



Дослідники творчості В.Герасим'юка (І.Дзюба, Т.Салига, Л.Тарнашинська, К.Москалець) [Див.: 9, 10, 15, 18, 20] неодноразово наголошували на тому, що в його ліриці домінує Гуцульщина з її культурно-етнічною своєрідністю та драматичною історією. В.Герасим'юк послідовно, від збірки до збірки творить міф свого гуцульського краю: його «художня мікрогалактика» (Л.Тарнашинська) досить яскраво відбиває специфіку карпатського терену в його найрізноманітніших аспектах – етнічних, географічно-територіальних, етнографічних та духовно-ментальних. В інтерв'ю з Л.Тарнашинською поет наголосив, що його перші чотири збірки («Смереки», «Потоки», «Космацький узір», «Діти трепети») поєднані спільною ідеєю, тому їх можна сприймати як поетичний тетраптих, вони – про коріння, про проблему духовних витоків [20, с. 108]. Про значення ритуально-міфологічних джерел у поезії В.Герасим'юка наголошується майже у кожній публікації, присвяченій його творчості. Проте ця проблема ще не ставала предметом систематизованих досліджень. Мета запропонованої розвідки – простежити основні закономірності художнього трансформування міфу та ритуалу у Герасим'юковій поезії.

Одним із найважливіших засобів відтворення особливостей характеру горян у поезії В.Герасим'юка є ритуал, трансформований творчою уявою автора. Відтак вважаємо за доцільне стисло висвітлити функцію ритуалу в художньому творі. Архаїчні ритуали виконувалися без присутності глядачів, вимагали цієї відсутності всіх сторонніх, у силу свого магічного наповнення. Глядачем і адресатом у цьому випадку виступав міфологізований космос, а метою ритуалу було підтримування космічного ладу, світопорядку. М.Євзлін наголошував, що «головним завданням ритуалу стає не зняття опозицій, а їх закріплення, фіксація, поширення по всіх рівнях буття, що саме через це стає справді космізованим, організованим...» [13, с. 135].

Порушення будь-якої ланки в архаїчних ритуалах, перейнятих українцями, сприймалося як лихе знамення, як розрив ланцюгу зв'язку з вищими силами. Подібне розуміння ритуалу, в основі якого – мотив жертвоприношення, є ключовим у поезії В.Герасим'юка «Гой». Стара жінка, яка мала виконати строгі ритуалізовані дії, визначені гуцульським чарівником, порушила послідовність ритуалу, через що була покарана вищими силами: «До нього жінка йшла і півприносу / Сховала в лісі – розтягнули пси. / Він завернув її, стару і босу, / з порога: половину донеси. / Її, нещасну, проковтнула хаща...» [6, с. 41].

Дослідник міфів Є.Мелетинський відзначив «циклічну ритуально-міфологічну повторюваність як основну рису поетики міфологізування для вираження універсальних архетипів і для конструювання самого повістування» [14, с. 339]. Таким чином, ритуалізовані обрядодії у поезії В.Герасим'юка набувають циклічного характеру. Ритуальністю позначені предметні реалії поетичного світу – полонини, смереки, гори, ліси, ватри, а ще неповторні гуцульські звичаї та вірування.

За В.Тернером, «ритуал – це стереотипна послідовність дій, котрі включають жести, слова й об'єкти, виконуються тільки на спеціально підготовленому місці й призначаються для впливу на надприродні сили або на істот в інтересах і цілях виконавців» [22, с. 32]. Це

Написав Копиця В. Є.
19.03.2014

твердження особливо стосується ритуалізованого обряду «живої ватри»: крізь ватру, за древнім полонинським звичаєм, проганяли отари, «щоби ніяка пошесть не напала, / щоби жоден хижак не внадився, / щоби громи із блискавками не розігнали, / щоби підступний гад вим'я не виссав, / щоби злий дух у провалля не завів» [6, с. 16]. Тільки строге дотримання усталених стереотипів (дій, жестів, слів) через освячення вогнем людина здобуває шанс знайти дорогу до вертикалі – Бога. «Високе пасовисько» тут набуває значення вірності своїй душі, своєму життєвому призначенню. Незмінний у своїй структурі ритуал запалювання священного вогню, обов'язкового атрибута на полонині під час літування худоби – це теж наближення до Бога, який береже і людину, і «маржинку». Ліричний персонаж – горянин – палить ватри, стає учасником таємного ритуалу задобрювання старого гуцульського бога [7, с. 58]. Причому місце ритуалу, за Півоевим, стає центром світу, в якому знаходилася світова вісь.

У поезії В.Герасим'юка великим сакралізованим таїнством позначений ритуал «гашення ватри», який детально описав дослідник гуцульських звичаїв А.Онищук [16, с. 163]. Поет тонко відтворює духовне потрясіння дитини від «згашеної ватри», що виступає тут символом життєвої долі, яка щедра на «межові ситуації». Мати ліричного героя випиває воду, якою гасять «живий вогонь»: у міфологічному аспекті це набуває значення уберегти себе «від злого ока»; у символічно-філософському – досить виразно акцентує буття людини «на грані», «на межі»: «Це п'ють із темним трупком заклинань, / та згубний трунок слова / доки в мозку / шипить – мов кинута у воду – грань» («Вона несе мені малиннику») [7, с. 92].

Сфера побуту і трудових буднів карпатських верховинців (приміром, косіння трави) теж потрапляє до площини сакральної: горянин узгоджує своє життя з церковним календарем, своєю буденною працею (доглядом за худобою, збіжжям тощо) вносить своєрідну жертву надприродній силі, дбаючи про милість Божу і святих і цим самим наближається до Бога («Від потока») [5, с. 5]. Будь-яка праця вважалася успішною лише за умови дотримання усталених ритуальних обрядів, тісно пов'язаних із персоніфікованою природою: «В бутинах робили, / в лісах жили, / ліси валили. / Резували, милували, в колибах спали...» [7, с. 67].

Ритуальністю позначені поховальні обряди гуцулів, переосмислені творчою уявою В.Герасим'юка. У вірші «Поет у повітрі» («Щоб розповісти про хлопчика...») мовиться про похоронну процесію, учасники якої ізгрегота «на санях звозять мертву гуцулку». Нестримний рух з гори вниз переданий у ретроспективній формі – через спогади малого хлопчика, який разом з усіма «оглушливо біжить у снігах», «паморочливо задихається з усіма». Мета такого скаженого бігу вниз – не тільки поховати мертву, а й зробити це до заходу сонця, щоб похоронний ритуал не втратив сакральної значущості, щоб не порушити предковичних традицій (за давніми карпатськими віруваннями разом із сонцем відійде «на той світ» і душа померлого) [8, с. 7]. Важливу роль у цьому сакралізованому ритуалі відіграє «кінь», який у поховальних обрядах, за М.Еліаде, «переносить померлого в потойбічний світ: він здійснює «прорив рівня», перехід із цього світу в інші світи» [12, с. 173]. Про сакральну сутність «коня», його роль як символічне втілення смерті й воскресіння сонячного божества писав Я. Боровський [2, с. 96]. Оскільки для верховинця, що мешкає у карпатському просторі, гора – центр Всесвіту, спуск із неї

означає перехід на «той світ».

У відтворених В.Герасим'юком ритуальних діях синтезовані язичницькі та християнські мотиви. Так, жіночі руки вправно виконують «поганські» ритуали: вони видавлюють кров крота у літепло і протягують немовля крізь коріння дерев; проте ці ж руки перуть у гірських потоках рушники, готуючи християнську церкву до Великодня («Єзавель»). Дуалістичні вірування гуцулів часто вкраплені автором як деталі у структуру поетичного тексту. Так, верховинці ставлять скрізь хрести як обереги території від усіялої «нечистої сили», що є відголоском ідолопоклонництва, бо біля кожного хреста завжди є квіти, вишитий рушник – свого роду жертвоприношення; жінки носять «в пазусі любисток і м'яту» [4, с. 71].

Циклічно-повторювальний характер гуцульських ритуалів найповніше відбився в обрядових діях зимового циклу. Семантикою вічності позначене святкування улюбленого свята українців – Різдва, в якому органічно синтезувалися язичницькі та християнські традиції («Зранку отаву скосила», «Перед тобою, над горою – ліс темний», «Остання коляда – букові», «Вирвалася з ночі коляда»). У гуцульському просторі законом буття є традиція – «відспівати, відколядувати – / цвітом відцвісти чи цвіллю стати / хоч би на піснях, на колядках» [6, с. 71]. Гуцул-верховинець з особливим пієтетом ставився до Різдва ще й тому, що, як слушно відзначив М.Еліаде, «кожне щорічне відтворення землі, яке здійснюється у ході новорічного обряду, забезпечує продовження життя і родючість світу. [...] Обряди Великого Дому відновлюють космос у його цілісності» [12, с. 219].

Ритуальний характер має і великоднє свято, сакральний зміст якого розкривається через символіку писанок. На думку дослідника язичницької міфології Б.Рибаківа, вона пов'язана з магією плодючості у всіх її аспектах, адже «саме яйце є уособленням життя, що починається. Уявлення про яйце як про мікрокосм, в якому відбився Всесвіт, беруть витоки з глибокої давнини» [17, с. 52]. Приміром, у вірші В.Герасим'юка «Матір овець» постає поширений гуцульський обряд (тричі обігти із смолоскипом, запаленим з полонинської ватри, навколо маржини і всіх верховинців), що демонструє умовний перехід верховинця – із світу мирського, складеного з побутових реалій, – він потрапляє у сакральний часопростір і виконує обрядорухи предків згідно з усталеною загальноприйнятою для цього дійства естетикою. Отже, гуцули посилювали сакральність свого простору через повторення пізнаних й осмислених ще з дитинства традицій пращурів, тим самим наближаючись до Бога.

Ритуального характеру набувають художньо трансформовані В.Герасим'юком міфопоетичні уявлення про те, що душа людини потребує захисту і після смерті. За повір'ями гуцулів (вони детально описані у працях В.Шухевича) душа померлого у день похорон вертає назад до хати; «вона вертає з ангелами, яких собі заслужила» [24, с. 263]. Останнім прихистком людини стає домовина, побудована гуцулами з деревища.

Ритуал поховання передбачає строге виконання усталених дій, певні числові повтори, ритуальні пози тощо. У подібних ритуалізованих діях особливого значення набуває так званий «поетичний жест» – усталена схема рухів сакрального змісту: ритмічне,

числове повторення одного і того самого руху, за М.Євзліним, «утворює основну структуру ритуалу, динамізує його і здійснює ритуальну реальність» [13, с. 28, 115]. Описуючи обряд поховання, що набуває значення родової помсти, автор акцентує смислове навантаження числа три при виконанні обрядорухів: «А вранці / покладуть рідні / на домовину свої голови / і тричі попрощаються з мертвим, / Він від бартки упав на храмі. / Помста пливе у їхній крові. / Я також із того роду» («Старовинні забави») [7, с. 23]. Сакралізовані похоронні обряди у Герасим'юковому поетичному світі відтворюють гуцульські вірування в безсмертя людської душі. Так, аби допомогти нещасному померти, гуцули «прорубували стелю, / вішали вила на даху, / мили вікна» («Запалили «діда»») [4, с. 77]. Коли виносили з хати покійників, «їхніми домовинами / тричі стукали / о пороги їхніх домівок – / тричі прощення просили»; «голови померлих дітей «покривали вовною» [7, с. 32].

Проте прагматичне життя вносить свої реалії і в похоронні обряди, які суперечать високим моральним засадам світогляду верховинця. Так, устами пророка Дмитра з Кутів поет осуджує тих, хто порушує сакралізовану сутність ритуалу: «нині вкладають у труну горілку»; нічим стало покривати голови «ваших байстрюків на базарах Європи» [7, с. 32]. У підтексті подібних віршів ідеться про порушення ритуальної схеми, що спричинює не тільки фізичну, а й духовну загибель індивіда. Приміром, смерть гуцула – майстра виготовлення сувенірів для туристів – увиразнюється такими побутовими деталями: він «лежав на скошеній траві в Рунку, / обкладений дерев'яними / лакованими квітами, / грибами, гадюками, ложками...» [4, с. 77]. Образи-символи, що становлять основу сувенірів, тут навмисне приземлені, спрофанізовані: йдеться-бо не про високе мистецтво, а про прагматичну спрямованість світогляду деяких гуцулів, які в гонитві за заробітками втрачають здібність одухотворювати дерев'яні вироби, ставитися до них як до витвору мистецтва, а не «сувенірів». Отже, бездуховність трактується поетом як порушення сакралізованого ритуалу.

Ритуальність визначає численні обряди, значна частина яких переосмислює гуцульські вірування в те, що сміх має бути неодмінним супутником смерті і одним із виявів смерті в житті («Художник», «Молодий ліс», «Старовинні забави»). Приміром, у «Старовинних забавах» ідеться про смерть гуцула, який «від бартки упав на храмі». У день похорон рідні померлого влаштовують забави, щоб допомогти душі покійника швидше покинути тіло і здобути вічність: «Покійник лежить у хаті, / а в темних сінях / я повис на гаку / і кричу: «Я вишу!» / і крізь регіт і вівкання / мене запитують: / «На кому висиш?» / Назвати мушу дівоче ім'я...» [7, с. 23]. Звичайна гуцульська молодіжна забава «висіння» набуває значення сакралізованого ритуалу, в ході якого, як зауважував М.Домашевський, «відбувається пошанування померлого і водночас утверджується язичницьке вітання життя» [11, с. 206]. Зовнішня простота цих магічних дійств не зменшує їх сакрального значення, оскільки, за В.Тернером, «чим ритуал простіший [...], тим більш універсальна його місія» [22, с. 39].

Ритуалізовані забави (ігри) біля мерця – унікальне явище українського похоронного обряду Карпат. Головна їхня функція – перетворення смерті у нове народження, тобто знищення смерті. Звідси – веселі забави біля труни покійника, ігрища довкола ватри. Як твердив О.Афанасьєв, «слов'янин-язичник вірив, що померлі продовжують жити, але

іншим життям, потойбічним. Померлий ставав приналежністю смерті (Марени)» [1, с. 81]. Такий підхід до життя свідчить про віталістичний дух міфологічних вірувань, непереможну жагу життя, притаманні гуцулам. Приміром, у поезії В.Герасим'юка «Художник» описується ритуальне влаштування «забав» після смерті односельця. Ліричний персонаж «застиг коло порога у снігах – / наче пропускає мертвих... / А там таке потішне вигадують – / від реготу стеля падає, гражда валиться» [6, с. 115]. Процитовані уривки з поезій В.Герасим'юка викликають виразні асоціації з описом похоронного ритуалу в «Тінях забутих предків» М.Коцюбинського. Під час веселих «забав» на лиці мертвого Івана Палійчука «усе ще грала загадкова усмішка смерті».

Для ритуалізованих обрядодійств гуцулів характерним є широке залучення персонажів української демонології – злих і добрих духів, демонів, відьом, сил природи, у яких просять допомоги для свого життя тощо. Вони в уяві гуцулів розмиті, проте не зникли безслідно, а просто злилися з образами християнських святих. У поетичному космосі В.Герасим'юка подибуємо і Хорса («Ну хто ж, як не Хорс...»), і Дану («Серпнева імпровізація на два лади»), і кам'яних золотих, дерев'яних і мідних богів, які «прийдуть до кіосків нічних, аби ти не один» тощо.

Невід'ємною складовою у міфопоетичній структурі Герасим'юкової поезії є демонологія та фольклор, в яких міститься найбільше міфологічного матеріалу. У Герасим'юковій поезії простежується шанобливо-обережне ставлення до світу «нижчої міфології» Гуцульщини, який постає теологічно зумовленим явищем діяння «нечистих сил» у тих сферах життя, де нібито слабкий вплив Бога. Автор трансформує демонологічні образи арідника, чугайстра, полонинських духів. «У свідомості українця-гуцула «чорт», що виступає у кількох іпостасях, має більше позитивних рис, ніж негативних» [24, с. 386]. Так, Чугайстра, який хоч і має лякливо зовнішність («звисала вовна з нього, борода, / як вовна, сива, лісова хода...»), гуцули сприймають як «доброго духа». Проте у вірші «Старий завіт» Чугайстер виступає і вісником смерті: він тричі приходиться до вмираючого батька у тифозний барак, несучи з собою «смертний страх» [6, с. 8].

Важливим персонажем Герасим'юкової поезії є чорт-Арідник, який, за уявленнями гуцулів, є «нехристом», бо протидіяв ангелові на лівому плечі людини і «поселявся» на правому. В оригінальному авторському міфотворенні язичницькі образи «змії пожеристої», «папороті», оберегу «за ременем – тріски з дерева-громовиці», ритуального танцю з викопуванням «заклятого зілля матриган» мирно й гармонійно співіснують з біблійними образами «нехриста» Арідника, ангела («Він і нині скрипаль...») [8, с. 31]. З-поміж міфологічних істот темного світу в поезії В.Герасим'юка виділяється Мара – «донька Чорнобога, яка сіє на землі чвари, брехню, недуги. Удень її ніхто не бачить, а вночі вона творить свої темні справи...» [3, с. 287]. У поетичному міфотворенні В.Герасим'юка Мара виступає важливим співучасником ритуалу «згашення ватри», виконуваного гуцулами-верховинцями на полонині: коли «жива ватра» згасає, «і тоді приходиться Мара – / півлюдина, півнелюд». Тож важливими стають обереги від цієї темної сили: «для цього треба вивернути / своє руно, / навіть кору свою одягти навиворіт». Проте цей ритуалізований обряд, хоч і виконується його учасниками (бо вважається необхідною умовою успішного літнього пасовища), все ж викликає язичницький жах у верховинців, позаяк одяг був «обагрений кров'ю ягняти» [7, с. 59]. Тут

Написав Копиця В. Є.
19.03.2014

вчувається прозорий відгомін необхідності ритуального жертвоприношення «темним силам», які вселяли в душі горян повагу і водночас страх.

У поезії В.Герасим'юка відображені ритуалізовані вірування у зурочення: «Я змалку боявся / Поганого ока. Зомлів / Колись на храмі / В чужому селі, безпорадний» [7, с. 16]. Як бачимо, язичницькі обряди набувають чинності лише після дотримання низки християнських ритуальних звичаїв: читання молитви, накладання хреста. Герасим'юкова поезія художньо підтверджує слухне зауваження дослідника язичництва Б.Рібакова, який наголошував, що «ніякої непрохідної прірви між давнім слов'янським язичництвом як релігійною системою та християнством не існує. Їх об'єднує дуже багато як у системі вірування, так і у формах ритуалу» [17, с. 12 – 13].

Вірш В.Герасим'юка «Ахіллесова п'ята» – це розгорнута оповідь про цілий світ гуцульських вірувань і ритуалізованих традицій. Підзаголовок до поезії «версія» розкриває ідейний задум автора: подати власну міфологізовану версію постання землі з хаосу. Ззовні начебто йдеться про гріхопадіння людини й появу в легіня ахіллесової п'яти (його вжалила змія): «Був такий легінь, / Який мав силу богатирську, / Але боявся своєї п'яти, / Бо в ній залишалася глибока діра, / Звідки око лиховісно блимало». «Була така земля» – проголошує поет, звертаючись до образу змії та розкриваючи її роль у сотворенні світу. Відштовхуючись від традиційного значення образу змії, В.Герасим'юк подає власну картину світотворення, в якій «земля» і «змія» – нероздільні: «...дмухало все її зміїне царство, / видувало крижаний холод, / звиваючись і скублюючись, обплітаючи, стискаючи цю землю» [5, с. 9]. Процитований поетичний текст можна пов'язати і з юнґіанською концепцією «п'яткового симптому», який означає загрозу змія-спокусника для душі людини. Образ змії посідає чільне місце у ритуалізованих обрядодіях, художньо відтворених В.Герасим'юком. Дуже важливим для гуцула було виконання усталеної схеми ритуалу і дотримання заборон, пов'язаних із ставленням до «змії»: погасити свічу і переступити змію під порогом («У храмі») [7, с. 9]. Тож цілком закономірною є поява «заклинача змії», який на «на крутому схилі гори» викликає із землі гадюку, яка вжалила дитину у свіжому сні. Змія, за міфологією, означає родючість, землю, чоловіче запліднююче начало. Недаремно на зображеннях світового дерева космічний змії розташований внизу, біля його коріння [3, с. 193]. Тому «заклинач змії» «притулився до скелі – / ніби тим гаддям / був пришитий до землі» [7, с. 15].

Однією з найважливіших умов дієвості ритуалу є його «співвіднесеність з певною точкою у просторі і часі» (А.Байбурін). У поезії В.Герасим'юка найважливішим хронотопом, що супроводжує ритуал, є літні пасовища на карпатських полонинах. Автор художньо відтворює ритуалізовані обряди чабанів: це й «перша ватра», і спалення пня, де живе вуж, «який ссе корову» [5, с. 21], і традиція суворого дотримання ритуалу першого надою молока (ватаг наказував одному верховинцеві тричі оббігати із головою з полонинської ватри навколо маржини) («Матір овець») [7, с. 59]. Сам вигін овець на полонину – ціла низка різноманітних ритуалів, де тісно переплелися язичницькі та християнські традиції.

Тема відьомства та чаклунства, яка лежить в основі народних міфологічних вірувань, дуже поширена в Герасим'юковій поезії. Образ відьми набуває оригінальної інтерпретації: у гуцульській міфопоетичній уяві «відьма» постає в іпостасі «жаби», в якій

Написав Копиця В. Є.
19.03.2014

«очі страшніші від очей змії» і яка «прийшла назавше забрати молоко у нашої корови» («Найлегше згадую жабу...») [7, с. 99]. Поет зображує відьму-жабу, використовуючи емоційно-оціночні епітети з негативним семантичним відтінком, керуючись народними уявленнями про цю «ропуху балухату», «потвору витрішкувату». В «Українській міфології» наголошується: «Жабу вважали берегинею річок, озер, ставків та криниць, володаркою води. Ось чому, щоби викликати дощ, підвішували жабу за ніжку» [3, с. 523]. У поезії В.Герасим'юка дід і баба «повісять тут погань банькату / на патику, застромленому в землю, – у розколп, / аби добре підсмажило її хиже сонце липневе!» [53, с. 99]. Таке жорстоке покарання жаби-відьми пояснюється і вірою у жаб'ячий погляд, який може зурочити. У процитованій поезії звучить мотив забуття «всесильних слів відьомських замовлянь, заклинань...». Незавершеність ритуалу («маленьке хлоп'я», яке зустріло «ропуху балухату», «не визволило ту потвору витрішкувату») стає причиною «гніву» вищих сил [6, с. 99].

В авторському міфотворенні чимало трансформованих вірувань у гуцульських чаклунів, яких боялися і поважали водночас («Малим я Сокільського лісу боявся...»). Поет створює образ «великого ворожбита», «знахаря-пророка», мольфара Гоя, який мав свого прототипа, жителя села Шешори на Косівщині («І заклинання мольфарів...», «Гой»). У міфологізованому портреті гуцульського ворожбита поєднані риси мольфара і християнського пророка – посланця Ісуса Христа на землі («Він має зілля, корінці і трюнки / від всіх недуг, що дав нам Божий Син»). Цей знахар-пророк набуває рис культурного героя – рятівника людства від «злого ока», «від злого перестріту». Людська гріховність висуває потребу постійної присутності чарівника у людському соціумі. Тобто мольфар виконує функцію посередника між дійсним, видимим світом і уявним світом таємниць, між звичайними людьми і духами. Говорячи про «поганські чари», «підшіптування», якими володіє мольфар, автор акцентує й на таких християнських поняттях як судний день, спасіння людської «болящої душі» [6, с. 41].

Таким чином, неповторного колориту надають Герасим'юковій ліриці присутні у художній тканині віршованих текстів постаті міфологічних істот – уособлень надприродної сили, які посилюють містичне звучання. Оригінально переосмислюючи карпатську демонологію, поет не акцентує традиційні міфологічні топоси (дім, ліс, вода та ін.) як місця перебування демонічних істот, що простежується, приміром, у «Лісовій пісні» Лесі Українки. Для ліричного героя Герасим'юкової поезії поклоніння духам гір – це, як вважає С.Токарев, своєрідна міфологізація гірського пограниччя [21, с. 604], тобто відмежування світу сакрального від профанного.

Дехто з сучасних поетів пише про забуття традицій на Гуцульщині, перетворення їх на мертвий атрибут історії, як, приміром, В.Кордун у поезії «Гуцульщина». Проте своїм зверненням до міфології В.Герасим'юк доводить протилежне – він ревно боронить від зникнення той первісно-буттєвий світ карпатського краю, виплеканий ним з дитячих літ.

Таким чином, поетика реліктових вірувань українських верховинців – важливий аспект Герасим'юкової світоглядної естетики, пов'язаної з поганським світовідчуттям, синтезованим із глибокою християнською вірою. Для поета Гуцульщина – простір міфологізований, де кожне дерево, камінь, потік оповиті загадковістю і легендою.

Написав Копиця В. Є.
19.03.2014

Художня свідомість автора активно трансформує у структуру поетичного тексту замовляння, вірування, ворожіння, обряди, у яких простежується своєрідність дуалістичного світосприйняття горян.. Кожна дія магічного ритуалу, виконувана ворожбитами, мольфарами, верховинцями, покликана боротися із стражданнями, обмежувати руйнівну дію ворога і злих сил. Поет тонко відтворює природу релігійних переживань верховинців, емоції яких у ритуалі набувають надприродного сенсу. Ритуалізовані обрядодії усвідомлюється ліричним героєм як вираження причетності до свого етносу, надають смислу існування, дають змогу віднайти шлях виходу з хаосу через зцілення власної душі. Ритуал є основним засобом переживання цілісності буття, його гармонійності і впорядкованості.

- Культурно-історичний ресурс "Спадщина Предків"

ЛІТЕРАТУРА

1. Афанасьев А. Народ – художник: Миф. Фольклор. Литература / Вст. ст. А.Налепина. – М.: Сов. Россия, 1986. – 368 с.
2. Боровський Я. Світогляд давніх киян. – К.: Наукова думка, 1992. – 173 с.
3. Войтович В. Українська міфологія. – К.: Либідь, 2002. – 664 с.
4. Герасим'юк В. Смереки. – К.: Молодь, 1982. – 87 с.
5. Герасим'юк В. Потоки. – К.: Молодь, 1986. – 119 с.
6. Герасим'юк В. Космацький узір. – К.: Рад. письменник, 1989. – 135 с.
7. Герасим'юк В. Діти трепети. – К.: Молодь, 1991. – 126 с.
8. Герасим'юк В. Поет у повітрі. Вірші і поеми. – Львів: Кальварія, 2002. – 144 с.
9. Дзюба І. ...І є такий поет // Герасим'юк В. Була така земля: Вибране. – К.: Факт, 2003. – С. 7 – 20.
10. Дністровий А. Археологія етнічної пам'яті / Рецензія на збірку В.Герасим'юка «Осінні пси Карпат» // Критика. – 2000. – № 6. – С. 21 – 23.
11. Домашевський М. Історія Гуцульщини. Т.1.– Чикаго-Львів: Гуцульський дослідний ін-т в США, 1995.–500 с.
12. Элиаде М. Космос и история. Избр. работы / Пер. с франц. и англ. – М.: Прогресс, 1987. – 311 с.
13. Евзлин М. Космогония и ритуал / Предисл. В.Топорова.– М: Радикс, 1993.–337 с.
14. Мелетинский Е. Поэтика мифа. – М.: Вост. Литература РАН, 1995. – 407 с.
15. Москалець К. Гуцулія, осінній архіпелаг // Критика. – 2000. – № 10. – С.13 – 16.
16. Онищук Антін. Останки первісної культури у гуцулів // Матеріали до української етнології. – Т. 15. – Львів: Наук. тов-во ім. Т.Шевченка, 1912. – С. 159 – 177.
17. Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. Изд-е 2. – М.: Наука, 1994. – 608 с.
18. Рябчук М. Потреба слова: Літературно-критичні статті. – К.: Рад. письм., 1985. – 222 с.
19. Салига Т. Між традицією і модерном (Штрихи до портрета Василя Герасим'юка) // Дзвін. – 1996. – № 9. – С. 123 – 130.
20. Тарнашинська Л. Василь Герасим'юк: «Найдовша дорога...», або Хоча все мало би бути навпаки // Закон піраміди: Діалоги про літературу. – К.: Унів. вид.-во «Пульсари», 2001. – С. 107 – 113.
21. Токарев С.А. Ранние формы религии. – М.: Политиздат, 1990. – 622с. Міфолог

Написав Копиця В. Є.
19.03.2014

22. Тэрнер В. Символ и ритуал. Исследования по фольклору и мифологии Востока.– М.: Наука, 1983. – 277 с.

23. Українці: народні вірування, повір'я, демонологія / Упор. А.П. Пономарьов та ін. – 2-е вид. – К.: Либідь, 1991. – 640 с.

24. Шухевич В. Гуцульщина. Т.1. – Ч. 2 // Матеріали до українсько-руської етнології. – Т.4. – Львів, 1901. – 445 с.

Копиця В. Є.