

ВІДГУК ОФІЦІЙНОГО ОПОНЕНТА

на дисертацію Тиховської Оксани Михайлівни «Міфологічні образи та магичні ритуали в українському фольклорі Закарпаття: етнопсихологічний аспект», подану на здобуття наукового ступеня доктора філологічних наук за спеціальністю 10.01.07 – фольклористика

Закарпаття – один із найбагатших країв у плані збереження як народної культури в цілому, так і міфологічних вірувань зокрема. Покоління дослідників черпали звідти, як з невичерпної криниці і кожен мав змогу залишити тут свій слід, свій внесок у загальнонаціональну скарбницю. Тимто на кінець ХХ ст. в осягненні народної міфології систематизовані записи В.Гнатюка, А. Онищука, П. Богатирьова, П.Лінтура склали основу для подібних досліджень. Водночас, як виявляється, існувала й інша розпорошена по періодичних виданнях, але не менш значима частина. Вона й стала основою для об'ємного дослідження (понад 500 с.) п. Оксани Тиховської.

У першому розділі «Методологія, історіографія та джерела дослідження» основна увага падає на джерельну базу роботи, де багато нового й невідомого, тому вона значно перевершує інтерес до уже відомої методології.

Особливістю цієї роботи стало осягнення міфології та магії Закарпаття на психоаналітичних засадах. Як вважає дисертантка, «етнопсихологічний аспект дослідження фольклору є явищем новим для української науки, але водночас дуже перспективним (С.32). Щодо безапеляційності що першої, що другої частини цього твердження можна мати певні сумніви, але цей метод апробований давно, і його ґрунтовність чи теоретична неспроможність не становить предмет нашого аналізу, хоч і варто зауважити, що інтерес до нього в сучасній науці помітно упав. Універсальність побудованих К.Юнгом схем можна застосовувати до будь-чого, оскільки вони існують лише в людській свідомості. Однак колективне несвідоме має свої індивідуальні

особливості в кожній конкретній ситуації. Та врешті-решт дисертантка переконує в можливості обсервації закарпатських уявлень про міфологічні архетипи й під таким кутом зору. Для осмислення міфологічних образів та магічних ритуалів конкретного локусу застосування психоаналітичного та етнопсихологічного підходів дійсно буде майже новим. Майже, а не зовсім, на чому наполягає дисертантка (С.25) тільки тому, що до них уже на цьому ж матеріалі вдавався Ф.Потушняк, до фольклористичної спадщини якого так часто апелює дослідниця, 80 років тому, але не в тому обсязі.

Дисонує як для фольклористичного дослідження територіально-адміністративний підхід до залучення матеріалу. За етнографічним, який практикується для цієї галузі, Закарпаття заселене трьома субетносами, кожен із яких має свої відмінності. З власного досвіду знаємо, що коли запитуєш про русалок на Гуцульщині, у відповідь чуєш: «У нас того не є, то десь там на Бойках». Подібне від бойків можна почути про чугайстра чи повітруль. Звісно, хотілось би бачити всі ці нюанси в роботі. Однак зробити це надзвичайно не просто: Закарпаття як етнокультурний регіон було окреслено у працях попередників замість Угорської Руси. Ф. Потушняк вживає навіть формулу «закарпатський народ» (Потушняк Ф. *Світогляд закарпатського народу. Потушняк Ф. Я і безконечність (Нариси історії філософії Закарпаття)* / упоряд., приміт. та післямова Р. Офіцинського. Ужгород: Гражда, 2003.). У такому освітленні, що було в них записано серед гуцулів, що серед бойків, а що серед лемків, встановити часто неможливо. Тому не будемо ставити цього в докір дисертантці, яка отримала матеріали саме в такому понятійно-географічному форматі.

А ось вживання терміну «демонологія» в авторському тексті – це вже недогляд дисертантки. Вичерпну відповідь на підміну поняття *міфологія* поняттям церковного змісту дає праця Білоус П., Савенко О. «Демонізація української міфології» (Житомир, 2019).

Вражає своєю наповнюваністю історіографічний підрозділ. Тут дисертантка оприявлює масу джерел, про які більшість дослідників

довідується вперше. Адже переважна їх частина походить із місцевої періодики, друкованої упродовж усього ХХ ст. в умовах перебування краю під протекторатом різних держав. Отож, у загальному доступі їх може й не бути. Такого скрупульозного вибирання без жодних перебільшень сьогочасна фольклористика ще не знала. Внаслідок цього дисертантка охопила неймовірну кількість сюжетів і вірувань з детальними вказівками записувачів, місць та часу записування. Образно кажучи в цій праці маємо своєрідний літопис діяльності цілої плеяди фольклористів у вивченні міфології цього краю.

Другий розділ «Психоаналітичне підґрунтя космогонічних, етіологічних і теологічних міфів українців у контексті світової міфології» приурочений світотворчій міфології етнографічних груп Закарпаття. В цій царині вони мають найбільше спільного, адже в них превалує універсальна індоєвропейська та близькосхідна міфологія.

Дисертантка на початку розділу вправно підводить методологічну базу психоаналізу, а далі розглядає образи (чомусь не архетипи) деміургів як у космогонічних міфах, так і в колядках та апокрифічних легендах. Ще далі детально розглядає національну парадигму космогонічного міфу про створення світу з яйця-райця, поетичного образу українців, який знайшов своє відображення у казках. Підтвердження закореніlosti цього образу в Закарпатті авторка подає в уявленнях місцевого населення про писанки.

У закарпатських колядках дослідниця розпізнає бога-птаха, хоч зазвичай ми називаємо це деміургами, не вдумуючись у зміст цього слова. Вартує уваги й справедливе спостереження, що в цій частині нашої міфології існує народне сприйняття світоладу, в якому ще не існує зла. Світ у наших колядках буває твориться без суперечностей, на засадах гармонії. Таким безконфліктним постає в них і сам космогонічний процес. Вартість цього спостереження в тому, що саме такі уявлення про світотворення, мабуть, і є найдавнішими, тому в космогонічних уявленнях багатьох народів вони відсутні.

Дуалізм добра і зла, як зауважує дисертантка, з'являється в нашій міфології лише в апокрифічних легендах. Вони ж, як відомо, мають християнське походження, тому не таку й давню історію на наших теренах. І все ж вбачати в них трансформацію українських космогонічних міфів достатніх доказових підстав немає. Це світова традиція.

Давню традицію має уявлення про світотворчий процес як уявлення про порушення «передсвідомої цілісності», джерела якої дисертантка знаходить в індійських і китайських міфах. Внаслідок існування подібних уявлень звичай розбивання писанок на Великдень, який символізує початок хліборобського року, сприймається як «створення нової, щасливої моделі світу для виконавця ритуалу».

Перші прояви дуалізму в українській міфології населення Закарпаття дисертантка помічає в народних уявленнях про сонце і місяць. Сонце, на її думку, «семантично близьке до образу справедливого бога (архетипу Самості)», тому «до нього часто зверталися з молитвами, закликали бути суддею чи свідком у клятвах». А ось різноманітні ворожіння виконували на спадаючий місяць, «оскільки вірили, що тоді це небесне світило не здатне повною мірою «контролювати» межу між світом людей та потойбіччям».

Постаті сонячних богів (Перуна, Дажбога, Коляду, Ярила, Купайла), покровителів стихій та ремесел (Велеса, Стрибога, Хорса, Дану), богинь кохання та сім'ї (Берегиню, Ладу, Лелю, Рожаниць) дисертантка упізнає в образах християнських святих. Хоч із погляду позитивістської філософії це твердження й не може вважатися достатньою умотивованим, але щось у ньому таки є. Адже в національній інтерпретації християнські святі мають багато апокрифічних, не канонічних рис, продиктованих особливостями української ментальності.

Другий розділ дисертації найскладніший для теоретичного осмислення, оскільки в ньому внаслідок застосування обраної методології дисертантці доводиться братися за перекодування постулатів міфологічної школи на психоаналітичну. І на цьому шляху трапляються неминучі невправності.

Дослідниця упевнено почувається на рівні «своєї» методології, а ось висновки іншої деколи сприймає чисто на емоційному рівні. Добре це виходить там, де вона просто переказує чужі постулати, як, до прикладу, малодоказову думку шанованого нами М.Чмихова про яйце, яке «мало семантику тотема (поруч із образами риби і птаха) в пізньопалеолітичну та мезолітичну добу». Гірше там, де дисертантка солідаризується з чиймись хибними думками, які виявляють свою неспроможність вже на рівні логіки. До таких відносимо «слухне спостереженням О. Матюхіної», що культ Великої Богині «був поширеним серед населення України ще з часів палеоліту. Археологічні знахідки також доводять, що Велика Богиня була головним божеством трипільських племен». Далі сама ж цитована авторка пише: «Саме до періоду ранньоземлеробських культур відноситься міф про створення світу богинею або з грудочки землі, яку вона, у вигляді птаха, винесла з дна праокеану, або з золотого яйця, яке вона знесла» (Матюхіна О. Міф про створення світу в давньослов'янській міфології. Логос, 2018. С. 294.)

Або ж як можна вбачати дохристиянське походження колядки, в якій «сонце зображене у вигляді золотого коня, який під час бігу "лупає" срібною підковою білий камінь, із якого церкву мурують з трьома вікнами»?

Вправно і в межах задекларованої методики, виконано третій розділ **«Етнопсихологічна специфіка магічних ритуалів та замовлянь у фольклорі Закарпаття»**, що стосується календарної обрядовості.

Дуже доречно спостереження дисертантки, що засобами застосування різдвяних ритуалів творцями космогонічного дійства стає уся сім'я.

Окремо звернено увагу на специфічні особливості різдвяної обрядовості Закарпаття: випікання карачуна й використання його в магічних актах, умивання перед вечерею снігом/водою, обв'язування стола ланцюгом, «обкурювання» дерев та членів родини, ворожіння на вуглинах та колосках, витягнутих з дідуха, зв'язування ложок, любовні ворожіння дівчат (на Святвечір випускали з хліва свиней, кидали сплетені з кукурудзи вінки на

яблуню) тощо. Тільки уподібнення акту зі свиньми зі сватами на основі омофонії, мабуть, перебільшення.

Великодні ритуали населення Закарпаття мало чим відрізняються від аналогічних ритуалів інших місцевостей, Основна їхня ідея, на слушну думку дисертантки, «моделює архетипний сценарій індивідуації: через осмислення історії воскресіння Ісуса Христа (символічним відповідником якого в язичників було сонце)». І все ж дослідниця знаходить у них і місцеву специфіку: з посвяченою паскою чоловік швидко біг додому (за аналогією все посіяне теж швидко «вибіжить» з-під землі), з освяченою паскою тричі оббігають хату (щоб символічно окреслити коло навколо житла й убезпечити його від впливу нечистої сили й усього злого); молодиці перебігають вулицю з освяченою паскою (щоб діти швидко почали ходити). Існувала й низка магічних ритуалів задля зцілення від хвороб, сприяння росту рослин, вдалого заміжжя, добробуту родини, приплоду худоби, захисту від відьом та демонів.

Купальська обрядовість населення Закарпаття бідніша від інших регіонів України, але й оригінальніша. За спостереженням дослідників, до ХХ-го століття тут збереглися такі купальські обряди, як запалювання ритуальних вогнищ і стрибання через них, умивання росою, плетіння й пускання на воду вінків, магічні акти з використанням рослин.

Дисертантка звертає увагу на присутність у ній низки магічних ритуалів, пов'язаних зі скотарством. Безпосередніми учасниками купальського дійства тут стають тварини. Загнавши в коло, їм намагаються відкривати рот таким чином, щоб на нього падало світло з полум'я розпалених вогнищ. Це вважалося перевіреним засобом проти особливої хвороби жувальних органів («кордюк»).

Внаслідок проведених ритуалів свято Купала, на переконання дисертантки символічно відображає ідею досягнення людиною вищого рівня розвитку, а мовою психоаналізу – досягнення рівня Самості, з чим важко не погодитись..

У четвертому розділі «Етнопсихологічне підґрунтя уявлень про душу та дводушників в українській міфології Закарпаття» психоаналітичний інструментарій дисертантки набуває особливої актуальності. Більше з тим, що закарпатські уявлення про дводушників унаслідок особливої релігійності місцевого населення поширюються й на низку образів, які в інших регіонах постають жертвами невдалої ініціації (вовкун) чи духами місць (полісун, водяник,). І звичайно внаслідок поліетнічного оточення, яке завжди пов'язується з дією чужих чаклунів, перелік цих дворушників ширший. При тому не лише номінативно, а й функціонально, в чому, звісно, існує й «заслуга» кліматичних чинників.

До того ж тут багато оригінальних уявлень про душу. Об'єктом дослідження постали образи самогубців, мертвих коханців, відьом-босоркань, босоркунів, упирів, нічників, вовкунів, вітряників, шаркань, гадярів («той, що зміям наказує»), чорнокнижників, гонихмарників і навіть духів природи. Усі вони, за психоаналітичною класифікацією належать до категорії Тіней, тобто сприймаються як утілення зла. Найбільшою мірою це проявляється в повір'ях. На багатьох із них проектується християнська модель образу чорта. Дослідниця простежує цю особливість на багатьох прикладах. Внаслідок цього й культ предків-добротворців відтінює на Закарпатті своєю темною стороною. Місцеве населення більше остерігається з їхнього боку зловорожих дій. Можливо, сюди накладаються ще й особливості контрастного і часто нелагідного клімату.

Багатий фольклорний матеріал дозволяє дисертантці простежити ці особливості детально. Без перебільшень через таку кількість прикладів її спостереження можуть істотно доповнити світову скарбницю психоаналітичних обсервацій.

Через велику кількість матеріалу аналізувати детально висловлені міркування в межах встановленого жанру немає можливості. Попри можливі дрібні зауваження їх залишається лише підтримати.

У п'ятому розділі «Етноархетипна семантика образів демонів, духів природи та надприродних істот у фольклорі Закарпаття» дисертантка розглядає місцеві споріднені архетипи чорта та домовика, лісовика та лісового чорта, водяника, русалки, мавки та повіт рулі, долі й недолі, смерті та образи хвороб. На відміну від інших регіонів, де такі персонажі, як лісовик чи русалка застигли в своєму первісному вигляді, закарпатські пройшли семантичне переосмислення, тому серед оповідей про них чимало оригінальних сюжетів.

До прикладу, образ чорта і домовика функціонально не мають багато спільного, коли один лише для розваг і пакостей, то інший тяжко працює. Хоч внаслідок християнського переосмислення подекуди домовика й називають хатнім чортиком, але тільки на Закарпатті за свої послуги він подібно до чорта, за свою службу забирає душу господаря після смерті. В поліських віруваннях навпаки саме душа першого померлого в домі стає домовиком, а тому втілює апотропеїчні (охоронні) функції. До гуцульської міфології до цього образу припасовано мотив «продати душу чортові». Не має цих рис лише годованець (домовик, виношений людиною з яйця-зноска). Можливо тільки тому, що він не настільки популярний.

Дещо інший зміст дисертантка простежує в плеяді «лісових людей»: лісовик і лісові чорти, котрі живуть гуртом в одному лісі, на її думку, нагадують диких людей. З погляду психоаналізу вони втілюють страх людини перед загрозливою силою природи. Амбівалентність цього образу дає змогу розрізнити як самостійні образи дві його парадигми: лісових чортів, здатних наслати на людину блуд чи вбити її, та лісовиків, які уявлялися добрими покровителями лісів та полонин, стежать за порядком і проявляють лояльність до людей, зокрема до вівчарів. Тому персоніфікацією негативної Тіні авторка небезпідставно вважає лише лісових чортів, а в образі лісовика попри можливість каральних санкцій з його боку подекуди вбачає й архетип Самості.

У деяких бувальщинах дисертантка вбачає в ньому семантику божества, яке вшановували жертвоприношеннями та поклонінням.

Шкода, що так побіжно, лише за подібністю до лісовика охарактеризовано Чугайстра, єдиний двійник якого в світовій міфології існує лише серед басків.

Однозначним вираженням негативної Тіні з точки зору психоаналізу можна вважати образ водяника. Авторка наголошує на цьому цілком об'єктивно. Незважаючи на свою винятково негативну конотацію, за народними віруваннями, водяник потребує жертвоприношень, і в цьому немає жодної регіональної специфіки. Це його загальноєвропейська характеристика.

Як показує наш досвід, рідкісним серед населення Закарпаття є образ русалки. Найчастіше респонденти заперечують його існування або ж скеровують в інші суміжні території, гуцули, наприклад, до лемків, рідше до бойків. І все ж дисертантка вводить його переліку місцевих утілень страху, хоч і з неприродними для загальноєвропейської русалки, німфи, віли функціями. Природні для неї тут втілює повітруля, уявлення про яку, як справедливо зауважує дослідниця, існує лише на Закарпатті. Оригінальність цього образу проявляється і в диференційованому ставленні до чоловіків. В цьому образі дисертантка сміливо вбачає множинний «образ Великої Матері (богині), яка здійснює календарний ритуал, однак первісна його мотивація у віруваннях Закарпаття втрачена». Аналогії цього персонажа дослідниця знаходить у народних віруваннях румунів, словаків, А ось в образі Долі паралелей з румунською міфологією не відзначено, хоча вони очевидні.

Не знаходимо чогось особливого в образі смерті в міфології Закарпаття. Не знаходить його й дисертантка, проте вбачає в ній уособленням темної сторони давньої богині, на неї проектується архетип негативної Аніми та Страшної матері.

Персоніфіковані образи хвороб (чума («умітка»), холера (біла пані),

тиф/дизентерія («червінка») та малярія («трясучка»)) постають проєкціями архетипу колективної Тіні. Ці хвороби в легендах та бувальщинах набувають антропоморфного або зооморфного вигляду: негарна дівчина, дитина, собака (легенда «Болячка»), чорна кішка.

Жодних регіональних особливостей характеристики цих образів, на наш погляд не мають, навіть у назвах. Не наполягає на цьому й сама дисертантка.

У **висновках** дисертантка лаконічно і точно підсумовує результати свого дослідження.

На основі нашого аналізу цієї дисертації можемо й собі підсумувати, що маємо справу зі значимою для української фольклористики оригінальною роботою, проведеною на багатому фактичному матеріалі, яка відкриває широку перспективу застосування для наступних студій.

Суттєвих зауважень до змісту опонованої роботи, які би вплинули на її загальну високу оцінку, не маємо, а дрібні були вказані при розгляді конкретних питань її змісту.

Теоретична значимість та можливості практичного застосування цього дослідження очевидні.

Робота достатньо апробована на численних конференціях різного статусу.

Основні положення адекватно відображені в опублікованих статтях та авторефераті.

Дисертація відповідає профілю спеціалізованої вченої ради Д 35.051.13, вимогам, які встановлені у п.п. 9,10, 12,13 «Порядку присудження наукових ступенів, затвердженого Постановою Кабінету Міністрів України № 567 від 24 липня 2013 року (зі змінами, винесеними згідно Постанови Кабінету Міністрів України № 656 від 19.08.2015, №1159 від 30.12.15, №567 від 27.07.2016), а також вимогам МОН України щодо докторських дисертацій, а її авторка, Тиховська Оксана Михайлівна, заслуговує на присудження їй

наукового ступеня доктора філологічних наук зі спеціальності 10.01.07 – фольклористика.

Офіційний опонент

доктор філологічних наук, професор,
професор кафедри української літератури
Волинського національного університету

Віктор Давидюк



ІДІС *В. Давидюк*
* ЗАСВІДЧУЮ *В. Давидюк*
Вчений секретар університету
28 * *квітня* 20*11* р.