. — 240 с.
6. Весілля / Упоряд. текстів, прим. М. М. Шубравської, вст. ст. і упоряд. нот. матеріалу О. А. Правдюка: У 2 кн. — Кн. 1. — К., 1970. — 455 с.
7. Виноградова Л. Н. Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. — М., 2000. — 431 с.

8. Вовк Хв. К. Студії з української етнографії та антропології. — К., 1995. — 336 с.
9. Гарднер Л. Царство Властителей Колец: По ту сторону смеречного мира. — М., 2003. — 352 с.
10. Георгиева И. Българска народна митология. — София, 1983. — 210 с.
11. Гнедич И. А. Материалы по народной словесности Полтавской губернии. Роменский уезд. — Вып. 1. Песни обрядовые. — Полтава, 1915. — 150 с.
12. Грейвс Р. Белая богиня: Историческая грамматика поэтической мифологии. — М., 1990. — 592 с.
13. Грейвс Р. Мифы древней Греции. — М., 1992. — 624 с.
14. Гриша О. Весілля у Гадяцькому повіті, у Полтавщині // Матеріали до українсько-руської етнології. — Львів, 1899. — Т. 1. — С. 111-156.
15. Грушевський М. С. Історія української літератури: В 6 т., 9 кн. — Т. 1. — К., 1993. — 392 с.
16. Гуменна Д. Минуле плаве в прийдешне: Розповідь про Трипілля. — Нью-Йорк, 1978. — 384 с.
17. Эвола Ю. Метафизика пола. — М., 1996. — 446 с.
18. Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. — М., 1999. — 488 с.
19. Эльдемуров Ф. Еще раз о тайне магического квадрата // Мифы и магия индоевропейцев. — Вып. 1. — М., 1995. — С. 248-255.
20. Еремичина В. И. Ритуал и фольклор. — Л., 1991. — 208 с.
21. Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография. — М., 1991. — 512 с.
22. Зеленин Д. К. Избранные труды. Статьи по духовной культуре. 1901-1913. — М., 1994. — 400 с.
23. Зеленин Д. К. Очерки русской мифологии: Умершие неестественной смертью и русалки. — Пг., 1916. — Вып. 1. — 314 с.
24. Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей: Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текста. — М., 1974. — 341 с.
25. Калиновский Г. Описание свадебных украинских простонародных обрядов, в Малой России и в Слободской украинской губернии, также и в великороссийских слободах, населенных малороссиянами... // Харьковский сборник. — Харьков, 1889. — Вып. 3. — С. 163-174.
26. Кампанелли П. Возвращение языческих традиций. — М., 2000. — 352 с.
27. Карські Я. Беларусы. — Мінск, 2001. — 640 с.
28. Колесницкая И. М. Простейшие типы русских народных свадебных песен // Русский народный свадебный обряд: Исследования и материалы. — Л., 1978. — С. 106-121.
29. Костомаров Н. И. Собрание сочинений. Исторические монографии и исследования. — Кн. 8. — Т. XIX-XXI. — СПб., 1083 с.
30. Котляревский А. О погребальных обычаях языческих славян. — М., 1868. — 252 с.
31. Куликовский Г. И. Похоронные обряды Обонежского края // Этнографическое обозрение. — СПб., 1890. — Т. IV. — № 1. — С. 44-60.
32. Малинка А. Родыны и хрестыны: (матеріал собран в м. Мрине, Нежинского уезда) // Киевская старина. — К., 1898. — Т. LXI. — № 5, май. — С. 254-286.
33. Маркевич Н. Обычай, поверья, кухня и напитки малороссиян. — К., 1860. — 174 с.
34. Милорадович В. П. Народные обряды и песни Лубенского уезда Полтавской губернии, записанные в 1888-1895 гг. — Харьков, 1897. — 223 с.
35. Потебня А. А. О некоторых символах в славянской народной поэзии. О связи некоторых представлений в языке. О купальских огнях и сродных с ними представлениях. О доле и сродных с нею существах. — Харьков, 1914. — 243 с.
36. Пошивайло О. М. Ілюстрований словник народної гончарської термінології Лівобережної України: Гетьманщина. — Опішине, 1993. — 280 с.
37. Пропп В. Я. Русские аграрные праздники: (опыт историко-этнографического исследования). — Л., 1961. — 141 с.
38. Рабинович М. Г. Очерки этнографии русского феодального города: Горожане, их общественный и домашний быт. — М., 1978. — 328 с.
39. Романов Е. Р. Белорусский сборник. Быт белоруса. — Вильна, 1912. — Вып. 8. — VIII+594 с.
40. Снегирев И. М. Русские простонародные праздники и суеверные обряды. — М., 1830. — Вып. IV. — 199 с.
41. Соболев А. Н. Загробный мир по древнерусским представлениям: (Литературно-исторический опыт исследования древнерусского народного мирозерцания). — Сергиев Посад, 1913. — 208 с.
42. Сумцов Н. Ф. Культурные переживания. — К., 1890. — 408 с.
43. Сумцов Н. Ф. Хлеб в обрядах и песнях. — Харьков, 1885. — 139 с.
44. Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре. — Т. 1. Первый век христианства на Руси. — М., 1995. — 875 с.
45. Українські сороміцькі пісні / Упоряд., передмова, прим. М. М. Красикова. — Харків, 2003. — 287 с.
46. Фольклорні записи Марка Вовчка та Опанаса Марковича / Атрибуція автографів, упор., передмова і прим. О. І. Дея. — К., 1983. — 527 с.
47. Фрейденберг О. М. Поэтика сюжета и жанра. Период античной литературы. — Л., 1936. — 454 с.
48. Фрэнзер Дж. Дж. Золотая ветвь: Исследование магии и религии. — М., 1980. — 831 с.
49. Чвырь Л. А. Опыт анализа одного современного обряда в свете древневосточных представлений // Средняя Азия, Кавказ и зарубежный Восток в древности. — М., 1983. — С. 124-138.
50. Чубинський П. П. Мудрість віків: (Укр. народознавство у творчій спадщині Павла Чубинського): У 2 кн. — К., 1995. — 224 с.; 224 с.
51. Boas F. Primitive Art. — New York, 1955. — 394 p.
52. Eliade M. Birth and Rebirth: The Religious Meaning of Initiation in Human Culture. — New York, 1958. — 167 p.
53. Foytik K. Svatba na Stredni a Zapadni Morave v 16. a 17. století // Cesky lid. — Praha, 1965. — № 6.
54. Gimbutas M. The Language of the Goddess. — London, 1989. — 388 p.
55. Tokarska J., Wasilewski J. S., Zmyslowska M. Smierc jako organizator kultury // Etnografia Polska. — Warszawa, 1982. — t. XXVI. — Z. 1. — S. 79-114.

Several traditional family observances, such as birth, wedding, funeral, are under a detailed study in this article. A symble that is present in all of them - the oat - is interpreted. The author claims that it is relevant to a similar symble in traditional pottery - "Ovesets" - a model of pagan universe. The importance of the sign is proved through a number of explanations of the functioning of the symble of oat. The research of different versions of the symble helps comprehend the archaic outlook; it provides understanding of attitude towards death and life cycles in a traditional society.