

Культ святителя в сербській народній традиції

Валентина Питулич

УДК 392:231(497.11)

Valentyna Pytulych. The Saint's Cult in Serbian Folk Tradition. Bearing in mind the polyvalence of oral storytelling, which is the result of its ancient origin and traces of the time it has passed through, the paper discusses the issue of the saint's cult in Serbian folk tradition. In analysing this problem, we started from the pre-Christian times in order to show what way the old, polytheistic religion was supplanted with the new, monotheistical and what role the saint's cult plays in it.

In dealing with text in reported and direct speech, we have tried to point out only to some moments essential to understanding this problem, which is a constant presence of the saints who, having been endowed by God with epiphany, have the function of maintaining harmony on earth.

The saint's cult in folk tradition is highly developed, and we can find it in almost all forms of oral storytelling (lyric, epic, oral folk forms), which indicates the need of interdisciplinary study of their functions in different ethnopsychological communities.

Key words: religion, saint, paganism, christianity, mythologic songs, epic song.

Валентина Питулић. Култ светитеља у српској народној традицији. Имајући у виду поливаленцију усменог казивања, која представља резултат његовог древног порекла и трагова протеклих времена, рад разматра питање култа Светаца у српској фолклорној традицији. У анализи овог проблема, ми полазимо од прехришћанског времена да би показали начин на који је стара, политеистичка религија била замењена новом, монотеистичком, као и који је положај култа Светаца у њима.

Бавећи се индиректним и слободним говором, ми смо покушали да укажемо само на суштинске моменте у разумевању тог проблема сталне присутности Свеца који је обдарен Богом епифанијом, и има функцију одржавања хармоније на земљи.

Култ Светаца у народној традицији је веома развијен, и можемо га наћи у скоро свим формама усменог казивања (лирика, епика, усмене народне форме) што указује на потребу интердисциплинарног изучавања функција у различитим етнопсихолошким заједницама.

Кључне речи: религија, светац, паганство, хришћанство, митолошка песма, епска песма.

Перед заглибљеним у складну проблему култу святителів у народній традиції слід поміркувати над правомірністю такого мотиву, що існує в народній творчості майже в усіх жанрах. Щоб зрозуміти справжнє його значення, варто зробити вступні зауваги.

Владета Єротич, займаючись проблемою язичництва, старозавітної та новозавітної людини, зазначає: «Якщо ми виведемо значення релігії від латинського дієслова “релігаре”, що означає відновити втрачений зв'язок, або, в ширшому розумінні, наново пов'язати людину з чимось, що її трансцендує, тоді, можливо, не буде перебільшенням твердити, що кожна людина – релігійна, що homo religiosus – це універсальна властивість кожної людської істоти»¹.

Для Карла Юнга релігія – це передусім універсальний людський феномен, образ якоїсь вищої істоти, що невидимо керує космосом і впливає на людську діяльність на Землі².

Для Мірче Еліаде, одного з найкращих сучасних знавців історії релігії, існування небесного чи сонячного бога пов'язане з первинною спонтанністю архаїчної людської релігії. Вміщуючи невидимих істот у світ сакрального, М. Еліаде вважає, що людина таким чином створює моделі, за допомогою яких організовує своє існування: «Жоден з богів, жоден з героїв-просвітителів ніколи не виконував жодної профанної дії. Усе, що зробили боги чи предки, а отже, й усе, що розповідають міфи про їхню творчу діяльність, належить до

сфери святого і, таким чином, бере участь у *Бутті*. На противагу цьому все, що люди роблять за власним бажанням, без міфічної моделі, належить до сфери профанного; звідси марна та оманлива й, зрештою, несправжня діяльність. Чим релігійнішою є людина, тим більше вона використовує моделі у своїх стосунках і діяльності. Або чим більше вона є релігійною, тим більше заглиблюється в *дійсність* і менше піддається небезпеці загубитися в пересічній, “суб'єктивній” та незрозумілій діяльності»³.

Якщо виходити з того, що народна література – це дитинство усіх літератур, що тільки вона, просуваючись у часі, була матрицею нашого колективного підсвідомого, стає зрозумілим, чому багато науковців вдається до тлумачення цих видів творчості, аби пізнати суть функціонування окремої етнопсихологічної одиниці. Дуже важливим для розуміння народної літератури є те, що вона функціонує в символах, через які маніфестує стан людської свідомості⁴.

У сербській народній традиції культ святителя посідає особливе місце, якщо брати до уваги анімистичні вірування, успадковані з политеїстичної релігії. Розглядаючи божества давньої релігії, Веселин Чайканович наголошує, що народ у своїй традиції зберігає «дорогоцінний стародавній матеріал», у який інкорпоровано язичницькі божества, християнізовані пізніше в такий спосіб, що «стосовно деяких святих можна констатувати риси і функції, перенесені на них з давніх божеств»⁵.

Спираючись на річний цикл та аграрний календар, він пов'язує постаті найважливіших святих зі змінами пір року, а саме з керуванням ними.

Народні ліричні пісні, що є дуже давніми, функціонуючи в часі, увібрали в себе ознаки певної доби і є найкращим показником того, яким чином змінювалися деякі божества як маніфестація людських вірувань у Потойбіччя.

Для розгляду нашої проблеми ми обрали одну з міфологічних пісень, у якій найкраще відображено, яким чином давні божества замінювалися новими і як святителі беруть участь у впорядкуванні Космосу. Це пісня «Женидба сјајнога мјесеца», що дійшла до нас з часів язичництва і через функції святителів набула християнського звучання. Міодраг Павлович зазначає, що тут ідеться про «поєднання двох окремих рівнів божеств у єдине ціле: планетарні, язичницькі божества поєднуються з єдиним, верховним Богом і сонмом християнських святих»⁶. Святителі отримують свої «важелі» володарювання; пісня асоціюється з ранньою добою християнського переосмислення подальшої долі всього створеного. У пісні ще не згадуються люди:

Фалила се звијезда Даница
оженићу сјајнога мјесеца
Испросићу муњу од облака,
Окумићу Бога јединога
Дјеверићу и Петра и Павла,
Старог свата светога Јована,
Војеводу светога Николу,
Кочијаша светога Илију,
Што се фали звијезда Даница,
што се фали то јој Бог и дао:
оженила сјајнога мјесеца,
окумила Бога јединога,
одјевери и Петра и Павла,
старог свата светога Јована,
Војеводу светога Николу,
Кочијаша светога Илију.
Стаде муња даре дијелити:
Даде Богу небесне висине,
Светом Петру петровске врућине,
А Јовану леда и снијега,
А Николи на води слободу,
А Илији муње и стријеле⁷.

Головним мотивом пісні є космічне весілля; тут ідеться про устрій Космосу, і святителі отримують християнську функцію. Уся дія відбувається на небесному тлі. Землі немає, людина ще не створена. На небі, у Космосі, домінують є зірка Даница, яка все вирішує. Вона приймає рішення про одруження і скликає сватів. Місяць одружується з блискавкою. Вона – носій вогню, попелу (становлення, упорядкування Космосу). Святителі ніби замінують давні язичницькі божества, що мали свої визначені обов'язки. Можна твердити про те, що це – один з найдавніших пластів релігійного розуміння світу. Ми почали з ліричної пісні, аби зробити ретроспективний зріз і спробувати розкрити семантичний рівень святителя.

У пісні «Свеци благо дијеле» святи є також володарями річних ритмів. Між тим у пісні стається й дещо непередбачуване. У момент, коли мають розподіляти блага, а саме майно володарів, надходить звістка, що на землі панує велике беззаконня. Вогняна Марія повідомляє про беззаконня (в землі Індії). Замість гармонійного ритму на землі доходить до порушень, викликаних гріхопадінням. Святи беруть на себе роль хранителів сакральності матерії, створеної Господом. Вони – і на небі, і на землі. Маючи атрибути всезнаючих, у ситуаціях, коли порушено табу, карають людей за беззаконня. Вони – недоторканні і неблаганні охоронці порядку, який полягає в тому, щоб жити за законом Божим. Повернення в райські часи можливе лише через покавання, завдяки чому відновлюється втрачена гармонія. У пісні домінує ідея кінця світу. Святителі беруть участь у порушенні космогонічного порядку і річного циклу. Небо зачинається, немає дощу, роси і місячного сяйва, немає усього того, від чого залежать цикли родючості землі. Зникає вода – один з елементів творіння, земля тріскається від посухи, страждає, і в її провалах гинуть люди. Під час загальної кризи приходиться хвороба. Немає жодного зв'язку між Богом, святителями і людьми, але мову покарання люди розуміють чудово. Коли їх залишається мало, вони починають каятися. Знову складають Заповіт, який існуватиме доти, поки люди його шануватимуть.

У народних ліричних піснях, у яких безпосередньо діють святителі, нещастя є результатом гріха. У піснях косовського циклу архетип святителя уособлений в образі князя Лазаря. Посвячення в епічні пісні неможливе без бою, тобто якщо герой добровільно не принесе себе в жертву. Таким чином, ідучи від протилежного (герой-святитель), народний співець чітко визначився щодо ідеї посвячення, яка неможлива без добровільної жертви.

Якою мірою у свідомості нашого народного співця був виражений вертикальний вимір, тобто прорив у Потойбіччя, розповідають ліричні пісні з біблійними мотивами. Роль святителів у важливих подіях (як, скажімо, у пісні «*Опет криштење Христово*») набуває особливого значення завдяки природним явищам. Уся природа бере участь у радісній події – хрещенні Ісуса Христа. Святителі, ведучи між собою розмову, звертають увагу на те, що й природа задіяна у святі. Цікаво, що в народних ліричних піснях святителі присутні на святкуваннях, що визначаються як великі християнські свята (народження, хрещення Христа).

В одній із пісень з Вукової збірки «*Марија носи Исуса да га крсти*» («Марія несе Ісуса хрестити») в Іоанна Хрестителя випадає з рук книга. Він відповідає матері:

Помами се Јордан вода ледна,
Е не хоће вода потопити,
А сва гора попада на траву;
А погледај више себе, кумо!
Ка се сломи небо на четворо.
Говори му пречиста госпођа;
А не бој се Јоване куме!

Е се није вода помамила,
Но се вода, куме посилила,
Е се хоће од Христа посветит;
А гора се Христу поклонила;
А није се небо саломило,
Но анђели небо расклопише,
Да гледају ка Христа крстимо⁸.

Стається диво, у якому бере участь уся природа (залишки анімізму). Іоанн хрестить Ісуса, а Ісус – Іоанна. Земля торкається хреста, щоб сакралізуватися. Вона є живою істотою, яка дає плоди і яку треба захищати. Тут інкорпоровано давню ідею про Землю-матір, яка з прийняттям християнства осягучується хрестом.

Отже, у ліричних піснях святи мають обов'язки щодо предметів і явищ. Вони з Божої волі творять дива, але також карають людей за гріхи, мають силу епіфанії, можуть зійти на Землю, прийнявши людську подобу. Дуже часто вони виконують роль гостей, випробовуючи людей на відданість Богу («*Љуба богатога Гавана*» та «*Бакон Стефан и два анђела*»). Явище теофанії глибоко закоринене у свідомість сербського народу, і цілком можливо, що в ній реінкарновано (та християнізовано) якесь давнє божество гостинності. У нашій народній традиції епіфанія найчастіше виступає на рівні «святитель – невідома людина», зазвичай це – жебрак. Таким чином святий отримує нову функцію, завдяки якій найлегше спокушати людей. Кожен гість у сербській традиції – це можлива епіфанія, тому культ гостя збережено і до сьогодні.

Яша Проданович, говорячи про почуття віри в нашій поезії, зазначає, що святи в народних піснях «поводяться як смертні люди: прославляють один одного, п'ють вино, одружуються, діють як свати під час вінчання небесних тіл або вілиних синів...»⁹. Вони разом з янголами є медіаторами між Богом і людьми. За народними віруваннями, на день слави вони злітають на праве плече хазяїна і тільки цього дня замінують янгола-охоронця. Хазяїн віддає їм данину поваги тим, що весь вечір стоїть. Народ зберігає святість цього дня в тому, що господар протягом усього святкування частує гостей (тобто святого на правому плечі). У пісні «*Како се крсно име служи*» цар Душан сідає за софру, але архангел Михаїл, стоячи на його правому плечі, розсердився:

Док цар Степан на ногу стајаше,
Стајаше му свети Аранђео,
Стајаше му на десном рамену,
Милује га крилом по образу;
Кад цар Степан седе за трпезу,
Расрди се свети Аранђео
Уд'ри цара крилом по образу,
Па отиде из царава двора¹⁰.

Окреме місце в нашій статті мав би зайняти розгляд культу святого Сави, але на ньому ми не зупинятимемося. Про це детально писав В. Чайканович¹¹, розкриваючи зв'язок св. Сави з язичницьким божеством, яке, вірогідно, було захисником вовків і наставником народу. Дослідник вважає, що св. Сава – це сербське боже-

ство, яке отримало ім'я Сава та зберегло свої первісні функції. Св. Сава мандрує сербськими землями, передаючи народові різні знання й уміння. Він має усі риси мандрівного божества, яке несе у світ порядок. Як і зірка Даница, що в міфологічній пісні упорядковує Космос, св. Сава близький до людей і наводить лад у земному житті. Справжнього християнського значення св. Сава набуває тільки в епічних піснях, у яких оспівуються його чудеса і де відтворено три умови посвячення (нетлінне тіло, явлення уві сні і дива на могилі). У пісні «*Свети Саво и Хасан паша*» розповідається про дива, але тепер хтонічна демонічна природа замінена конкретною силою – турками. Тут ми бачимо, яким чином відбувається трансформація святителя, в образі якого полярність добро–зло реалізовано в конкретному плані – завдяки диву. Хасан-паша наказує розрубати тіло св. Сави, промінь падає з неба і відкриває труну з тілом святого. Паша збирається його розрубати:

Сватко виђе што светац уради
Дилаверу увати се рука
До руке се сабља растопила
Студен вјетар од истока дуну
Модар пламен светителу Сави
Модар пламен из уста му плану
И попали по војсци чадоре
Сва се Турска помамила војска
И побјегла у гору зелену¹².

Транспозиція святителів у складних історичних ситуаціях дуже цікава. Вони з'являються для того, щоб або створити диво і перемогти хтонічну силу (тепер її втілюють саме турки), або вказати на майбутні події. Дуже часто святи передвіщають важливі для спільноти події. У пісні Вишничка «*Почетак буне против дахија*» перед Першим сербським повстанням святи виступають у ролі небесних явищ, сповіщаючи про невідворотність майбутніх подій. Щоночі від св. Трифона до св. Георгія з'являється місяць. Від дня св. Георгія до дня св. Димитра по небу пливають криваві прапори, гримить грім на св. Саву, часто спалахує блискавка, трясеться земля, сонце тричі танцює на сході. Святи, а не Бог, є рушієм важливих подій.

Святи в народних казках і піснях постають в образах смертних, але буває і навпаки. Звичайні люди посвячуються через свої богоугодні справи; герої з відтятими головами, тримаючи їх у руці, ходять землею, а кожна незгода з рабством і участь у бою є певним видом літургії та способом отримання ореолу святих воїнів. У народній епічній пісні (крім косовського циклу) не акцентується культ святителя, натомість він наявний у самій ідеї посвячення в бою¹³.

Наостанок пригадаймо й те, у який спосіб культ святителя представлено в місцевих переказах. У легенді про святого Іоанікія Девицького, що була записана в Косово і Метохії, йдеться про його силу. Але для того, щоб стати святим, він має здійснити подвиг у бою. Іоанікій бере участь у Косовській битві, проходить ініціацію воїна, щоб дійти до посвячення. Це дає уявлення про те, яким чином функціонував культ святителя в

середовищі, у якому відбулася подія національного значення. В епічній пісні найбільшою мірою відзеркалено культ святителя. Аби отримати посвячення, святитель спершу повинен показати себе в бою і пройти через сакральність битви. Завдяки детальному вивченню культу святителя в народній традиції, з міждисциплінарним підходом включно, можна дійти цікавих висновків, суголосних думці Чайкановича про те, що «в нас є підстави вірити, що культу і традиції, які колись пов'язувалися з давніми богами, нині більшою чи меншою мірою перенесено на інші надприродні істоти, передусім на сьогоднішніх святих»¹⁴. Підтвердженням його погляду є оповідання з Косова і Метохії, де відбито вірування щодо існування певного способу причастя і до християнства. На саму подію дохристиянського причастя вказує святитель, який радить сповідатися і причаститися людині, яка скоїла злочин: «Я – святитель і знаю, який гріх ти маєш у душі. Отже, йди додому, розбий город при дорозі. Засади його, а посередині посади суху вербу. Який би подорожній не пройшов повз твій баштан, дай йому шось з нього заради божої справи. А про те, що Бог тобі простив, ти дізнаєшся тоді, коли

на вербі... почне з'являтися листя»¹⁵. «І сьогодні який-небудь старий серб на Страсну п'ятницю або й на Великдень причащається листям глоду або, що трапляється частіше, брунькою ліщини. Цікавим є ще один випадок, зафіксований кілька років тому в «Дабробосанському джерелі». Один старий регулярно причащався ліщиною, і коли священик спитав його, як він це робить, той йому відповів: «Я постую напередодні Великодня, знімаю шапку, вклоняюся ліщині і розповідаю їй у чому згрішив, тримаючись за неї рукою. Потім кажу: «Прости мені, ліщино». Відриваю від неї бруньку і їм, – ось таке в мене причастя. Наприкінці року підходжу до тієї ліщини і дивлюся: якщо вона всохла, то я неправильно сповідався, а якщо ні, то сповідався я добре»¹⁶.

Народна традиція, у якій домінує вічний колообіг від потойбічного до цього світу і, навпаки, засвідчує, що психологія сучасної людини успадкувала світобачення народного співця, яке є підтвердженням того, що людина не народжується «чистою дошкою», а кожна людська душа приносить із собою у світ архетипи, серед яких релігійний – один з найсильніших.

Примітки

¹ *Jerotić V.* Християнство и психолошки проблеми човека. – Београд, 2000. – С. 11.

² «Давня історія людини сьогодні значною мірою відкривається в символічних картинах і міфах, що її пережили. Поки археологи копаються в далекому минулому, ми не вчимося надавати значення й зберігати в пам'яті події певного історичного часу, а лише статуї, твори мистецтва, храми і мови, якими розповідають про старі вірування. Інші символи відкривають нам філологи та історики релігії, які можуть витлумачити їх за допомогою зрозумілих сучасних понять. Оживляють їх культурні антропологи. Вони здатні показати, що одні й ті самі символічні зразки можна знайти в обрядах і міфах малих племінних спільнот, які й досі, незмінні часом, існують на межі цивілізації» (*Junг K.* Човек и његови симболи. – Београд, 1996. – С. 115).

³ *Елијаде М.* Свето и профано. – Сремски Карловци ; Нови Сад, 2003. – С. 131.

⁴ «Те, що ми називаємо символами, є назвою, ім'ям чи образом, який може бути добре відомим у повсякденному житті, але водночас разом зі своїм звичним та

очевидним значенням може мати специфічні ознаки. Він зберігає щось невизначене, невідоме, приховане від нас» (*Junг K.* Човек и његови симболи. – С. 15).

⁵ *Чайкановић В.* О врховном богу у старој српској религији. – Београд, 1994. – С. 30.

⁶ *Павловић М.* Огледи о народној и старој српској поезији. – Београд, 2000. – С. 8.

⁷ *Караџић Вук Ст.* Српске народне пјесме. – Београд, 1969. – I. – С. 153.

⁸ Там само. – С. 129.

⁹ *Продановић Ј.* Наша народна књижевност. – Београд, 1932. – С. 117.

¹⁰ *Караџић Вук Ст.* Српске народне пјесме. – Београд, 1969. – II. – С. 75.

¹¹ *Чайкановић В.* О врховном богу у старој српској религији. – С. 32–41.

¹² *Караџић Вук Ст.* Српске народне пјесме. – Београд, 1969. – III. – С. 60.

¹³ «Людина погоджується на самопожертву не лише на перехрестях історії, а й у приватному і родинному житті. Ким є той, хто приносить у жертву людину-жінку? Знову ж таки – людиною, священиком, батьком, головою племені, королем, ворогом, що переміг. Жертва – висока чи

благородна, жрець – лише суворий і рішучий. Людина від самого початку виокремлюється; ще від своїх витоків людська спільнота розшаровується: міфологічно, економічно, усіма можливими способами (за красою, героїзмом., як, наприклад, у нашій народній пісні). Врешті жертва повертається і має, як ми вже зазначали, два шляхи повернення: один – у вигляді божества, яким вона стає, якщо зможе досягти символічного статусу, а другий – через плодючість, молодого й молоду, немовлят або дитинчат тварин, які знову ж таки, за законами культури, поділяються за різними ролями (первістки, хлопчики тощо)» (*Павловић М.* Поетика жртвеног обрета. – Београд, 1987. – С. 62).

¹⁴ *Чайкановић В.* О врховном богу у старој српској религији. – С. 19.

¹⁵ Српске народне умотворине са Косова и Метохије на страницама Цариградског гласника. – Хвосно, 2006. – С. 106.

¹⁶ *Чайкановић В.* Студије из српске религије и фолклора (1925–1942). – Београд, 1994. – С. 147.

Переклад із сербської Олеси Ковтун