

Олеся НАУМОВСЬКА,

orcid.org/0000-0002-9290-7843

кандидат філологічних наук, доцент,
доцент кафедри фольклористики

Інституту філології

Київського національного університету імені Тараса Шевченка

(Київ, Україна) *lesyanaumovska@gmail.com*

РІЗНОВЕКТОРНІСТЬ ЛОКУСІВ ПОТОЙБІЧЧЯ В НАРОДНІЙ НЕКАЗКОВІЙ ПРОЗІ

Наукове осмислення категорії «простір» у зразках, що містять релікти міфологічного світогляду, відбувається досить інтенсивно, проте в ракурсі вивчення української традиції наукові інтенції учених зосереджувалися переважно на обрядовому фольклорі та казковому епосі, ґрунтовного ж осмислення локусів потойбіччя в неказковій народній прозі, компаративного їх зіставлення зі зразками світової культурної спадщини ще бракує у вітчизняній фольклористиці, що й зумовлює актуальність цієї розвідки. Відтак метою статті є осмислення рефлексій просторових уявлень українців у зразках неказкової народної прози, що містить релікти міфологічних вірувань. Методологія дослідження спирається на використання таких методів, як філологічний, на основі якого здійснено дослідження особливостей текстових зразків українських легенд і билиць; компаративний, що застосовується задля простеження спільних і розбіжних рис просторових характеристик неказкової прози; системного аналізу, що дозволяє здійснити систематизацію парадигми локусів потойбіччя у фольклорних зразках; герменевтики – для інтерпретації міфологічної картини світу, відображеної в уснословесних творах. Наукова новизна дослідження полягає в осмисленні світоглядних просторових міфологічних уявлень на основі аналізу текстів неказкової народної прози, зокрема легенд і билиць. Вивчення неказкової прози в аспекті осмислення її локусної системи з ознаками потойбічного простору підтвердило теорії про вертикально-горизонтальну модель світобудови в уявленнях давніх українців. Аналіз продемонстрував, що в народних легендах і билицях українців домінує горизонтальний вектор макрокосму, де маркерами потойбіччя постають «корчма», «дорога», «роздоржжя, де три дороги сходяться», «сад», «сіни», «монастир» та «поле». Прикметно, що цілковито неочікувано локус «поле» виявився найчастотнішим із-поміж інших локусів потойбіччя, що засвідчує перспективи подальших досліджень цієї тематики.

Ключові слова: міфологія, світогляд, простір, локус, фольклор, легенда, билиця.

Olesia NAUMOVSKA,

orcid.org/0000-0002-9290-7843

Candidate of Philological Sciences, Associate Professor,
Associate Professor of the Department of Folklore Studies

Institute of Philology

Taras Shevchenko National University of Kyiv

(Kyiv, Ukraine) *lesyanaumovska@gmail.com*

THE MULTIDIMENSIONAL LOCI OF THE OTHERWORLD IN THE FOLK NON-FAIRY TALE PROSE

Purpose of Article. Scientific understanding of the category of “space” in the examples containing relics of the mythological world view is quite intense, but in the study of the Ukrainian tradition the scientific intentions of scientists have been concentrated mainly on ritual folklore and the fairy tale epic, while a thorough understanding of the loci of the otherworld in the folk non-fairy tale prose, comparison with the examples of the world cultural heritage is not yet enough in the domestic folklore, which determines the relevance of this research. Therefore, the purpose of this article is to comprehend the reflections of the spatial perceptions of Ukrainians within the examples of folk non-fairy tale prose that contain the relics of mythological beliefs. The methodology of the research is based on the use of such methods as philological, on the basis of which the study of the Ukrainian legends text features was carried out; comparative, which is used to trace the general and distinctive features of the spatial characteristics of non-fairy tale prose; systemic analysis, which allows to systematize the paradigm of the afterlife loci in folklore examples; hermeneutic analysis for the interpretation of the mythological world view, represented in verbal works. The scientific novelty of the research is to comprehend the world view spatial mythological concepts based on the analysis of the non-fairy tale prose texts, in particular legends. Conclusions. The study of non-fairy tale prose in the aspect of understanding its locus system with the attributes of otherworldly space confirmed the theory of the vertical-horizontal model of the universe in the representations of ancient

Ukrainians. The analysis showed that, unlike the fairy tale prose, where the main vector of the macrocosm is vertical, in the folk legends of Ukrainians the horizontal vector dominates and the markers of the otherworld appear to be "tavern", "road", "road trip where the three roads converge", "garden", "porch", "monastery" and "field". It is noteworthy that unexpectedly the "field" locus is discovered to be the most frequent in comparison with other loci of the afterlife, which indicates the prospects for further research on the topic.

Key words: mythology, world view, space, locus, folklore, legend.

Постановка проблеми. Фольклорні тексти значною мірою віддзеркалюють світоглядні, зокрема просторові, уявлення людства, що почали формуватися ще в період міфологічного мислення як історично першого типу суспільної свідомості. Дослідження тих фольклорних зразків неказкової прози, які містять релікти міфу (маємо на увазі насамперед народні легенди й билиці), дасть змогу панорамно осмислити світобачення наших пращурів.

Наукове осмислення категорії «простір» у зразках, що містять релікти міфологічного світогляду, відбувається досить інтенсивно (студії А. Гуревича (Гуревич, 1984: 43–56), В. Давидюка (Давидюк, 2005), М. Еліаде (Еліаде, 2001), Н. Копистянської (Копистянська, 2002), Н. Лисюк (Лисюк, 2006), О. Лосева (Лосев, 1990), Ю. Лотмана (Лотман, 1996), О. Олійник (Олійник, 2010), В. Топорова (Топоров, 2005), М. Уварова (Уваров, 2003), Б. Успенського (Успенский, 1996) та ін.), проте в ракурсі вивчення української традиції наукові інтенції учених зосереджувалися переважно на обрядовому фольклорі та казковому епосі, ґрунтовного ж осмислення локусів потойбіччя в неказковій народній прозі, компаративного їх зіставлення зі зразками світової культурної спадщини ще бракує у вітчизняній фольклористиці, що й зумовлює актуальність цієї розвідки.

Мета дослідження. Відтак метою цієї розвідки є осмислення рефлексій просторових уявлень українців у зразках неказкової народної прози, що містить релікти міфологічних вірувань.

Виклад основного матеріалу. В усі часи і в усіх куточках нашої планети людство прагнуло розгадати таємницю смерті та життя й віднайти способи якщо не досягнути безсмертя, то принаймні продовжити своє перебування в «цьому» світі, що знайшло відображення в народній творчості. Яскравий приклад – образ Гільгамеша з одного з найдавніших творів людства, шумеро-аккадського «Епосу про Гільгамеша» («Про того, хто все бачив», XIII – XVII століття до н. е.), який, усвідомивши смерть і смертність після втрати побратима Енкіду, аби дізнатися таємницю вічного життя для себе, долає різні світи в пошуку Утнапіштіма – єдиної людини, якій боги подарували безсмертя за колосальний подвиг перед люд-

ством (відродження після великого потопу) (Про того, 1991: 98–151). Відповідно, і світ у давнину уявляли поділеним на профанний і сакральний, людський і потойбічний, однак уявлення про саму структуру, просторову модель всесвіту розрізнялися в різних народів світу.

Приміром, міфи Міжріччя демонструють вірування в трирівневий вертикальний світоподіл: верхній пласт – світ небесний, вмістилище богів на чолі з богом неба Ану, серединний – світ людей, який є дзеркальним відображенням верхнього (відтак кожне місто вважалося землею проекцією небесного житла певного бога, тому й сповідувало його культ: так, Вавилон, що означало «ворота бога», уявлявся відображенням небесного помешкання бога Мардука; стрімкий економічний розвиток Вавилону зумовив посилення функцій Мардука в міфах і надання йому врешті чільної позиції в божественному пантеоні шумеро-аккадської міфології) (Kramer, 1944).

Трирівневий вертикальний світоподіл властивий міфологічним уявленням і давніх єгиптян, за якими на небесах володарюють боги на чолі із сонячним Ра, земний простір належить людям та звірам, а підземним, Дуатом, Полями Іару, опікується Осирис. Варто зазначити трансформацію світоглядних міфологічних уявлень у Стародавньому Єгипті: при статичності вертикального світоподілу векторність простору смерті з плином часу полярно змінилася. У до-династичний період єгиптяни вірили, що Дуат знаходиться на небі, а душі померлих вселяються в зірки. На початку ж Середнього царства сформувалося уявлення про те, що Дуат – підземний світ. Відповідно, змінилися й функції богів: головним богом Дуату періоду Старого царства вважався Анубіс, однак пізніше його функції переходять до бога Осириса (Wallis Budge, 1997).

Космологічний верх у вертикальній проекції світобудови як простір смерті простежується також у міфології ескімосів Гренландії: північне саяво, дощ тощо трактуються як вияв анірніт (множинність від «анірнік» – дух «дихання», що населяє кожен істоту й річ у світі). Віра в наявність анірніка у всьому живому й неживому прирівнює вбивство тварин до вбивства людей (ескімоське прислів'я «Велика небезпека нашого

існування в тому, що наша їжа повністю складається з душ»). Тому після поїдання частину тварини кидають у море чи в тундру, щоб вона оновилася (мотив воскресіння з'їденої тварини наявний в ескімоських казках). Однак звільнений анірнік, за віруваннями, може бути мстивим і небезпечним, і його задобрення можливе лише шляхом дотримання звичаїв, табу, обрядів та ритуалів. Втіленням небезпечного анітріїту, як було зазначено вище, уявляються, приміром, північне саяво (душі померлих дітей, які грають м'яча на небі) та дощ (сльози душ померлих, які переселилися до верхнього світу) (Брагинский, 2012).

На протипагу поширеним у світовій практиці уявленням про вертикальний світоподіл міфологія давніх кельтів ґрунтувалася на горизонтальній моделі всесвіту: локалізація потойбіччя мала острівне розташування (острів чудовиськ Лохленн, острів Вічної Молодості, острів жінок тощо), хоча варто зауважити, що для жителів давньої Ірландії інший світ лежав не лише за межами існування, але і в самому центрі суспільства – він вважався джерелом цінностей та влади (Михайлова, 202: 153–182).

Поєднання вертикального та горизонтального векторів властиве міфологічній картині світу давнього Китаю, за якою горизонтальна проекція сприймається як п'ятивимірна система (чотири сторони світу й центр, при тому кожна з частин має своє божество), а вертикальна зацентрована на верхньому світі з основним культом неба, кількома символами вісі світової (символами axis mundi традиційної китайської міфології є п'ять гір, з-посеред яких гора Жиюешань, за яку заходять сонце й місяць, є стрижнем, що утримує світ, а друга гора – Тайшань – символом моделі універсуму *життя / смерть / безсмертя*; драбина, яка поєднує небо й землю; два дерева – фусан і жо, якими у визначеній черговості піднімаються і сходять униз десять братів-сонць). Одне з них – гора Тайшань, розташована в провінції Шаньдун, не лише традиційно вважається місцем проживання даоських святих і безсмертних, а також місцем перебування повелителя життя й смерті, а й співвіднесена з нижнім потойбіччям під землею в печерах, вхід до яких розташований на гірських вершинах. Окрім того, космогонічний міф, за яким хаос постає у вигляді яйцеподібної маси, яку, облаштовуючи космос, впорядковує велетень Пань-гу (відділяє небо від землі, породжує явища природи: з подиху – вітер і дощ, з видиху – грім і блискавку, з розплющених очей – день, із заплющених – ніч, а після смерті його лікті, коліна й голова перетворюються на п'ять священних гір-

ських вершин, комахи ж на тілі – на людей), а, відповідно, уподібнення космосу людському тілу свідчить про єдність макро- й мікрокосму в китайській міфології (Рифтин, 207: 16–25).

Складною є система взаємопоєднання дев'яти світів, один із яких, серединний Мідгард (Midgard), є земним, а решта вісім – Альвгейм (Alfheimir), Асгард (Ásgard), Гельгейм (Helheim), Ванагейм (Vanahaim), Йотунгейм (Jotunheim), Муспельгейм (Muspelheim), Ніфльгейм (Niflheim), Свартальвгейм (Schwarzalbenheim) – потойбічними, розташованими водночас і у вертикальній (axis mundi уособлює образ-символ світового древа Ігграсиль), і в горизонтальній проекції (Мідгард оточений звідусіль іншими світами). Загалом же в основі вірувань давніх скандинавів лежало безсмертя: хоробрі воїни, які не випустили зброї з рук, перебували під покровительством верховного бога Одина і, загинувши на полі бою, ставали обранцями долі-ейнгеріями та потрапляли до Вальхалли, де проводили дні у боях і бенкетах. За скандинавськими міфами, в день Рагнарьок (кінець світу) із 540 дверей Вальхалли вийде по 800 ейнгерій, які на чолі з Одином та іншими богами-асами стануть до герцю з чудовиськами та велетнями. Решта людей потрапляють до інших потойбічних світів, найжахливішим із яких є Гельгейм, де править Гель. Відтак фізична смерть уявлялась не кінцем життя, а лише його частиною, після завершення якої вікінг-обранець богів продовжував свій шлях (Anderson, 2003).

Багатий емпіричний матеріал для осмислення локусів потойбіччя, а відповідно – й міфологічної світомоделі українства, дає фольклор, зокрема неказкова проза. Аналіз тих її зразків, які містять міфологічну основу, – легенд і билиць – зі збірки «Казки та оповідання з Поділля в записах 1850–1860-их рр.» упорядкування Миколи Левченка (Казки та оповідання, 1928) також засвідчує наявність і вертикальної, і горизонтальної проекції розташування локусів потойбіччя.

Міфологічна **вертикаль**, своєю чергою, має два вектори: «**нижній світ**» ↓ та «**верхній світ**» ↑.

«**Верхній світ**» ↑ в українській народній легенді репрезентовано локусними маркерами, найчастотнішими з-посеред яких є «дерево», «гори» та «місяць».

Як відомо, дерево і гори є загальносвітовими символами вісі світової, тож наявність цих образів-символів у народній прозі є цілком очікуваною. Однак, на відміну від казкового епосу, де ці символи фігурують зі значенням архаїчних міфологем (приміром, у казках «Телесик» у записі І. Рудченка, «Про золоту гору» у записі

П. Чубинського «Дерево до неба», «Шовкова держава» у записі П. Лінтура тощо) і функцією шляху ініціації героя, в народній легенді вони фігурують у текстах, позначених потужним впливом християнства і на рівні мотивному, і на рівні персонажному.

Так, у легенді «Св. Микола розпоряджається вовками» дерево, «грушка», стає місцем, де на героя через порушення ним табу очікує смерть як результат волі святого Миколая. Прагнучи побачити, «що то так толочит» траву в полі, чоловік «пішов <...> до своєї трави», «виліз собі на грушку і сидит», а «під тую грушку ходив святий отець Миколай» з своїми вовками і розпорадував ними, кого вони маюť ззісти», й останньому з вовків, кривому, Миколай вказує: «Ти маєш чоловіка возде на грушці, – то єго зідз» (Казки та оповідання, 1928: № 7, 3). Прикметно, що вовк у цьому зразку, попри свою причетність до святого Миколая (більше того – виконуючи його волю!), постає антагоністом-кривдником загалом не негативно конотованого героя, фізична ж вада вовка («кривий») та час дії (ніч) взагалі співвідносять його з нечистою силою: «Нерідко вважають, що «чорт біду значоť», тож вирізняти відьму з-поміж людей можуть яке-небудь каліцтво...» (Галайчук, 2016: 203); «У легендах ніч – час торжества «нечистої сили» (Дунаєвська, 2009: 108). На наш погляд, це може бути свідченням модифікації образів внаслідок пізнішого часового нашарування християнських елементів на дохристиянський прототекст.

Також християнські мотиви містить легенда «Про сотворіння землі та гір («Сказка, яким способом Бог сотворив землю»)» (Казки та оповідання, 1928: № 1, 1), в якій локусом потойбіччя постають гори («*верхній світ*» ↑). Цей текст сягає загальносвітової космогонічної міфологеми: безмежний водяний простір як символ хаосу, участь у першотворенні двох протилежних едностей – Бога й біса, пояснення рельєфності Землі їхньою змагальністю («Бог втішився своєю роботою, але диявол, – звикли, все проти Бога, – як зачав свою землю роскидати, то такі гори повиростали, що вже чорти по них хтіли на небо вилазити»). Потойбічна символіка гір підкреслюється мотивом неспроможності навіть вищої сили – Бога – надати їм статусу профанного простору: попри те, що Бог, помітивши як «біда пхається до неба», «зачав громами бити в скали», від чого вони «порозлуплювалися» й «до сих пор такі потріскані стоять», однак чорти донині «в них маюť свої гнізда» та там «вони будут сидіти, доки не сплинут всі гори і земля не стане така рівна, як перши була».

Ще одним зразком вертильного верху (↑) розташування локусу потойбіччя в народній словесності є легенда «Місяць» (Казки та оповідання, 1928: № 17, 6–7), яка також спирається на християнські мотиви: «То кажут, що ще не було місяця, як перший чоловік єден другого вбив. Бог за теє розгнівався, і як зробив місяць – та й так, як єден другого тримав на вилах, заніс на него і поставив на місяцьови». Цілком очевидно, що ця легенда виникла на ґрунті біблійного сюжету про Каїна й Авеля. Уявлення про вила як інструмент першобратовбивства та плями на Місяці як відображення підняття одним братом іншого саме на цих вилах характерні для теренів усієї України, що підтверджується нашими неодноразовими фіксаціями цього мотиву впродовж тривалого часу. Мотив розміщення ж Богом на місяці убивці й убитого свідчить про семантику світила як простору смерті.

«*Нижній світ*» ↓ за вертикальною проекцією репрезентований в аналізованому збірникові також трьома локусними маркерами: «став», «міст» (точніше, «місце під мостом»), «діра» в землі.

«Став» має символіку місця перебування чортів, відтак уявляється вкрай небезпечним. При тому сам біс у текстах легенд фігурує не просто в людській подобі, а має зовнішні ознаки «пана», що вказує на соціальний аспект зразків і, відповідно, свідчить про творення їх чи модифікацію в період майнового розшарування суспільства і соціальних конфліктів (кріпаччини чи певний час після її скасування). Семантика «ставу» збігається в аналізованих творах: це – небезпечне місце, поблизу якого знаходиться не варто, позаяк на березі перебуває біс, перетворений на пана, який затягує людей на дно. Так, у легенді «Біс-водяник в подобі пановій» (Казки та оповідання, 1928: № 43, 21) чорт – «якийсь пан, гарно вбраний» – заводить розмову із заїжджими «мужиками», які напували худобу біля ставу, а потім імітує, що топиться («бух у воду, ніби втопився»), щоб заманити людей у воду: «Ті хтіли рятувати, але тамтешні люди кажут: «Не руш, бо пропадеш! То не пан ніякий, але сам чорт. Він часто теє робит, і хто хоче рятувати єго, то вже не вийде звідтам живий». У легенді «Біс паном» (Казки та оповідання, 1928: № 43, 21) символіка ставу як локусу потойбіччя, а відтак – небезпечного місця, посилюється мотивом перемоги нечистої сили в протистоянні з людиною: «І тільки що доїхав до ставу, десь пана не стало, а на другій стороні фурман впав в воду, і тільки бульки поставали. Так ся бороли, але чорт таки втопив єго».

Найчастотнішим маркером потойбіччя *за вертикаллю у нижній проекції* ↓ в аналізованих текстах неказкової прози постає «міст», здебільшого – місце «під мостом». На символіці мосту як медіатора земного й потойбічного світів наголошує О. Таланчук у праці «100 найвідоміших образів української міфології» (Таланчук та ін., 2002: 54). Цей маркер також співвідноситься з мотивом перетворення нечистої сили. Приміром, у легенді «Біс дитиною» (Казки та оповідання, 1928: № 39, 20) ямщик чує під мостом дитячий плач, а забравши дитину на віз, із жахом бачить, як вона перетворилася на незнайомця. Негативна конотація мосту як локусу смерті, небезпеки посилюється зауваженням про частотність смертей на мосту: «І там на тім самім мості, то задусило двох чоловіків. Отак: іно їде він через місток, то той вибіжить і его злапає за прирожиня і тисни. То він їх так і губит». Мотив перетворення бісів на дітей містить і легенда «Біс перекидається то дитиною, то хортом» (Казки та оповідання, 1928: № 40, 20), яка також засвідчує функціонування образу-символу «міст» як маркералокусу потойбіччя. Текст, як видно з назви, містить мотив подвійного перетворення: «єден панок», переїжджаючи міст, помічає спершу, що «так ся коні полошат, що мало дишля не поломлят», потім – «двоє дітий», які «поперед коней бігають», і врешті – «два хорти білих» (принагідно звертаємо увагу на архаїчну траурну символіку білого кольору, що увібрала в себе народна творчість (Дунаєвська, 2009: 271)). Нечисту силу не бере навіть рушниця: «Ті засміялися і сховалися під міст» – відповідно, текст демонструє рух бісів вниз за вертикаллю до «свого», позалюдського простору. Білий колір позначає потойбічні «нечисті» сили й у легенді «Чорти котами» (Казки та оповідання, 1928: № 41, 20–21), в якій також локусом потойбіччя за вертикаллю у нижній проекції ↓ постає міст. У зазначеному зразку інфернальні істоти мають здатність перетворюватися на білих котів, які сидять на мості, перекривлюють чоловіка, сміються, стрибають у воду, вискакують знову на міст тощо.

Символіка потойбічного локусу *нижнього світу за вертикаллю* ↓ властива і маркеру «діра» в землі. Зокрема, сюжет легенди «Як дівка з гадюками жила цілу зиму» (Казки та оповідання, 1928: № 9, 3–4) розгортається довкола мотиву проникнення героїні через діру в землі до підземного світу, населеного гадюками на чолі з їхнім королем, який має гіберболізовані домінантні ознаки першості: «дуже грубий», на голові «мав корону таку, що від неї видно ся було як вдень». Сходження героїні вниз за вертикаллю до потойбіччя

і повернення її згодом до людського простору сягає світової мотивами катабасису. Потойбічна символіка діри під землю і підземного простору довкола неї підкреслюється також місцем її знаходження (ліс) та часом дії (зима). «Ліс» у фольклорних текстах має значення «чужого» простору, що є відгомном прадавніх ритуальних поховальних практик: «Померлих відправляли до країни духів за водою в човнах; спускали з гори на санях; у лісі (або у спеціальних гаях, присвячених покійним) на деревах підвішували горщики з попелом від поховального багаття; крім того, закопували горщики (а пізніше – й тіла передчасно померлих, «заставних» мерців) на роздоріжжі» (Таланчук та ін., 2002: 132). Зима в міфології різних народів уявляється як мертва пора, про що свідчать, зокрема, функції її божеств: у норвезькій традиції Ходр – сліпий бог зими й воїнів (людей, дотичних до смерті), в українській – Мара (Морена, Марена), уособлення зими й смерті. Прикметно, що зазначена легенда – один із небагатьох текстів неказкової прози, що зберігає мотив повернення героїні з потойбіччя. Окрім того, текст містить конкретні вказівки отримання корони зміїного короля: «Хто хоче, щоби гадячий король дав му свою корону, то як взрит его, то нехай возьме хустку, простелит де він лізе, – то він схилит голову і покладе корону свою. А вона дуже дорога, бо з самого дияменту».

Проведене дослідження засвідчило, що найбільшою мірою семантикою потойбіччя в неказковій народній прозі наділені локуси *горизонтального вектора* (→): «корчма», «дорога», «роздорожжа, де три дороги сходяться», «сад», «сіни», «монастир» і – найчастіше – «поле».

Якщо в легенді «Біс паном» (Казки та оповідання, 1928: № 44, 21), про яку говорилося вище, основним маркером потойбіччя постає «став» (куди чорт затягує чоловіка), а «корчма» згадується лише принагідно – як висхідна точка з'яви нечистої сили («...з-за коршми вибігає якийсь пан, добре вдягнений, і каже: «Вези мене до ставу...»»), що, однак, безумовно, у будь-якому разі є свідченням конотації цього місця як локусу потойбіччя, то в однойменній легенді (Казки та оповідання, 1928: № 45, 21–22), наведеній у збірникові, «корчма» і простір довкола неї є безпосереднім маркером локусу потойбіччя у *горизонтальній проекції* → , де «якийсь панок» спокушає чоловіка випити щось «лутше від горівки», після чого наказує готуватися до смерті «за три дні» і зберігати в таємниці те, що сталося. Таким чином, біс має необмежену дію у межах «свого», містичного, простору.

Важливим для осмислення горизонтальної проекції міфологічної картини світу українців є образ-символ «дороги», що належить одночасно двом світам – сакральному і профанному: «Архетипний образ дороги реалізує значущі для суспільства ціннісні уявленні про простір, рух, час, переміщення, поділ світу на «свій» і «чужий», «пізнаний» і «невідомий» (Кобилко, 2017: 33). У легенді «Біс кріліком» («Сказка, що їден козак чорта батогом вдарив») (Казки та оповідання, 1928: № 42, 21) козак – «сам ни трус»... «здибає на дорозі крулика»; метаморфози-перетворення «крілик» → «чоловік», який «як зачав того козака водити, що той на другий день то насилу приїхав додому, і по тому штире ниділі відлежав», характеризують «крілика» як образ нечистої сили, що має функціональні ознаки блуду – демонологічної істоти, яка, як зазначає В. Гнатюк, «може показуватися в різних видах чоловікові і водити його аж до умучення, а не раз і знущатися над ним» (Гнатюк, 2000: 122–123).

Потойбічні локуси, зокрема й «дороги», мають здатність як до компресії (як, приміром, із «роздоріжжям», про що йтиметься далі), так і до стратифікації. Поширення меж «дороги» як потойбічного локусу може сягати навіть майже хатнього простору, як, наприклад, у легендах «Біс клубком» (Казки та оповідання, 1928: № 36, 19) чи «Біс ходить до жінки, хортом перекидаючися» (Казки та оповідання, 1928: № 38, 20) У першій герой, повертаючись від «панни», помічає, що за ним дорогою котиться «валов'яний клубок». Магічна сила біса змальовується за допомогою мотиву спроможності клубка котитися під гору, перескакувати через пліт і навіть вскочити в сіни – «хатній» простір. Проте надприродне не має потенційної сили в освоєному людському просторі, тож клубок як уособлення демонологічної істоти «ни знати де ся подів». У другому тексті, який має ознаки бувальщини, оповідь ведеться з внутрішньої епічної позиції – від імені чоловіка, чий батько зображується як свідок події. Властиво, місце, з якого «батько» спостерігає за виявом «нечистої сили», також належить водночас до «свого» і «чужого» просторів – «сад», звідки видно, як «от звідки ся з'явив білий хорт, що перебіг дорогу і побіг до єдної хати». Зі слів хатньої мешканки – «кобіти», «щось під її вікном закликало єї на мня», а коли вийшла – «хорт повалив єї і мучив, доки кури ни запіяли». Важливими в контексті міфопоетики є час дії (ніч) та мотив перебування демонологічної істоти «під вікном», позаяк «вікно» у міфології має значення медіального простору – нерегламентованого входу чи

виходу, що протиставляється дверям, «антидверей», потенційного входу нечистих і темних сил (Лантух, 2000).

Близьким до розуміння міфологічної географії в її *горизонтальному векторі* → і спорідненим із локусом дороги є елемент «роздорожа, де три дороги сходяться». Роздоріжжя не лише в українській, а й у різних світових міфологічних системах уявляється як небезпечний «чужий» простір, сакральне місце з негативною ознакою, де збирається нечиста сила (Балушок, 1998: 127), відповідно – є потойбічним локусом. Текст «Про те саме» (Казки та оповідання, 1928: № 34, 18) – вочевидь, йдеться про варіант теми попереднього в збірникові зразка «Як дістати біса на послуги» (Казки та оповідання, 1928: № 33, 18) – містить «практичні» настанови можливостей викликання чортів задля отримання певного зиску в обмін на душу: «...Той най іде насеред роздорожа, де три дороги сходяться і де є три фігури, і най там крикне три рази: «Грицю без п'яти!» То зараз муся покаже і спитає: «Чого треба?» Чи душу ему записати, чи що, то він буде ся зараз годити». Питомо, міфологічні вірування настільки вкоренилися у свідомості українців, що нездійсненність можливості стрімко розбагатіти шляхом угоди з «нечистим» народна уява радше пояснює збіднінням бісів (безумовно, це є рефлексією і соціально-економічних факторів), аніж їх відсутністю в природі: «Тільки то біда, що тепер чорти чогось збідніли, вже душ не купують, і хоч ся покаже, то нічого з того нема».

Цікавим із точки зору дослідження є *горизонтальний* → *потойбічний локус* «монастир». Сюжет легенди «Найсправедливіша за всіх – смерть» (Казки та оповідання, 1928: № 16, 6) містить мотив вибору для героя, який шукає «справидливого чоловіка», щоби з ним «обідати». Шляхом ретардації до оповіді тричі вводяться зустрічі зі «щастям», «нищастям» і «смертю», притому вибір героя падає на смерть, бо «ти нікого не минаєш: биреш богача і бідного». Легенда ґрунтується на відомому мотивному ряду: на знак вдячності за обід смерть заводить чоловіка до монастиря і пояснює, показуючи на свічки, скільки кожній людині відведено ще жити; на прохання героя відкрити йому таємницю ліку його днів вказує на свічечку, що догорає; відмовляє чоловікові в його благаннях продовжити життя ще хоч на трішки («другої /свічки – О. Н./ підставити»), бо «ти сам сказав, що я справидлива». Розв'язкою є смерть героя як вияв народних вірувань у невідворотність смерті, що постулює усна словесність не лише українців, а й інших народів

світу (приміром, українська казка «Кума смерть», японська легенда «Урасима і черепаха», кельтська легенда «Ойсин в Тир На-Н'Ог» та ін.). Здавалось би, монастир як культове місце у панівній монотеїстичній релігії випадає з логічного ряду потойбічних локусів, однак варто згадати, що народна уява неодноразово постулювала християнські сакральні центри як місце зосередження хтонічних та інфернальних істот. Зокрема, за легендами і билицями про Навський Великдень мерці правлять службу в церкві: «Опівночі тієї доби на звуки труби або дзвона, що б'є тричі, мерці встають із гробів і прямують до місцевої церкви. Попереду – священик, також померлий. Він виголошує молитву, після чого двері церкві самі прочиняються. Увесь померлий люд увиходить і смиренно слухає незвичайну відправу. Біля вівтаря стоять припишкі померлі діти, тримаючи в руках крашанки, набиті клоччям. <...> Після служби всі христосуються й виходять із церкви. Виголосивши проповідь, священик зачиняє двері храму. Невдовзі піють треті півні, і мерці розходяться – кожен у свою могилу» (Таланчук та ін., 2002: 139). Церква ж уявляється й місцем схову диявола: «Архангел Михаїл гасає по небу в час грози, ганяючись за злою силою. Диявол при цьому ховається в хати, церкви та живі істоти. А Михаїл, тільки-но його помітить – пускає в нього стрілу, що зветься Перуновою» (Таланчук та ін., 2002: 10).

Вагомою ланкою в парадигмі локусів потойбіччя в *горизонтальній проекції* → міфологічної країни світу українців виявився маркер «поле», зреалізований у багатьох зразках неказкової народної прози з аналізованого збірника: легендах «Не можна вогнюві казати: «Брате!»» (Казки та оповідання, 1928: № 18 Б, 7), (Казки та оповідання, 1928: Додаток до Розділу I, 3), 10), «Чорт – найперший винокур» (Казки та оповідання, 1928: № 13, 5), «Місяць» (Казки та оповідання, 1928: Додаток до Розділу I, А), 8), «Біс хортом» (Казки та оповідання, 1928: № 37, 19), билицях «Біс хмарою»

(Казки та оповідання, 1928: № 35, 18), «Як можна одвести град» (Казки та оповідання, 1928: № 24, 13), «Як чоловіка собі повернути» (Казки та оповідання, 1928: № 25, 13). В усіх цих текстах саме поле стає простором, де відбувається зустріч людського персонажа з позаземною істотою (чортом, дияволом, бісом, персоніфікованим вогнем тощо), яка в межах цього простору набуває найвищого вияву магічної сили. Ймовірно, конотація поля як потойбічного локусу пов'язана з особливістю міфологічного простору, який є художнім осмисленням і трансформацією реального: з одного боку, поле близьке свідомості українця-селянина, з іншого ж – пов'язане з ідеєю відкритого, необмеженого, позахатнього й позаселищного простору, що в бінарній моделі міфологічної географії, структурованій за принципом «свій – чужий», «світ – антисвіт», «космос – хаос», належить одночасно обом світам із домінуванням аксіологічної конотації «чужий простір» (тобто потойбічний) у його *горизонтальному векторі* →.

Наукова новизна дослідження полягає в осмисленні світоглядних просторових міфологічних уявлень на основі аналізу текстів неказкової народної прози, зокрема легенд і билиць.

Висновки. Вивчення неказкової прози в аспекті осмислення її локусної системи з ознаками потойбічного простору підтвердило теорії про вертикально-горизонтальну модель світобудови в уявленнях давніх українців. Аналіз продемонстрував, що, на відміну від казкової прози, де основною проекцією макрокосму є вертикальна, в народних легендах і билицях українців домінує горизонтальний вектор, де маркерами потойбіччя постають «корчма», «дорога», «роздорожжа, де три дороги сходяться», «сад», «сіни», «монастир» та «поле». Прикметно, що цілковито неочікувано локус «поле» виявився найчастотнішим із-поміж інших локусів потойбіччя, що засвідчує перспективи подальших досліджень цієї тематики.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Балушок В. Г. Обряди ініціації українців та давніх слов'ян. Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології НАН України. Львів; Нью-Йорк: Вид-во М.П.Коць, 1998. 216 с.
2. Брагинский И. С. Сказки и мифы народов Чукотки и Камчатки. М.: Книга по требованию, 2012. 644 с.
3. Галайчук В. Українська міфологія. Х.: КСД, 2016. С. 203.
4. Гнатюк В. Нарис української міфології. Львів: Ін-т народознавства НАНУ, 2000. 263 с.
5. Гуревич А. Категории средневековой культуры. 2-е изд., испр. и доп. М.: Искусство, 1984. 350 с.
6. Давидюк В. Первісна міфологія українського фольклору. Видання друге, доповнене й перероблене. Луцьк: Волинська обласна друкарня, 2005. 310 с.
7. Дунаєвська Л. Ф. Українська народна проза (легенда, казка). Еволюція епічних традицій. Видання 2-е, стереотипне. К.: ВПЦ «Київський університет», 2009. 304 с.
8. Еліаде М. Священне і мирське. Міфи, сновидіння і містерії. Мефістофель і андрогін. Окультизм, ворожбитство та культурні уподобання (пер. Г. Кьорян, В. Сахна). К.: Основи, 2001. 592 с.

9. Казки та оповідання з Поділля в записках 1850-1860-х рр. [З передмовою акад. А. М. Лободи / Упорядкував Микола Левченко]. К., 1928. Вип. 1/2. 601 с.
10. Кобилко Н. А. Міфологема «дорога» в українському літературному дискурсі (на матеріалі творів химерної прози): дис. на здоб. наук. ступ. канд. філол. наук: 10.01.01 українська література / Бердянський держ. пед. ун-т. Бердянськ, 2017. 186 с.
11. Копистянська Н. Різниця в хронотопі фольклорної і літературної казки (на матеріалі романтизму) // Збірник на пошану професора Марка Гольберга. До 50-річчя наукової діяльності та 80-річчя від дня народження. Дрогобич, 2002. С. 72–77.
12. Лантух Н. А. Дом как сакральный центр и сакральная граница в русской национальной картине мира. Культура народов Причерноморья. 2000 г. № 13. С. 129–135. – URL: <http://dspace.nbuv.gov.ua/bitstream/handle/123456789/94691/35-Lantukh.pdf?sequence=1> (дата звернення: 30.07.2018).
13. Лисюк Н. А. Міфологічний хронотоп: матеріали до курсів Міфологія, Міфологія словянська і світова. Київський національний ун-т ім. Тараса Шевченка. К.: Український фітосоціологічний центр, 2006. 198 с.
14. Лосев А. Ф. Диалектика мифа. М.: «Правда», 1990. URL: <http://www.psylib.ukrweb.net/books/losew03/index.htm> (дата звернення: 30.07.2018).
15. Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров: Человек – текст – семиосфера – история. М.: «Языки русской культуры», 1996. 464 с.
16. Михайлова Т. А. Острова за морем, или Тема плаваний в Иной мир в ирландской традиции / Представления о смерти и локализация Иного мира у древних кельтов и германцев. Под ред. Т. А. Михайлова // Языки славянской культуры. Москва, 2002. С. 153–182.
17. Олійник О. Методологія дослідження художнього простору у структурі чарівних казок. Вісник Львівського університету. Серія філологічна. Львів, 2010. Вип. 43. С. 99–106.
18. Про того, хто бачив усе... Епос про Гільгамеша. З аккадської переклали Ігор Дьяконов та Михайло Москаленко // На ріках Вавилонських: З найдавнішої літератури Шумеру, Вавилону, Палестини. К., 1991. С. 98–151.
19. Рифтин Б. Л. Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. Т. 2. Мифология. Религия. М.: Восточная литература, 2007. 869 с.
20. Топоров В. Н. Исследования по этимологии и семантике. Т. 1: Теория и некоторые частные ее приложения. М.: Языки славянской культуры, 2005. 816 с.
21. Уваров М. С. Мелос и логос философии. Вестник С.-Петербургского госуниверситета. 2003. Сер. 6. Вып. 2(14). С. 12–19.
22. Успенский Б. А. Семиотика истории. Семиотика культуры. М.: Языки русской культуры, 1996. 608 с.
23. 100 найвідоміших образів української міфології / [Завадська В., Музиченко Я., Таланчук О., Шалак О.] / під заг. ред. О. Таланчук, Ю. Бедрика. К.: Орфей, 2002. 448 с.
24. Anderson, Rasmus B. Norse Mythology: Myths of the Eddas. Honolulu: University Press of the Pacific, 2003. 476 p.
25. Kramer, S. N. Sumerian Mythology. Memoirs of the American Philosophical Society, № XXI. Philadelphia, 1944.
26. Wallis Budge, E. A. The Egyptian Book of the Dead. Dover Publications, Inc., New York, 1997.

REFERENCES

1. Balushok, V. H. (1998). Obriady initsiatsii ukraintsv ta davnikh slovian [Rites of initiations of Ukrainians and ancient Slavs]. Institute of Art, Folklore Studies and Ethnology of the National Academy of Sciences of Ukraine. Lviv; New York: View of M.P.Kotts [in Ukrainian].
2. Braginskiy, I. S. (2012). Skazki i mify narodov Chukotki i Kamchatki [Tales and myths of the peoples of Chukotka and Kamchatka]. Moscow: Kniga po trebovaniyu [in Russian].
3. Halaichuk, V. (2016). Ukrainska mifolohiia [Ukrainian mythology]. Kharkiv: KSD [in Ukrainian].
4. Hnatiuk, V. (2000). Narys ukrainskoi mifolohii [Essay on Ukrainian mythology]. Lviv: Institute of Ethnology of the National Academy of Sciences of Ukraine [in Ukrainian].
5. Gurevich, A. (1984). Kategorii srednevekovoy kulturyi [Categories of medieval culture]. 2nd Edition. Moscow: Iskusstvo [in Russian].
6. Davydiuk, V. (2005). Pervisna mifolohiia ukrainskoho folkloru. [The original mythology of Ukrainian folklore]. 2nd Edition. Lutsk: Volynska oblasna drukarnia [in Ukrainian].
7. Dunaievska, L. F. (2009). Ukrainska narodna proza (lehenda, kazka). Evoliutsiia epichnykh tradytsii [Ukrainian folk prose (legend, fairy tale). Evolution of epic traditions]. 2nd Edition. Kyiv: PPC Kyiv University
8. Eliade, M. (2001). Sviashchenne i myrskie. Mify, snovydinna i misterii. Mefistofel i androhin. Okultyzm, vorozhbystvo ta kulturni upodobannia [Sacred and profane. Myths, dreams and mysteries. Mephistopheles and androgynes. Occult, divination and cultural tastes]. (G. Kjorian, V. Sakhna, Trans.). Kyiv: Osnovy [in Ukrainian].
9. Kazky ta opovidannia z Podillia v zapysakh 1850-1860 [Fairy tales and stories from Podillya in the records of the 1850-1860s]. [With the introduction of the academician A. M. Loboda]. M. Levchenko [Ed.]. Kyiv. Vol. 1/2 [in Ukrainian].
10. Kobylko, N. A. (2017). Mifolohema “doroha” v ukrainskomu literaturnomu dyskursi [The “trip” mythologeme in the scope of Ukrainian literature discourse (based on chimerical prose opuses matter)]. Dissertation for a scientific degree of candidate in philology, qualified as degree 10.01.01 – Ukrainian literature. Berdiansk: Berdiansk State Pedagogical University of Ministry of Education and Science of Ukraine [in Ukrainian].
11. Kopystianska, N. (2002). Riznytsia v khronotopi folklornoj i literaturnoi kazky (na materialy romantyzmu) [The difference in the chronotopos of the folk and authorial fairy tales (a case study of romanticism movement)]. Collected book in

honor of Professor Mark Golberg. To the 50th anniversary of scientific activity and 80th anniversary of birth. Drohobych [in Ukrainian].

12. Lantukh, N. A. (2000). Dom kak sakralniy tsentr i sakralnaya granitsa v russkoy natsionalnoy kartine mira [The house as a sacral center and a sacred border in the Russian national world view]. Culture of the peoples of the Black Sea region. No 13 [in Russian]. Retrieved from: <http://dspace.nbuv.gov.ua/bitstream/handle/123456789/94691/35-Lantukh.pdf?sequence=1>.

13. Lysiuk, N. A. (2006). Mifolohichni khronotop: materialy do kursiv Mifolohiia, Mifolohiia slovianska i svitova [Mythological chronotopos: materials for the Mythology, Slavic and World Mythology courses]. Kyiv: Taras Shevchenko National University of Kyiv. Ukrainian Phytosociological Center [in Ukrainian].

14. Losev, A. F. (1990). Dialektika mifa [Dialectics of myths]. Moscow: «Pravda» [in Russian]. Retrieved from: <http://www.psylib.ukrweb.net/books/losev03/index.htm>.

15. Lotman, Yu. M. (1996). Vnutri myislyaschih mirov: Chelovek – tekst – semiosfera – istoriya [Inside the thinking worlds: Man – text – semiosphere – history]. Moscow: «Yazyki russkoy kulturyi» [in Russian].

16. Mihaylova T. A. (2002). Ostrova za morem, ili Tema plavaniy v Inoy mir v irlandskoy traditsii. Predstavleniya o smerti i lokalizatsiya Inogo mira u drevnih keltov i germantsev [Islands overseas, or the theme of voyages to the Otherworld in the Irish tradition. Representations of death and the localization of the Otherworld among the ancient Celts and Germans]. T. A. Mihaylova [Ed.]. Moscow: Yazyki slavyanskoy kulturyi [in Russian].

17. Oliŭnyk, O. (2010). Metodolohiia doslidzhennia khudozhnoho prostoru u strukturі charivnykh kazok [Research methodology of artistic space in the structure of fairy tales]. Lviv: Visnyk of Lviv University. Issue 43 [in Ukrainian].

18. Anthology. (1991). Pro toho, khto bachyv use... Epos pro Hilhamesha [About the one who saw everything ... An epic about Gilgamesh]. On the rivers of Babylon: From the ancient literature of Sumer, Babylon, Palestine. Diakonov, I., Moskalenko, M. (Trans.). Kyiv: Dnipro [in Ukrainian].

19. Riftin, B. L. (2007). Duhovnaya kultura Kitaya [Spiritual culture of China] Mythology. Religion. M. L. Titarenko [Ed.]. Moscow: Vostochnaya literatura: encyclopedia: in 5 volumes, Vol. 2. [in Russian].

20. Toporov, V. N. (2005). Issledovaniya po etimologii i semantike [Studies on etymology and semantics]. Moscow: Yazyki slavyanskoy kulturyi. Teoriya i nekotorye chastnyie ee prilozheniya, Vol. 1. [in Russian].

21. Uvarov, M. S. (2003). Melos i logos filosofii [Melos and the Logos of Philosophy]. Vestnik of Saint Petersburg University, Vol. 6, Issue 2 (14) [in Russian].

22. Uspenskiy, B. A. (1996). Semiotika istorii. Semiotika kulturyi [Semiotics of history. Semiotics of culture]. Moscow: Yazyki russkoy kulturyi [in Russian].

23. Zavadskaya V., Muzychenko Ya., Talanchuk O., Shalak O. (2002). 100 naividomishykh obraziv ukrainskoi mifolohii [100 most famous characters of Ukrainian mythology]. O. Talanchuk, Yu. Bedryk [Ed.]. Kyiv: Orfeŭ [in Ukrainian].

24. Anderson, Rasmus B. (2003). Norse Mythology: Myths of the Eddas. Honolulu: University Press of the Pacific [in English].

25. Kramer, S. N. (1944). Sumerian Mythology. Philadelphia: «Memoirs of the American Philosophical Society», № XXI [in English].

26. Wallis Budge, E. A. (1997). The Egyptian Book of the Dead. New York: Dover Publications, Inc. [in English].