

Міністерство освіти і науки України
Східноєвропейський національний університет імені Лесі Українки

Віктор Давидюк

КРУГЛИЙ РІК
(досліди з поля календарного фольклору
Західного Полісся)

Монографія

Луцьк
Вежа-Друк
2019

УДК 398.33(477.82-161.2)-047.37

Д13

*Рекомендовано до друку вченою радою
Східноєвропейського національного університету імені Лесі Українки
(протокол № 16 від 26.12.2019 р.)*

Рецензенти:

Олена Бойчук – кандидат філологічних наук, Ужгородський національний університет;

Надія Горбач – кандидат філологічних наук, Східноєвропейський національний університет імені Лесі Українки.

Давидюк Віктор

Д 13 Круглий рік (досліди з поля календарної обрядовості Західного Полісся): монографія. – Луцьк: Вежа-друк, 2019. – 244 с.

ISBN

Книга висвітлює календарно-обрядові традиції населення Західного Полісся на часовому зрізі ХІХ–ХХ ст. Більшість із них відійшла в минуле і буде недоступна наступним поколінням дослідників. Тому автор бере на себе сміливість і обов'язок заглянути в їхнє коріння і простежити зрушення та зміщення, які відбувались потім.

Для філологів, фольклористів, етнографів, культурологів і широкого кола читачів, які цікавляться минулим традиційної народної культури.

УДК 398.33(477.82-161.2)-047.37

ISBN

© Давидюк Віктор, 2019

ЗМІСТ

ВСТУП.....	5
ВЕСНЯНИЙ ФОЛЬКЛОР	8
Специфіка поетики весняного фольклору Західного Полісся в контексті етноісторії	8
Витягушки	16
Подолянки	24
Царівни	27
Маївки й кустові пісні	28
Волочebнички-ранцювальнички	30
Бабоньки	36
Поколі й коколі	38
Гаївки	39
Володарки	41
Рогульки	47
ЛІТНІЙ ФОЛЬКЛОР	51
Специфіка літнього фольклору Західного Полісся	51
Русальниця	54
Петрівчаний фольклор	73
Пісні до полоття	75
Полісся з Купалом і без Купала	79
Специфіка локалізації регіональних типів купальських обрядів, зв'язок купальських вогнищ із культурами населення минулих епох	110
Купало й шлюб	122
Етимологія «купала».....	126
Специфіка поліських купальських обрядів	130
Ягідницькі пісні	137
Шлюбні мотиви петрівчаних пісень	139
Жнивварський фольклор	143
ЗИМОВА КАЛЕНДАРНА ОБРЯДОВІСТЬ	153
Специфіка зимової календарної обрядовості Західного Полісся	153
Коляда	155
Етимологія слова «коляда»	157

Зимові обхідні обряди	158
Пісні зимового обрядового циклу	170
Зоріан Доленга-Ходаковський	183
Експедиція Павла Чубинського	184
Микола Коробка	185
Олена Пчілка	186
Наші записи кінця ХХ ст.	190
– колядки господареві	191
– колядки господині	194
– колядки парубкові	194
– колядки дівчині	196
– жанрово-текстова мімікрія колядок	
в етнокультурному просторі Західного Полісся	198
– профанаційні колядки або пародії й травестії	202
– походження обряду щедрування	205
– жанрова специфіка щедрівок	208
– щедрівки господареві	213
– профанаційні щедрівки для господині	216
– щедрівки парубкові (молодцеві)	217
– щедрівки дівчині	217
– новорічні профанації травестії	218
– посівалки	219
– коляди	219
– пародії-травестії.....	225
ВИСНОВКИ	230
ДЖЕРЕЛА ТА ЛІТЕРАТУРА	233

ВСТУП

У міру того, як відходять у забуття старі народні традиції, все більше відчувається невідворотність таких утрат. Адже на наукову стежку вже стало покоління, яке народну пісню чуло або зі сцени, або з екрану телевізора, чи навіть зі смартфона, а про традиції середовища, яке її зростило, мало що чуло і знає.

Чи будуть повноважними їхні дослідження? Будуть. Для цього до вже існуючих безглуздо формальних методів придумують ще якісь. Штука заради штуки, сказав би Франко. І це в жодному разі не перекладається з польської як мистецтво заради мистецтва. Просто така собі наукоподібна штука без претензій на досягнення змісту.

Наші багаторічні досліди календарної обрядовості Західного Полісся дали багато матеріалу. Найкращі записи фольклорних зразків увійшли до перших чотирьох томів «Поліської доми» (1991, 2003, 2008, 2019). Пишу «наші», бо поруч завжди були студенти й аспіранти, які виконували малопримітну, але важливу технічну роботу. Завдяки їм на папір лягло понад 1000 фольклорних зразків, які вже не загубляться в пам'яті наступних поколінь хоча б дослідників, які будуть цим цікавитися.

Розмірковування з приводу почутого й записаного під час польових досліджень, лягли в основу цього скромного видання. Деякі з наших позицій уже висловлювалося раніше. Адже з моменту перших наших публікацій на цю тему минуло понад 30 років. Деяких із них уже неможливо знайти ні в бібліотеках ні в електронній павутині, тобто можна сказати, що вони повністю виведені з наукового обігу. Завдання цієї праці не так нагадати про них, як скласти цілісне враження про календарний фольклор Західного Полісся в його природному середовищі – обрядах та звичаях.

Одним із стрижневих завдань наших досліджень було і буде встановити вік багатьох календарних традицій, дошукатися причин їхньої різноманітності та вибіркості побутування в тих чи тих місцях. Останнім часом ця тема, яка вимагає чимало знань нефілологічного характеру, запущена, бо не всім посильна. Подібні студії не виходять за рамки кандидатських дисертацій, які мають свої правила і застереження на кшталт «це фольклористика, а це вже етнографія, це філологічна наука, а це вже історична».

На наше глибоке переконання, час таких підходів уже збіг, а можливості вичерпалися. Подальші відкриття можливі лише в інтердисциплінарних пошуках. У міру недостатньої практики їхнього застосування на цьому шляху можливі й помилки та промахи, але чи буває абсолютна істина в гуманітарній сфері, як тільки будь-які узагальнення виходять за межі описового методу? Тому страху в чомусь помилитися не маємо, бо тільки виправлення чужих помилок часто вивільняє місце для своїх власних. Тож, забігаючи наперед, можемо відзначити, що календарний фольклор на Західному Поліссі існує не з ХІХ ст., відколи його почали записувати, а навіть не одне тисячоліття. В цьому легко переконатися на основі того, які уявлення й функції практичного застосування лягли в його основу.

Завдання встановлення часових меж виникнення явищ календарно-обрядового фольклору також постало не щойно. Його ставили перед собою ще перші українські фольклористи, представники культурно-історичної школи Микола Костомаров, Михайло Грушевський, Микола Сумцов. Суть культурно-історичного методу зволиться до того, що зміст культури визначає історія. Однак історичне поле моніторингу (огляду) має обмежений діапазон. Історія – це тільки те, що зафіксовано в писемних джерелах.

Після дослідів Михайла Грушевського до цього методу предметно вдавалися Ксенофонт Сосенко, Іларіон Свенціцький, Степан Килимник.

Із розвитком археології з'явилися нові можливості. Деякі календарно-оказіональні ритуали метеорологічного характеру знайшли своє відображення в артефактах різних епох, починаючи з неоліту. Найбільше таких фактів має плювіальний обряд¹. Пошуки знайомих змістових форм в археологічній палеографії та деяких побутових речах давніх епох поклали початок палеонтологічному методу. На жаль, в українській фольклористиці виявилось не багато фахівців, готових оперувати цим методом. Головно через елементарне незнання археології.

Упродовж ХХ ст. календарна обрядовість Західного Полісся на відміну від інших сфер не перебувала на узбіччі наукових зацікавлень. Достатньо згадати, що її спеціально приїжджали вивчати представники наукових інституцій з Петербурга і Варшави, пізніше з Києва і Львова, не кажучи вже про місцевих ентузіастів. А ще сторіччя перед тим тут добре походив один із перших слов'янських

¹ Плювіальний обряд – обряд викликання дощу.

фольклористів Зоріан Доленга-Ходаковський, ідучи від села до села й записуючи місцевий фольклор, серед усього іншого й календарний. Згодом його шлях і метод повторив Оскар Кольберг. На місці ґрунтовно вивчала місцевий фольклор і прилучала до цього доньку Олена Пчілка.

Крім уже згаданих не можна пропустити імена збирачів і дослідників Миколи Костомарова, Павла Чубинського, В'ячеслава Камінського, Миколи Коробки, Івана Абрамовича, Станіслава Двораковського, Юрія Климця, Олекси Ошуркевича, Івана Денисюка, Романа Кирчіва, Степана Шевчука, Віктора Ковальчука, Юрія Рибачака, Тетяни Міндер, Олени Білик, Надії Кравчук, Миколи Давидюка.

Рідко в яких дослідженнях зверталась увага на локальні явища. Розуміння місцевих відмінностей приходить, коли долаєш шлях від села до села пішки й прощупуєш кожен крок досліджуваної території. Саме такі польові дослідження і лягли в основу цієї праці.

ВЕСНЯНИЙ ФОЛЬКЛОР

Специфіка поетики весняного фольклору Західного Полісся в контексті етноісторії. Де межа між зимою й весною, весною і літом, літом і осінню, коли починається зима? Схоже, що для наших предків-хліборобів питання про це навіть не виникало, воно не мало жодного практичного значення. Хоч вони знали, в який день зими по Зірниці (Вранішній чи Світовій зорі) можна передбачити урожай на цілий рік, могли ще до початку нинішнього літочислення знали, в які дні травня ідуть родючі дощі, мали свої агрокалендарі прямо на горщиках і знали багато засобів передбачення погоди і на день, і на тиждень, і на рік. Дотриманням ритуалів вони супроводжували завмирання сонця («Корочун»), його першу чверть, що знаменувала юність («Навеликдень»), зрілість («Купало») і старість («Діди»). А ось коли починається і коли закінчується якась із пір року, більше довіряли своїм відчуттям, ніж календарям. Весна приходила разом з теплом і перелітними птахами, літо – з молодим потомством у птахів і звірів, осінь – з урожаєм, а зима – з першими морозами.

Люди завше чекали теплих днів і думали, як перезимувати зиму. Проте не вважали себе й пасивними спостерігачами за природою. Вони її творили. Ще на Коляду босими ногами топтали сніг, щоб зігріти Землю, і він не лежав дуже довго. На Стрітєння босоніж по ньому виводили першу веснянку. І вірили, що силою цих своїх поетично-магічних прийомів можна розтопити хоч яку кригу і повернути додому соловейків. А вони вже, повертаючись із теплого краю (Вираю, Вирію), принесуть з собою й тепло. Головне не забути викликати їх:

*Пташок викликаю
Із теплого краю.
Летіть, соловейки,
На нашу землейку!
Спішіть, ластовойки,
Пасту коровойки!*

Таким чином люди вірили, що вони самі є творцями природи, і коли саме закінчиться зима й поверне на літо (а в найдавніші часи розрізняли тільки ці дві пори року), залежить від них.

Право закликання весни і життєдайних сил природи, за імітативно-магічними законами, надавалося молоді, яка вважалася еталоном

нерозтрачених життєдайних сил. Молоді люди й виконували ігрові та пісенні веснянки, що, на їхню думку, мали прискіпитися не тільки в настанні весни, а й у сприянні доброму врожаєві, шлюбним справам,

На думку Степана Килимника, українські веснянки-гаївки створені не пізніше IV–VI століть². Але веснянки й гаївки – це не єдині назви весняних *хороводів*, які на Західному Поліссі як явище окреслювали не тюрксько-слов'янським словом, що означало ходіння по долинах³, а власне слов'янським – *поколі*. Серед українського населення трапляється й багато інших номінацій: *ягівки, гагілки, маївки, галі, рогульки, риндзівки, вородайки, подолянки, бабоньки (бабуси), орендарки, стастурки, витягушки*. Кожна із цих назв окреслює або якийсь окремий різновид весняних пісень, тому від багатьох носіїв можна почути заперечення щодо жанрової визначеності того чи того зразка, мовляв «то не веснянка, то маївка», або родову назву, характерну для певної місцевості. Такий різнобій в окресленні жанрів може свідчити не лише про несконсолідованість поняття до моменту вироблення загального, а також і про те, що Західне Полісся, де побутують такі регіональні назви, як *риндзівки, витягушки, вородайки, рогульки, царівни* (від *царинки* – сухого пагорбка) входило до ареалу формування жанру веснянок в цілому. До того ж існувала й часова диференціація. Поліщучки знали, яку веснянку можна виводити зразу після Явдохи, християнського свята, яке означало початок весни, яку після Великодня, а яку перед самим Зеленцем (християнською Трійцею).

Весну зустрічали, хоч деколи і впроголодь, але з надією на добробут, тому відзначали весело. Свята приходили одне на зміну іншому і кожне виспівувалось своїми особливими піснями.

Український письменник і дослідник народної обрядовості Анатоль Свидницький примітив, що веснянки за тематикою поділяються на три відділи. Перший стосується безшлюбного життя. Другий виспівує темний і світлий бік життя родинного для жінок. Третій належить до хліборобства⁴.

² Килимник С. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні. Вінніпег; Торонто, 1962. Т. 3. С. 29.

³ Слово «хоровод» запозичене від московитів. Корінь «хорро» в багатьох тюркських мовах має значення 'долина'. На відміну від степовиків та напівпустельників, у яких ця подія відбувалася у видолинках, на перезволожених поліських теренах веснянки виконувались на пагорбках, які навесні підсихали першими. Слово *поколя*, на відміну від *хоровод*, що означає місце виконання, окреслює манеру виконання ходінням по колу.

⁴ Свидницький А. Великдень у подолян. Твори. Київ, 1958. С. 446.

Дуже часто перший зі згаданих і останній тематичний пласти поєднується навіть в одному тексті, а от другий – то цілком дискретний як тематично, так і календарно. Його основою були дівочі загадування на те, як складеться подальше життя в чужій родині після заміжжя. Співали такі веснянки аж під літо, коли закінчувалась пора активного дівування. Далі хтось виходив заміж, а хтось чекав до наступного весняного циклу, під час якого складалися нові шлюбні пари.

Веснянки супроводжувалися магічними іграми, в яких бажане подавалось як уже зреалізоване. Така собі своєрідна імітативна магія. І люди вірили, що завдяки їй саме так і повинно скластися. І склалося. Якщо не наяву, то хоча б у дівочій уяві.

Реально все точно так, як хотілося, складалося хіба в казкових сюжетах. Як у казці про Телесика. Захотіла літня жінка, в простолюдді – баба, до того ж бездітна, мати дитину. І вимріяла. З допомогою нехитрих магічних дій. Виколисала собі хлопчика з вербового полінця.

Але ж то казка. Який вона має стосунок до того, про що співається в веснянках? А, виявляється, таки має. І навіть найбезпосередніший. В кінці зими існувало свято Колодія, під час якого жінки, які хотіли мати дитину, збиралися в окрему хату для веселощів. Одним із їхніх ритуалів було виколисування на собі сповитого як дитя березового полінця. Гуляння могло тривати й кілька днів, тобто доти, поки по жінку не прийде власний чоловік та не забере її додому. До цього до жінок на свято могли навідуватися тільки чужі чоловіки, тобто ті, серед яких їхніх жінок не було. Жоден чоловік не знав, у якій саме компанії перебуває його жінка, тому доводилося йти шукати від хати до хати. Чоловіків це начебто не дуже й засмучувало. Адже в кожній хаті на них чекав частунок від жінок, які робили все для того, щоб чоловік не знайшов власної жінки, а залишився на ніч з чужими. На ранок вакханалія закінчувалась і всі без жодних претезій поверталися додому. За свою основну суть свято Колодія дістало другу назву Знайдибаба. Перша ж, зрозуміло, виводить свою етимологію від колодки, може, саме від тієї, яку жінки колихали на собі. Точно так, як це відбувається в сюжеті казки про Телесика. До всього ж календарна приуроченість ритуалу визначала найсприятливіший з господарської точки зору період для початку вагітності. Зачата на межі зими й весни дитина давала можливість жінці ще жнивувати того року, а наступного вже жати з колискою.

Подібні звичаї з колодкою існували в німців, британців. А це свідчить про дуже глибоке коріння цього звичаю.

Колихання полінця, мабуть, найдавніший ритуал, пов'язаний із колодкою. Проте існують ще й інші – совання колодки парубками, ритуал, який найкраще зберігся в словаків, внесення колодки до хати жонатими чоловіками, яке донедавна практикували в околицях Ковеля. Про це буде окрема мова, а наразі не на часі.

Календар традиційних весняних свят був доволі щільний. Багато з них закамують під відзначення іменин християнських святих утратило своє первісне значення, а деякі продовжили свої функції під незрозумілим омофором перейменувань, як до прикладу – викликання пташок із вирію в день св. Явдохи. Подібних функцій для цієї святої церква не придумала й досі.

На думку Степана Килимника, важко собі уявити, щоб Колодка, Вербний тиждень, Великдень чи Мертвецький Великдень – усе це були окремі свята. То була суцільна система зустрічі й хвали сонцю-весні⁵.

Так воно було чи ні, сьогодні можна лише припускати. Однозначно можна стверджувати лише те, що серед усього розмаїття весняних пісень з літературної точки зору чітко простежуються жанрові різновиди, виконання яких не могло збігатися в часі. Ще й на початку ХХ ст. виконавці із Західного Полісся розрізняли серед них веснянки й рогулейки: *«Виснянке починале співате на Євдоху (14 березня за новим стилем, 1 березня за старим – В. Д.), а рогулейки – то вже весною»*⁶.

Тематично весь веснянковий цикл можна подати в такому вигляді:

Веснянки-заклички, пов'язані з прильотом птахів, які принесуть з собою тепло, розіб'ють криги, розтоплять сніг. Їх виконавцями здебільшого були діти. Це для них у день весняного рівнодення випікали книші у вигляді пташок чи пташиних лапок і виряджали за село викликати весну.

Веснянки-маївки. Головним мотивом цих пісень було парування молоді, у них часто-густо співалося про омріяного милого, який невдовзі має прибитися до своєї судженої з далекої дороги.

⁵ Килимник С. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні. Вінніпег Торонто, 1962. Т. 3. С. 26.

⁶ Записано від Василини Коць 1918 р.н. в с. Дубечно Старовижівського району 1989 р. Архів ПВНЦ, Ф 1.Од. зб. 177. Арк. 25.

Веснянки-рогульки. Зміст цих пісень був цілком приурочений мотивам заміжнього життя:

*– Ти молодая молодице,
Вийди, вийди на юлицю.
Вийди, вийди на юлицю,
Заведи дівкам рогулицю.
В мене свикруха - ни матюнка,
В мене свикройко – ни батийко.
Мине шети-прести заставляють,
А на юлицю ни пускають.*

То що ж призвело до такої дискретності мотивів весняних співанок? Скоріше за все, це наслідок давньої дискретності їхньої ритуальної семантики.

Окреме питання – час походження цих уявлень. Починати розплутувати цей клубок слід вочевидь із функцій. Так чи інакше веснянки асоціюються з приходом тепла, переходом від зими до літа. Як давно постало це питання в людській свідомості, сказати важко. За всю історію людства клімат кардинально змінювався від холодного до спекотного і навпаки. В останні роки ситуація настільки змінилася, що вже з'явилися охочі в кінці грудня закликати зиму. Такі довгі літо й осінь спостерігалися в наших широтах ще в енеоліті, тобто 5–6 тисячоліть тому. Помірний клімат, який тримався донедавна, коли зима встигала надокучити («іди, зимо, до Бучина, вже ти нам надокучила») існує в наших широтах десь близько 4 тисячоліть. Отже, веснянки із мотивом викликання тепла, яке начебто приносять з собою із вирію птахи, для свого походження мають простір, що вимірюється тисячоліттями. Тому детальнішу хронологічну прив'язку можна робити хіба на основі лише кількох характерних штрихів, по яких можна пізнати й саму епоху.

Перше – це пантеїстичне обожнювання явищ природи. Друге – наявність у них дуже давніх за своєю природою елементів імітативної магії, причому, суто дівочої. Третє – десакралізація божеств в ігрову площину. Коли звертаються до Весни, то хтось із учасників дійства мусить виконувати цю роль. Коли проганяють Зиму, то теж конкретно: розривають або спалюють, але вже не учасницю, а її реституцію (підміну), найчастіше – антропоморфне опудало. Весна в цих піснях не абсолютизована і навіть не самодостатня, її саму мусять принести на своїх крилах пташки, найчастіше – жайворонок, гуси, чаєчка, рідше – соловейко.

Можливо, в цьому є щось уже й пізніше, християнське, де пташки розглядаються як посланці Бога. Однак в самих обрядах, у контексті яких виконуються ці пісні, чимало й значно давніших елементів. Взяти хоча б ритуал проведів дівчини-зими до річки та привезення звідти в село іншої, яка вже вбрана як Весна.

Подібні образи дуже поширені й у народно-ужитковому мистецтві. Найчастіше дівочі фартухи, а заодно й рушники, аж рясніють зображеннями дівчат в оточенні птахів, серед квітів і зелені. Дехто з дослідників бере на себе сміливість вбачати у них образ скіфського божества – володарки звірів. Але чому тоді нарівні з птахами її персоніфікацію довершують бджоли чи букети з квітів?

Не будемо кривити душею, що птахи такі переважно трапляються на вишивках з Поділля, де скіфський вплив незаперечний. Про дівчат, які приносять «в правий ручи солов'я», співається в веснянках з Волині. А що до Полісся, то тут більш уживаним доповненням до зображення дівчини, вишитої на фартушках, можна вважати все-таки рослинні символи – квіти чи квітучі кущі. Можливо, це і є ще правішевропейський символічний образ весни-весняночки, оспіваної в піснях-веснянках.

Отже на разі можемо лише стверджувати, що в світоглядних уявленнях українців зберігся той синкретичний образ весняного божества, який існував на момент утрати ним своєї сакральності. Певні ознаки десакралізації відображаються в світоглядному дуалізмі, коли старі вірування ще міцно трималися в побуті завдяки узвичаєній формі, а в головах уже засіювалась зневіра в їх дієвість. За цих умов давні сакральні норми переходять у дитячу ігрову сферу і замість магічних актів стають дитячими забавками. Тож у кожній з таких ігор можна розгледіти давні ритуальні функції, тобто більшість із них колись були якщо не обрядами, то принаймні якимись магічними актами.

На початку ХХ ст. співіснували обидві форми цих весняних ритуалів. Дотримання однієї все ще належало дорослим дівчатам, іншої – дітям. Про це є прямі свідчення наших респондентів: *«Веснянки переважно дітки співали. По колу ходили. Дівчата брались за руки і «плавним танцем» обходили то в одну, то в другу сторону»*⁷. Як бачимо, веснянки належать до тієї сфери, яка була десакралізована найраніше. Що співали дівчата і який такий «плавний танець» виводили, можемо лише здогадуватися. Міг це бути «кривий танець»,

⁷ Записано в Осьмиговичах Турійського району від Олени Лукасюк 1930 р. н. Архів ПВНЦ. Ф. І-Б. Од. зб. 152. Арк. 3.

на який діти не мали права, оскільки він був скерований в сексуальну сферу.

Отже зафіксована фольклористами XIX–XX ст. веснянкова традиція означає з одного боку наявність ще живої первісної віри в дієвість обрядових дій хоча б в одній зі сфер, з іншого – процес її десакралізації. Можливо, й має рацію Степан Килимник, датуючи її IV–VI ст. На той час цілком імовірно існував саме такий стан речей.

Інше питання, а чи могло раніше існувати щось подібне, ще не десакралізоване?

Веснянки – суто землеробське явище. Тому передумови для їх появи існували ще з часів неоліту. А ось найпоширеніший у них мотив закликання весни міг з'явитися значно пізніше, з моменту похолодання. Клімат, схожий на теперішній установився в Європі 4 тис. років тому.

Населення цих земель споконвіку займалося вирощуванням проса, жита, пшениці, вики, ячменю, інших зернових культур. Згодом почали вирощувати овочі. Вже сам зміст весняних пісень свідчить про те, що сталося це дуже пізно, бо перелік овочевих культур, вирощуванням яких займалися українці, у них дуже обмежений. Серед основних сільськогосподарських культур у їхньому змісті просо, гречка, мак. З овочів згадуються лише огірочки...

У холодніших широтах відсутні не лише згадки про ці культури, а й пісні, якими закликали весну. Навіть серед білорусів веснянки побутують лише в межах поширення українського етносу. І як не стараються прихильники міфу про східних слов'ян, які начебто колись були одним народом, довести спільність їхнього фольклорного надбання, цілковита відсутність веснянок у московитів та обмежена наявність у білорусів заводять питання в глухий кут. Ні московитам, ні білорусам вони не притаманні. Не хочеться приписувати віку цим пісням, адже серед них є як прадавні, так і порівняно недавнього походження, але пояснити цю винятковість якимись іншими факторами, крім етногенстичних, теж не видається можливим.

Було б перебільшенням сказати, що й на теренах України веснянки поширені однаково. Епіцентром їхнього побутування, вочевидь, можна вважати Поділля, де сьогодні їх переважно називають гаївками. Однак характерна властивість цих пісень – їхнє виконання в час весняного розвою після Великодня. А веснянками в народі переважно прийнято називати ті пісні, які закликали весну. Певна річ, що й виконувалися вони значно раніше. Найчастіше від Явдохи

(19 березня за григоріанським календарем). Правда, на Поліссі відомі й випадки значно ранішого початку їхнього виконання. Найраніший термін випадає на Стрітєння (15 лютого).

Веснянками на Західному Поліссі називають цикл пісень, засівною серед яких була «Весна наша красна» чи «Ти святая весна». День у день, виходячи на «пастовень», дівчата починали саме з неї. Потім виконували «Ой весна, весна та й весняночка», «Вийди, вийди, безштаньку».

У деяких місцевостях, виконуючи ці пісні в піст перед Великоднем, вилазили на дерева⁸. Для чого це робилося, здогадатися не важко: щоб міфічна Весна, до якої зверталися дівчата в своїх піснях, швидше почула, що її кличуть, чекають. В інших регіонах з горбистою місцевістю задля цього просто виходили па горбки. Вже один цей факт свідчить, що Весну сприймали як живу істоту, тобто божество.

На думку багатьох учених, епохою походження богів і божеств можна вважати неоліт. На території Західного Полісся в цей час землеробства ще не існувало. Прийшли з південного заходу Європи рільницькі племена культури лінійно-стрічкової кераміки (VI–IV тис. до н. е.) облюбували лесові землі Буковини, Поділля й дійшли до Волині. На Поліссі аж до III тис. до н.е. все ще мешкали племена мисливсько-рибальських спільнот. Уявлення первісних хліборобів про аграрну магію у формі викликання дощу збереглися в археологічних артефактах цієї доби. Важко уявити, щоб вони з допомогою магічних дій закликали й тепло. Клімат був жарким і посушливим. Мотиви викликання тепла стали актуальними з моменту аридизації клімату в неолітичну епоху. Однак слідів поширення культури землеробства в цей період на Поліссі також не виявлено. Вочевидь, цим і пояснюється недостатня популярність тут комплексу весняних пісень, пов'язаних із викликанням тепла та культом родючості. В межиріччі Вижівки та Турії, для прикладу, ці пісні цілком відсутні. Їх не пам'ятають не лише старожили, але й не пригадують, щоб їх співали їхні матері та бабусі. Проте, незважаючи на те, що веснянки – творчість винятково жіноча, згадують, що тут весняних пісень співали й парубки, але починали їх співати після Великодня, і зміст їх був дещо інший. Переважали пісні зі шлюбною тематикою та ігрові пісні.

⁸ Записано в Козоватій Ратнівського району.

Що далі на схід цього регіону, то веснянка стає популярнішою. Добре відома її назва й на правому березі Турії. Щоправда, на просторі від цієї річки й на схід аж до Стиру трапляється близько десятка інших назв.

Невідомо з яких причин, але радше з культурно-освітніх, аніж етногенетичних, слово «веснянка» відоме сьогодні навіть па тих територіях, де класичних текстів веснянок майже не трапляється. На лівому березі Прип'яті, на Берестейщині їхню популярність можна пояснити міграцією на ці терени у VIII–X ст. населення з Волині та інших руських територій, у т. ч. й центральних. Більшість репертуару цих пісень спільна для всіх українських земель. Тому берестейська веснянкова традиція ближча до центральноукраїнської, ніж камінькаширська, ковельська чи любешівська.

Не можна не зауважити, що міські традиції, на кінець XX ст. мали більше спільного між собою, ніж з традиціями прилеглих сіл. Звідси запрошується висновок, що для веснянок, як і для пісенного фольклору загалом, культурні взаємовпливи часто важать набагато більше, ніж етнічні традиції. Відтак можна говорити лише про якісь загальні тенденції вияву етнічного консерватизму, а не про їхню вирішальну роль в поширенні веснянок.

Про те, то назва *веснянка* неавтохтонна на теренах Західного Полісся, свідчить та обставина, що поряд з нею тут вживаються назви зі слідами очевидного перекручення – *веснявка*, *веснівка* та цілком оригінальна – *веснуха*.

Витягушки. Ближче до Великодня, закінчивши ткання та шиття, починали виходити на вулицю дорослі дівчата, ті, котрі були вже на виданні. Кожна вулиця, кожен куток села мав свій окремий дівочий гурт. Вони й «перегукувалися» між собою – співали веснянки, кожен куплет яких закінчувався протяжним «г-у-у-у!». Це переростало в своєрідне змагання, яка вулиця краще співає. На Поліссі, з його відкритою манерою співу, добре співати означало ще й голосно. Перевагу, звичайно, отримував той гурт, у якому дівчат було більше. Найпридатнішими для такого змагання були весняні календарні пісні протяжного характеру. За манеру виконання їх називали «витяжними», а в деяких місцевостях – «витягушками».

Ефект перегукування в цих піснях досягався не лише розспівом складів у середині та двох останніх у кінці кожного рядка, а й

підкріпленням їх приспівом «гей, ло-ло-ло» після кожного пісенного рядка:

*Летів шуляче ще
Чириз пудманьовське силеще,
Гей, ло-ло-ло,
Чириз пудманьовське силеще.
Та просев дивочок
По пари іїчок.
Гей, ло-ло-ло,
По пари іїчок.
Воне йому ни дале,
Правде ни сказале,
Гей, ло-ло-ло,
Правде ни сказале.
– Бодай вам, дивочке,
З кропиве сорочке,
Гей, ло-ло-ло,
З кропиве сорочке.
З кропиве сорочке,
З траве кітайочке.
Гей, ло-ло-ло,
З траве кітайочке⁹.*

Схоже, що якийсь давній зміст, який міг означати магичне звертання до невидимого божественного адресата заховався в самому приспіві. Можливо, його назва вже перекручена десятки чи й сотні разів, а від колишніх «витягушок» залишився тільки рефрен. Переінакшений у деяких текстах в «далалом, далалом»:

*А вже недалечко, червоне яєчко,
Далалом, далалом, червоне яєчко.*

Сліди можливих перекручень можна зауважити не лише по тому, як змінився рефрен, а й по переосмисленні самих текстів в *постові пісні*. Вони співалися до Великодня, тому фінальна сцена – розподіл бабусею яєчок (мабуть, крашанок) між численними онуками. Цей мотив – головний для витягушок і має кілька варіантів. Особливі видозміни відчутні в тому, чим та як бабуся обдаровує свої внуки. Звісно – початковий варіант – це крашанки.

⁹ Записано в Підманеві та Шацьку. В Шацьку співалося; «Летів шулячмще через Шацьковище». Архів ПВНЦ. Ф.1-Б. Од. зб. 29. Арк.6.

*Ой була в бабки раба курочка¹⁰,
Раба курочка, сукутуночка.
Ой вона знісла копу їїчок,
Копу їїчок й підісятничок.
Ой прийшли до бабки бабині унучкі,
Бабині унучкі й волочебничкі.
Ой сьому-тому та й по їїчку,
А найстаршому не досталося.
Ой дає бабка рабу курочку.
Він курочкі не бере і за стил не йде.
І за стил не йде, бабци не дякує.
Ой дає бабка корову з телятком.
Він корови не бере і за стил не йде.
І за стил не йде, бабци не дякує.
Ой дає бабка кобилу з лошатком
Він кобили не бере і за стил не йде
І за стил не йде, бабци не дякує.
Ой дає бабка свою дочичку.
Він дочичку взяв і за стил пішов,
І за стил пішов, бабци подякував:
– Дякую, бабуню, за твою дочичку,
За твою дочичку-заробітничку.
Як стане праста, виритенце біжить,
Як стане снувати аж зимле дрижить,
Як стане ткати, за сім миль чувати¹¹.*

Проте самі поняття «витягушки» й «постові пісні» не тотожні. Друге значно ширше, тобто воно збірне. До постових, крім «витягушок», відносять і «стастурки» (страстурки) – пісні, які не заборонялося співати навіть у дні найсуворішого посту – на «страсному» тижні. Переважно то були псалми релігійного змісту, жалісливі про сирітку, і навіть деякі балади з доволі драматичним, але так само з сумним змістом, де неодмінно фігурує тема осиротілих дітей, хоч і цілком дорослих.

Тема сирітства, як не крути, стрижнева для цих пісень. Більшою чи меншою мірою вона проглядається майже в усіх їхніх сюжетних

¹⁰ Після кожного рядка ішов вигук «гу-у-у». Пісня записана під диктовку, тому в збереженому в архіві тексті він відсутній.

¹¹ Записано в Забарі Рожищенського району. Архв ПВНЦ. Ф.4. Од.. зб.42. Арк. 5–6.

лініях. Інша справа, що в деяких буває повністю відкритою, а в інших прочитується лише інтертекстуально, тобто вже на символічному рівні.

В одному з варіантів пісні про «курку-рабучку» до бабці приїжджають «рукувеї госте-ранцювальники».

*Посадела бабця всіх пу лавочках,
А сиротойку – на колодойку.
Пудавала бабця всім пу яєчку,
А сирітойце н-и-и хватело.
Ідуть госте ска-ачуче,
А сирітка пла-ачуче¹².*

Недоладність складу в кінці пісні виказує можливі текстові втрати. Покращений варіант подає Олександра Кондратович:

*Подавала бабця всім по яєчку,
Дала-лом, дала-лом всім по яєчку,
А бідній сирітці та й но шкарлупочку,
Дала-лом, дала-лом, та й но шкарлупочку.
Пішли внучки скачуче, а сирітка плачуче,
Дала-лом, дала-лом, а сирітка плачучи¹³.*

Ефект жалоби в цих піснях вибудовується використанням у них насамперед родинної, а вже принагідно й християнської тематики. Його витворюють образи сирітки, нещасної матері, знедоленої сестри і, безумовно – Христа-мученика.

Кожен із цих персонажів має своє сюжетне поле. Сирітці-волошебничкові не дістається дарунка (яєчка, килимочка). В одних винадках сирітка (дівочка) просто йде додому плачучи, в інших – топиться, бредучи через Дунай.

Важко сказати, про дівчину чи про хлопця ідеться в пісні, де обділена сирота по дорозі від бабці-дарувальниці знаходить «кусок золота». А ось обділений «онучок-волошебничок» замість яєчка, якого йому забракло, не погоджується ні на курку-несучку, яка, звісно, може знести багато таких яєчок, ні на корову з телятком, ні на кобилу з лошатком. І тільки коли йому запропонували дочку-заробітничку, він пристає на це і гречно дякує своїй дарувальниці.

Одразу постає питання, а чи такий уже й випадковий образ сирітки в постових піснях?

¹² Записала Руслана Мушка в Брониці Камінь-Каширського району від Тетяни Ходаковської 1927 р.н.

¹³ Записала Олександра Кондратович 28.09.1991 р. в Ворокомлі Камінь-Каширського району від Марії Процик, Василя Шевич та Ярини Шумик.

Генеалогія цього образу легко виводиться з примітивних форм сімейних стосунків, із тих часів, коли поняття батьківства було ще відсутнє як таке. Шлюби були в той час матрілокальні, тобто чоловіче населення, яке входило до родової общини, було, за терерішніми мірками, приймаками. Чоловіки не мали права ні на дітей, ні на жінок і мусили постійно заробляти їх прихильність. Жінки теж не відзначалися постійністю вибору майбутніх батьків своїх дітей. Вільні були поступати так, як їм заманеться.

Єдиним чоловіком, який мав право голосу в цій родовій організації, був старший брат усіх сестер. Через них він мав владу й над приймаками, і над дітьми своїх сестер. А головною сферою його опіки було дотримання родово-звичаєвих норм. Окремі з цих його функцій на сьогодні фіксуються і то тільки на обрядовому рівні в обов'язках саршого свата під час весілля. Раніше ж пошлюблення сестринців та сестринок було прямим обов'язком старшого дядька по материнській лінії, його турботою була й підготовка небожат до майбутнього сімейного життя. І якщо стосовно дівчат тут не обходилося без участі жінок у підготовці до шлюбу, то хлопців мусив підготувати дядько. Звідси й приказка, яка сьогодні має зовсім інший зміст: «Батько – дядько».

Оскільки юнак мусив сам здобути право бути прийнятим у чужу матрілокальну сім'ю, то підготовка його до цього акту відбулася не дуже гуманно. Першим обов'язком дядька у ході її проведення було відлучити юнака від материнської опіки. Після цього на нього чекала тривала і виснажлива мандрівка, на яку також благословляв дядько. При правильному дотриманні дядьківських настанов вона мала завершитися шлюбом.

Але в пісні про внучків-волочечбничків яєчка чомусь роздає не дядько, попередня роль якого закріпилася згодом за «названим» чи «хрещеним» батьком, а «бабка». Весь секрет сюжету, вочевидь, полягає в тому, що яєчка повинно забракнути «найстаршому». В одному з текстів є пряма вказівка на це: «*А найстаршому не досталося*». За законами матрілокальної сім'ї він має стати захисником своїх сестер і майбутнім названим батьком для їхніх дітей. Тож для нього мандрівка ця зайва. Йому дають право на одруження з двоюрідною сестрою, яка бабці доводиться такою ж внучкою, як і він (у тексті – *дочечкою*).

Такий поворот сюжетної колізії можна вважати класичним, а отже й основним. Але трапляються й інші. В деяких варіантах причи-

ною образи сирітки буває те, що «посадила бабця всіх на лавочку, а бідну сирітку та й на колодочку», «подавала бабця всім по яєчку, а бідному сирітце ни хватело». «Рукувеї госте», яким дісталось по яєчку, пішли скачучи, а сирітка – плачучи.

Відчувається, що сюжетна лінія тексту не завершена і ніби прагне продовження. В деяких варіантах вона його таки знаходить:

*Пушла сирота кругом болота,
Знайшла сирота горщик золота.*

У деяких варіантах сирітка плаче від образи на те, що бабця дала їй шкарлупочку. І лише один дуже рідкісний варіант пісенного сюжету дає тому пояснення. Внаслідок того, що слово сирітка подвійного роду, в ньому сиріткою може бути й дівчина, тобто внучка. Існує й окремий текст, де сирітка – дівчина:

*Прийшло до баби сорок дівочок,
А сиріточка – сорок першою.
Дала бабця всім по яєчкові,
А сиріточці кусочок хлібця.
Усі дівочки пішли скачучи,
А сиріточка пішла плачучи¹⁴.*

Діточки, які отримали в подарунок по яєчку і по килимкові, коли довелося брести через Дунай, усі перебрели, а сирітка, якій дісталась тільки рядюжка і «шкарлупочка» від яйця, втопилася.

Перебрести через Дунай у всіх слов'янських піснях має єдине значення – вийти заміж. У зв'язку з цим тип шлюбних стосунків цієї пісні значно відрізняється від тих, де внучок-волошебничок погоджується па шлюб зі своєю двоюрідною сестричкою. В тому, що тут йдеться про патрілокальний шлюб, добре видно з того, що в ній уже є батько, до того ж він подається, як єдина рідна людина, яка вболіває за долю дочки. Мати ж наче мачуха. Їй не жаль утонулої в Дунаї сирітки, жаль тільки рядюжки, з якої вона пішла з дому. Сюжетна колізія розкривається тільки в контексті давніх звичаєвих традицій патріархальної сім'ї. Згідно з ними в обов'язки матері входило віддати дочку заміж, тобто позбутися з хати.

В Дунаї дівчина тоне в багатьох календарно-обрядових піснях. Та жодна з них не має такої підказки щодо причин цього потоплення, як пісня про дівчину-сирітку, записана в Розничах. У ній воно прямо пов'язане з подарованою сирітці шкарлупою.

¹⁴ Записано в Ницях Старовижівського району. Архів ПВНЦ. Ф. 1. Од. зб. 185. Арк. 5.

У багатьох місцевостях України ще й у ХІХ ст., а раніше цілком можливо й на ширшій території, заселеній слов'янами, існував звичай шкарлупи від великодніх яєць закопувати в землю або ж викидати в річку. І одне і друге співвідносне зі способами поховання. Одне – методом інгумації, друге – інундації. Схоже, у такий спосіб сповіщали предків про те, що їхні родичі на цьому світі справляють одне з найбільших родинних свят і чекають їх у гості. На Зелені свята з цією ж метою їм посиляли вінки із зелені, солом'яні опудала, не виключено, що й самі людські жертви. У цьому обрядово-звичаєвому контексті подаровані бабцею шкарлупа й рядюжка – знаки делегування на «той світ» до родичів. Тому вони так і розчулили сирітку.

На семантиці бабусиних подарунків не зайве зупинитися окремо. Залежно від того, як реагують на них інші внуки, відчувається, що вони мають протилежне значення. А відрізняються лише тим, що одна частина опозиційних пар зберігає свою початкову корисну екзистенцію, інша ж – лише її залишки, те, чого не шкода викинути.

Килимом у деяких селах Західного Полісся називалося товсте сукно, яким накривалися в холодну пору під час снання. Такий килим або ж рядно як його заміна були й одним з найголовніших елементів шлюбного посагу. У весільній пісні з Велимча, якою зустрічали молоду в домі молодого, співається:

*Ой вийди, мати,
Невістку вітати
З грубим рядном
З товстим стегном...*

На килим та подушки для внуки по всій Україні старається не так мати, як баба. Тож зрозуміла радість обдарованих килимами внучок в аналізованій витягушці. Рядюжка ж – це старе зношене рядно, придатне хіба для того, щоб принести з луку трави чи розірваною на шматки помити підлогу. Для інших цілей вона не придатна.

Щоб передати суть бабусиних подарунків, достатньо було б і цих предметів, тобто килимів та рядюжки, якби не добре відчутні сліди переробки цієї пісні. З початково парубочої сфери вона перейшла в дівочу, тому старі символи залишені в ній поряд із новими спадково.

Ще інший тип образу сироти представлений в пісні «Послала мене мати». Хронологічно вона відповідає реаліям другої половини ХVІІІ ст. Про це свідчить не лише дискретизація понять козак і чумак, які в пісні вжито в одному якщо не синонімічному, то уточнюючому підпорядкуванні, а й відчуття відображення соціального роз-

шарування. Дівчина відраджує козака-чумака зачіпати її, адже в неї чужа мати, тобто мачуха, яка, крім усього решти, дорікне ще й прогаяним часом та незробленою роботою.

Приблизно до того ж часу походження слід, очевидно, віднести й пісню з образом дівчини-босячки («Піду я дорогою»). Боягузтво має в ній не лише ініціальне («хто мій голос почує, той мене пожалує»), а вже й морально-соціальне значення:

*Ходи, доню, додому,
Не роби поговору.
Бо ти босая ходиш,
Поговору наробиш.*

Та, безперечно, в основі її фабули лежить конотація дороги, яка веде від родини, виводить у широкий світ, підкріплюючись голосом («піду я дорогою, мій голос дубровою»), який можна сприймати і як поголос про досягнення шлюбного віку. В цьому плані постові пісні мають той самий зміст, що й білоруські волочєбні. Загалом, в українському фольклорі їх можна вважати навіть відповідником білоруського терміна, який, попри наявність тут майже ідентичних текстів, в українській фольклорній традиції не простежується. Різниця ж наведеної пісні з мотивом дівочих мандрів і аналогічних про парубоче волочєбництво тільки в тому, що вона стосується дівочої ініціації (початку дівування), а вони – парубочої (початку парубкування).

Сестра, знедолена братами-розбійниками, про яку співається в баладі про дев'ятьох братів і десятую сестру – теж образ, який продовжує тему волочєбництва. Грабунок і розбій у волочєбних ритуалах давнини були узаконені ритуально. Таким чином балада продовжує тему, яка починалася в волочєбних піснях дуже безболісно – темою сирітства. Сиротами ж уважалися всі дорослі діти, яких благословляли на самотійний шлях. Родинні стосунки з того часу втрачали сенс. У історичних джерелах така норма звичаєвого права фіксується від античних часів до раннього середньовіччя. Це в Європі, а в Азії вона спостерігалася ще й у XVII ст. На Русі продовженням цієї норми можна вважати вбивство князем Святополком своїх братів Бориса і Гліба. Вияв цієї ж норми – і муки Христа, його, за біблійною версією, теж замучили свої.

Тема ігнорування родинних зв'язків, яка порушується в багатьох витягушках-страстурках, має своє продовження і в образі нещасної матері в постовій пісні «Ой була я у роду», і в образі битої дочки («далалом, далалом, біла мати помелом»). Сюжети усіх цих пісень,

незважаючи на їх, здавалось би, тематичну різноманітність, мають єдину логічну основу – вони про родинні колізії. Родичі в них поступають наче чужі люди. В цьому і весь драматизм витягушок-стастурок. Але не тільки в цьому. Бо це лише зовнішній бік їхніх млявих конфліктів. Їхня ж етіологія полягає в тому, що родинна сегрегація (відокремлення, відчуження від роду) в якийсь історичний період (а саме, на нашу думку в епоху раннього заліза – I тис. до н. е. часу становлення індивідуальної сім'ї) відбувалася навесні, у дні Великодніх свят. І ці дні на той час мали далеко не примиренське, як у християнські часи, значення. Про це свідчать і тексти постових пісень, які традиційно увібрали в себе тему родинних конфліктів. Наслідки ритуального відчуження дорослої молоді і склали сюжетну основу таких пісень.

На Західному Поліссі, за винятком окремих сіл Ратенщини (Гута, Заболоття, Тур, Заліси) та Малоритщини (Олтуш, Збураж), не співали купальських, і дуже рідко згадують петрівочні пісні. Їхні тексти, в тому числі й дражнильного змісту, які в Центральній Україні і на Волині виконувалися біля купальського вогнища, тут належать до постових пісень, тому їх починали співати ще до Великодня. Це можна вважати регіональною особливістю їхнього календарного приурочення, характерною для більшості сіл регіону, а найбільш помітною в долині р. Турії.

Подолянки. Видова назва «подолянки» для весняних пісень вживається на Малому Поліссі, тобто на теренах Сокальщини та Бродівщини. Там першою піснею, яку виводили навесні, була ігрова веснянка «Подоляночка». Від першої отримували назву і всі наступні пісні, які могли виконуватися в рамках одного календарного циклу. Відтак «подолянками» тут в останні десятиріччя активного побутування, тобто в довоєнні та перші післявоєнні роки, називали усі веснянки.

На Західному Поліссі «подолянки» теж відомі, але швидше не як загальна назва, а конкретна. Загалом на всьому обширі краю виявлено три варіанти ігрової пісеньки «Подоляночки». Відрізняються вони лише закінченням. Однак зміст цих відмінностей дуже глибокий і зводиться до одного. Можна припускати, що маємо не різні варіанти продовження, а різні частини колись єдиного тексту.

*Десь тут була подоляночка,
Десь тут була молодесенька*

*Тут вона сіла, тут вона впала
До землі припала,
Сім літ не вмивалась,
Бо води не мала.
Ой устань, устань, подоляночко,
Ой устань, устань, молодесейка,
Умий своє личко та личко білейке.
Бижидо Дунаю, бири^е молодейку.
Бижидо Дунаю, бири^е ту, що скраю¹⁵.*

За нашою версією, назва *подоляночка* постала внаслідок пере-
кручення через утрату семантики основного персонажа пісні. Персо-
наж, до якого звертаються як до міфічного божества, що може забра-
ти котрусь із дівчат, вочевидь, у віддяку за подану їм воду, повинен
би називатися водолляночкою¹⁶. Про існування такого в уявленнях
населення, яке проживало на українських та волоських землях в часи
енеоліту, свідчать виявлені керамічні жіночі фігурки з великою ча-
шею на голові.

Сама ігрова веснянка «Подоляночка» з її центральним мотивом
нестачі вологи не видається автохтонною на перезволоженому По-
ліссі – чого-чого, а води тут завжди вистачало. Однак нема фор-
мальних підстав вважати її й засвоєною з літературних джерел: тут
вона зафіксована у кількох варіантах, причому декотрі з них цілко-
вито оригінальні і крім Західного Полісся принаймні в писемних дже-
релах ніде не помічені. А це вже ознака самобутнього продуктивного
побутування.

Спання головного персонажа як і нестачу вологи можна пояснити
його зимовою сплячкою. Від неї його потрібно розбудити, щоб при-
вести в рух сили родючості, за які за традиційними світоглядними
уявленнями відповідають духи предків. А щоб викликати їхню при-
хильність, потрібно розбудити і їх, пославши на той світ «послан-
ця» – «ту, що скраю».

Загалом зміст пісні вводить нас у ту світоглядно-хронологічну
парадигму, за якою існував цілий сонм природних божеств, в якому
один персонаж відповідав за надання вологи, інший опікувався рос-
том збіжжя, ще інший сприяв становленню шлюбних стосунків.
Тобто водночас могли співіснувати уявлення про різні весняні
божества. Одне з безперечно вагомих звалося Весна. Це легко просте-

¹⁵ Записано в Личинах Камінь-Каширського району. Архів ПВНЦ. Ф. 1. Од. зб. 30.

¹⁶ Давидюк В. Кроковеє колесо. Київ, 2000. С. 94–117.

жується у піснях, у яких до Весни звертаються як до живої істоти. Сферою опікування цього божества, судячи з текстів з пісень, адресованих до нього і які називаються веснянками, були молодіжні в т. ч. й шлюбні клопоти.

Подоляночка в календарних піснях із мотивом пробудження природи – таке ж божество, як і Весна. І хоч пісень зі звертанням до неї не так багато, як адресованих Весні, а їхній зміст не настільки прямолінійний і зрозумілий для сучасного реципієнта, неважко помітити, що їй як божеству, крім звичних для більшості весняних пісень функції пошлюблення у продовженні канонізованого тексту («*котра погана – хлопцям віддати*») та належного жертвоприношення за її виконання («*котра хороша собі забрати*»), належить ще й функція подання вологи («*сім літ не омивалася, бо води не мала*», «*умий личко – (бо) як та спляночка*») в одному з варіантів пісні.

«Подоляночка» відома на всій етнічній території, заселеній українцями. Але цілу тематично-календарну групу весняних пісень називають *подолянками* тільки на Малому Поліссі – Сокальщині. Там ця назва серед старшого покоління цілком заміняла більш відому й поширену – *веснянка* або ж уживається з нею в парі. Тільки в цьому вузькому локусі можна виявити таку назву весняних пісень і дотепер.

Продуктивне побутування «Подоляночки» на території Західного Полісся виказує наявність текстових варіантів. Коли в Личинах в окрузі Каменя Каширського пробудження супроводжувалось лише вмиванням, то в Мельниках поблизу Шацька, Подоляночці пропонували ще й підв'язати панчішки та поскакати:

*Промей собі очки,
Подвяжи панчошки,
Возьмесья у бочки,
Поскачи у скочки*¹⁷.

А в Мельниках поблизу Шацька відбулася профанація тексту. Пожалівши подоляночку на початку, в кінці кепкують із неї:

*Де ж ти була, не вичерала,
З'їла вула ще й барана,
П'ятдесят поросят, штири качечки?*

Можливо, текст приточений із якоїсь іншої ігрової веснянки, яка забута, може просто доімпровізований хлопцями як знущання з дівочої забави. Та в кожному разі такий існує і має всі підстави вважатися ще одним варіантом.

¹⁷ Записано 1999 р. у Мельниках Шацького району.

Царівни. Здебільшого про весняне обрядове «царованне» на Західному Поліссі можна почути в прибузьких селах.

«Колесь у нас у ліс виходили царовати, де кунець сила, де на високій такєй пагурок. Хлопци, дивчєта виходили і царовали. Співали сусідні села, чути було (викрикали, добре викрикали). Зачинали співати такєї пісні тóму, хто вже буде жинетися просля Паскі. То вже тому молодому, ти[й] дівци співають писень, отакєї-во співають: «Вой, викрапай, дощєку, на юсейкі сторони. Чом молодеї (там як вин звеця), чом ни шукаїш жони?»

Отак співали і всякіх співали тех царівних. Кіб те тогді ве-йшла, почувла: чути в Столенцини, в Ядамчуках, в Галядині співають – одна гукнява. А в нас на Шмалівську гірку виходили царовати. Ото називаїця царованне; царивною дівчину називали»¹⁸.

«Царинні пісні» загальнопоширені в Карпатському регіоні та на Поділлі. Назва походить від того, що їх виконували на «царинках» – пагорбках, які звільнялися від снігу та підсихали першими. Чи мають поліські «царівни», прямий зв'язок із ними, можна довідатися лише на основі, як пояснюють цю назву поліщуки. «Царівна у нас – то є вигін. Там ми збіраліся і співалі», – пояснюють в Забужжі Любомльського району.

Як бачимо, етимологія та сама. Одначе вигін називається не царивною, не царінкою, а царівною, а це вже явне лексичне переключення. Отже й сама назва привнесена. І вживається вона на означення весняних пісень в дуже обмеженому локусі, крім Забужжя ще в Світязьких Смолярах, в Столенських Смолярах, в Адамчуках, Голядині. Всі названі села розміщені купно – одне біля одного.

Що ж до інших місцевостей Західного Полісся, то в них про «царівни», тобто все-таки про занесені звідкись царинні пісні, нічого не чули.

Як уже було показано раніше, видова назва веснянок могла утворюватися і від зачинальної пісні усього циклу. А в Забродах та Видраниці на Ратенщині збереглася пісня про царівну з відчутними полонізмами:

*До царівни гості ядуть! / 2 р.
– Що за гості, хто там яде? / 2 р.
– Ми ти гості - два панове! / 2 р.*

¹⁸ Записала Світлана Богдан 1992 р. у Світязьких Смолярах Любомльського району від Хотимії Яновець 1911 р.н.

– *Наша панна не прибрана,
Ми ни знаім тих панове!*
– *Прибирайся, красна панно,
Бо хороши два панове!*
– *Ой, прибралась красна панна,
Приїжджайте, два панове!*

Та видова назва «царівни» там відсутня. Наведений текст там вважають веснянкою.

Думається, було би ще більшою помилкою шукати походження цієї назви і в календарно-обрядовій пісні баладного типу «Чорна хмаронька наступає», яка більше видається за русальну чи купальську. У 80–90-х роках ХХ ст. вона вже не потрапляла в поле зору дослідників, а майже на століття раніше на неї натрапила Леся Українка.

У ній присутні шлюбні мотиви. Царойко заїжджає на зальоти до царівни і отримує відмову. Щоб не стати його втіхою, царівна скоює самогубство.

Зі звичаєвого погляду в неможливості шлюбу для царівни присутня заборона на нього для дівчини, яка перебуває в статусі дівочої отаманки, звідки й має таке звання. Не будемо зупинятися на цьому детальніше, бо про це вже писалося¹⁹.

Потверджує наше переконання про відсутність зв'язку цього тексту з видовою назвою веснянок і та обставина, що там, де його записано, про «царівні пісні» нічого не чули.

За часом виконання і за змістом, у якому переважають мотиви пошлюблення, і за адресним виконанням цих пісень для парубків і дівчат, що мають побратися – це ті ж маївки, гаївки чи рогульки. Тільки назва забрела десь із інших країв і закорінилася в вузькому локусі Західного Полісся. Тут вона перекутилася на місцевий лад і замість *царинок* ці пісні стали *царівнами*. І гукали поліські дівчата одна одну «на царованне».

Маївки й кустові пісні. Весняні пісні з цією назвою відоміші на Волині. Як там, так і на Західному Поліссі, де ця назва трапляється лише в окремих місцинах, їх відрізняють від веснянок. Старші жінки знають з досвіду, коли співалися ті, а коли інші. Маївками вони називають ті пісні, які виконувалися, коли зазеленіє «май», тобто молоде листя. На Зелені свята «май» затикали за вікна, двері і це

¹⁹ Давидюк В. Первісна міфологія українського фольклору. Луцьк, 1997.

називалося «маїти хату». «Май» ніколи не викидали, треба було тільки спалити. Тим-то *маївки* радше за все – це ті пісні, які виконувались на помежів'ї весни і літа – під час Зелених свят. У деяких місцевостях Західного Полісся (Пінський, Іванівський, Любешівський, Зарічненський, Дубровицький райони) їх називали «кустовими», бо співали, коли «водили куста» – одну зі своїх подруг, із ніг до голови прибрану в зелень. «Куста» вели через усе село, збирали частунки, винятково пов'язані зі сферою жіночої праці – молоко, сир, сметану, масло, яйця – і направлялися до річки, де начебто його топили. Насправді топили лише зелень, в яку «куст» був прибраний.

Всі обхідні обряди крім усього іншого містили ще й самантику прощання з родом перед сегрегацією. Байдуже, чи вона відбувалася задля волочіння ріллі, чи будування мостів, чи участі в військових походах. Так дівчина обходила родичів перед весіллям, збираючись у «чужу стороньку» і так само обдаровували її під час весілля. Так само хлопець обходив рід перед тим, як іти служити до війська чи йшов з боярами по дівку і теж отримував «спомагання». Так само, як і на весіллі, дівчата, які водили «куста», влаштовували «беседу», подібну однаковою мірою як до весілля, так і до давньої тризни, які колись майже не різнився між собою. Тож не будемо відкидати ймовірності й того, що за незапам'ятних часів, коли дівчина й зелень сприймалися як єдине ціле, додому дівчата поверталися вже без однієї з подруг. Далекі родичі українців, чий обряд дотепер мало чим відрізняються, приносили в жертву найкращу дівчину ще й на початку ХХ ст.

Схожі до «кустових» звичаї існували на дуже широкій території. Микола Костомаров фіксував на Полтавщині схожий до західно-поліського «куста» обряд «водіння тополі» який відбувався в той самий час²⁰.

Основною темою «кустових» пісень був майбутній шлюб. Так само й маївок. Дуже часто це були ті самі тексти, тільки що називалися по-різному. Для прикладу, назва «маївки» зовсім відсутня в Ратнівському, Любешівському та Дубровицькому районах. У двох останніх натомість добре відомі «кустові». З огляду на побутовий характер маївок вік такої назви на цих землях не великий. Найвірогідніше вона потрапила сюди разом із християнством, причому з західною його течією, бо пов'язана з латинським словом «май». Воно існує в бага-

²⁰ Костомаров М. Слов'янська міфологія. Київ, 1994. С. 84.

тьох індоєвропейських мовах і означає «зелень», хоч дослівно у жодній із мов не перекладається.

На Західному Поліссі назва «маївка» поширена переважно на місці колишніх польських колоній.

Волочобнички-ранцьовальнички. Волочобна традиція становить дуже архаїчний пласт народної культури. Поширення її на території Литви, Польщі, Білорусі і західної частини України провокує припущення про балто-слов'янські корені цього звичаю. Проте він не відомий московитам, сусідам литовців латишам, а тому викликає сумніви щодо участі в його обрядотворенні угро-фінського субстрату. Це означає, що він утвердився ще до останнього переселення угро-фінів на Балтику, тобто до X ст.

Географічно ареал розширення волочобних обрядів збігається з ареалом поширення в епоху бронзи (XV–XI ст. до н.е.) тшинецької культури, тобто не виходить за межі поліського етнокультурного комплексу. Племена цієї культури були водночас і рільниками, й скотарями. І ще не відомо, рільницький чи скотарський уклад життя переважав у їхньому господарстві. Етнічно – це праслов'яни. Тому литовці, як частково й білоруси та поляки, які крім усього мають ще й балтську похідну, не повинні б мати тут своєї участі. А давніша германо-балто-слов'янська спільнота – це стжижовська культура (XXI–XVI ст. до н.е.). Тільки в цей період племена з північно-східної Польщі, південної Білорусі та Західної України, де проявляється цей обряд, становили єдину етнокультурну спільноту, в межах якої матеріальна культура, естетично-виражальні традиції, а звідти вірогідно й звичаї не відрізнялися. Важко однозначно стверджувати, що волочобна традиція існує ще відтоді, але підстави для її існування на той час вже існували.

А ось найдавніша літературна згадка про волочобне і волочобників датується лише XVI ст.²¹ На той час *волочобним* називалась данина феодалові. Ті, хто її збирав від кожного двору, могли зватися й волочобниками. Однак така семантика слова може бути лише похідною від якогось давнішого значення, тобто вторинною. Тому перебування з XIV ст. Литви, Польщі, західної частини України в складі Великого князівства Литовського, кордони якого збігаються з ареалом поширення волочобної традиції, не могло бути вирішальним

²¹ Великдень в Україні. Нариси про великодні свята з народними піснями. Київ, 1993. С. 23.

у її формуванні. Слабким аргументом на користь цього заперечення можна вважати слов'янську, а не литовську основу слова, хоча з іншого боку литовська мова не була ні домінуючою на території ВКЛ, ні з цієї ж причини державною. Тож із цього погляду все могло бути. Побутування поняття в межах однієї держави сприяло б його закріпленню на цих територіях. Одначе семантика звичаю однозначно глибша, бо має й інші значення, тому коріння самого поняття слід шукати в звичаєвій сфері.

Відповідь на питання, що таке волочобник, у будь-якому західно-поліському селі дасть будь-хто, кому минуло 50 років. Це, мовляв, колись хрещені батьки на другий день Великодня носили подарунки своїм хрещеникам. Той подарунок і називався волочобником або ж волочобним чи волоченим.

В такому разі асоціація з даниною, яку давали й феодалам, не така вже й далека від істини. Та все ж наші записи 90-х років спростовують цей висновок. Тодішні старожили розповідали, що колись хрещеники навідували хрещених батьків самі. З незрозумілих причин їх називали волочобниками і обдаровували волочобним – крашанками та цукерками. Незважаючи на рокове свято, їм давали в руки граблі, щоб заволочили грядку і тим довели свою відповідність званню волочобника. Вперше про це нам довелося почути в с. Світязі 1988 р. Згодом внаслідок залучення цього питання до програм збору польових матеріалів з'явилися записи з навколишніх сіл.

«Давали малим дітям граблі. Піде до хрищоного волочете, а хрищоний дає грабельке: «Йде... Йде заволоче поле, то дам тобі тоді яєчко»²².

В сусідньому селі допевнялись, чого прийшов без борони: *«Казали: «Чого не приніс борону, де твоя борона, якщо прийшов волочити?»²³.*

Згаданий давній звичай обдаровування на Великдень малих дітей яєчками оспівує й веснянка, яка побутує в цих селах. Одначе в ній дарувальницею виступає «бабонька».

*Ой була в бабоньки курочка рабонька,
Ой то вона знесла 40 пар яєчок.*

²² Записано від Софії Мацько 1934 р.н. в Пульмі Шацького району. Архів ПВНЦ. Ф.1-Б. Од. зб. 161. Арк. 4–5.

²³ Записано від Антоніни Сучок 1926 р.н. в Грабові Шацького району. Архів ПВЕЦ. Ф.1-Б. Од. зб. 63. Арк. 2.

*То прийшло до неї 40 пар онучок.
Усім подавала, одному не стало.
Одному не стало, то плакати стало.
– Ой не плач синоньку, не плач дитинонько.
Я тобі дарую курочку рабоньку.
Вин курочку бере, бабці не дзенькує.
– Дарую, синоньку, дівчину-молодку.
Вин шапку здоймає бабоньци дзенькує.*

Уважно вчитавшись у текст, виникає нерозуміння, як це 40 пар яєць могло забракнути для 40 пар онуків? Відповідь на поставлене питання дає сам текст. Хлопець, якому не вистачило подарунка-волошебника, натомість погоджується лише на дівчину, не відмовляючись і від курки. Цим підтверджує бабоньчину здогадку, про те, що він, мабуть, уже дорослий. Курка – один із нерядових атрибутів весілля. Печену курку подавали молодим у постіль після першої шлюбної ночі²⁴. Але без дівчини сама курка нічого не варта. Немає дівчини для шлюбу – не треба й курки. Виходить, що, приховавши одне з яєць, яких мало вистачити на всіх, бабця натякає цим онукові, чи не час йому женитися.

У багатьох інформаціях із Західного Полісся «волошебне» хрещеникові носили доти, доки не піде на службу в армію, а хрещениці – поки не вийде заміж (Чорторийськ Маневицького району).

У багатьох волошебних піснях обділений подається як сирітка. В наукових розвідках тема ритуального сирітства вивчена доволі ґрунтовно. Осиротіння зазвичай означало сегрегацію, тобто відлучення юнака від роду, щоб набрався власного життєвого досвіду. Таке відокремлення відбувалося в формі ритуального вигнання з дому. Чимало подібних прикладів надibuємо в казках. У них вирушає в дорогу дурень, неофіт, який згодом стає справжнім красенем, досвідченим чоловіком і отримує в винагороду достойну наречену.

Історія цього сюжету доволі довга, а тому зазнала чималих змін. У найдавніших казках вигнанець-ініціант іде з дому й більше ніколи туди не повертається. В пізніших сюжетах, провівши більшу частину життя на чужині, колишній ізгой таки повертається на рідну землю, але вже голубом. Довічне відлучення чоловіка від роду пов'язане з матриархальним громадянством, яке на європейському материку мало місце з епохи енеоліту. Яскравий доказ таких стосунків – недавні дослідження остеологічного матеріалу з печери Вертеба. За даними

²⁴ Вовк Хв. Студії з української етнографії та антропології. Київ, 1995. С. 287.

антропології, жіноче населення тут було однорідним праєвропейським і навіть генетично відрізнялося від своїх чоловіків, серед яких переважали дрібніші за них смагляві, вузьколиці представники середземноморського кластеру, схожі на сучасних італіків.

Гурти таких нещасних сиріток-волоцюг часто згадуються в петрівочних, купальських та деяких весняних піснях:

*Ішли хлопці бервани, бервани,
Їли сучку з червами, червами²⁵.*

У таких текстах вигнанці, яким доводилось і жаб їсти, і сучку ссати, і що тільки, щойно повертаються додому. Відбувається це частіше з нагоди жнив, а часом і на Коляду.

Мотиви про блудців-молодців дещо благороднішого вигляду трапляються і в щедрівках. Ті ходять великими гуртами від хати до хати, напитуючи собі роботи. Часом і їх називають волочечниками.

*По гулиці по широкій,
По мурави по зилений
Ішли-брели волочечники.
Шаталися, питалися
Того сила, того двура:
– Чий гето двир-медяний забир.
Комори щитови, се стовпи дубови,
Пудворотниця – риб'я косточка,
Посирид двора – кипуч колодяз?²⁶*

Такі волочечники нагадують ватагу щедрівників. Та й у самій пісні багато атрибутів багатства, питомо притаманних для щедрівок. А от ритмосклад (5+5) більшою мірою характерний для колядок та почасти купальських пісень. Це може свідчити лише про те, що якогось канону для пісень, якими супроводжувалися обхідні обряди, незалежно від пори року, не існувало. В репертуар йшло все, що відповідало моменту.

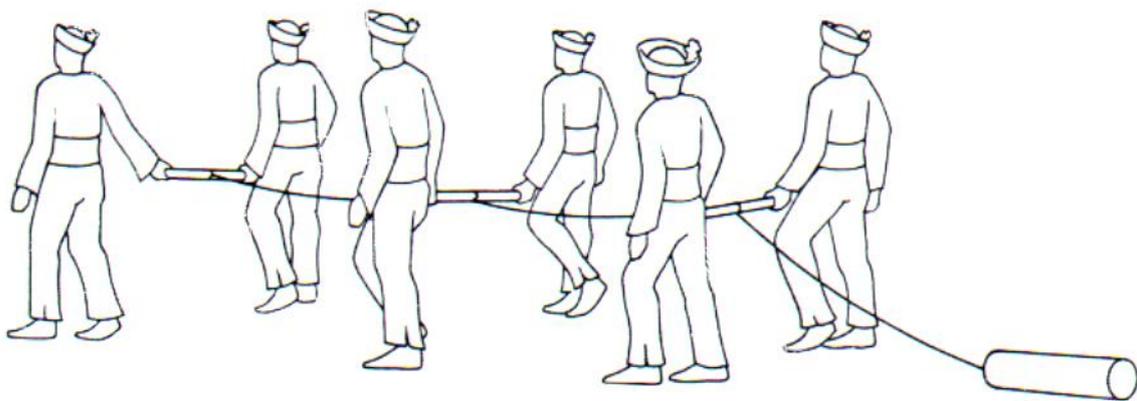
У веснянці хлопець-сирітка, якому забракло місця за столом, змушений сідати на колодку. Вона, ця колодка здається, і є розгадкою всього волочільного обряду.

В неосяжному минулому, найвірогідніше, за часів балтослов'янського, якщо не спільноплемінного, то добросусідського співіснування, юнаки мали обов'язок суспільної праці на користь громади. Участь у громадських роботах була водночас і мірилом готовності до

²⁵ Записано в Карасині Камінь-Каширського району. Архів ПВНЦ. Ф.І-А. Од. зб 2. Арк. 10.

²⁶ Записано в Пульмі Шацького району.

подружнього життя. А формальним критерієм поставало волочіння сукуватої колодки, яка використовувалася для розпушування землі під зернові. Звичай волочити колодку в кінці зими чи напровесні зберігся майже до наших днів і був доволі помітний у відтворенні його фольклорними гуртами ще й у 90-х роках ХХ ст. на Ковельщині, Турійщині, Любомльщині. На той час колодку волочили вже тільки одружені чоловіки, тому в цьому мало хто вбачає зв'язок із великодніми волочільними обрядами білорусів, які набули релігійного змісту та риндзювальними на Яворівщині на Західному Поділлі. Совали колодку, яка називалася *klatom*, і словаки.



Словацький обхід з колодкою («klatom»)²⁷.

Окрема тема – риндзювальники. Назва «ринд зівка» викликає деякі асоціації з балтськими мовами, для яких звук *дз* в середині слова дуже характерний. Однак слово *риндзювальники*, яким означають великодні гурти хлопців, які співають під вікнами риндзівок, так само входить в один асоціативний ряд з іншим, уже поліським – *ранцювальники*. Про «рокових гостей-ранцювальників» згадує пісня з Броніці (Кримна) на Камінь-Каширщині, яка вже наводилась раніше. Наскільки вона автохтонна в цій місцині, стверджувати не беремось, бо в інших локусах Західного Полісся існує поняття *ралець*. *Ральцем* називають той самий великодній подарунок хрещеникам, що в інших волочечником. *Ралець* – від *рала*. Деінде на українських землях існував звичай напровесні вносити в хату не колодку, а *рало*. Тому ранцювальники насправді можуть виявитися і перекрученими *ральцювальниками*. Більше того, що в місцях, де виявлено пісню, більше чули про *волочечно*, ніж про *ралець*.

²⁷ Feglova V. Kalendarne obycaje // Etnograficki atlas Slovakia. Bratislava, 1990. S. 78.

Чому ранцювальники? Можливо від «рано-рано», рефрену, який повторюється в піснях, які в цій місцевості виконуються з ранньої весни і аж до Зелених свят. Ареал його поширення повністю збігається з межами поширення волочебної традиції в цілому. Можливе походження назви й від того, що ранцювальники здійснювали свої обходи «зарання», тобто зранку. Так само приходили й з ралом-«ральцем».

Якщо врахувати, яких тільки трансформацій не зазнавали деякі слова на означення понять обрядової практики, то цілком можливо, що й термін «риндзювальники» пішов від «ранцювальники». Адже похідних від цього кореня, починаючи від «ранця», «ральця» на означення великоднього гостинця і закінчуючи «ходити на ралець», що означало йти вітати, обдаровувати когось, у великодній обрядовій сфері значно більше, ніж похідних від кореня *риндз*.

Колодку ніколи не волочили дівчата, проте в Залаззі на Любешівщині перед Великоднем дівчатам на виданні чіпляли борону, приказуючи: «Треба борону вчепата, щоб по вгороду вулучата»²⁸. Незважаючи на те, що за великодніми подарунками ходили не лише хрещеники, а й хрещениці, дівчатам, на відміну хлопців, ні борони, ні грабель ніхто не пропонував, тому сирітка в піснях про курочку-рябушку – частіше хлопець.

Історію цього звичаю, мабуть, слід вбачати в практиці агамії, описаній ще Геродотом, коли парубочі та дівочі гурти збиралися на виконання громадських робіт і жили відособлено від решти колективу. А такі «організації нежонатой молодіжі, – на думку Михайла Грушевського, – в якихось формах існували ще перед розселенням, так як існують в родоплемінній стадії різних примітивних народів»²⁹.

Пережитки цієї парубоцької громади на обрядовому рівні затрималися до 40-х років ХХ ст. Аж до того часу збереглися в текстах весняних обхідних пісень і виразні сліди княжої доби.

У волочебній пісні про волочебничків-ранцювальничків лексика дуже незвична для сучасної мови: *мурава, шаталися, риб'я косточка*. Крім того значення багатьох слів незрозуміле й з етнографічного погляду: *двір-медяний забір, комори щитові – се стовпи дубові, підворотниця - риб'я косточка, посеред двора – кипучий колодяз*.

²⁸ Записано від Ярини Борисюк 1928 р.н. в Залаззі Любешівського району. Означало: «Треба борону вчепити, щоб по городі волочити». Для цього села притаманне акання (акавізми) на місці звичного для інших екання (екавізмів)..

²⁹ Грушевський М. Історія української літератури. Київ, 1993. Т. 1. С. 246.

Прояснення настає при порівнянні з щедрівкою про Романа, записаною в с. Лютинськ Дубровицького району. До речі, там її вважають не щедрівкою, а веснянкою. Там теж вжито слова: *заказали, седла, без долечки, кониченька, поседлалі, посаджали, кунь*³⁰. Тільки все це місцева говірка. Чи схожа вона до білоруської? Так, схожа. На-стільки ж, як і до української. Якщо ж за зразок узяти літературні норми обох мов, то до української навіть більше.

Отже, цілком зрозуміло лише одне – пісня мігрувала з тих країв разом із її носієм.

Причини відсутності в іншій пісні, про князя Романа, як жанрово-функціональної, так і національної ідентичності стають зрозумілішими, якщо зважити на наявні в ній ознаки княжої доби: збір на війну з королем, оповіщення про війну в неділю, звичай посилати на війну з хати по одному сину. А та обставина, що в воїна, який удостоюється найвищих почестей (його коня «дочка в ручках веде»), нема сина, схиляє до думки, що в цій пісні просто таки біографічні подробиці із життя князя Романа, син якого удостоєний папської корони Данило народився за чотири роки до батькової загибелі вже від другої жінки.

Як творців, так і виконавців цих пісень мало обходило, яке жанрове визначення їм дати. Тому, незважаючи на виразно присутній мотив волочечництва, їх називають і *веснянками*, і *бабусями*, і *постовими піснями*. А ось у Скулині неподалік від Ковеля всі весняні пісні називали «*похудами*».

Бабоньки (обабоньки, бабуся). Пісні з цією назвою побутують переважно понад Бугом у Володимир-Волинському та Локачинському районах. Етнографічно це вже Волинь. У цих краях така назва повністю заміняє іншу – веснянка. Бабоньками тут називають усі весняні пісні, крім пісень жалісливого змісту, які до того могли називатися й постовими.

Ареал поширення цієї назви переходить і в більш північні Любомльський та Шацький райони, які знаходяться вже в межах Західного Полісся.

Схоже, виникла ця назва внаслідок тематичного звуження репертуару веснянок цієї місцевості до тих пісень, центральним образом яких була баба, бабонька чи бабуся. Причому до кожної з модифікацій назви існував окремий, цілком відмінний від інших, сюжет.

³⁰ Давидюк В. Князь Роман героєм поліської щедрівки. Рівне. Волинські обереги. 2005.

В ігрових «бабоньках» зміст зводився до того, що дід шукає на торзі своєї баби, а дівчата ховають і не віддають.

– *Чи ни виділе, чи ни бачиле меї бабуси на торзі?*

– *Я її бачив, коло єї скачив, таке бабуси ни 'ддамо.*

Даремно він обіцяє купити бабі не одну обнову. «*Ни 'дда-мо!*» – відповідають дівчата.

– *Я своїй бабуси чиривечке куплю.*

– *Чиривечке сходить, таке бабуси ни 'ддамо.*

– *Я своїй бабусе хусточку куплю.*

– *Хусточку зносить, таке бабуси ни 'ддамо*³¹.

Зміст цієї весняної пісні може виявитися не настільки простим, як із першого погляду. В веснянці про Романа за двох проданих дочок господар купив і коня, і сідло, а третю спорядив на війну.

Коли ж ідеться про продаж жінок чи чоловіків на базарі чи на торзі, про який згадується не в одній українській пісні, то, ймовірно, він також має під собою конкретний історичний ґрунт.

Найвірогідніше, походження цього мотиву слід шукати в часах турецько-татарської експансії на Україні в XVII ст. Тож не дивно, що на сусідній із Західним Поліссям північно-західній частині Волині «бабоньки» найчастіше трапляються вздовж Чорного шляху, що прямував від Шацька до Володимира і далі на Луцьк, Дубно, Кременець. Оскільки це була основна транспортна жила невольничого ринку³², то й не дивиною тут не тільки тюркські топоніми Торчин, Тумин, Хорохорин, а й споконвічні тюркські мотиви торгівлі людьми. Та все ж перенесені на слов'янський ґрунт вони мають радше жартівливий характер.

З іншого боку, по всій Україні існував дуже схожий звичай символічного продажу малопродуктивної худоби. Якщо корова не давала молока, її продавали першому стрічному за символічну ціну. Після цього, звичайно ж, вже за більшу ціну відкупляли і займали додому. Вважалося, що після цього худобина поміняє свій норів. Думається, що пісенний текст «ой там на торжку, на базарі жінки чоловіків продавали» – жартівлива інтерпретація цієї ж теми.

Що ж до «бабоньки», яка з'являється на торжку в оточенні дівчат чи молодиць і не хоче йти додому – то це може бути й елементом

³¹ Записано в Пульмі Шацького району. Архів ПВНЦ. Ф.1-Б. Од. зб. 109. Арк. 58–59.

³² Кісь Я. Татарські шляхи на Україні в XVI–XVII ст. // Жовтень. 1986. № 4. С. 134–136.

розпочинання циклу пісень для дівчат на виданні. Першу веснянку для них обов'язково мала завести заміжня їхня колишня подруга. Знайти ж таку було не легко – в молодих подружніх пар заважили діти. Інша річ – дівчина, яка вийшла заміж за старого, тобто обаби-лась. Така «бабонька» була ідеальною розгулицею для дівочого гурту.

Саме цей сюжет і вбачається в тексті заголовної веснянки.

Поколі й коколі. Назва цих пісень претендує на особливий статус. Пісні, які співають, ходячи по колу, так би й мали називатися. Слово «хоровод», яке вживається натомість на їх означення, за морфологічними ознаками тюрксько-слов'янське. Перша його частина – хоро – явно пов'язана не з гуртовим співом, що позначається тим самим словом, а з тюркським хорро – «долина» – місцем, де найчастіше й виконувалися такі пісні. На заході України слово «хоровод» увійшло в ужиток вже за радянських часів. До того вживалося «танок». Пісню з цим словом, до того ж весняну, зафіксувала свого часу в Колодяжному Леся Українка. Називається вона «Тума танок водила»³³.

Та все-таки танок – від танцю чи й сам танець. Та не будь-який танець водиться по колу. Тому поколя – найточніше вираження суті веснянки, яка водиться по колу. А там, де ця назва зафіксована, іншого способу виконання взагалі не знають. Про «кривий танець» навіть не чули.

На жаль, побутує (так і хочеться сказати збереглася) ця назва лише в серед вихідців із неіснуючого тепер села Грива на межі Камінь-Каширського й Маневицького районів. Селян вивезли в 1953 році за підтримку місцевого месника Тихона Музичука, який був вихідцем із цього села. Енкаведисти дев'ять років не могли натрапити на його слід, бо Тихін пішов до лісу, як тільки прийшла радянська влада, і мав великий досвід лісового життя. Апогеем стало вбивство фінінспектора з зібраними з погрозами виселення в Сибір у селян грішми т.зв. «державної позики» та повернення цих коштів односельчанам. Щоб виявити Тихона, вивезли село. Та й це не допомогло. Тихонові почали носити в ліс їсти мешканці сусіднього села, бо різного роду фінагенти та уповноважені почали боятися наближатися й сюди. Коли вистежили по сліду, Тихін самоліквідувався. Після смерті на нього «повісили» ще й вбивство односельчанина Миколи Коніщука, командира партизанського загону. Одначе поквитатись з

³³ В оригіналі, вважав Клемент Квітка, мусило би бути «тума» – так називали дівчину напівслов'янського-напівбусурманського походження.

радянським повоєнним активістом охочих вистачало і крім Тихона. В того коня партизани відібрали, в того свиню, а з того кожуха прямо на вулиці стягли.

Тихонові земляки живуть на сьогодні хто де: деякі так і залишились на півдні України, а ті, що повернулись до рідних країв, оселились поблизу в Нових Червищах та Лишнівці. Тільки в цих селах і пам'ятають цю назву. Але тут побутує й пісня зі словами: «*Коколю, коколю, не рости по полю*». Може, *поколя* – це перекручена назва *куколі*? Кукіль – як відомо, рослина, що росте по житі і дуже заважає під час жнив, бо обплутане нею жниво, треба довго виплутувати. Але найбільша «скаредність», як кажуть у тих місцях, кукілю в тому, що коли його зернята потрапляють до збіжжя й перемелюються на борошно, тісто буде постійно «тікати» з діжі, а хліб виходитиме глевкий.

Пісня про кукіль, мабуть, теж місцева, бо її ритмічний склад добре витримується лише на західнополіському діалекті:

*Коколю, коколю,
Не росте по полю, / 2 р.
Росте по болоти,
Де не тра полоти. /2 р.
Я тебе, коколю,
За 'ден день не сполю. / 2 р.*

Веснянку про кукіль місцеві також відносять до *поколь*, бо слово *веснянка* тут чуже. Відомі *поколі* і в Нуйні біля Каменя-Каширського та Скулині поблизу Ковеля, хоч у Нуйні пісні про кукіль ніхто згадати не зміг. Схоже, що це таки давня видова назва весняних пісень, витіснена загальноукраїнською *веснянка*.

Гаївки. Назва «гаївки» на Західному Поліссі мало чутна, а локалізується приблизно в тих самих межах, що й «маївки». З огляду на те, що тут вона не має визначеного ареалу поширення, а трапляється лише то там, то там маленькими острівцями, можна вбачати немісцеве її походження. Скоріш за все вона могла бути принесена з Поділля. Переважно ці назви можна почути поблизу міст та в містечках, де чимало немісцевих. Що ж до корінного населення, то з певністю можна сказати одне: вони чули, що бувають такі пісні, які називаються *гаївки*. Знають, що їхня назва від того, що співали їх по гаях. Інших модифікації цієї назви, як-от «*ягілки*», «*гагілки*», «*галагілки*» взагалі не чули.

Виконували гаївки на Західному Поліссі за всіма правилами – «тільки на великодньому тижні під церквою». Щоправда, могли також співати на майдані, в лісі, в полі чи просто на сільській вулиці, але тільки упродовж цього тижня.

Немісцеве походження гаївок виказують і їхні тексти. Зокрема ті, в яких вжита сама назва цього фольклорного різновиду. Як от:

*Зозуленько сива,
Ти нас розвеселила,
Як почала кувати,
Повиходили з хати.
Ой вийшла сестра з братом
Ой вийшла мати з батьком,
Ой вийшли всі дівоньки,
Виводять гаївоньки.*

Безумовно рядок «*ой вийшла сестра з братом*» має римуватися з наступним «*ой вийшли мама з татом*». Так співають на Поділлі. Але на Західному Поліссі, на відмінну від Поділля, «*мама*» й «*тато*» – слова, прийнятні лише для дитячою вжитку, в дорослому лексиконі «*мамо*» й «*тату*» може вживатися лише як звертання. Позаочі ж кажуть «*мати*», «*батько*». І тільки так. Більше того, на початку ХХ ст. навіть у формі звертання уживанішим було «*батю*», ніж «*тату*».

Сліди алохтонного зіпсуття, яке відбулося на Західному Поліссі внаслідок механічного засвоєння тексту, спостерігаємо і в іншій гаївці:

*Де гаївка лунала, лунала,
Там діброва палала, палала.
Де ходили дівоньки, дівоньки,
Там розцвіли квітоньки, квітоньки.
Де ходили легені, легені,
Зарясніли ясені, ясені.*

В оригіналі мусило бути *легіні*. Самі ж виконавці точного значення цього слова не знають, але висловлюють здогад, що «то, мабуть, хлопці».

Навіть у місцях змішаного населення приміських зон не доводилося нам натрапляти на гаївки в Любомльському, Шацькому, Старовижівському районах. Від місць їхнього автохтонного побутування це трохи задалеко.

Володарки (вородайки, бородайки, олендарки, городарки, кукударки). Розмаїття назв на означення одного й того ж явища ніколи не буває ознакою його самобутності на цій території, швидше навпаки. Якщо ж кожна із назв – тільки перекручений варіант якоїсь однієї, то й поготів. Тільки почувши західнополіські «вурударки», «бурударки», «кукударки» на означення весняних ігрових пісень, легко загубитися в здогадках, що ж воно таке. Та досить почути один чи два пісенні тексти, як тут же все прояснюється.

– *Володар, володар, одривай ворота!*

– *А хто ж воріт кличе?*

– *Князьо, дитя моє!*

– *Не пустимо, не пустимо,*

Бо далі Дунай.

Певна річ, що володар не стоїть на сторожі біля воріт. Там може стояти хіба воротар. Тільки чому ж тоді не буває пісень «воротарок»? Натомість тільки «володарки», «городарки», «бородарки», «уродарки», «живодарки». Може, секрет якраз в останній назві.

Наші видатні дослідники фольклору Володимир Гнатюк та Михайло Грушевський вбачали джерела сюжету цієї ігрової веснянки в княжій добі. Цю версію зримо можемо підтвердити власними записами:

– *Воротар, воротар,*

Чи є вдома володар?

– *Нема князя вдома,*

Поїхав до Холма

Ключів купувати

Воріт одчиняти.

Навіть дивно, що виявлено цю давню веснянку не десь біля Володимира, Галича чи Дорогичина, а в с. Лютинську неподалік Дубровиці. Виконавиця не чула, що є таке місто Холм, тому співала «до Хома»³⁴.

Те, що це веснянка княжої доби, можна повірити. Більше того, що відомі й похідні від неї, де замість воротаря – орендар («олендар»), а замість князя – піп, який теж поїхав до Холма но ключі, але ключі до церкви, щоб молодих звінчати.

Такий поворот сюжету також має під собою реальний ґрунт. Степан Килимник з цього приводу нагадує:

³⁴Записано від Марини Шинкар 1919 р.н. в Лютинську Дубровицького району.

«За панування католицькі ордени, зокрема Орден Єзуїтів, прагнули окатоличити православних українців, а польська влада прагнула ополячити, з'асимілювати, вживались жахливі засоби насильства над православними українцями. Один з цих засобів – це віддача православних церков и оренду жидам. Жиди в кожному селі мали ключі від церкви і відкривали церкву... тільки тоді, коли їм заплатить громада за це податок»³⁵

Мабуть, не від ідеального залагодження цих стосунків одна і «олендарок» починається словами:

*Олендару-дару,
Втикай, бо я вдару!*

В Галичині та на Поділлі ця тема зреалізована у веснянці «Зельман» чи «Жельман». «Зельманувки» відомі й на Західному Поліссі, але здебільшого на місцях колишніх польських колоній. Через це й звучать такі веснянки в польській вимові:

*Єдзе, єдзе желіман желіман,
Які полі, такі бран.*

Останні слова перекручені настільки, що не з нашою польською відновити їх початкове звучання. А перекручення – ознака побутування в чужому середовищі. Українські діти чули її від польських, але точно передати зміст не могли, бо не знали значення цих слів.

Загалом «зельманувки» велика рідкість на Поліссі. Навіть на західній його частині, бо на східній вони загалом не відомі. Нам на них вдалося натрапити лише в Горках Любешівського району, а також у Боблах на Турійщині³⁶.

Переважна ж більшість пісень на цю тему ховається за назвою «олендарки», що побутує на північ від давнього Володимира, та в Рожищенському районі.

Загалом же усе розмаїття назв «володарки», «бурударки», «городарки», «олендарки», «кукударки» на Західному Поліссі не виходить за межі Турійського, Ковельського, Рожищенського районів. Тобто їхній шлейф далі тягнеться на Волинь.

Пісні з такою назвою частково присутні на історичній Любовенщині (Любомльщині) і навіть на Дрогичинщині, хоч там більше проявляють себе у тих поселеннях, які прилягають до міст, або й самі

³⁵ Килимник С. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні. Вінніпег-Торонто, 1959. Т. 2. С. 178–179.

³⁶ Детальніше про етимологію назви див. Давидюк В. «Їде, їде Зельман» // Фольклористичні зошити. 2010. С. 55–60.

вважалися колись містечками, тобто там, де склад населення не відзначався особливою однорідністю. Відтак не відкидаємо можливості, що сюди вони просто привнесені.

Виспівували «вородайчика», за свідченням Корнелія Кутельмаха, і в українських Карпатах. На західній Бойковщині це мало назву «кликати вородай». А на Буковині – «вородайчик»³⁷.

Значення веснянки-заклички за «Володарем» підтверджує й запис із Західного Полісся: «Весняни пісні пирид Паскою звали «володарем», а після паски просто виснянками»³⁸

Володимир Антонович зауважив, що у веснянці «Володар» ворота відчиняються князеві Роману чи його слугам³⁹. Якщо це дійсно так, то й Бойківщина, й Буковина пізніше увійшли до володінь його сина Данила, тому шлях поширення веснянки з Волині до Карпат був би надзвичайно простий. Зрештою, як і на Підляшшя та Берестейщину, які князь Данило, за тамтешніми переказами, наполегливо заселяв вихідцями з Волині.

Однак Іван Нечуй-Левицький вважає, що давніша назва веснянки – таки «Воротар» і походить від царя Ворот, згадуваного в колядках. Ось що він пише:

«Слово Вородар, може й взяте з історії, переіначене із слова воротар, котре ближче до царя Ворот в колядках, аналогічних з веснянками. Їх аналогія дає право думати, що колядчаний цар Ворот змінився у веснянках на царя Воротаря. І воротар, і ворот – то царі якогось ворожого города, котрі держать у себе якесь ясне срібне та золоте божество. В них можна бачити давнього індійського лихого Врітру, бога холоду й темних сил»⁴⁰.

З іншого боку «воротар» – не єдина назва, близька до «володар». У с. Кругілі на Ковельщині співали:

– *Города, города!*
Нема вдома Галада?
– *Не, немає вдома,*
Поїхав до Львова
Калачі купляти
І дітьом давати.

³⁷ Кутельмах К. Прадавня основа в календарній обрядовості українців Карпат // Народознавчі зошити, 1995. Ч. 4. С. 208.

³⁸ Записано в Любчі Рожщенського району. Архів ПВНЦ. Ф. 2. Од. зб. 220. Арк. 6.

³⁹ Грушевський М. Історія української культури. К., 1993. Т. 1. С. 200.

⁴⁰ Нечуй-Левицький І. Світогляд українського народу. К., 1992. С. 32.

У Старих Кошарах того ж таки району пісня з драстичним змістом, що називається і «вородайкою», і «вородою», має такий зміст:

*Ой ворода- вородило,
Хлопцям ноги покрутило,
Покрутило, повертіло,
Щоб до дівчат не кортіло.*

Схоже, що саме на Ковельщині Леся Українка записала й пісню, в якій згадується бородар. У Любитові неподалік від Ковеля побутовав текст ритуалістичного змісту:

*Бородаю, бородаю,
Де я тебе поховаю?
Ой у полі под липкою,
Ще й накрию калиткою.*

Мабуть, зайве доводити, що на такій обмеженій території не могло співіснувати аж три назви, які б мали різне значення. Якась із них чи й узагалі зовсім інша мусила послужити першоосновою. Решта ж – звичайні покручі, які виникли внаслідок втрати змісту.

З усіх наведених зразків хоч якийсь натяк на ритуалістичне значення має лише один. У ньому йдеться про поховання бородаю. У контексті весняної обрядовості це пряме нагадування обряду поховання Ярила. Але бородай швидше нагадує анімістичного божка, на які багата кельтська міфологія. Він настільки маленький, що його можна накрити калиткою. Очевидно, про такого йдеться й у русальній пісні, виявленій в Лишнівці Маневицького району:

*Не мий ніжка об ніжку,
Не сій муки на діжку,
Бо бог невеличкий.*

Однак Корнелій Кутельмах, мабуть, суто на типологічній основі, вважає, що «кликати вородай» на Провідній неділі семантично перегукується з поняттям «кликати рід», що має місце в бойківському весіллі⁴¹.

При бажанні в «вородайках» можна знайти й вегетаційні мотиви:

*– Урода-борода,
Чи є вдома господар?
– Нема його дома,
поїхав до Кийова*

⁴¹ Кутельмах К. Прадавня основа в календарній обрядовості українин Карпат // Народознавчі зошити. 1995. Ч. 4. С. 208.

*Ключів купувати,
землю одмикати,
По полю ходити,
ту землю судити,
Ту землю судити,
шо не хоче родити*⁴².

І слово «урода», однокореневе з «урожай», яке в свою чергу подібне до дієслова наказового способу «уроджай», і мотив відмикання землі, присутній у тексті, прямо вказують на зв'язок цієї календарно-обрядової пісні з родючістю. Не суперечить цьому й інформація про час її виконання в Поповичах Ковельського району: «*В маї місяці, як теплейко*».

Долучається до семантики урожаю й назва «живодар», що вживається на означення післявеликодніх весняних хороводів у Соловичах Турійського району⁴³.

Такого змісту дошукувався у весняній грі «Ворота» й Степан Килимник, ставлячи її в розряд дохристиянських філософічних веснянок⁴⁴. Але ж у наведеній веснянці образ воріт взагалі відсутній, йдеться лише про відмикання землі. Сказано в ній про суд, але коли йдеться про суд над землею, то тут це слово вжито радше в значенні осуду, ніж правового процесу. Тож усі сліди цивілізації «вичерпуються» «Кийовом» і ключами. А це значить, що веснянка дійсно претендує на передхристиянські часи.

Багато про що говорить для дослідника й об'єкт звертання «урода-борода». Коли йдеться про нього в контексті родючості, неодмінно виникає асоціація з «бородою», яку залишали в кінці жнив на житньому полі. Микола Сумцов уважав зв'язані докупи стебла останнім прихистком житньому духу-божку, вигнаному женцями зі своїх місць⁴⁵. Але цілком можливо, що це був і самодостатній образ божества врожаю.

Було би несправедливо обійти увагою те, що в одних місцевостях «вородайки», «бородайки», «живодарки», «олендарки» грали до Великодня, в інших тільки після. Якщо ж так, то це могли бути колись цілком різні як за змістом, так і за функціональним призначенням пісні. Щоб дуже давні, як «Подоляночка», то, мабуть, ні. Все-таки майже

⁴² Архів ПВНЦ Ф. 1. Од. зб. 74. Арк. 26.

⁴³ Архів ПВНЦ Ф. 1-Б. Од. зб. 86. Арк. 16–17.

⁴⁴ Килимник С. Український рік у народних звичаях та обрядах в історичному освітленні. Вінніпег; Торонто, 1959. Т. 2. С. 50.

⁴⁵ Сумцов Н. Хлеб в обрядах и песнях. Харьков, 1885. С. 119.

у кожній з них Якщо ж так, то це могли бути колись зовсім різні як за змістом, так і за функціональним призначенням пісні. Щоб дуже давні, як «Подояночка» то, мабуть, ні. Все-таки майже в кожній із них присутні ворота, атрибут, який міг увійти в ужиток не раніше, ніж було одомашнені велику рогату худобу. Навіть у назві «вородай» вгадується спрощення давнішої – «ворот дай», про що власне і йдеться у змісті цих весняних діалогічних хорів. А ось про які саме ворота йдеться, однозначно відповісти не так просто.

Із тих текстів, якими володіємо на сьогодні, однозначно можна сказати лише одне: не про небесні. Більшість цих ігрових веснянок має виразні еротичні мотиви. В них ідеться про насильне захоплення дівчат (крім однієї – найменшої, яка називається не дівчиною, а дівчачам) у момент відсутності господаря.

У веснянці-гаївці, яку записав етнограф Іван Колесса, є один дуже промовистий факт. Навіть, якщо в гру грають парубочий і дівочий гурти, то слова «воротай, воротайнички, й отворіть нам воротонька» належить говорити дівчатам. Одну з них у кінці ігрового акту хлопці мусять упіймати. Оскільки таке поривання з дівочого гурту етнологами не сприймається інакше, ніж пошлюблення, нам не залишається нічого, як процитувати думку А. Фальк-Ренне: «Ворота – межа «свого» і «чужого», «того світу» й «цього». В архаїчній свідомості вони також ототожнювалися з жінкою-породіллею, ноги якої теж служили «воротами» дитини у цей світ. Згадаймо в цьому зв'язку звичай так званих «примітивних» народів, у яких чужинець, перш ніж бути допущеним у плем'я, мусив пролізти між ногами у жінок і таким чином народитися вже як свій»⁴⁶.

У символічному відображенні це значення могло перенестися й на цілком предметні ворота. Відомо ж бо, що ворота на подвір'я відчиняли навстіж і тоді, коли жінка не могла розродитися. Принцип імітативної магії – «подібне породжує подібне» – колись знайшов аналогію жіночим ногам у воротах. Згодом цей образ-символ знадобився для означення іншого акту в контексті еротичної поезії календарно-обрядового змісту.

Ритуал «відкривання воріт», який відкривав шлях для дітородної функції жінки, за тим же імітативним принципом не міг не позначитися й на родючості землі. Тим-то просити воротайчиків відчинити ворот з боку дівчат є ритуальною формою, яка виправдовує подальшу мету – вегетативну.

⁴⁶ Фальк Ренне А. Путешествие в каменный век. Среди племён Новой Гвинеи. Москва, 1985. С. 40.

Не може не привернути уваги «Вородай» із Житнівки Камінь-Каширського району, якого виконували хоч і подібно до того, як записав Іван Колесса, але істотно відмінно від того, де один із гравців із розгону розбиває зчеплений в ланцюг протилежний ряд.

«Диточки за спудниці змуться і тримаються. Дне ни пускає йти дітей. Діти, примовляють:

Ой мамойко, ни 'ддавай – спичу тобі коровай.

Як ти мене оддаси, то холеру з'їси.

Мамойко-голубойко, ворон литить – мене вхопить!»⁴⁷

Присутність у тексті ворона та його потенційної жертви дає підстави для виведення назви «вородай» із «ворон дай», тобто «ворону віддай». Тут уже не видається безпідставною й версія Івана Нечуя-Левицького про царя Ворота, де на основі міфологічної території, якою покористовувався автор, ворона можна сприймати і як перевізника душі до міфічного небесного царя⁴⁸. Одначе така реконструкція не має достатньо матеріалу для свого підтвердження. І якщо ж звести до купи всі функції того, кого веснянки називають Бородаєм, Городаєм, Воротарем (відчиняє ворота, служить господареві, який поїхав по ключі землі відмикати, краде дівчину і якого дівчата, очевидно, після закінчення календарного терміну його повноважень, ховають), то вони виказують еротичну семантику.

Звідси беруть свій початок і «олендарки», хоч як і «Воротар» мають трохи історичних нашарувань. Як порівняно нові ігрові сюжети, ці тексти подекуди перебрали на себе назви давніших ігрових веснянок, які зникли. В тому ж часовому проміжку, що й вони, виконуються типологічно схожі ігрові хори «Просо» та «Мости».

Рогульки (рогулейки, розгулейки, рогулики). «У нас їх називали не веснянки, а рогулейки», – відповіла на наше запитання про весняні пісні літня поліщучка і жваво пірнула в темряву сіней. Коли ж умостилася на призьбі, затиснувши між колін маслобійку зі стертим держалном, стишилася, і наша розмова набула повільнішого темпу.

– І що, слова «веснянки» ви взагалі не чули?

– Чом не чула? Чула. Але вже за совєтів. А за Польщі, де й за Росії, в нас їх називали рогулейки. Рогулейки і тільки. Ніяких виснянок ми не чули.

⁴⁷ Архів ПВНЦ. Ф. І. Од. зб. 22. Арк. 4.

⁴⁸ Нечуй-Левицький І. Світогляд українського народу. Київ, 1992. С. 31–32.

- *І коли ж їх співали?*
- *Починали співати в пист пирид Виликоднем.*
- *І яких співали?*

Держално маслобійки сповільнює свій темп, і хрипливатий голос злітає вгору, а зморшки на засмаглому обличчі розходяться й починають вражати своєю білизою:

- *Ти молодице молодая,*
Чо-ом не вийдеш на вулойку?
- Чо-ом не вийдеш на вулойку,*
Чом не виведеш рогулейку?
- *Я-а-к же мені виходити,*
Ту рогулейку заводити?
- В мене свекруха - не матъонка,*
В мене свекурко - не татойко.
- В мене свекурко - не татойко,*
В мене зовиці - не сестриці.

Все зрозуміло: в ролі веснянок тут виконували пісні зі шлюбними мотивами, ті, які ми звикли вважати петрівками. Майже такими ж словами зверталися дівчата до молоді молодиці, щоб та розвела «купайлицю». То може то «рогулька» – місцева назва купальських пісень?

- *А які ще пісні у вас називали рогулейками?*
- *Сю то заводили першою. Але були...чом не...були й генчи. Ще сю співали:*

- Ой, до Петра зозулейци кувати,*
А по Петрі диточки годувати.
- Ой, вивела зозулечка діти,*
Та й не знала, куди з ними летіти...

Наші здогадки підсилюються – так воно і є. Але підводимо до того, щоб це сказала сама наша респондентка.

- *І коли ж то співали цих пісень?*
- *Висною. Рогулейки співали тільки висною.*

Таки ні. Рогульки, незалежно від того, про що в них співалося, вважались весняними піснями.

- *А ще якихось весною співали?*
- *Висною в пист тільки постових, але й рогульки співали. Постивки сумни. Їх витяжни називають. Пирид Виликоднем стають кружка і співають протяжних. Ото їх постивками й називають. Співають рогулейки й постови пісні.*

Подібні свідчення ми вже чули не тільки в Хотешові, звідки наша співрозмовниця, а й у Качині, Стобихві, Самарах. Але чітко уявити, що ж таке рогульки, з цих фольклористичних діалогів важко. В Мос-тищі на півшляху між Каменем-Каширським і Ратном тільки й згадали, що роульки співали на Великдень, але це не те, що не прояснило ситуацію, а й цілком завело всі наші пізнання цього виду весняних пісень у глихий кут.

На другий день Великодніх свят починали співати «рогульки» на Підляшші. Від того, що в піст співали тільки дівчата, а після Великодня розваги молоді ставали огульними, Станіслав Двораковський виводить і назву жанру в цілому. Більше того, називає ці пісні не «рогульками», а «огульками»⁴⁹.

Однак в 90-х роках ХХ ст., більше ніж через півстоліття після Двораковського, Єлизавета Рижик записала й видала «Рогульки з Підляшшя», довівши цим, що й на цій, заселеній українцями, території сучасної Польщі, вживається та сама назва, що й на решті Західного Полісся.

Може бути ближчою до істини назва, на яку натрапили студенти Волинського університету в Новосілках Маневицького району. Там такі пісні називають *рогулейками*. Якщо врахувати, що пісня, яка розпочинала цикл, закінчувалася словами молодички: «*Бодай той ку-жіль в вогні згорів, Бодай дитячко вовчок заїв, Ой то б я вийшла на юлойку І вивела би рогулейку. Ой якби вийшла, підскочила, Усіх би хлопців піддрочила*», то це розгул очевидний, хоч і записаний цей текст в іншому селі, де побутує й інша назва – *рогулейка*.

Не можна відкидати й третього варіанту, звідки пішла така дивовижна назва. Оскільки ареал її побутування зачіпає території України, Білорусі, Польщі, вона може мати давнє балто-слов'янське походження.

Більше того, що одна з рогульок такого ж метричного складу обіграє спільну для балто-слов'янського фольклору тему зозулі-сироти, більше відому з легенд.

– *Ой ти, зозулько рябейкая,
Чого такая малейкая?*
– *Ой умер батько, вмерла мати,
Не було кому годувати.*

⁴⁹ Двораковський С. Поминальні дні на Північному Підляшші // Берегиня, 2000. Ч. 1. С. 49.

*Мене пташейки годували,
Мені їстоньки не давали.
Ой сами їли-обідали,
Мене, зозульки, не виділи.*

Текстовою особливістю усіх рогульок є рефрен рано-нерано, етимологія якого також може бути ще дослов'янська.

За багато років наших польових досліджень на Західному Поліссі спочатку склалося враження, що всі ці *поколі, витягушки, царинки, рогульки, вородайки, орендарки, кукударки* – лише місцеві назви *веснянок*. Вже навіть у цьому, можна було вбачати якусь самобутність. Та, як виявилось згодом під час камеральних дослідів, *веснянки* – це щось одне, а *витягушки, рогульки, вородайки* – зовсім інше. В нашому архіві не виявлено жодного тексту, який би в одній місцевості вважали *веснянкою*, а в іншій *рогулькою, гаївкою* чи *бабонькою*. Хоч видова назва – це винятково назва пісні, з якої починалося виконання усього циклу. Пояснити це легко тим, що в умовах поліського бездоріжжя комунікація навіть між сусідніми селами була обмеженою. Багато дівчат до заміжжя ні разу не бували навіть у сусідньому селі. На цій основі складалася локальна традиція, обмежена певним репертуаром. У цьому й полягає особливість західнополіської *веснянкової* традиції.

ЛІТНІЙ ФОЛЬКЛОР

Специфіка літнього фольклору Західного Полісся. У всі часи річний календарно-обрядовий цикл представляв єдину синкретичну систему, яка за межі відліку мала календарні свята, а не числа календаря. Наші предки жили від свята до свята, очікуючи завжди бажаних днів перепочинку. Ніхто не задумувався над тим, у який день закінчилась весна і почалось літо, бо це визначалося не календарем, а погодніми умовами. Тим-то календарні межі виконання літніх пісень також були дуже відносні. Ніхто не починав співати літніх, поки надворі стояв холод і негода. Відомі весняні пісні, сам зміст яких свідчить про те, що ними проганяли зиму та викликали тепло. А ось пісні, якими б проганяли весну, нам досі не траплялися. І весна, і літо вважались сприятливими для господарської діяльності періодами, тому коли одна пора року перейде в іншу, великого значення не мало. Важко сказати, чи й узагалі літу надавалося такого значення, як весні. Коли Весна – доволі міфологізований образ календарної обрядовості, то літо навіть у персоніфікованому вигляді трапляється рідко. Нам відома лише одна календарна пісня, в якій «весна у човночку, літо у візочку». Схоже, що літні функції перебрати на себе інші календарні міфологічні персонажі. Можливо – згадувані в літніх календарних та весільних піснях Трійця, Куст, Водола, Купала, Спас.

Цілком очевидно, що фольклорні уявлення про основні календарні віхи мало нагадують наші теперішні уявлення про чотири пори року. Микола Костомаров ще в першій половині ХІХ ст. наголошував на тому, що «багато народів Сходу ділили рік на три частини. Такий поділ був і у германців. Був він і у слов'ян, про що свідчать три народні свята, що відповідають порам року»⁵⁰. При цьому він мав на увазі Великдень, Зелені свята та Коляду. Причиною такої календарної градації вчений вважав хліборобську специфіку господарства. «Землеробство, старовинне заняття слов'ян, проявляється в трьох функціях: сіянні, збиранні та приготуванні; відповідно до цього знаходяться три пори року: весна, літо, зима; осінь зникає з поля зору, половина її виявляється літом, половина – зимою, в житті природи людина вбачає лише початок, середину й кінець. Від того й поділ року на три частини»⁵¹.

⁵⁰ Костомаров М. Слов'янська міфологія. К., 1994. С. 210–211.

⁵¹ Костомаров М. Слов'янська міфологія. С. 211.

Чіткого розмежування ці пори року не мали. Відтак Зелені свята одні дослідники відносять до весняного циклу, інші – до літнього, треті вважають цей тиждень перехідним від весни до літа. Така специфіка календарних пісень пояснює проникнення мотивів і навіть самих текстів з весняних пісень в інші календарно-пісенні жанри.

Інформації, які отримують з цього приводу дослідники від своїх респондентів, часто взаємовиключають одна одну. В'ячеслав Камінський, наприклад, у своїй праці «Свято Купала на Волинському Поліссі», написаній на основі спостережень на початку ХХ ст., зазначає, що два тижні по Великодні на всій території Волинського Полісся все ще співають веснянки. А ось Роман Кирчів переконаний, що перехід від виконання весняних до літніх пісень відбувався на Зелені свята. Аргументує вчений це тим, що на Середньому Поліссі, проводжаючи русалок, за визначенням інформаторів, ще співали весну, а вже повертаючись назад, – літо. Різниця між однією й іншою календарними межами – майже місяць часу. Зрозуміло, що за два тижні після Великодня літні пісні було співати зарано. Якщо він був ранній, то це міг бути і початок квітня. А до Трійці, а часом і після неї, на теренах, описаних Камінським, могли співати рогульки, вородайки, бабоньки, царинки, кукударки та інші різновиди весняних пісень, які веснянками тут не вважались.

За весь час наших багаторічних подорожей по Західному Поліссю, на питання, коли закінчується весна і починається літо, безапеляційно відповіла лише одна інформаторка: *«Весна після Трійці кончаїця. Ще тиждень висни, а там починаїця Питривка»*. Отже, перші літні пісні, за цією народною класифікацією, починали співати в Петрівку.

Літо в народному календарі – це пора збирання: сіна, ягід, збіжжя. Зрозуміло, що перевага віддається хлібові. Тим-то більша частина літніх пісень оспівує жнива – найтрадиційніше заняття слов'ян літньої пори. З завершенням жнив закінчувалося й літо. Неоднакова кількість у сім'ях хлопців та дівчат, що були найбільшою потугою під час жнив, спонукала до згуртування молоді до праці в толоках, а спільна праця сприяла зближенню хлопців і дівчат, була початком перших відвертих залицянь. Тому всю літню календарну поезію наскрізь пронизує тема кохання. Коли в весняних піснях вона тільки жевріє у вигляді надії, то в літніх набуває вже цілком конкретного виразу.

Найтонший тематичний прошарок становлять на Західному Поліссі, як і на решті території України, русальні пісні. Це не означає відсутності тут русальної календарної традиції. Навпаки в нашому краї збереглося чимало навіть рідкісних уявлень про русалок, нямок, а в Збуражі Малоритського району, що на Берестейщині – німок. Обрядова пісня – гарна підмога там, де обряд втрачає свою інформативність, там вона покликана пояснити те, що в ньому відбувається, як, наприклад, в багатьох весільних піснях. Там, де він самодостатній, нема потреби його пояснювати, відтак пісенний супровід не те, що не обов'язковий, навіть зайвий. Тільки цим можемо пояснити цілковиту відсутність русальних пісень на Західному Поліссі. В нашому виданні вони представлені кількома напливовими, які вважаються в місцях їх виявлення «кустовими».

Помітну частку літнього пісенного репертуару становлять «петрівки» – пісні, які виконувалися в час петрівчаного посту. Він, попри свою невелику тривалість, міг охопити й Трійцю, й Купала, тому під визначення «петривок» на Західному Поліссі часто потрапляють і «рогульки», які співалися від Великодня і до Трійці, і ягідні, і купальські, і навіть жнивварські пісні, за винятком обжинкових. Контамінації різних жанрових різновидів сприяє й тематична спорідненість цих пісень – адже зміст кожної з них визначає тема кохання. Та водночас не важко помітити, що в одних із них декларується лише вибір уподобань для майбутнього утворення шлюбної пари, в інших – залицяння парубка до дівчини, ще в інших – оприлюднення новостворених пар та їх спільне проживання «в комірці», логічно завершують цей цикл пісні про сімейне життя невістки в сім'ї чоловіка чи нарікання на нещасливу долю, що шлюб не відбулося. В такий спосіб легко визначити й переназвані петрівками рогульки, в яких ще чимало весняних настроїв, ягідні, косарські, полільніцькі пісні, в яких шлюбні мотиви переплелися з робітними, купальські, в яких змальовано рубіжний акт перевезення дівчини через Дунай – священний вододіл, що відділяє минуле від майбутнього – дівування від заміжжя. У власне петрівчаних, які найприродніше звучать у часовому проміжку від Купала до Петра, тобто менше, ніж упродовж тижня, – вже вчуваються не лише перші подружні клопоти, а й перші конфлікти між свекрухою й невісткою. Якихось дуже давніх звичаїв у їхніх текстах не помітно. Тож однозначно ясно, що це найновіша верства пісень, з-поміж тих, які можуть визначатися їхніми виконавцями як петрівки.

Зі складоритмічної будови (5+2) видно, що їхньою першоосновою були робітні, основну масу яких становлять жнивварські.

Петрівками вважають і пісні, які співалися «в ягодах» та під час полоття проса. Ритмосклад цих пісень той самий, що й у жнивварських, бо всі вони належать до єдиного жанру робітніх пісень. Значну їх частку в нашому краї становлять т.зв. сигнальні пісні з розміром вірша (5+3+3+1). Кількісно вони мають перевагу над усіма іншими, що виконуються під час літніх робіт і дійсно мають неабиякі шанси на те, щоб вважатися явищем оригінальним.

Кількісно не поступаються на Західному Поліссі власне петрівчаним пісням, за винятком рогульок із розміром (5+2+2) та робітніх з розміром (5+3) і похідним від нього ампліфікованим до (5+3+3+1), купальські пісні. При дуже обмеженому ареалі побутування у краї купальських обрядів, пісень, що їх супроводжують, разом із варіантами тут назбирується до півсотні. Переважно це загальновідомі в Україні тексти, лише окремі з яких мають ледь помітні сліди діалектної обробки. Проте присутні у репертуарі виконавців і деякі оригінальні тексти, що свідчить про існування в краї власної пісенної традиції в цьому жанрі. Вони не піддаються олітературенню. Як в'яне дика маківка, одразу по тому, як її поставили в букет, так і така пісня. Вона втрачає всі свої поетичні якості, як тільки її торкнеться перо редактора. Деякі з цих автентичних пісень публікуються вперше. На відміну від петрівчаних, які знаходять собі застосування будь-де і будь-коли упродовж цілого літа, купальські співають від Купала і до Петра.

Серед робітніх пісень найбільш універсальними щодо часу виконання постають жнивварські. Вони можуть виконуватися й під час збирання чорниць, і на косовиці. А ось «ягідні» на полі не виконувалися. Не співають їх і на Купала.

Що ж до самобутності літніх пісень Західного Полісся, то найбільш виразно вона проглядається в їхніх мелодіях.

Русальниця. Полісся – один із регіонів Європи, де русальна традиція збережена найкраще. Тим-то й не дивно, що більшість українських розвідок про русалок написана саме на основі поліських матеріалів. Звідси черпали факти для своїх досліджень Петро Іванов, Михайло Піотровський, Борис Грінченко, Яків Новицький, Михайло Маркевич, Іван Левицький, Володимир Гнатюк. Переважно на основі поліських матеріалів проводиться вивчення специфіки русальних

обрядів і вірувань і в т. зв. східнослов'янському контексті (Людмила Виноградова).

Найскладніше питання русальної традиції – її походження. Воно має два аспекти, які потребують свого вирішення: хронологічний та географічний. Жодне з дотеперішніх досліджень вичерпної відповіді на нього не дало. На початку ХХІ ст. відчайдушну спробу розв'язати його раз і назавжди зробив Корнелій Кутельмах. Дуже критично, а деінде навіть тенденційно оцінивши все зроблене в цьому напрямку до нього, автор присвятив русальній темі доволі розлогу статтю, метою якої було визначити не лише природу уявлень про русалок, а й вік цих вірувань. На жаль, вона не увінчалась успіхом. Крім поповнення бази даних новими польовими матеріалами з чорнобильської зони, нічого суттєвого в просуванні цієї теми досліди автора не дали. Наш критичний аналіз цієї роботи було зроблено раніше⁵², тому повертатися до цієї теми немає сенсу.

Причина, вочевидь, доволі проста: на території України традиція поділу року утвердилася ще до енеолітичної аридизації клімату, коли зими фактично не було. Коляда випадала на осінь – період звершення обмолоту збіжжя. Звідти в колядках так багато осінніх мотивів (жнивування, збору винограду, приготування вина). У наших сусідів хліборобський календар утвердився вже після похолодання, тому в них духів предків, на культурі яких тримається весь хліборобський календар, вшановують вже чотири рази. До Коляди на початку листопада відзначають ще осінніх Дідів. Вочевидь, така різниця може бути пояснена механізмом поширення хліборобів-аріїв з України в Західну та Центральну Європу. В Німеччині, де вони, рухаючись через Францію, опинилися ще наприкінці IV – на початку III тис. до н.е., поділ календарного року також трифазовий. У Польщі ці племена з'явилися майже на тисячоліття пізніше, так само і в Білорусі.

Пісні літнього календаря на Поліссі не настільки різноманітні, як весняні. У центральній частині українського Полісся «співати літо» починали відразу після русального тижня⁵³. Одним із перших, хто визнав русальну традицію ознаменуванням переходу весни в літо, серед українських фольклористів був ще Михайло Максимович⁵⁴.

⁵² Давидюк В. «Русалочка-купалочка» // Поліська дома. Вип. 3: літо/зібрав, упорядкував і прокоментував Віктор Давидюк. Луцьк, 2008. С. 11–14.

⁵³ Кирчів Р. Фольклор українського Полісся // Древляни. Збірник статей і матеріалів з історії та культури поліського краю. Вип. 1. Львів: Інститут народознавства НАН України. 1996. С. 388.

⁵⁴ Максимович М. Дні і місяці українського селянина. К., 2002. С. 72.

У західних районах Полісся різкої межі переходу від весняного до літнього репертуару не існувало. Можливо, через те, що тут існував пісенний жанр, який охоплював своїм виконанням обидві пори року. Це – т. зв. рогульки, які починали співати одразу після Великодня і закінчували після Купала, в період, коли починали одружуватися.

Окрему групу літнього циклу становлять пісні, виконання яких на Поліссі приурочено до Трійці і наступного «русального» тижня. На основі записів ХІХ–ХХ ст. можна зробити висновок, що ареал особливо інтенсивного побутування русальної обрядовості, а заодно й пісенності знаходиться на Центральному Поліссі. З поліських районів Житомирської, Київської і західної частини Чернігівської областей і походить переважна більшість відомих записів русальних пісень⁵⁵. Лише кілька зразків русальних пісенних текстів, знаходимо на Західному Поліссі, переважно в Ратнівському районі. Два з них із будовою (6+6) зафіксовано у с. Кортелісах і Козоваті: «Не бий п'ятку, в п'ятку», «Не мий нога в ніжку» і один варіант у с. Жиричах «Ой вся ти, Галю» з будовою (5+5).

Русальний обряд, який на українській етнічній території зводився до «проводів русалок», відсутній по всій території Західного Полісся, включаючи і згадані села. Сьогодні його добре пам'ятають лише на Східному Поліссі. Там дівчат, перебраних у представниць хтонічного світу, озброєна хліборобськими знаряддями праці молодь проганяє в поле, щоб краще родило.

Проте про повну відсутність русальних обрядів у селах Західного Полісся теж казати не випадає. У деяких із них на Русальницю водили Куста. Найдавніші писемні згадки про нього зробили польські дослідники кінця ХІХ ст. Зокрема 1889 р О. Кольберг на сторінках часопису «Zbiór wiadomości do antropologii krajowej» помістив запис кількох «кустових» пісень («Вийди, пане, з полою», «Ми ходили под гай зелененький»), що походили з сіл Погост (нині Заріччя – районний центр Рівненської області) і Борове, що адміністративно належить до того ж району. До розділу «Зелені святки. Куст» дослідник подав і короткий опис обряду: «Одна з дівчат убиралася за Куста (має то означати корч або куц). Клали їй на голову вінок з берези, а її всю обв'язували аїром або іншим зіллям. Так убрану в зелень, її вели інші

⁵⁵ Ігри та пісні. Весняно-літня поезія трудового року / Упор., передм. та прим. О. Дея. Київ, 1963. С. 307, 326, 616–618.

дівчата і молодиці по селу. Підходячи до двору і до кожної хати, співали»⁵⁶.

У такому ж приблизно вигляді 1971 р. цей обряд зафіксувала в с. Сварицевичах Світлана Кітова. 1887 р. епізодичні спогади про нього та пісні, якими його супроводжували, трапилися нам у с. Хоцуні Любешівського району. 1991 р. вони були опубліковані в першому випуску «Поліської доли»⁵⁷. 1992 р. згадки про те, як відбувався сам обряд, записав у Сваловичах того ж району Олекса Ошуркевич. Колишня учасниця обряду розповіла, що вбирали куста на перший день Трійці гілками клену: «яка найменчая – наредят, поприв'язують гілле на спену, голову; обв'язут – аж трошки бачит вона, а єї мало ведко». Ідуть тоді дівчата селом, співають різних пісень, а коли прийдуть у двір до господаря, то вже про Куста:

*Ой вийди, вийди, господару, з хати,
Да позволь, позволь, нашому Кусту стати.
Кусту стати да й полуднати дати,
Нам молоденьким в світлоци й погуляти*⁵⁸.

...Спогади про дотримання «кустового» обряду знаходимо серед інформаторів Дубровицького, Зарічнрянського, Любешівського, Камінь-Каширського, Іванівського, Пінського районів та прилеглих Івацєвицького, Лунинецького, Пружанського, Столинського, Березівського. У Сварицевичах Дубровицького району, де обряд зберігся до наших днів, він відбувався таким чином: «Зранку збиралися дівчатка до 15–16 років, ішли в ліс. Одну з дівчат убирали Кустом. Для неї плели вінок або декілька, щоб не впізнали Куста на іншій вулиці. Кустів у селі було багато, їх водили від хати до хати»⁵⁹. За свідченнями старожилів з Іванчиць Зарічнрянського району, «вєличав кожну хату Куст; вин не минав неяку хату»⁶⁰. Величанням господарів справа не вичерпувалась. Як і під час інших обхідних обрядів, учасники обходу за свій прихід вимагають дари: «Винєсь кусту хоч по золото-

⁵⁶ Ошуркевич О. Звичаї водіння Куста на Волинському Поліссі // Полісся: етнікос, традиції, культура. Луцьк: Вежа, 1997. С. 103.

⁵⁷ Поліська дома: Фольклорно-діалектологічний збірник / Упорядкування Віктора Давидюка і Григорія Аркушина. Луцьк, 1991. С. 43.

⁵⁸ Ошуркевич О. Звичаї водіння Куста на волинському Поліссі // Полісся: Етнікос, традиції, культура. Луцьк, 1997. С.104.

⁵⁹ Щербак І. Діти в традиційних обрядах українців // Нар. тв. та етногр. 2003. № 3. С. 77.

⁶⁰ Шарая В. Заходнепалєскі абрад Куст як сацьяльно-культурны фєнамен // Загараддзе – 3. Мінськ, 2001. С. 51.

му», «Да просимо пана хоч на черевички»⁶¹. А все тому, що «куст гето для добра»⁶². Детальніших пояснень і шукати годі. Єдине, в чому не сумніваються ревнителі цього звичаю, це в його давності. «Спокон веков воно таке. Ще наши діди й прадіди робили і баби наши»⁶³. «Поведенція така була. Так заведяно було. Ще наши батьки, матюрі, гето воно, як почався вік, таку вони узяли причину. Так у нас було! Гето у нас спредвіка воно йшло, а топір у нас уже такий закон»⁶⁴.

Та все ж обрядова практика свідчить багато про що. Зокрема, ті, хто водить Куста, в хату не заходять, тільки «пуд двери». «Поспевають да й ідуть»⁶⁵. Головний персонаж не співає – «вин оно ходить мовчком»⁶⁶. Така «поведенція» доволі прозоро вказує на зв'язок образу Куста і його проводирів з уявленнями про потойбічний світ. Таке маркування виявляється і в маскуванні обличчя головного персонажа, і в прямій вказівці на те, що Куст не має бути впізнаний. Отже, семантика культу предків в обряді очевидна. Одначе нею однією багато хто з дослідників не обмежується.

Одна з гіпотез полягає у тому, що цей обряд слугував способом викликання дощу. Не останню роль у поширенні цієї думки зіграла реконструкція Бориса Рибакова щодо зображення на трипільському горщику, виявленому в с. Концешти на території Молдови. Зображення танцюючих дівчат в характерному одязі, що закінчується внизу нерівною торочкою, викликало у вченого асоціації з відомим у сербів обрядом викликання дощу з допомогою «додол». Відбувався він таким чином: «Додоли – юні дівчата, які виконували танець дощу під час спеки, посухи. Додоли роздягались догола і обвішувались від плечей до колін гілками, травами, квітами; жінки цього села обливають додол з ніг до голови водою»⁶⁷. З українським Куством цей обряд споріднює лише спосіб рядження, що ж до обливання, то в українській традиції воно мало місце на Великдень або ж на Купала. Тільки не на Західному Поліссі. Синтез наших великодніх та зеленосвятних традицій спостерігається в обрядах західних слов'ян. Там Куст має додат-

⁶¹ Шарая В. Заходнепалескі абрад Куст як сацыяльна-культурны феномен // Загараддзе – 3. Мінськ, 2001. С. 51.

⁶² Там само.

⁶³ Там само.

⁶⁴ Там само.

⁶⁵ Там само.

⁶⁶ Там само.

⁶⁷ Кулишић Ш., Петровић П., Пантелић Н. Српски митолошки речник. Белград, 1970. С. 108–109; Рыбаков Б. Язычество древних славян. Москва, 2002. С. 180.

кових персонажів – «майського короля» та «майську королеву». В Індії, де водили хлопця-Куста, його називали «царем дощу». В румунів такий перебраний персонаж називався Папалуга⁶⁸.

По-різному міг називатися куст і в самих поліщуків. Анатолій Сержпутовський у своїй праці «Прымхі и забабоны баларусаў-палешукоў» свідчить, що персонаж з аналогічними функціями міг називатися й Русалкою. Як і Куста його водили на Русальний тиждень. «На цьому тижні дівки співають русальних пісень, вбираються у квіти, плетуть собі з квіток вінки і носять їх на головах, а в руки беруть сухий май і йдуть до річки. Там вони роблять ляльку з маю наче дівку, називають її Русалкою. Спочатку носять ту Русалку з піснями по полю, а ввечері приходять до річки і кидають ляльку в воду. Це називається «топити Русалку»⁶⁹.

У такому вигляді «Русалка» більше нагадує центральноукраїнську Марену–Водолу. Проте подальша інформація, подана в цьому ж бібліографічному джерелі, розкриває всі ті зміни, які відбулися в процесі формування цієї остаточної форми обрядового атрибуту:

«Давніше вибирали найвродливішу дівку, вбирали її всю зеленими гілками та різними квітами. Дівчата, побравшись за руки, ставали в коло довкола тої дівчини, яку звали Русалкою, і так з піснями ходили по полю, по лузі та в гаю. Цього дня дівчата гуляли без хлопців, які не сміли до них підходити, щоб не прогнівити русалку»⁷⁰. Причина небажаної присутності хлопців виявляється в особливостях костюмування головного персонажа, що їх описує в обряді проведів русалки Дмитро Зеленін. В ньому «Русалку» зображала убрана в зеленень оголена дівчина (як варіант вона ще могла бути в самій сорочці і з великим вінком на голові). Її з піснями і веселим гомоном проводили до жита, де вона ховалася⁷¹. Те, що русалкою обирали найвродливішу дівчину, та ще й роздягали догола, прикриваючи тіло лише зеленню з дерев, надавало цьому обряду еротичного забарвлення. Але в інформаціях про обряд цей зміст чомусь відсутній. Можливо, тому, що маркована таким чином, вона сприймалася як порубіжна істота, майбутня жертва, яка представлятиме село, вулицю, куток, рід у сонмі заставних небіжчиків. Вони ж впливатимуть на врожай. Тим-то хлопці її не тільки не займають, а навіть бояться прогнівити.

⁶⁸ Фрезер Дж. Золотая ветвь. Исследования магии и религии. Москва, 1998. С. 78–79; Сумцов Н. Культурные переживания // Киевская старина. Т. 26. С. 632.

⁶⁹ Сержпутоускі А. Прымхі і забабоны беларусау-палешукоу. С. 101. П. 1069.

⁷⁰ Сержпутоускі А. Прымхі і забабоны беларусаву-палешукоу. С. 102. П. 1070.

⁷¹ Зеленін Д. Очерки русской мифологии. Вып. 1. С. 417.

Ляльку, вочевидь, почали топити пізніше, спочатку ж приносили в жертву воді найвродливішу дівчину. Тим часом Віра Соколова вважає, що образ русалки як дівчини-утоплениці – це лише пізня його трансформація, адже думка, що русалки – це дівчата-утоплениці, побутує не всюди. Проте зв'язок русалок із житом, із урожаєм простежується навіть у пізніх обрядах⁷². Отже, потоплення дівчини – лише один із шляхів до появи русалки, але далеко не єдиний. Більше того, на думку дослідниці, зв'язок русалок із «заставними силами», який дуже помітний в українських віруваннях, можна розцінювати як церковне ускладнення цього образу⁷³.

На думку ж Зеленіна, який жив значно раніше і не міг передбачити, про що сперечатимуться його наступники, первісний образ русалки – це образ подавальниці літньої живильної вологи. Тому він і відзначався на початку літа. Але генетично, вважає вчений, вони походять із заставних небіжчиків, тобто принесених у жертву людей.

Думка, вочевидь, небезпідставна, бо з метою викликання дощу на Буковині ще й у ХХ ст. продовжували кидати у річку жінок⁷⁴.

Постає питання, чи можливі русальні уявлення без образу людини-жертви взагалі. Михайло Максимович розрізняв три види русалок: 1) дівчата-утоплениці; 2) дівчата-семилітки, які померли негрішеними; 3) русалки-німфи⁷⁵. Тільки останній із різновидів не має однозначного зв'язку з категорією заставних небіжчиків. Всі інші, як бачимо із самих назв цієї класифікації, мають до неї безпосереднє відношення.

Що ж до зв'язку голого чи прибранного лише в зелень жіночого тіла з викликанням дощу, то він підтверджується багатьма ритуалами народів Європи та Індії. Та поки що жоден дослідник не довів цього зв'язку з обрядом водіння Куста. Існує чимало протилежних фактів. Головний із них – чимало модифікацій цього обряду, в яких ряджені в свіжу зелень з викликанням дощу не мають нічого спільного. Саме тому Дмитро Зеленін вважав, що зв'язок рядження у свіжі зелені гілки з чарами викликання дощу пізніший і більше чи менше випадковий⁷⁶. Не існує цього зв'язку і в західнополіській традиції. Для

⁷² Соколова В. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев, белорусов. Москва, 1978. С. 227.

⁷³ Там само. С. 222.

⁷⁴ Аничков Е. Весенние обрядовые песни на Западе и у славян. СПб, 1903. С. 246.

⁷⁵ Максимович М. Дні і місяці українського селянина. К., 2002. С. 72–76.

⁷⁶ Зеленін Д. Тотемы-деревья в сказаниях и обрядах европейских народов. Москва – Ленинград, 1937. С. 58.

викликання дощу тут використовують інші методи. Коли довго не було дощу, ходили до схід сонця чистити криницю та підвішували жабу догори лапками⁷⁷. Немає ніякої згадки про дощ і в жодному з текстів місцевих кустових пісень, а учасниці обходу жаліються в своїх піснях не так на спеку, як на холодну росу, від якої в Куста мерзнуть ноги. Щоправда, так само мало виражена в них і магія родючості, з якою більшою мірою пов'язані всі обхідні обряди, до яких належить і Куст.

Навіть побіжний погляд на типологію обряду в його географічній кореляції виявляє, що «дощова» семантика обряду збереглася в умовах більш посушливого клімату. Дослідники ж вважають, що лише в добу неоліту культ води тісно переплітався з культом родючості⁷⁸. До таких висновків легко дійти на основі аналізу зображень на неолітичній кераміці, де рослинні символи всуціль межують з символами грозових хмар та дощу. Західнополіський Куст мало того, що побутує на цій території лише локально, чим істотно відрізняється від того, який трапляється в ареалі від Балкан до Карпат, то ще й позбавлений водоносної символіки. Черевики, про які як необхідний атрибут цього образу згадується в його піснетворному супроводі, більше нагадують весільне надбання молодої. Отже, і в самій дівочій обраниці на цю роль, вочевидь, слід вбачати подобу нареченої. Оскільки ж її, як свідчать інформатори, могла виконувати лише найкраща дівчина, то й сам шлюб не можна розцінювати як звичайний. Схоже, йшлося таки про теогамію – шлюб із якимось божеством. Звідси й пожертви «на добро» від кожної хати.

Загалом обрядовими функціями Куст мало чим відрізняється від Купайлиці, хоч його зовнішня атрибутика, яка складається з рядження дівчини в зелень, подальшого розбирання та потопленням зелені, спалення її на вогні чи викидання на городи, безумовно, давніша, ніж аналогічні дії з прибраним у зелень і квіти купальським деревцем, хоч по суті і одне, й друге символізують колишню людську жертву. Можливо, саме через це в місцях водіння Куста в найдавніших згадках купальський обряд не помічений. Як одне, то не інше.

У той самий час, коли в одних місцевостях водять Куста, в інших остерігаються ходити через поле, засіяне житом чи пшеницею. Бояться русалок. Існують і інші застереження. На русальному тижні не

⁷⁷ Записала 1998 р. Тетяна Данилюк у Тоболах Камінь-Каширського району від Марії Купріянич 1922 р. н.

⁷⁸ Филимонова Т. Вода в календарних обрядах//Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: исторические корни и развитие обычаев. Москва. 1983. С. 133.

можна полоти просо, бо почне рости вниз⁷⁹, не можна стелити полотно для вибілювання, бо русалки походять і буде з дірками⁸⁰, не можна спати надворі, бо русалки очі зашиють і людина все літо ходитиме сонна⁸¹, не можна прати, бо приб'єш русалку прачем⁸². Деякі інформатори вважають, що на Русальному тижні протипоказана будь-яка робота: *«В той тиждень ни мона рубити багато, бо розгнівають русалок, то вуни можуть нашкодити худоби. А як йшли на поле, то клали на полі кусок хліба для мавок – щоб жито рудило»*⁸³.

Яке походження цих заборон, сказати важко. Однозначно прочитуються лише уявлення про те, що поле, луг, вода на деякий час стають місцем перебування русалок, а втручання людини в їхній простір у цей час небажане.

Навіть у тих місцинах, де про Куста нічого не знають, після Зеленої Неділі починається Русальний тиждень. «Русальна неділя» часто згадується в літописах із другої половини XII ст., щоправда, лише як часовий орієнтир. Що ж до самого походження русалок, то Західне Полісся дає чи не найбільше матеріалу для реконструкції семантики цього образу: *«Русалки виходили з того світу. Тоді, як просо полоти»*⁸⁴. *«Тиждень пося Трици називаїця Русалниця. А ще вони ходять і пося паски, то той тиждень називаїця Намський»*⁸⁵.

Виходить, що прихід русалок пов'язувався не лише з Зеленими святами, а й з Великоднем. У тому, що жінка з Оконська, яка подала останню з наведених інформацій, не обмовилась, свідчить інший запис, який нам 1987 р. вдалося зробити більш ніж за 70 км у Хоцуні Любешівського району. Там місцевий мешканець утаємничив нас у те, що *«русалки з умерлих»*, бачили їх *«найбільш у жити»*, *«ходили вони в тому, в чому їх поховале»*, а *«проводжале русалок на другий день пося Вилекодня»*⁸⁶. Як бачимо, великодні русалки – таки, мабуть, не обмовка. Цим словом нарівні з іншим – навії – могли називати усіх померлих родичів. Часом іншої назви окрім «родичі» вони могли й не мати. В Уланівці Володимир-Волинського району нашим

⁷⁹ Записано в Коритниці Локачинського району.

⁸⁰ Там само.

⁸¹ Записано 1985 р. в Троянівці Маневицького району від Максима Гайдучика 1905 р. н.; 1987 р. у с. Березинах Любешівського р-ну від Марії Тишковець 1923 р. н. Особистий архів автора.

⁸² Записано 1985 р. в Троянівці Маневицького району від Максима Гайдучика 1905 р. н.

⁸³ Архів ПВНЦ. Ф. 2. Од. зб. 185. Арк. 24.

⁸⁴ Записано в Коритниці Локачинського району. Особистий архів автора.

⁸⁵ Записано в Оконську Маневицького району від Тетяни Лісовецької 1915 р. н.

⁸⁶ Записано в Хоцуні Любешівського району від Степана Корця 1910 р. н.

кореспондентам розповіли про те, що на Зелені свята *«теї ночі ду хати приходили душі померлих родичев. Каля мисок клали ложки (або в макітру) і зав'язували шнурком; а на ранок дивилися, чи шнурок порваний: якщо порваний, то їли родичи, а ні – то не приходили»*⁸⁷.

Загодовували душ предків і в інших селах. Зокрема в Світязі та Пульмі Шацького району: *«На Русавницю кладуть у нас їсти по столах русавкам. Рушничок вешають. Ставлять на стіл воду, масло, хліб кладуть, що їсте воне мале. І дехто каже, що буде понад їджене, що русавке приходять, в кого є померли. В кого нима нікого вмерлого, то ни ставлять, бо ни прейдуть русавке. А в кого є, то приходять»*⁸⁸.

Дехто в цьому ж селі каже, що *«русавкам оставляли на столі те, чим сами вечерали»*⁸⁹. На Зеленому (Русальному) тижні в деяких селах Західного Полісся існував звичай в сім'ях, де протягом року вмирили дівчата, щоранку вішати на кілочку під хатою суху чисту сорочку⁹⁰.

У с. Жаховичах Мозирського району на Гомельщині російський учений Микита Толстой зафіксував відзначення аж трьох русальних тижнів: на Великдень, на Зелені свята і на Коляду⁹¹. Незмінними в цьому випадку залишаються лише ритуали пригощання душ небіжчиків, решта корелюється з календарними особливостями.

Як і належить предкам, русалки вчать розуму молоде покоління. Оскільки всі померлі, незалежно від віку, мають статус предків, піймавши будь-кого на Русальному тижні в полі, вони загадують загадки або, коли не мають наміру переслідувати чи просто не побачать, будучи зайняті своїми танцями, співають пісеньки повчального змісту, які зводиться до переліку того, чого в цей час робити не можна: *«Не сядай на дижі, не ходи на межі». «Не ступай нижка в нижку, не став діжка на діжку». «Не миси хліба без запаски, не кидай печи без запалки». «Не тримай лопати в хати, бо будеш довго конати». «Не мий ніжка об ніжку, не сип муку на діжку, не мий стола золою, бо останешся вдовою».*

У такий звичайний спосіб русальна традиція, вочевидь, водночас документує й існування на час її утвердження двох найнеобхідніших

⁸⁷ Архів ПВНЦ. Ф.2.Од. зб. 12.П. 66.

⁸⁸ Записано в Світязі. Особистий архів автора.

⁸⁹ Записано 1988 р. у с Світязі від Віри Мазурок 1928 р. н. Особистий архів автора.

⁹⁰ Записано 1988 р. в Піщі від В.Дрозд 1913 р. н.

⁹¹ Виноградова Л. Мифологический аспект полесской русальной традиции // Славянский и балканский фольклор. Москва, 1985. С. 110.

для первісного суспільства уснопоетичних жанрів: загадки та обрядової пісні повчального характеру. Щодо самих пісень, то, як бачимо, вони і за формою, і за змістом, мало чим відрізняються від тих, які виконуються під час весілля у молодій. У молодого, на диво, пісень повчально-заборонного змісту, як, для прикладу, *«вийди, мати, з хати»*, *«ой не пий, Гордійку, першого перепою»* вже не співають. Мабуть, через те, що на момент утвердження патріархальної частини весільного обряду, традиція пісенних повчань вже відійшла в минуле. А вік тих, які співалися під час весілля в молодій, однаковий з русальними *«не мий ніжка об ніжку, не сій муку на діжку»*.

Русалок на Західному Поліссі описують по-різному, але найповніший їх портрет можна скласти тільки тут. Переважно це вервечка маленьких діток і *«будуть чуть ни рівни всі і в однаковий одеже вбрани; хто бачив у лентях, в китайках»* (с. Світязь). *«Дівка з русими косьми. На межі бачили»* (с. Нуйно), *«висока в білому платті, на голові винок з блаватки, кокілю»* (с. Нуйно). А ще русалка не має ні сліду, ні тіні⁹². В евенків тінь вважається душою людини. Тож людина без тіні – те саме, що тіло без душі. Тим-то й дихають русалки, на відміну від людей, холодним духом, *«бо вони мертви»*⁹³.

Серед найхарактерніших властивостей західнополіських русалок те, що вони бояться свічки і взагалі вогню. Хоч денного світла не бояться, адже ходять не лише вночі, а й удень. Вочевидь, страх перед вогнем через їхній маєстат духів предків, вони успадкували від обряду кремації, який свого часу був основним перехідним ритуалом, що супроводжував мерців на той світ. Вогню, за народними уявленнями, боялися й нечисті духи. Але вони бояться й будь-якого іншого джерела світла, бо ходять лише в темну пору. З темними силами русалок не ототожнюють, бо вважають, що відхреститися від них, як від нечистої сили, не можна. Якщо ж страх перед вогнем в образі Русалки дійсно зберігся через уявлення, пов'язані з кремацією, то вік цих уявлень на території Полісся від одного до двох тисячоліть. Якщо ж допустити можливість участі в походженні цих уявлень вірувань трипільських племен, чого повністю відкидати також не можна, то й понад 5 тис. років.

Назва «русальний тиждень» або спрощена її форма «русальниця» найбільш уживана на Західному Поліссі. На сусідній Волині вживається «брикса» (с. Воютин Луцького району), а на межі Західного По-

⁹² Записано у Піщі Шацького р-ну від Є. Дрозд 1913 р. н.

⁹³ Записано в Митильні Ківерцівського району. Архів ПВНЦ. ф. 2. Од. зб. 137. Арк. 40.

лісся й Волині, де населення виявляє деякі ознаки немісцевого походження, тиждень після Зелених свят називається «марусавним» (с. Липно Ківерцівського району). Не однакове в сусідніх регіонах Полісся й Волині і ставлення до русалок. Коли для поліщуків це «души вмерлих родичев», тому й ходять у тому, в чому їх поховали, то у волинян вони мають негативне забарвлення. Одягнені й то не людськи. *«Одежа тико накинута, не шита»*. Як тут не згадати, коли долею випадку також на Волині в с. Теліжинцях Ізяславського району нам трапився невідомий поліщукам русальний звичай із назвою «розирви». Він зводився до того, що в понеділок після Русального тижня жінки, зустрівши в полі чи навіть десь на дорозі навпроти поля будь-якого чоловіка, роздирали йому штани по швах. Після цього відпускали. Попри давнішу спадщину ритуальних нападів жінок на чоловіків під час полоття, цілком можливо, що в такий спосіб вони ще й маркували його «русальцем», при цьому самі виконуючи роль супровідниць русалок. Ритуал проводів русалок зафіксовано лише на Східному Поліссі.

На Волині русалки – *«то вмерлі малі діти, які ще не зогрішили в житті, вони мають вигляд людини, а замість ніг – риб'ячі хвости. З'являються на полях, як рісіє (квітує) жито і збирають квітки; можуть людину залоскотати»* (Менчичі Іваничівського району). *«Русалки бояться світла і хреста»* (Несвіч Луцького району). *«Од русалки треба втікати проти сонця»* (с. Радомишль Луцького району). *«Казали, що русалки – то теї дівчата, що повмирали. Вони ходять в лентах, вінках. Моцно високії і сухеї. Руки в них завше розчипірани»* (с. Верхнів Іваничівського району). Від такого опису віддає ворожістю. Власні предки не видадуться такими і в страшному сні.

До всього іншого у волинян русалки ходять не після Зелених свят, а після Великодня, хоч цей тиждень, як і в поліщуків, називається намським (Сенкевичівка Горохівського району).

Після таких емоційно оціночних, а подекуди й семантичних зміщень хочеться погодитися з гіпотезою Бориса Рибаківа, яка полягає в тому, що неоднорідність ставлення до духів предків може бути наслідком міграційних процесів: *«З відходом нащадків «поселення мертвих» залишались беззахисними; для нових пришельців вони виявлялись не «дідами», а нав'ями – чужими, а тому потенційно ворожими мерцями»*⁹⁴.

⁹⁴ Рыбаков Б. Язычество древней Руси. Москва, 1988. С. 102.

Тоді високий зріст і худорлявість в наведеній вище інформації з Верхніва можна вважати тими характеристиками, якими відрізнялися від теперішнього населення, племена попередників, які проживали на цій території до того часу, поки її не заселили волиняни.

На Західному Поліссі має стат духів предків належить як русалкам, так і нав'ям, навкам. Свято одних – на Зеленець, інших – на Великдень. Але на Навському тижні тут шанують навій, на Русальному – русалок, а на Коляду – дідів. І жоден із цих персонажів не розглядається як ворожий, жоден не має якихось відлякуючих рис зовнішності. В одній оповідці з Любешівського району, коли дитина заходить у жито в постеликах, Русалка щоразу мирно роззуває її, щоб не м'яла жита і та вже йде додому боса з постеликами в руках⁹⁵. Чи не є таке ставлення до предків свідченням того, що на Поліссі не існує «чужих поселень мертвих»? Коли на більшості українських територій повної зміни населення не було лише з III тис. до н.е., то тут її могло не бути ще з мезоліту, коли з таненням льодовика частина мисливців на стадного оленя подалася услід за ним на північ, інша залишилася тут полювати на тура та лося. Населення ж, яке прибувало сюди в різні часи, легко асимілювалося з місцевими праєвропейцями, з часом набуваючи спільних предків. А до всього свого завжди ставляться тільки з пошаною і пієтетом. Тож влучно підстерегла Леся Українка, що наші боги не мають жодної подоби ні «кацапських», ні фінських, «коли в наших казках навіть ворожа сила – «змій» уявляється часто в подібі знадливого красуня. А перелесник? А русалки?»⁹⁶.

У Збуражі Малоритського району, персонаж схожий до русалки, має назву «німка». Побачивши його в полі, діти дражнили його, наче прикликаючи до себе: «Он німка побігла. Нім-нім-нім». Місцеве «німка» лінгвістично далеке й від «мавка», й від «нявка», а найближче – до «німфа». Звідки взялося воно на цих поліських видмах-«пулимах», один бог відає. Може, через кельтів. Бо місцевість аж кишить кельтськими топонімами – Кобрин, Олтуш, Збураж, Стрибуш... Не так уже й далеко від цих місць і річка Сян, що на території Підляшшя, назву якої також вважають кельтською. Попри те, місцеві перекази, вочевидь, відчуваючи неоднорідність населення з загальним етнічним масивом, назву села Збураж пояснюють тим, що народ тут «збіра-

⁹⁵ Записано 1987 р. в Лахвичях Любешівського району від С. Хвесик 1924 р. н. Особистий архів автора.

⁹⁶ Українка Леся. Твори. у 12-ти т. К., 1978. Т. 11. С. 459.

ний», вихідці з усіх усюд, бо довгий час тут узагалі не було нічого, ніякого поселення не значилося, бо кругом пісок.

Що ж до назв «русалка» та «навка», то першу Микола Костомаров виводив від кельтського кореня «рус» – вода⁹⁷. В українському Закарпатті, де доволі помітно представлені не лише кельтські топонімія та археологія, а окремі риси у фізичній антропології населення, слово «руснак» означає «плотогон», тобто той, хто ходить по воді. На Поліссі таких називають плисаками. Тим часом Григорій Півторак, новочасний український учений, солідаризуючись з московськими вченими Володимиром Трубачовим, Василем Абаєвим, Борисом Рибачковим та Володимиром Сєдовим, чомусь вважає назву «русалка» запозиченою українцями через своїх предків скотів від їхніх сусідів «скіфів»⁹⁸. Що ж до назви «навка», то її інший український учений Віктор Петров виводить з балто-германо-слов'янського кореня «нав», що означає «померлі, небіжчики»⁹⁹.

Небагато залишилося на сьогодні й від колишніх обрядових дійств, повний перелік яких у всіх слов'янських народів чеський славіст Петр Шафарик вбачав у обов'язковому святкуванні біля води, прикрашанні дерева (берези, клена, дуба), принесенні жертви русалкам та, зрозуміло, наявності русальних пісень¹⁰⁰.

Загальною традицією не так русального тижня, як Зелених свят, що йому передують, було маяння хати та наступне спалення або ж викидання на город на Русальному тижні троїцької зелені. Перша частина ритуалу заохочувалася церквою, оскільки мала християнське пояснення. Проте наступна доводить, що він мусив існувати ще з дохристиянських часів. Одне з найсміливіших припущень – традиції, успадковані з часів мезоліту, коли первісні мисливці та рибалки, переходячи на літні стоянки, змушені були обновляти каркаси своїх тимчасових жител свіжою зеленню. Проте лише мисливською традицією жодним чином не поясниш ні звичаю вбирати в цей же час у зелень дівчину та водити її з хати до хати через усе село, ні згодом зелень, яка прикривала тіло, топити в річці чи викидати на городи. Отже, суть клечання – далеко не лише в оновленні людської оселі.

⁹⁷ Костомаров Н. Славянская міфологія // Костомаров М. Слов'янська міфологія. Вибрані праці з фольклористики й літературознавства. К., 1994. С. 228.

⁹⁸ Півторак Г. Походження української мови в контексті етногенезу українців // Матеріали до української етнології. Вип. 1 (4). К., 1995. С. 132.

⁹⁹ Петров В. Фольклор і проблеми балто-слов'янської спільності // Слов'янське літературознавство і фольклористика, 1970. № 5. С. 71.

¹⁰⁰ Safarik P. O Rusalkach // Слов'янська фольклористика. Нариси розвитку. Матеріали. К., 1988. С. 336.

Переконалися, що троїцька зелень виходить за межі суто утилітарних речей, легко на тому, що її не дозволялося викидати, тільки спалювати або ж топити. Тобто її утилізували в той самий спосіб, що в давні часи небіжчиків. Причому пріоритет мало спалювання. Жодні побутові речі таких обмежень не мали. Це дає підстави вбачати в клечанні якийсь невловимий зв'язок з душами покійних родичів, які в такому вигляді під час річного свята могли наблизитись до родини.

Асоціативний зв'язок дерев і людських душ не випадковий. У евенків та нанайців, які до початку колонізації їхніх територій москочитами, зупинилися в своєму розвитку на тому рівні, котрий на решті європейської території існував ще в епоху мезоліту, своїх небіжчиків ховають у дуплах дерев¹⁰¹. В українській казці втіленням такого заховання є летючий корабель. Поки герой лежить під дубом, той корабель будується для нього сам. Потім він легко відправляється на ньому в інший світ. Тож не важко зрозуміти, чому вмістилищем душ небіжчиків традиційно виступає зелень дерев, причому, в основному тих, які мають широкий обхват стовбура – клена, липи.

В українських чарівних казках нерідко трапляється образ дівчини чи жінки, яка сидить у дуплі липи чи сосни або ж у кроні верби чи тополі¹⁰². У весільних піснях, як зауважив Олександр Потебня, образ дерева ототожнюється з нареченою¹⁰³.

Якщо ж допустити, що дерева окремих порід розцінюють, як вмістилища душ предків, то контакт листя дерева з оголеним дівочим тілом у кустовому обряді не допускає іншого значення, ніж універсального для примітивної культури встановлення приятельських стосунків з духами предків через втамування їхнього сексуального голоду. Що ж до клечання хати, господарських споруд та подвір'я, то воно в цьому ж контексті мало б означати допущення духів своїх предків у порубіжну зону, що гарантувало б їх заступництво від чужих – навій. Після Русального тижня клечання не просто втрачало своє магічне значення, його чомусь обов'язково було знищити, в чому, вочевидь,

¹⁰¹ Василевич Г. Эвенки: Историко-этнографические очерки (XVIII – нач. XX вв.) Ленинград; Москва, 1969, С. 215, 227.

¹⁰² Казки та оповідання з Поділля в записах 1850–1860-их рр. / Упоряд. М. Левченко. К., 1928. Вип.1. №№ 536–537; Галицькі народні казки (В Берліні пов. Бродського із уст народа списав О. Роздольський) // Етнографічний збірник. – Львів, 1895. Т. 2. № 23: Чубинський П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западнорусский край. Спб., 1878. Т.2: Малорусские сказки. – №№ 17, 54, 74, 140.

¹⁰³ Потебня А. Объяснения малорусских и сродных народных песен. Варшава, 1883. Т. 1. С. 344.

початково й полягала функція ритуалу потоплення чи спалення за-сохлої зелені, що поступово відійшов до купальських звичаїв.

Подальший контакт духів предків із ритуальною жертвою міг забезпечуватися по-різному. Найпростіше – прямим її жертвуванням, як усе, що контактувало з хтонічним світом, перебрана Кустом дівчина в поза сакральний час могла приносити шкоду для колективу. Її потрібно було позбутися, як і усіх інших ритуальних атрибутів. Самих же духів предків через очисні обряди потоплення чи спалення визволяли з їхнього тимчасового пристановища у формі клечання тим самим відправляючи на їхнє постійне місце – на той світ. У віддяку за надані під час свят почесні вони мали забезпечувати господарський добробут. І називалися ці духи предків русалками.

Отже, дівчина-тополя на Східному Поліссі чи дівчина-куст на Західному мають у такому контексті усі ознаки гіластичної (задобрювальної) жертви русалкам. У цьому утилітарне значення всього обряду. У багатьох міфологічних легендах, які своїм змістом відображають події, викликані антиповедінкою, в т. ч. й у формі недотримання їх персонажами усталених звичаїв та обрядів, а тому своїм змістом віддалених від обрядових тонкощів, русалки можуть забрати дівчину й самі, а з хлопцем спізнати любовних утіх.

Чисельна перевага, яку має в структурі русальних звичаїв обрядове потоплення зелені перед іншими способами її утилізації, мабуть, свідчить про первинність в народних уявленнях цього способу відправлення русалок на той світ. Одначе в обряді проводів русалок, що існує на Східному Поліссі, перебраних у русалок дівчат проганяють граблями й вилами в житнє поле.

Вузьколокальна традиція цього ритуалу, до того ж у місцях проживання російських старообрядців, які в такий же спосіб проганяли за село й чуму чи холеру, може навести на думку про вплив саме цього чинника на винятковість його побутування. Одначе обряд проводів русалок відображений і в піснях:

*Проводили русалочки, проводили,
Щоб вони до нас не ходили,
Щоб нашого житечка не ламали,
Щоб наших дивочок не лякали,
Бо нашеє житечко в колосочку,
А нашії дивочки у виночку.*

Є й інша пісня з мотивом проводів вже індивідуальнішого характеру:

*Проведу я русалочок до бору,
А сама вернуся додому...*

Очевидно, такими ж контактними зонами, як вода, вважалися й поле, і навіть бір.

Особливе місце, схоже, відводилося свіжозораній ріллі. Свого часу на Волині нам вдалося зробити запис міфологічної оповіді, в якій русалка остерігається ріллі, рухаючись лише по межі. Засіяне збіжжям поле під час русального тижня не буває свіжозораним, тому по ньому русалки рухаються спокійно. А ось в городах, як свідчать інші міфологічні оповіді з цього ж краю, саме пора полоття. Тому рілля свіжа, через що її бояться русалки, щоб достроково не перервати своє перебування на цьому світі та не провалитися на той. Саме тому й зелень-май викидають не на поле, а в городи, звідки духи родичів, за народними переконаннями, доберуться до своїх домівок в іншому світі безперебійно.

З плином часу, коли семантика обрядодійства забувається, в силу вступають лише зовнішні атрибути. Так, у Старих Конях Зарічнрянського району зелень із куста і віночки дівчата скидали просто за селом, хоч усе-таки найчастіше в полі (в житі)¹⁰⁴.

У Рязанській губернії, як свідчить Дмитро Зеленін, під час «проводів русалок» у поле проганяли ряджених у русалок оголених дівчат у самих лише сорочках і з розпущеним волоссям. Але у тих випадках, коли ряджену заміняло опудало, його або кидали в житнє поле, або спалювали, або ж закопували в землю¹⁰⁵. Варіанти прощання з русалками фактично відображають різні форми поховального обряду, які існували у наших предків вже в історичні часи. Інгумація (закопування в землю), як відомо, прийшла до нас разом із християнством. До неї існувала кремація – спалювання тіл небіжчиків. Її прояви в обрядовості русів описав арабський мандрівник Ібн Фадлан. Потоплення небіжчиків (інундація) найдовше протрималося у варягів, а як воно відбувалося в VI ст. у їхніх предків, описав готський історик Йордан у відомій праці «Готика». Отже, всі ці види поховань – не такі вже й віддалені від нас факти. Та існували ж і давніші форми.

Учені звернули увагу, що домовина й до цього часу має форму човна. А перший човен – це довбанка, практично – стовбур дерева. Мабуть, найчастіше – дуба, недаремно ж про померлого говориться «врізав дуба». У білоруських поліщуків русалку, найгарнішу дівку з

¹⁰⁴ Сумцов М. Культурные переживания. К, 1890. С. 16.

¹⁰⁵ Зеленін Д. Очерки русской мифологии. Пг., 1916. С. 242–246, 253.

розпущеним волоссям, в кінці свята (на Купала) заганяли на дерево. Однак у конкретному випадку не на дуба, а на грушу. Туди ж дівчата закидали й свої вінки¹⁰⁶.

Поєднання русальних звичаїв з купальськими виявляє й українська русальна пісня, в якій русалочка ототожнюється з купалочкою:

*Русалочка-купалочка
На дуб лізла, кору гризла.
Вломила, забила.
Трійця!*

Пояснення того, чому русалка знаходить своє постійне пристанище на дубі знаходимо в Карла Юнга, який писав, що в багатьох диких народів існує уявлення про те, що в кожній людині окрім власної душі є ще душа-кущ, яка втілюється в дику тварину чи дерево¹⁰⁷.

Під корою дуба, вочевидь, шукає свого постійного прихистку дух померлого предка, втілений у рядженій русалці. Тож крім звичних сфер втілення метаморфози, заснованої на культурі предків, які Віктор Петров вбачає в рядженнях снопа, куща, тополі¹⁰⁸, схоже існувала і ще одна в обряді загання русалки на дерево. Можливо, найновіша.

Західнополіська русальна традиція представлена всіма типами образу русалки, починаючи від дівчат-утоплениць, померлих на русальному тижні, будь-яких мерців-предків, включаючи тіток, хлопчиків і навіть дідів і закінчуючи німфами (німками). Та все ж регіональну специфіку побутування цього образу тут становить переважання в структурі уявлень про нього вервечки маленьких дітей: більше, менше і ще менше. За тими міфологічними ознаками, які знаходимо у легендах, це – швидше потерчата – загублені в період виношування або страчені матерями одразу після пологів діти. Через те, що підростають ще й на тому світі вони уявляються різновеликими.

Чому переважають саме дівчатка, коли русалками можуть вважатися навіть хлопчики, це окреме питання, яке потребує прискіпливішого вивчення, в т.ч. й шляхом педалювання цього питання серед інформаторів. Попередньо ж напрошується висновок про існування тенденції до страчування лише дівчаток. Така тенденція в періоди промислових криз спостерігалась серед мисливського населення. Чоловіки-мисливці завжди давали самі собі раду в тому, щоб забез-

¹⁰⁶ Виноградова Л. Мифологический аспект полесской «русальной» традиции // Славянский и балканський фольклор. М., 1986. С.119.

¹⁰⁷ Юнг К. Приближаясь к бессознательному. Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности. Москва, 1990. С. 355.

¹⁰⁸ Петров В. Фольклор і проблема балто-слов'янської спільності. С. 65.

печити себе м'ясом. Жіноче населення займалося лише його доставкою, приготуванням та споживанням. Щоб обмежити кількість споживачів, у сім'ї залишали лише одну дівчинку, інших після народження страчували. Археологи знаходять у болотах дитячі кістяки, які датують епохою мезоліту. Їх пов'язують із тою промисловою кризою останніх століть цієї епохи, яка спонукала до появи скотарства та землеробства. Поліська вервечка малих діток у вигляді русалок, оскільки їх потрактують, як померлих немовлят («нехрещені діти»), дуже близька до цих реалій, принаймні на асоціативному рівні.

Хліборобська господарська спрямованість русальних обрядів укупі з цією модифікацією головного персонажа західнополіських народних уявлень прозора натякають на ранньоземлеробську сутність русальних людських жертв.

Господарська специфіка будь-якого обряду добре прочитується з обрядових страв, якщо вони в ньому присутні. У Пульмі Шацького району, якщо в хаті протягом року були покійники, на Русальному тижні щодня обов'язково влаштовували для них обіди. На столах залишали повсякденну літню їжу – хліб, воду та масло, ставили відро з водою і вішали десь біля столу щодня інший чистий рушник. Самі господарі, залишивши прочиненими хатні двері, виходили на деякий час та всідалися на призьбі під хатою, щоб померлі родичі мали приємність бачити їх усіх.

Специфіка харчу, який залишали русалкам, як бачимо – хліборобсько-скотарська.

Ті самі хліб, сир та масло виносять з кожної хати й Кусту під час його обходів села.

Там, де цього обряду не існувало, у багатьох селах Західного Полісся русалкам на русальному тижні дітьми посиляли в поле хліб та іншу щоденну їжу.

Пора, здається, вже розвіяти й ореол винятковості довкола самого Куста. Те, що добре для туризму чи для преси, в науці має служити пересторогою. Будь-яка винятковість – найперше. У фольклорі маєстат винятковості можуть мати або новотвори, або ж явні підробки. Будь-яке давнє явище мусить повторюватися, мати хоча б якісь паралелі в інших куточках світу. Обхідні ритуали, схожі до наших «кустових», існують і в Західній Європі. Тільки там прибраного в зелень персонажа називають не Кустом, а Зеленим Юраєм¹⁰⁹. У чехів у час

¹⁰⁹ Агапкина Т. Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл (Традиционная духовная культура славян. Современные исследования). Москва, 2002. С. 623.

Зелених свят існує своя обрядова традиція. Там носять ляльку і співають «нове лято пшенесем» та про холодну росу, про яку співають і в поліському Хоцуні. Учасників обходу і там обдаровують маслом, сиром. Серед пісень, які виконують під час обходів, є й аналогічна нашій «Ой виходьте, парубочки, на високу гірку». Її мелодія також ідентична з нашою.

Не можна не звернути уваги й на те, що дійства, пов'язані з принесенням рослинної жертви, абсолютно схожі з «кустом», тривають у нас від Великодня до Купала. Пояснення цьому наш фольклор не дає. А ось у Болгарії досі існує повір'я, що душі предків приходять на сей світ з першою зеленню і перебувають у ньому від Великого Четверга (українського Страсного четверга) до Дня св. Духа (нашої Трійці). Весь цей час вони нібито сублимуються у травах, квітах та гілках дерев¹¹⁰.

Зміна поглядів на оточуючий світ та реальну дійсність значною мірою впливає на типологію міфологічних типів в напрямку їх десакралізації з одного боку та естетизації з іншого. Повною мірою це стосується і русалки. Забувається її первісний ритуально-магічний зміст, натомість все більше місця відводиться любовним мотивам. Так з'являються розповіді про те, як хлопець хотів одружитися з русалкою, легенда про те, як іншого парубка вона перетворила в квітку, тощо. Не остання роль у цьому процесі десемантизації образу належить художній літературі. Її образи часто сприяють появі й нових граней традиційного міфологічного бачення русалок.

Петрівчаний фольклор. Петрівський піст, як кажуть поліщуки, «тримається в числі», тому починається завжди в один і той же час – 20 червня за григоріанським календарем. Триває недовго – до 12 липня. На цей час випадає чимало сільськогосподарських робіт. Це і полоття проса, і збирання чорниць («ягід»), і косовиця, а в погоже літо – ще й початок жнив. У межах петровського посту випадає й далеко не християнське свято Купала. Апелюючи до того, що в його пісенному супроводженні серед маси пісень, в яких згадується вода, нема жодної про вогонь, Микола Костомаров вважав, що радше варто шукати його початок у християнстві, ніж виводити його від неіснуючого бога, про якого літописець Нестор серед інших язич-

¹¹⁰ Виноградова Л. Зелень // Славянские древности. Москва, 1999. Т. 2. С. 311.

ницьких богів не згадує. Хіба що, допускає вчений, на цей день могло випадати якесь язичницьке свято, пов'язане з вогнем¹¹¹.

Це свято означало ще й початок шлюбного сезону, останнім часом лише літнього, а в минулому, можливо, шлюбного сезону загалом. Тематика шлюбних пісень підтверджує це припущення. Найдавніші форми шлюбу значно повніше, ніж у весільних, відображені в календарних піснях. Фактично свята, аналогічні Купалу, до установлення норм парного шлюбу, що, як вважають вчені, повністю сформувався лише в епоху бронзи (II тис. до н.е.), могли виконувати до всього ще й роль весільних оргій. Пережитки (шлюбної вседозволеності, визначеної обрядовими нормами) на час його проведення збереглися до XIX ст. Тому, зрозуміло, тема кохання, вибору пари є центральною для всіх петрівчаних пісень. На Західному Поліссі їх переважно звать петрівками.

У с. Велимчі Ратнівського району виявлено пісню розміру (4+4), що за тематикою нагадує як щедрівку, так і петрівку. Цікаво, що сумнів у її жанровій належності виявляє сам інформатор: «Ну, я не знаю, чи то щедрівка, чи питрівка, но примерно таку знаю:

*Жала Лесуня травецю,
Пустела коня в пианецю.
Прийшов господар багатий
І став коня забирати.
– На тобі, пане, таляра,
Шоб я коника забрала.
– Ни хочу таляра брати,
Хочу з Лесунею сю нич спати».*

Петрівчаної прив'язки цьому тексту надає лише останній його рядок. У щедрівках мотив «спанья» на пару не зустрічається. Календарна приуроченість таких дій пов'язувалася з розпалом літа – Купалом, Петрівкою та жнивами. Як і щедрівки, і колядки до календарної реформи, пов'язаної зі впровадженням християнства, являли собою особні явища, вони входили до єдиного неперервного весняно-літнього календарно-обрядового циклу, який розпочинався обходами дворів під час сівби, далі переходив у обходи волочільні, кущувальні (полільні) і завершувався жнивами. Тому контамінація усіх генологічних визначень, які надавалися цим фольклорним зразкам, закладена на генетичному рівні.

¹¹¹ Костомаров Н. О цикле весенних песен в народной южнорусской поэзии // Етнографічні писання Костомарова. К., 1930. С. 126.

У всіх наведених текстах, які, безумовно, належать до петрівчаних, бачимо яскраві приклади використання щедрувального пісенного канону. Відхід від нього для переходу із одного пісенного жанру в інший у контамінаційних напрямках русальна – петрівка – щедрівка та петрівка – щедрівка досить незначний.

«Чистих» петрівок не буває. Кожна із них відображає або якийсь виробничий процес, або ж тему кохання, генетично безпосередньо пов'язану з підготовкою до Купала. В цьому контексті й розглянемо цей тематичний пісенний пласт.

На Західному Поліссі петрівки – найчастіше продовження традиції рогульок, знаних за розміром вірша (5+4). Спочатку вони славили початок шлюбного періоду і були водночас і щедрівками, які виконувались навесні. Сплутують петрівки не лише з рогульками, а й з русальними та купальськими піснями. Купало, «тримаючись в числі», постійно випадає в Петрівку, Русальний тиждень – значно рідше. Та все ж у залежності від того, в якій із цих святкових періодів співали пісню, розрізняли і «петрівочку-русальничку», і «петрівочку-купальничку», що відбилося навіть на текстах цих пісень:

*Ой петрівочка-русальничка,
Не виспалася Наталочка.
Погнала воли, дримаючи,
На пеньки ноги збиваючи.
Доточи, Боже, більше ночі,
Щоб виспалися кари очі.
(с. Тур Ратнівського району)*

На Петрівку випадало чимало господарських занять, основні з яких – полоття проса, льону, городини та збирання чорниць. Саме там і лунали пісні, які останнім часом найчастіше називали петрівками.

Пісні до полоття. Будову вірша (5+3+3+1) мають пісні до полоття, яких загальна чисельність дуже мала. У межах досліджуваного району найвідоміша з них – «Ой полю, полю, аж там вовк за горою...». Вона записана в стількох варіантах, чи то пак зі стількома неточностями й перекрученнями, що цілісний логічно вивіреним текст треба складати мало не по рядку:

*Ой полю, полю, аж там вовк за горою,
Вейди, мати, до вовка з коцюбою,¹¹²*

¹¹² Записано у Видраниці Ратнівського р-ну від Олени Назарук. Архів ПВНЦ. Ф.1–Ж. Од. зб. 6.

*Ой вейшла мати до вовка з коцюбою,
А вовк за дочку та й поніс долиной [у]¹¹³.*

Буває й інше завершення: «Вовк за дочку та й побіг дорогою¹¹⁴, «Вовк за дочку та й попер за горою», «А вовк за дочку та й поніс у дуброву»¹¹⁵. Останній із варіантів, мабуть, нав'язаний іншою піснею – про трьох вовчиків, які понесли дівку в густі корчики. До речі, крім записів із Західного Полісся, більше ніде на неї натрапляти не доводилось.

Загалом же пісню про одного вовка, який викрав у матері дочку, співали в Конищі, Забродах, Видраниці, Комаровому, все в Ратнівському районі. Архаїка її змісту незаперечна, адже маємо справу з відображенням давнього способу шлюбу викраденням, про який згадується в «Повісті минулих літ». Подібні звичаї з рядженням викрадачів у вовчі шкури відомі й з інших історичних джерел. Найстаріша згадка про це датується VI ст.

Шлюб через викрадення як одна з форм створення сім'ї на території України існував ще й на початку XIX ст., але тільки на Поділлі. Причому сила звичаю була настільки сильна, що не піддавалась навіть судовому оскарженню. Якщо дівчини не знаходили й не повертали упродовж доби, вона ставала законною жінкою викрадача. Така вузька локалізація звичаю лише в одному з регіонів України – ознака його неавтохтонності. Мабуть, це норма волоського звичаєвого права. Його норми діяли ще в гірських районах українських Карпат, але осуджувалися мешканцями долин. До речі, згадка про гору є і в самому тексті пісні.

Інші звичаї й інші форми шлюбу в другій за популярністю пісні до полоття – «Полю, полю, мні полоття не на що»:

*Полю, полю, мні полоття не на що,
Полюбила старого ледащо.
Полюбила старого з бородою,
А він не хоче говорити зо мною.
Його борода, як на вулиці сміття,
А моє личко, як на калині віття¹¹⁶.*

¹¹³ Записано у Забродах Ратнівського р-ну від Ганни Повх 1936 р. н. Архів ПВНЦ. Ф.1-Б. Од. зб. 40.

¹¹⁴ Записано у Конищі Ратнівського району від Хотимки Власюк 1929 р. н. Архів ПВНЦ. Ф.1-Б. Од. зб. 72.

¹¹⁵ Записано у Видраниці Ратнівського р-ну від Галини Назарук. Архів ПВНЦ. Ф. 1. Од. зб. 152.

¹¹⁶ Записано у Гірниках Ратнівського району від Єви Ющук 1907 р. н.

Крім єдиної стягненої форми займенника *мні*, який легко замінити на *те*, що нерідко трапляється в інших варіантах тексту, мало в цій пісні чогось такого, що можна назвати західнополіським, навіть з фонетичного погляду. Дещо знівельовує сумніви про її немісцеве походження, інший текст:

*Ой полю, полю, те полоття ни на що,
Зробилася я вилека ледащо*¹¹⁷.

Однак й тут вжито слово *ледащо*, яке не притаманне західнополіським говіркам. Та не слід забувати, що всі ці пісні записувались тоді, коли під впливом телевізора говірки почали поступатися літературній мові, а тому й у фольклорні тексти на стадії їх забування почали входити нові слова. Сліди такої підміни демонструє варіант пісні про старого ледащо:

*Полю, полю, те полоття ні на що,
Полюбила старого негодящо,
Полюбила старого з бородою,
Що не хоче говорити зо мною*¹¹⁸.

Час полоття в піснях ідеальний час для пересудів:

*Ой полю, полю, а вже ручийкі болять,
Ой що на мене всейкі люди говорать.
Хай говорать, як у ліси на зайця,
Хай їм боletz животок біля серця*¹¹⁹.

Переважно темою для пліток слугували злюбини та перелюби. Сезон після Зелених свят був багатим на такі події ще з незапам'ятних часів. До прикладу, на переважній частині Полісся понеділок на русальному тижні називався *розиграми*. Назва мало зрозуміла. А ось на східній Волині нам трапилась набагато зрозуміліша – *роздири*, вочевидь похідна від давнішої *розирви*. В Теліжинцях на Хмельниччині пояснюють, що цей день мав таку назву тому, що коли десь біля поля з'являвся чоловік, жінки переслідували його аж доки не розірвуть штани по швах, а якщо жінка, то спідницю¹²⁰. Все це дуже нагадує хрестоматійний в етнографії приклад ритуальних нападів жінок під час полоття. Цим вони спонукали чоловіків до інтимної близькості. Мабуть, уявлялося, що це якимось чином повинно вплинути на врожай. Приклади злягання в полі заради цієї мети описує в своїй

¹¹⁷ Записано у Видраниці Ратнівського району. Архів ПВНЦ. Ф. 1. Од. зб. 152.

¹¹⁸ Записано у Комарові Ратнівського р-ну від Марії Лук'янюк 1925 р. н. Архів ПВНЦ. Ф.1-Б. Од. зб. 68.

¹¹⁹ Записано у Видраниці Ратнівського р-ну Архів ПВНЦ. Ф. 1. Од. зб. 152.

¹²⁰ Давидюк В. Етнологічний нарис Волині. Луцьк, 2005. С. 58.

класичній праці «Золота гілка» Джеймс Фрезер. Стосується він австралійських аборигенів¹²¹. Таке світове поширення дає підстави вбачати зародження його ще серед первісних рільників, які проживали в епоху неоліту чи принаймні в часи їхнього розселення в енеоліті. А те, що дійшло до наших днів – це лише бліда тінь від колись загальноприйнятого явища.

Найпоширенішою жіночою роботою в літній час на Поліссі традиційно було прополювання льону та проса. Вже пізніше з'явилася картопля та овочеві культури. В піснях згадується тільки льон.

*У чистому полю льонок полю,
Я назад себе й ни дивлюся 2р.
Я жуміройка й ни боюся.
Оглянуся назад себе –
Сидить жумірко близько мене,
В свістилойку посвистує,
На мене скоса поблискує,
В свістилойку виграває,
На мене скрива поглядає¹²².*

Тут виявлено стосунки нежонаті молоді. Інша полільниця – вже мабуть, заміжня жінка, бо не місцева, або ж видає себе за жінку для того, щоб віднадити від себе козака. Немісцевою на полі може бути тільки молода невістка.

*Полю я льоночок зелененький,
Прийшов до мене козак молоденький.
Став він в мене дороженьки питати,
Я не знала, що йому відказати.
Я, козаче, не з тутешнього краю,
Я тут дороженьки не знаю¹²³.*

Основна маса спеціальних текстів до полоття випадає на верхів'я Прип'яті (Ратнівський і Старовижівський райони).

На разі подібні робітні пісні зафіксовані лише на Західному Поліссі, тому в рамках українського фольклору мають всі підстави вважатися явищем унікальним.

¹²¹ Фрезер Дж. Золотая ветвь. Москва, 1998.

¹²² Записано у с. Залютті Старовижівського району від Марії Бандури 1924 р. н. Архів ПВНЦ. Ф. 1. Од. зб. 178. Арк. 10.

¹²³ Записано у Гірниках Ратнівського району від Єви Ющук 1907 р. н.

Полісся з Купалом і без Купала. За більш ніж два десятиріччя подорожей по Західному Поліссю найчастіше тут доводилося чути: *«Купала в нас не святкували»* або *«таке свято в нас не заведене»*. Але тут же розповідалося про відьм, що ходять купальської ночі голими по городах та чужих хлівах і відбирають від чужих корів молоко, а з полів урожай, і про цвіт папороті, що цвіте саме цієї ночі, а деінде рідко, але вдавалося почути й купальську пісню. За спостереженням Галини Тавлай, купальські пісні зовсім відсутні в Берестейському (Брестському) районі, що належить до Західного Полісся, а також в цілому ряді районів Могилівської та Гродненської областей у Білорусі¹²⁴. Тим часом на сусідньому з Берестейщиною Підляшші в Кліщелях Купала, як свідчать місцеві жителі, справляли, відколи вони пам'ятають. Палили різний хлам, стоячи довкола вогнища. З пісень, які співали, пам'ятають 2–3. Переважно петрівчані. Та саме в цих краях польський дослідник Нітш у 30-х роках ХХ ст. зафіксував купальський звичай спалення на вогнищі кінського черепа, вважаючи це далеким відгомонам готського культурного спадку. Деякі рештки цього ритуалу він фіксував і в окрузі Любомля¹²⁵.

Все тече, все міняється. Як у цілому світі, так і на нашому Поліссі. Жоден зі звичаїв, попри всю їхню сталість і консервативність, абсолютно незмінним не буває. Особливо – з формального боку. Десь ці зміни відбуваються швидше, десь повільніше. У далекій африканській Ліберії, до прикладу, до дня літнього сонцестояння ще й досі приносять людські жертви. «Дикунство», – скаже невтаємничений читач. Але за часів Олександра Македонського це було загальною нормою і в багатьох європейських країнах. Досить уважніше вслухатись у тексти деяких українських пісень, як переконаємось – було це і в нас. І, може, навіть не так давно. Інакше – як би потрапили ці сюжети в пісню?

Найуживаніші мотиви смерті в купальських піснях. У деяких текстах вона постає як випадковість, у деяких – закамуюфльована під випадковість, а в деяких і цілком усвідомлене принесення людської жертви. Неважко здогадатися, що на момент створення текстів події, про які йдеться в цих піснях, були вже лише відгомонам давніших епох. Хоч, з іншого боку, переважно це пісні епічного змісту, за походженням набагато давніші, ніж ліричні, тому цілком можливо,

¹²⁴ Тавлай Г. Беларускае купалье. Мінськ, 1986. С. 26.

¹²⁵ Nitsch K., Moscyński K. Zwycsaje swietojanske na Zachodniem Poliesiu // Lud slowianski: Pismo, poswiecone dialektologii i etnografii slowsan. Krakow, 1929. S. 76–88.

що на момент творення могли ще бути свідками цих драматичних ритуалів. При сучасному стані збереження обрядів та нещадному їх «окультуренню» в більшості своїй недовченими режисерами масових дійств пісенні тексти залишаються мало не єдиним джерелом, яке достовірно передає традицію й самого обряду. Інша справа, що обрядова пісня легше приживається на чужій території, ніж він сам.

На даний момент навіть у фольклорній інтерпретації купальські обряди пройшли настільки ретельну сценічну обробку, що первинний їхній зміст вже доводиться реконструювати, знімаючи шар за шаром сліди пізніших напластунів. Не менш важлива й звірка новітніх записів, які часто віддзеркалюють не стільки сам обряд, як його зрежисовану постановку на природньому майданчику працівниками сценічних лаштунків, з записами тих часів, коли ця професія ще не набула масовості. Тільки після цього можна привідкрити пелену, за якою знаходиться загадковий механізм сюжето- та образотворення купальського фольклору.

Час літнього сонцевороту супроводжувався обрядами й людними веселощами в багатьох народів Європи. Подібно до українців його відзначали білоруси, поляки, чехи, серби, болгари, австрійці, німці, брити, кельти.

В писемні джерела відомості про відзначення свята, що знаменувало поворот літа на тепло, а сонця на зиму, потрапили лише тоді, коли священники зіткнулися з тим, що в день св. Іоанна Предтечі було неможливо зібрати народ у церкву. Відтоді й увійшли в церковну літературу їхні гнівні інвективи з приводу «бісівських ігрищ», які незважаючи на заборони, веселили народ посеред петрівського посту.

Насправді так було, чи, може, щось трохи і перебільшено, але якщо вірити цим писанням, народ під час святкування доходив до екстазу, повного злиття з навколишньою природою, відкидаючи всі норми моралі, яких дотримувався у повсякденному житті.

Принаймні у білорусів релікти ритуальної розбещеності на купальському святі, як свідчить Адам Богданович, збереглися до кінця XIX ст.: «Від «ревнителів старовини», – пише дослідник, – нам доводилось чути: «бери, хто трапляється, на те і стародавній звичай»¹²⁶. Наскільки масовими були ці відступи від загальних норм у поведінці молоді, тепер сказати важко. Здебільшого на цьому акцентувалося в

¹²⁶ Богданович А. Пережитки древнего мирозерцания в белорусов. Гродно, 1885. С. 119.

XVIII ст. – в час непримиренної боротьби з купальськими звичаями. У раніших за походженням джерелах подібні факти не фігурують.

Купальська обрядовість з-поміж інших свят традиційного календаря найяскравіша та найбагатша розмаїттям варіантів обрядових проявів. Та якщо порівняти те, що описано в «Житті Володимира» (XVI ст.) та в «Густинському літописі» (XVII ст.), з тим, що подають пізніші етнографічні записи, не просто відчутно різницю, а й загалом складається враження, що XVIII–XIX ст. у формуванні регіональних варіантів святкування були вирішальними. Інваріант зводився лише до небагатьох її проявів. Це – вінкоплетення та пускання вінків на воду, що відоме не тільки усім аріям, а й семітам, розпалювання жінками ритуального вогнища, перескакування через нього, обливання хлопцями дівчат, а дівчатами хлопців симпатії.

Жодне з давніших літописних джерел чомусь не згадує про потоплення деревця чи соломної ляльки, яке займає поважне, а іноді й центральне місце в пізніших записах. Густинський літопис, до прикладу, поряд із вінкоплетинами, встановленням ритуального деревця і танків навколо нього, добуванням вогню, розпалюванням та подальшим перестрибуванням вогнищ згадує про жертвування людей «богу ізобілія Купалі». З XIX ст. на купальському вогні спалювали вже тільки опудала, які називали відьмами.

Про деякі сторони обряду, схоже, не згадували з етичних міркувань. Підтвердження наших здогадів знаходимо у праці Зоріана Доленги-Ходаковського «Слов'янство перед християнством», де він ловить на цьому Гізеля: «Цей священик видав слов'янською мовою «Синопис Руської Історії 1679 року»: наведу його слова про ідолів (слов'янських богів) на с. 46. «Пам'ять того ж Купала (Соботку) Бога ще тримається по деяких селах у стороні Руській. Збирається молодь чоловічої і жіночої статі, плетуть собі вінки з деякого зілля і вшановують, обперізуються ними, а ще на цьому бісовому ігрищі розпалюють вогонь і навколо нього нечестиво ходять і скачуть. Співають пісні ганебного Купала, часто повторюють його ім'я, перескакують через вогонь, самих же себе цьому бісу Купалу в жертву приносячи. Ще багато речей диявольських роблять, про які не наслідуюсь писати».

Що входило до розряду т. зв. «диявольських» речей, здогадатися не важко. Хоч зрозуміло так само, що автор, будучи людиною духовного сану, не міг бути ні учасником, ні навіть очевидцем описуваних

дійств. Про те, що відбувається на них, він міг чути від інших або ж почерпнути з аналогічних християнських джерел.

З етнографічного погляду першим звернув увагу на купальський обряд київський професор ботаніки та палкий аматор народних звичаїв Михайло Максимович. Трапилося це тільки на початку XIX ст. Наголосивши на тому, що свято Купала «ведеться з незапам'ятних часів у всіх слов'янських та інших європейських народів», специфіку української купальської обрядовості вчений вбачав у: 1) розпалюванні багаття і стрибанні через вогонь; 2) купанні в воді; 3) плетенні вінків; 4) приготуванні купальського деревця¹²⁷.

Як бачимо, істотних відмінностей в порівнянні з Густинським літописом не так багато. А найпомітніша з них – це відсутність людських жертв.

Від середини XIX ст. купальські обряди потрапляли в поле зору Теодора Стецького, Миколи Теодоровича, Миколи Коробки, Михайла Піотровського, Василя Доманицького, Станіслава Бельського, Івана Абрамова, Василя Кравченка, Назара Дмитрука, Бориса Грінченка, Олександра Малинки, Федора Коломийченка, Вадима Пассека, Ізмаїла Срезневського, Олександра Потебні, Петра Іванова, Михайла Маркевича, Василя Милорадовича, Оскара Кольберга. Завдяки їм перелік основних купальських дійств в наукових джерелах істотно розширився.

Свій сценарій свята, властивий лише для Західного Полісся, подала й Леся Українка. У львівському літературно-науковому часописі «Життя і слово» (1894, кн. III–VI) вона опублікувала опис обряду та додала добірку пісенних текстів під загальною назвою «Купала на Волині».

Купальський обряд, який вона описала, начебто відбувався таким чином.

Звечора хлопці крали де-небудь старого солом'яного козуба і тягли бігом по селі. Назустріч їм виходили люди, влаштовуючи перейму: скидають до солом'яника тріски, дрова, старі кошики. Таких перейм робили кілька. Врешті-решт увесь той мотлох хлопці ледь могли дотягти на вигін, де збирався чималий гурт людей, більше молодь, але часом і молодші молодіці, рідше – хто-небудь із старших. Всі, хто приходив, мусили й собі принести по поліну, бо «хто прийде без поліна, той піде без коліна».

¹²⁷ Максимович М. Дні та місяці українського селянина. К., 2002. С. 111.

Дівчата починали співати пісень. Першою заводили «Ой молодая молодець». Хлопці тим часом запалювали козуба, встромивши в нього кілька тичок, щоб полум'я було вищим. Співали в основному дівчата, але коли вони починали доймати хлопців своїми кпинами, відспівували й хлопці. Часом у ході цього змагання з дівчатами вони вихоплювали з вогнища віхті соломи й гонилися з ними за дівчатами, розганяючи їх по полю. Та згодом дівчата знову збиралися до купи й віддячували хлопцям новими дотепами. Коли козуб наполовину згорить і полум'я трохи понижчає, хлопці починали скакати через нього, а коли починає пригасати, всі розходяться додому¹²⁸.

Неважко зрозуміти, що обряду як такого нема, існують лише окремі його прояви. Леся Українка не подає точного місця фіксування цих обрядодій. Проте пісні, запис яких начебто зроблено в Колодяжні, документують можливу наявність вищеописаних дійств. Та чомусь у «Колодяженському зошиті», в який увійшли записи пісень, зроблені Лесею Українкою та її сестрою Ольгою Косач не лише в Колодяжні на Поліссі, а й у деяких селах з етнографічної Волині дещо пізніше, купальські тексти відсутні загалом. Чи не тому, що для цієї місцевості вони не характерні, що підтверджують і сучасні пошуки.

Неавтентичність пісенного матеріалу, поданого в статті Лесі Українки, навіть не викликає сумніву. За винятком кількох пісень («Ти молодая молодець», «Ой ти зелена дубровкой», «Ой летів черчик буйним вітром», «Чорна хмарочка наступає», «Була вдовойка в кінець села», «В полі конопелька тонка зеленейка», «А в нашому селі метяне деревце», «Шла Мар'юся в поле, знайшла синє море»), він не західнополіський. Серед 49 поданих у добірці текстів західнополіських лише 8. Із них купальського змісту – лише три («Ти молодая молодець», «Чорна хмарочка наступає», «Шла Мар'юся в поле»). Та й ті епічного плану, а такі упродовж усього петрівчаного посту виконувалися як постові, сирітські. Інші ж пісні цього ряду необрядові, вони могли виконуватися з різних приводів дошлюбного життя молоді, через що їх співали не тільки упродовж усього літа, а й навесні. Отже, склад купальських пісень, які подає Леся Українка, не переконує, що купальські обряди мали свою традицію й на Західному Поліссі.

Значна частина поданого в статті Лесі Українки пісенного репертуару, судячи з акцентуації, однозначно – з інших регіонів, переваж-

¹²⁸ Українка Леся. Купала на Волині. Українка Леся. Зібрання творів: у 12-ти т. Т. 9. С. 9–10.

но – Волині та Полтавщини. Пригадується, як під час наших подорожей стежками Лесі Українки в 80-х роках літня жінка зі Скулина, села, яке знаходиться в кількох кілометрах від Колодяжна, згадувала, що «панянка» перед тим, як до неї мали з'їхатися на свято «інші пани», зумисно розучувала пісень із сільськими дівчатами. Для заохочення навіть привозила з міста різні дрібні гостинці. Так перепало намисто і її старшій сестрі. Тим-то й не дивно, що більша частина купальських пісень, доданих до статті, сьогодні на Західному Поліссі не відома у т.ч. й у Колодяжні, де, правда, й питомих колодяженців майже не залишилося. В основному всі приїжджі.

Критично поставився до цього доробку небоги і її дядько, мастигий фольклорист-компаративіст Михайло Драгоманов, про що дізнаємося з листа до нього Івана Франка: «Ваш суд про Лесині пісні мені не видається справедливим: все-таки се найбагатша досі збірка купальських пісень, зібраних в одній околиці, і між ними багато є досі незвісних, бодай незвісних яко копальські»¹²⁹.

Зваженіше поставився до завдання з'ясувати специфіку купальського обряду на Волині та Західному Поліссі В'ячеслав Камінський. Рукописні теренові матеріали дослідника, зібрані на Волинському Поліссі влітку 1910, 1911 та 1913 років за дорученням Петроградської АН¹³⁰ можна вважати показовими для вивчення купальського обряду на Західному Поліссі. По-перше, тут представлена найбільша кількість сіл цього етнолокусу (Буцин, Боровно, Велика та Мала Глуші, Ветли, Леліково, Поворськ, Стобихва, Великий Обзир, Повітте, Залаззе, Сошичне, Борки, Градиськ, Облапи, Коритниця, Штунь, Яревище, Піща, Гуща та містечко Камінь-Каширський). Всього зібрано фольклорні зразки та етнографічні описи з понад 30 населених пунктів. По-друге, наукова атрибутивність описаного матеріалу вища, ніж у Лесі Українки. Зібраний та осмислений матеріал ліг в основу праці «Свято Купала на Волинському Поліссі»¹³¹. До неї увійшли не лише спостереження та власні міркування, а й зібрані записи. Загалом же внаслідок проведеного дослідження в поле зору науковців потрапили матеріали, зібрані в селах Ковельського, Володимир-Волинського, Луцького, Дубенського, Рівненського, Новоград-Волинського, Овруцького, Житомирського повітів Волинської губернії. Для чіткішого

¹²⁹ Франко І. Зібрання творів: У 50 т. Київ, 1986. Т. 49. С. 473–474.

¹³⁰ Рукописний відділ ІМФЕ імені М. Г. Рильського НАН України. – Ф. 1–5. Од. зб. 381.

¹³¹ Камінський В. Свято Купала на Волинському Поліссі // Етнографічний вісник. – Київ, 1927. Ч. 3. Кн. 5. С. 11–23.

окреслення ареалу поширення свята у додатку В. Камінський подав ще й карту. З обрядових атрибутів в її легенду потрапили деревце (сосна, береза, вишня) та спосіб його оздоблення.

Місцем проведення купальського свята в описаному ареалі, за В'ячеславом Камінським, правив, як і в більшості європейських країн, «головний майдан на селі, високе місце, вигін...». Проведення ж самого обрядодійства вчений подає в такій послідовності: 1) приготування купальського деревця та його оздоблення, забезпечення трісок та дров для вогнища, запасання кулів соломи; 2) хороводи довкола деревця; 3) розведення багаття; 4) спалення або потоплення деревця; 5) спалення кулів соломи чи виготовленого з них опудала; 6) стрибання через вогонь; 7) влаштування в окремих селах до всього цього ще й ритуальної вечері.

Складається враження, що все, що тільки входило в розряд купальських обрядодій, було відоме й на Волинському Поліссі. Та вже з наведеного переліку повітів видно, що дослідник прихопив ще й добру частину етнографічної Волині. Вона ж своїми обрядовими діями на Купала істотно відрізняється, а тому вигідно доповнювала ряд західнополіських дійств. А причина внесеної плутанини в тому, що В'ячеслав Камінський, як і Леся Українка, нічого не знали про етнографічні параметри Волині. На той час вони просто ще не були визначені. Відтак багато хто з тогочасних дослідників користувався адміністративно-територіальним поділом. Невипадково Леся Українка, назвавши свою статтю «Купала на Волині», описала західнополіський обряд з Коложяжна, а пісні подала з Жабориці Звягельського повіту, тобто з етнографічної Волині.

В. Камінський окреслює своїх респондентів як «волинсько-поліську людність». Тобто жодної різниці між етнографічними волинянами й поліщуками не робить. Саме ж призначення купальських дійств, поширених серед цієї збірної людності, вбачає в тому, щоб «забезпечити добробут, набувши від природи тих сил, що до найвищого ступеня міці доходять під час Купала. До цього учасники дійств прямують двома шляхами: а) вживаючи засобів, щоб зміцнити своє здоров'я через зближення з вогнем, водою й землею та б) вживаючи засобів, що забезпечують господарчий добробут, обороняючи від нечистої сили»¹³².

¹³² Камінський В. Свято Купала на Волинському Поліссі // Етнографічний вісник. Київ, 1927. Ч. 3. Кн. 5. С. 20.

Найпитомішою ж складовою купальського обряду в цій місцевості вчений вважає все-таки виконання купальських пісень. Зміст їхніх текстів, за його спостереженням, переважно складають пісні про Купала, Петрівочку та про вогонь («Ой на горі огонь горить»). На чільному місці й тема кохання. Специфіці виконання пісень та їхній тематиці В. Камінський приділяє мало уваги, більше зосереджується на місцях поширення обряду та варіативності його назв («Купайлиця», «Іван Купайло», «Іванів день», «Купайла»). Відзначив дослідник і присутній в структурі обрядів симбіоз християнських та язичницьких елементів. На жаль, детальних описів самих обрядів Камінський не подає, чим істотно послаблює наукову значимість всієї своєї праці.

Тож, крім опису Лесі Українки, який з наукової точки зору також далеко не безсумнівний, детального опису купальського обряду на Західному Поліссі так і не маємо. Дослідження, які уже в 80–90 рр. ХХ ст. проводив Полісько-Волинський народознавчий центр, застали серед респондентів-поліщуків лише фрагментарні згадки про це свято.

Наші наукові подорожі на Полісся й Волинь переконують: що ближче до етнографічної Волині, то частіше в обрядовій частині трапляється ритуал потоплення галузки чи цілого деревця. Юрій Климець вважає це національною особливістю українського купальського обряду і вбачає в цьому сліди колишніх людських жертвоприношень¹³³. Але цей ритуал існує і в Індії. Там гілка, що служить ритуальним еквівалентом колишньої людської жертви, називається «*кормою*». На жаль, не знаємо, що означає це слово дослівно, можливо, якусь інформацію вдалося б почерпнути і з цього.

На Поліссі, а в західній його частині особливо, обрядодії з потопленням гілки чи цілого деревця відсутні. Тут «палять купала», подекуди навіть мовчки, без будь-якого пісенного та обрядового супроводу. Майже за сторіччя з часу досліджень В. Камінського купальська обрядовість в цій місцевості не зазнала істотних змін. Як і раніше, тут досі в більшій пошані, ніж Купала, Іванів день: ідуть по «Йванові єгоди», обривають з липи цвіт, збирають багно, звіробій, на здоров'я обливаються водою та вмиваються Івановою росою. Рідше пастушки чіпляють коровам на роги вінки, господині розкладають у хліві кропиву, щоб відьми не відібрали молока у корів. А ще щиро вірять у магічну силу папороті, яка нібито зацвітає саме цієї ночі. Про це тут

¹³³ Климець Ю. Купальська обрядовість на Україні. К., 1990. С. 48, 64.

історій та історій. Розповідають і про те, як чарівна квітка потрапила в постіль пастухові, який на момент її миттєвого спалаху опинився в лісі, бо саме шукав волів, після чого йому відкрилися незвідані знання та таємниці, і про те, як задля того, щоб легше було вихопити купальський цвіт у момент його цвітіння, батько з сином посадили папороть на обійсті під самісіньким вікном, але вберегти цвіт попри дотримання всіх правил так і не змогли – здали нерви після того, як почало щось лякати. Коли перші випробування ще вдалося якось пережити, то під час чергових обидва прожогом кинулися в прочинене вікно й хутко зачинилися в хаті.

Лише в окремих селах пам'ятають, як, бувало, в цей день совали по селу козуб зі сміттям, приспівуючи щось про відьму, чи як спалювали «на середохресній дорозі» опудало з такою ж назвою. Вечірні обрядодії, якщо були, то переважно зводилися до того, що палили вогонь та співали біля нього купальських пісень.

На сьогодні ці пісні служать основним джерелом для з'ясування того, що насправді відбувалося на Купала. Питання лише в тому, чи все, про що в них співається, мало місце саме тут, на Західному Поліссі? Адже, на відміну від звичаїв, пісні можуть легко мігрувати і без них. Ще одне дражливе питання, чи всі пісні, які донедавна виконувалися на Купала, споконвічно купальські? Ще М. Костомаров зауважив, що «голоси багатьох купалок цілковито одні і ті ж, на які співаються петрівки; інші мають подібність із веснянками, є й такі голоси, які винятково належать до цього свята»¹³⁴. Отож, можливість контамінації одних, других і третіх не така вже й незначна. Більше того, святкування Купала випадало на час петрівчаного посту. Відтак усе купальське у свідомості багатьох охристиянених респондентів постає як частина частини петрівчаного. Якщо ж зважити, що купальські пісні до того ж ще й мають генетичний зв'язок з колядками, юрїївськими, троїцькими, русальними, весільними, поховальними обрядами, хороводами, ігровими та баладними піснями, необрядовою лірикою, то виокремити власне купальські мотиви ой як не просто. С. Килимник пояснює це тим, що сюжети купальських пісень нашаровувалися упродовж віків, деякі змінилися, відійшли від купальських тем і увійшли – одні до весільних, другі – до коляд, треті – до народних еротичних пісень¹³⁵.

¹³⁴ Костомаров М. О цикле весенних песен в народной южнорусской поэзии // Етнографічні писання Костомарова. К, 1930. С. 118.

¹³⁵ Килимник С. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні. Вінніпег, 1957. Т. 4. С. 127.

Ще важче за цих умов враховувати народну класифікацію. Інформатори не знають, що таке жанр, тому вказують лише час, у який виконувалася та чи інша пісня, при цьому між петрівчаними й купальськими різниці не вбачають, адже купальські пісні також виконуються в Петрівку. Поділ на основі цієї інформації роблять уже самі збирачі й дослідники. При цьому дуже часто грішать, особливо записувачі та укладачі фольклорних збірників, які користуються чужими записами. Диференціюючи купальські та петрівчані пісні лише за часом їхнього виконання, визначеним респондентами, з самого початку вносять у цю класифікацію чимало плутанини, яка потім часто переходить і в наукові праці.

Щоб і собі не збитися на манівці, обмежимо коло текстів для аналізу обрядодій, згаданих у піснях, лише тими зразками, в яких згадуються *Купало, Купала, Купайлиця*. Не будемо забігати наперед, чи одне й те ж означають навіть ці поняття. Поки що головне для нас те, що всі вони мають пряме відношення до відзначення ночі літнього сонцевороту.

За тим, про що в основному йдеться в цих піснях, можна визнати, що найбільше в них знайшли своє відображення: **1) обрядові елементи святкування:** запрошення дівчатами молодої молодиці розпалити «купайлицю» («*Ой молодая молодеце, Ой вийди, вийди на вулицю, Розведе дивкам купалецю*»); виття та пускання на воду дівчатами вінків («*Ой, сестриці-голубиці, Не мніжко вас – дві. Як будете вінки вити, Извийте й мені. Як будуть в Дунай пускати, То пустить мого*»); виготовлення «купайла» з верби («*Наше Купало з верби, з верби*»); осмалення стегон («*Була на Купали, Посмалили гали*»); або ж спалення сорочки («*На Купайла худела, Да й сурочку спалела*») чи її втрата через забудькуватість («*На Купале була – Сорочку забула*»); купання Купала («*Наша Купала купалася, На ягодоньки дивилася*»); палення Купала упродовж трьох днів та веселощі біля нього («*Ой на Йвана, Йвана Горіла Купала, Горіла три деньки, Буле ме раденьки*»); наведення порядку біля Купала («*Коло Купала обметяно, Ще й барвінком облетено, Ще й васильочками 'бтикано, Нас на Купала викликано*»); **2) звичаєві норми під час святкування:** прошення дівчиною у батька дозволу ще на один рік дівування («*На Купайлечко збирається. Свого батенька питається: – Позволь мні, батю, вольовати, Гете літечко літовати, Жовтую косу годувати*»); переведення дівчини в віночку біля купальського вогню («*Ой на Купала вогонь горить, Ой там дівчину переводять, Ой помаленьку ведіте, І виночка не згубіте*»); зведення поповим сином на Купала королівни («*Ой дись узявся поповий*

син, Усі дивойки порозгоняв, А королівну собі узяв. Узяв вин єї за ручейку, Та й повів єї в корчомойку»); збирання дівчатами ягід (чорниць), а молодицями суниць (Купала на Йвана Пішли дивки по ягудки, Молодици по суниці); оборона дівчатами своїх женихів («Тепер Купайло, а завтра Йван, Підем, дивочке, в зелений гай. Там будем бетись-вуювате, Свуїх женихів ни ддавате»); загальна обов'язковість присутності на купальському святі («Хто не піде на Купало, щоб йому ноги поламало»); припинення після Купала любовних пригод («Ой на Купала-Купайлечка, Десь поділось коханнячко»); утрата дівчатами волів («Ой, що ж я, боже, наробила, Шо сиви воли погубила»); дівчатам болить живіт, бо займали хлопців («Ой на Купали вогонь гореть, Нашим дивочкам живит болей. Ой нихай болей, нихай знають»); болить живіт відьми, бо відбирає молоко в корів («Ой на Купала вогонь гореть, Видьми-діві живит болей. Нихай болей, нихай знає: От коровів молока ни забирає...»); «Ой на Купалу вогонь горить, Усім відьмам живит болить. Ой, нехай болить, нехай знають, Нехай чужих корів не займають.»); хлопцям болить живіт («Ой на Купала вогонь горить, Шось нашим хлопцям живит болить. Ой нехай болить, нехай знають, Нехай дивчат не займають»); живіт хлопцям може боліти й через те, що займали «купала» («На Купайла вогонь горить, Лишнівським хлопцям живит болить. Нехай болить, нехай знають, Нехай «купала» не займають») і навіть за те, що ходять на Купала («На Купала вогонь горить, Нашим хлопцям живит болить. Ой нехай болить, нехай ріже, Більш на Купала не полізе»)

3) міфологічні уявлення про Купала та магічну силу дати його відзначення: місця зимування та літування Купала («Купало, Купало, де ти зимувало? Зимувало в лісі, ночувало в стрісі. Зимувало в пір'ячку, літувало в зіллячку»); «Купало, купало, Де ти зимувало? – На бабиній стрішци, У видьме в колисци»); лазіння відьмою на дуб та гризання кори («Тепер Купайло до місяця, А взавтра відьма повісиця. А тая відьма на дуб лізла, Ой на дуб лізла, кору гризла. А з дуба впала да й пропала»); (чим не паралель до сцени з руською дівчиною, усвідомлений смертельний вчинок якої Ібн Фадлан описав ще у X ст.); а також – самогубство відьми («Наше Купайло до місяця, а завтра відьма повіситься») чи її осмалення («Тепер Купайло купаїця, а завтра відьма осмалиця»).

Як бачимо, найбільше текстів купальських пісень стосується шлюбної теми. В деяких із них про шлюб ідеться прямим текстом, у деяких – підтекстом. До другого гатунку належать пісні про те, що хлопцям та дівчатам болять животи, вочевидь, від першого сексу-

ального досвіду, деяким хлопцям вже тільки через те – що ходять на Купала. Незрозуміло, через пережитий ними біль чи радість від того, що таке буває лише раз у житті, пісня злорадствує: *«Нехай болить, нехай ріже, більш на Купала не полізе»*.

Важко однозначно визначити, що саме мається на увазі в тексті пісні під Купалом: усе святкування, дерево-купайлиця, чи, може, купала-дівчина, яка раніше виконувала роль жертви, проте шлюбна конотація присутня у всіх варіантах означення Купала.

До шлюбної тематики примикають і пісні-дотинки, якими дівчата дражнять хлопців, хлопці – дівчат. Їхня функція – спровокувати хлопців на зближення, коли не вистачить слів, бо словесний поєдинок, як правило, виграють дівчата. Окремі тексти таких пісень, хай і опосередковано, але виказують, що однією з обов'язкових складових купальського свята була трапеза: *«– Купала, купала, Сучка в борщ упала. Хлопці не відали, Сучку зобідали. – Ой там на Купала Жаба в борщ упала. Купала на Йвана. Хлопці не поспіли – Дівки жабу з'їли»*.

Незважаючи на невелику кількість цих безсумнівно купальських пісенних текстів (зі словами *Купало, Купала, Купайлиця*), все ж доволі показова і їхня стилістична однорідність. Як правило, кожна з таких пісень витримує всі норми текстового канону. Їхня складоритмічна будова не виходить за межі розміру 5+4, який при розспіві переходить у 5+5. Пісні-дотинки мають іншу будову. Зовні вона нагадує 6+6, але кожен шестискладник легко членується навпіл і витворює, вочевидь, ще давнішу структуру, яка особливо помітна серед веснянок – 3+3. Можливо, саме такими й були перші купальські пісні.

Про потоплення чи інші форми ритуальної смерті в безсумнівно купальських піснях згадок майже нема. Хіба опосередковано нагадують про це деякі мотиви про відьм (*«З дуба впала та й пропала»*; *«а завтра відьма осмалиться»*). Отже, і в тому, що потоплення жертви належить до власне купальських ритуалів, доводиться сумніватися. У західнополіських піснях нема згадки і про потоплення «купайлиці». Вірогідно, не тому, що на цих територіях, якщо слідувати логіці Ю. Климця, утвердився неукраїнський тип купальського свята. Та про всяк випадок доведеться пошукати паралелей у його відзначенні і в інших народів.

У Франції в цей день спалювали на вогні жаб, вужів, котів, лисиць. Вважалося, що саме в цих тварин перевтілюються відьми¹³⁶. Баварські парубки в Німеччині робили антропоморфне опудало, яке

¹³⁶ Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: Летнее-осенние праздники. Москва, 1978. С. 23.

топили в криниці. Тюрингійські хлопчачки збирали соломку з усього села, а виготовивши з неї ляльку-відьму, прив'язували її до колеса, підпалювали і спускали з гори¹³⁷. Те саме робилося й у чехів. Тільки там солом'яне опудало хлопці піднімали на палиці, виносили за село, де топили або ж розривали на шматки й розкидали навколо¹³⁸.

Негативне маркування антропоморфної жертви у всіх наведених прикладах очевидне. Як би її не називали, зрозуміло, що це відьма. Свою кару вона отримує буцімто за те, що відбирає молоко від корів.

Використання солом'яного опудала, яке називають Марою, передбачає й центральноукраїнський обряд. Тільки тут його не палять, не розривають, а топлять¹³⁹. Лише цим він і відрізняється від усіх інших, крім чеського. Наявність альтернативи свідчить про широту ареалу побутування звичаю, але в жодному випадку не про його хронологічну перевагу. З наведених фактів можемо констатувати лише помітніший, ніж в будь-якому іншому національному варіанті культ води в українському купальському обряді. Не маючи, на жаль, детального давнього опису чеського, не можемо стверджувати, наскільки індиферентною була ця альтернатива там. Це питання цікавить нас ще й тому, що в волинському сценарії відзначення Купала існує змагання між дівчатами і хлопцями, чи перші донесуть «купайлицю» до річки і втоплять, чи другі розірвуть та розтопчуть на півдорозі. Зловорожого маркування прибрано квітами, солодощами, кропивою та будяками гілка тут не має. Ніхто й не каже, що це відьма.

З відьмарством у європейських народів у більшості поєднуються вогнепальні обряди. Ті ж чехи в ніч напередодні Янова дня запалюють змочені дьогтем мітли й бігають з ними по полях, розмахуючи в повітрі¹⁴⁰. Майже те саме роблять і наші поліщуки з Горок та Шлапаня Любешівського району, тільки для факелів використовують не дьоготь, а бересту – кору берези. Щоправда, в сусідніх селах така поведінка викликає іронію. Отже, її автентичність у цілому краї все-таки не безсумнівна.

Смолоскипи, скручені з берести, запалюють цієї ночі пастухи й у Сербії. З ними обходять овечі загороди та коров'ячі стайні, після чого складають на найближчому пагорбі і залишають догоряти в одній спільній купі¹⁴¹.

¹³⁷ Воропай О. Звичаї нашого народу. К., 1993. С. 427.

¹³⁸ Там само.

¹³⁹ Там само. С. 412–413.

¹⁴⁰ Там само. С. 427.

¹⁴¹ Веселовський А. Поэтические воззрения славян на природу. Москва, 1995. Т. 3. С. 349–350.

Не викликає жодних сумнівів, що всі наведені обряди наших далеких і ближчих європейських сусідів в своїй основі були спрямовані на те, щоб застерегти себе й худобу від негативного відьомського впливу. Що ж до загального сценарію свята, то лише фінальне вогнище у сербів має якусь подобу купальських вогнів в українців. Хоча, з іншого боку, його значення могло зводитись і до того, щоб знищити все, що могло контактувати з нечистою силою. Цим сербський обряд майже не відрізнявся від того поліського, в якому для вогнища хлопці протягом дня збирали з цілого села непридатні для господарського вжитку речі¹⁴². Їхнє зіпсуття, напевно, так само сприймалося як наслідок дії відьомських чар чи інших контактів з нечистою силою. Тим-то поламані лавки, стільці, столи, бочки, топорища, ручки до вил, лопат та інші речі домашнього вжитку ніколи не ладнали – виготовляли нові. Зіпсовані сприймалися, як нечисті, що можуть викликати нові біди, тому навіть для їх транспортування використовували не воза, а кошеля, якого врешті-решт також спалювали. Викидати весь цей хлам просто так не годилось, інакше він і надалі міг слугувати відьмам. Варто згадати, на чому саме в народних легендах вони злітаються на свої шабаші: на мітлах, віниках, дерев'яних лопатах, кошиках.

Що ж до потоплення деревця, то, як бачимо, крім Індії, таки й справді цей ритуал у ХІХ–ХХ ст. за межі українського обрядового контексту не виходить. Основним він вважався на початку ХХ ст. для Волині, Поділля, Центральної України і Слобожанщини. Незважаючи на те, що В. Камінський засвідчує його присутність і на Західному Поліссі, наші теренові дослідження 80–90-х років переконують в протилежному: що далі від Західного Полісся на південь, то шанси на те, щоб почути про цей ритуал у місцевій купальській традиції, зростають. Хоча й на Волині, особливо в західній її частині, села, де про купальські звичаї нічого не знають, – не рідкість. Ті ж, у яких дотримувалися звичаю потоплення деревця, всі знаходяться біля річок.

Якщо запалювання вогнів у час літнього сонцвороту відоме не лише арійським, а й семітським народам¹⁴³, то купальський звичай потоплення деревця навіть серед слов'ян трапляється епізодично¹⁴⁴. Значні прогалини в його поширенні існують і в українських регіонах.

¹⁴² Українка Леся. Купала на Волині// Українка Леся. Зібрання творів: У 12-ти т. К., 1977. Т. 9. С. 9–10.

¹⁴³ Веселовский А. Поэтические воззрения славян на природу. Т. 3. С. 347.

¹⁴⁴ Климець Ю. Купальська обрядовість на Україні. К., 1990. С. 64.

Принаймні, достеменно відомо, що ХІХ ст., коли народно-обрядовий комплекс ще повністю зберігав свою цілісність і дуже добре відтворював всі регіональні риси, його не дотримувались ні в Карпатах, ні на Буковині, ні в південно-східній частині України. Не фігурує цей звичай і в обрядових піснях. Лише символічний натяк на нього можна розпізнати в пісні баладного типу про потопання дівчини:

*Як пішла Ганна в Дунай по воду,
І ступила Ганна на хистку кладку, –
Ганна, моя панна, ягода червона!
Кладка хитнулась. Ганна втонула.
Як потопала, тричі зринала, –
Ганна, моя панна, ягода червона!
Ганнина мати громаду збирала,
Громаду збирала – усім заказала, –
Ганна, моя панна, ягода червона!
– Не беріть, люди, у Дунаї води,
У Дунаї вода – Ганнина сльоза, –
Ганна, моя панна, ягода червона!
Не ловіть люди, у Дунаї щуки,
У Дунаї щуки – Ганнині руки, –
Ганна, моя панна, ягода червона!
Не ловіть, люди у Дунаї сомів,
У Дунаї соми – Ганнині ноги, –
Ганна, моя панна, ягода червона!
Не ламайте люди по луках калини,
По луках калина – Ганнина краса, –
Ганна, моя панна, ягода червона!
Не ламайте, люди, по луках терену,
У лузі терен – Ганнині очі, –
Ганна, моя панна, ягода червона!
Не косіть, люди у луках трави,
У луках трава Ганнина коса, –
Ганна, моя панна, ягода червона!*

Записувач тексту Микола Петров свідчить, що ця пісня, зі слів респондентів, виконувалась десь ще у 20-х роках ХІХ ст. На той час купальську жертву у вигляді гілки дерева, байдуже якого, але обов'язково названої Купалом, прибирали в жіночий одяг¹⁴⁵.

¹⁴⁵ Воропай О. Звичаї нашого народу. С. 419.

Олександр Потебня, наводячи іншу пісню аналогічного змісту, в якій мати попереджає про перевтілення утопленої дочки, паралельно подає опис обряду, в комплексі якого вона виконувалася. Дівчата зрубували чорноклен, вбивали його в землю, робили з соломи ляльку, одягали її в жіночу спідницю, корсетку, навішували на неї свої хрести і намиста. Увечері під тим опудалом накривали на стіл, готували яєчню і млинці, хлопці приносили горілку і всі частувалися. Після пригощання дівчата знімали з ляльки весь одяг і прикраси, несли її топити¹⁴⁶.

На Слобожанщині, за свідченням відомого етнографа Петра Іванова, опудало могли робити зі шматка грубого дерева, обмотавши його соломою, а для того, щоб потонуло, прив'язували камінь¹⁴⁷.

Останній варіант – за зовнішніми ознаками найближчий еквівалент людської ритуальної жертви. До того ж на його основі найлегше зрозуміти, чому в одних випадках жертвний атрибут воді із дерева, в іншому – з соломи. В цьому поєднано і одне, і друге.

У тексті пісні причина потопання дівчини – хистка кладка. Переправа через міст, кладку, брід генетично пов'язана з весіллям. Цього висновку Олександр Потебня дійшов ще наприкінці ХІХ ст.¹⁴⁸. Микола Сумцов приблизно в той же час додав важливу для розуміння значення купальського обряду деталь. За його даними, «в давні часи укладання шлюбу збігалося з часом святкування нового сонцестояння»¹⁴⁹. У пізніші – саме в цей час виконували наведену пісню. У ритуальному потопанні, що супроводжується сублімацією утоплениці в природу (у воду, щук, сомів, калину, терен, траву), жодного натяку на шлюб дівчини немає, навіть у формі теогамії – шлюбу дівчини з божеством чи підводною істотою, як то трапляється в казкових сюжетах. Її майбутнє неясне. Дійсно, як то кажуть, як у воду канула.

Збирання матір'ю дівчини громади (на поминки) та «заказування» не брати з Дунаю води, не ловити щук, сомів, не ламати в лузі калини та терену, не косити трави, означає, що все це набуло ознак хтонічності і все тепер пов'язане зі смертю її дочки.

¹⁴⁶ Потебня А. О мифическом значении некоторых обрядов и поверий. Москва, 1865. С. 160.

¹⁴⁷ Иванов П. Жизнь и поверья крестьян Купянского уезда Харьковской губернии. Харьков, 1907.

¹⁴⁸ Потебня А. Объяснение малорусских и сродных народных песен. Варшава, 1883. Т. 1. С. 145–150.

¹⁴⁹ Сумцов Н. О свадебных обрядах преимущественно русских. Харьков, 1881.

А тепер уявімо портрет дівчини, в якої руки – шуки (не лише задля рими), ноги – соми, а коси – трава, тобто зеленого кольору. Чим не образ грецької (римської) русалки-німфи – дівчини-красуні з риб'ячим хвостом, не придатної для любовних утіх? Подібний образ русалки, хай і не часто, але надibuється і в українській міфології.

На Слобожанщині, де купальське деревце, яке топили під час обряду, називали Мареною, вважали, як свідчить Олекса Воропай, що в цей час не можна купатися, «бо як тільки Марена пірне у воду, то налітає сильний вихор: це нечиста сила з'являється за Мареною, бо ж Марена – це старша русалка. Очевидно, й Ганна, – резюмує далі вчений, – про яку пісня каже, що вона, втопившись, обернулася у різні риби і різні рослини, теж є русалка, Ганна і є Марена»¹⁵⁰.

Майже не відрізняється за змістом від наведеної вище пісня про Мариночку. Хіба тим, що в ній можна углядіти опис ритуального обходження дівчини:

*Ходили дівочки коло Мариночки.
Зелені дубочки – парубочки,
Червоная калинойка – то дівочки¹⁵¹.
Та пішли дівочки в ліс по ягодочки,
Та прийшлося їм три річки брести,
Три річки брести і Дунай плисти.
Усі дівки Дунай переплили,
Дівка Марина в Дунаї втопилась.
На дівці Маринці плахта-чорнятка.
Як дійшли слухи та до мачухи:
– Не жаль мені дівки Маринки,
А жаль мені плахти-чорнятки.
Та пішли дівочки в ліс по ягодочки,
Та прийшлося їм три річки брести,
Три річки брести і Дунай плисти.
Усі дівки Дунай переплили,
Дівка Марина в Дунаї втопилась.
На дівці Маринці плахта-шовківка.
Як дійшли слухи та до матері:
– Не жаль мені плахти-шовківки,
А жаль мені дівки Маринки.
Зелені дубочки – парубочки,
Червоная калинойка – то дівочки.*

¹⁵⁰ Воропай О. Звичаї нашого народу. С. 420.

¹⁵¹ Цей приспів повторюється після кожного рядка.

В наведеній пісні хоч і є натяк на обряд, його зміст не ясний, подається лише наративний міф про те, куди поділася одна з дівчат. Присутність у тексті пісні водночас мачухи і матері дівчини свідчить про її світоглядну двовимірність, присутність у її міфологічному підтексті двох світів – «цього», з якого вона пішла від мачухи, і «того», в якому опинилася після смерті біля рідної матері. У такій послідовності й подається реакція обох цих персонажів на смерть дівчини.

У пісні немало символічного, тому простого прочитання її тексту замало, щоб зрозуміти зміст. Деякі символічні пари декодуються в самому тексті. Як от: *Зелені дубочки – парубочки, Червона калинка – то дівочки*. Інші – «*три річки брести і Дунай плисти; усі дівки Дунай переплили, дівка Марина в Дунаї втопилась*» потребують прискіпливішого розшифрування.

Пісенна поезія постренесансної епохи використовувала чимало символічних кліше, які мали на той час чітко виражене значення. Вони переходили з одного твору в інший механістично, сформувавши щось на зразок системи символів, які легко впізнавалися. А тому й прочитувалися однозначно і без будь-яких зусиль. На початок ХІХ століття цей звід символічних кодів утратив свою актуальність, тому значення багатьох символів довелося відновлювати заново уже науковцям. Одним із перших, хто взявся за декодування на звичайну мову українських пісенних символів був Олександр Потебня. На його думку – «*дунай брести*» означає відчуження від роду, що в більшості випадків, як переконливо показав, значить перехід дівчини в сім'ю чоловіка внаслідок установа шлюбних стосунків¹⁵².

Чи одне і те ж «*дунай брести*» і «*дунай плисти*» – це ще питання. А що не одне і те ж «*три річки брести*» і «*дунай плисти*» – то це вже факт. Інакше вони б не подавалися як ланцюг подій. Невідомо, як співвідноситься з ними і «*дунай брести*». Цілком можливо, що встановлена О. Потебнею конотація цього виразу не єдина з можливих. Адже брід, як і хистка кладка – ще й рубіжні знаки, пов'язані з ризиком, балансуванням між життям і смертю. Ця символіка властива не лише весільному, а й іншим перехідним ритуалам.

Віддавання дівчини в чужу родину, що теж належить до перехідних ритуалів, – така ж жертва з боку її роду, як і смерть. Недарма ж бо в деяких місцинах Західного Полісся ще й у довоєнні часи

¹⁵² Потебня А. Переправа через воду как представление о браке // Древности. Археологический вестник. Т.1. Москва, 1868. С. 254–266.

молоду оплакували як небіжчицю. Це відбувалося в той момент, коли молодий приходив кликати батьків молодої на перезву.

Купальський обряд, як переконливо довели на текстах купальських пісень українські дослідники¹⁵³, водночас був і шлюбним, принаймні розцінювався як один із етапів шлюбного ритуалу. Через це купальський фольклор також багато в чому нагадує весільний. Отож, і символіка мотиву переправи через Дунай у весільних і купальських піснях нічим не відрізняється. І все ж трапляються тексти купальських пісень, у яких ідеться однозначно не про символічну, а фактичну жертву. Тоді дезінформативний міф про брід чи хистку кладку, яким дівчата виправдовували загибель подруги, відпочиває:

*Чий то голос лугом іде.
Іване, Івашечку!
То брат сестру зарубать веде,
Іване, Івашечку!
Сестра в брата просилася:
Іване, Івашечку!
Мій братику, мій голубчику,
Іване, Івашечку!
Не рубай мене у собітоньку,
Іване, Івашечку!
Зарубай мене у неділеньку,
Іване, Івашечку!
Зарубай мене у неділеньку,
Іване, Івашечку!
У неділеньку всі віночки в'ють,
Іване, Івашечку!
І мені молодій зав'ють,
Іване, Івашечку!¹⁵⁴*

Собітонька та неділенька у цій пісні – не назви днів. «Собіткою» у лемків називалось купальське свято. Таку ж назву воно має в поляків та словаків. Неділя ж – будь-який неробочий день. Такий за християнських часів завжди випадав на другий день після Купала. Адже день Івана Хрестителя вважався святковим. Єдина робота, яка не заборонялась церквою в цей день – збирання лісових ягід та цілющих трав. Отож у пісні таки йдеться про жертву на Купала. Чому її здійснює брат, з точки зору звичайної логіки, незрозуміло. Між ним

¹⁵³ Марчук З. Генеалогія українського весілля. Луцьк, 2005.

¹⁵⁴ Золотослов. К., 1988. С. 148.

і сестрою немає жодних антагонізмів. Отже, потреба в пожертві дівчини, вочевидь, викликана якимись іншими чинниками. Найвірогідніше – звичаєвими. Не піддається реконструкції роль брата в цьому вчинку і на основі етнографічних та дотичних фольклорних матеріалів.

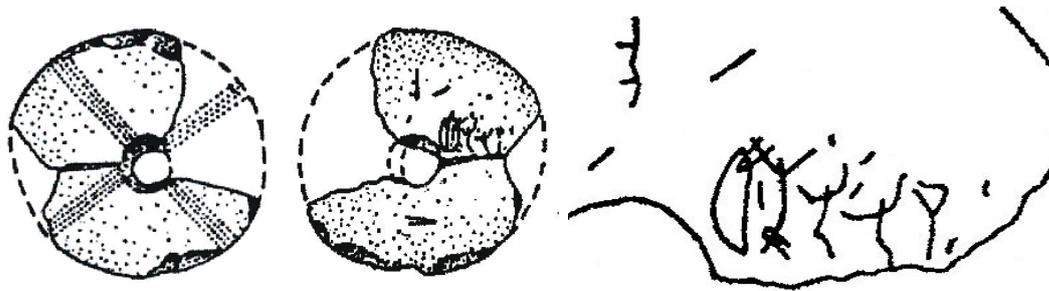
Та все ж багато в чому це жертвоприношення нагадує ті, які аж до початку ХХ ст. існували в індусів. Заради покращення врожайності полів вони під час свята розривали на шматки тіло найвродливішої дівчини і кожен ніс відірваний шматок, щоб закопати на своєму полі. Як тут не згадати проникливе припущення Миколи Костомарова про причини походження уявлень, пов'язаних з культом померлих родичів? Учений вважав, що думка про відокремлення душі від тіла виникла дуже давно на основі доволі прозаїчних спостережень. Коли існували найпримітивніші способи поховання без інундації, інгумації чи кремації, залишені в малодоступних місцях трупи небіжчиків починали розкладатися. Згодом від них залишалися лише кістки, що були колись тілом. Душа продовжувала своє незалежне існування.

З нашої точки зору, відправною точкою уявлень про душу були уявлення про духа небіжчика. Спочатку місця таких поховань вражали місцину запахом (духом). З часом дух (запах) десь зникав, але після цього рослини на місці поховання починали рости краще. Це послужило формуванню уявлень не лише про відокремлення духу від тіла, а й про сприяння духів померлих родичів на ріст рослин¹⁵⁵.

Якщо слідувати за цією логікою, то такі уявлення могли виникати в різних ареалах незалежно один від одного. Необхідною передумовою було лише єдине – відсутність обрядів інгумації, а особливо – кремації. Тобто небіжчиків мали обкладати камінням, ховати в своєрідних кам'яних скринях. Такі поховання існують з епохи міді, та, як не дивно, лише в межах поширення окремих археологічних культур. В місцях побутування купальських обрядів на території України такі властиві лише культурі кулястих амфор, яка, крім українських регіонів Волині й Поділля, була відома на територіях Польщі, Словаччини, Чехії (Моравії) та Східної Німеччини¹⁵⁶. Жодна з цих територій не обходиться й без обрядів, аналогічних нашим купальським. Племена цієї культури залишили неподалік від волинського Дубна й єдиний речовий доказ існування купальського обряду вже в цю епоху.

¹⁵⁵ Костомаров Н. Несколько слов о славяно-русской мифологии в языческом периоде, преимущественно в связи с народною поэзиею // Слов'янська міфологія. Київ, 1994. С. 259–260.

¹⁵⁶ Давня історія України. К., 1994. Т. 1. С. 56.



Бурштиновий диск з Івання поблизу Дубна

З одного боку бурштинового диска-амулета з отвором посередині зображено виконані пунктирними штрихами навхресні промені, що розходяться від колового отвору – «сонце, яке грає», з іншого – малюнок двох голих танцівниць у товаристві чоловіка з луком. Свій танок вони ведуть біля дерева чи то навколо нього в напрямку, протилежному руху сонця¹⁵⁷. Зміст малюнка відображає суто передшлюбний акт, який, судячи зі знаку на звороті диску, відбувався тоді, коли «сонце грало». Ще один доказ того, що на амулеті відображення саме купальського свята – це те, що на ньому давній художник передав ті ж вихиляння під час танцю, що їх засвідчив і монах Панфіл у т. зв. «Псковських літописах» XVI ст. Нам нічого не відомо про походження цього монаха та про джерела, якими він користувався під час написання свого літопису, але його текст в частині опису обряду майже всуціль український. Основними прикметами відзначення дня Різдва Предтечі в них названо бубни, сопілки, гудіння струн, окрики, непристойні пісні (вочевидь – дотинки). А в хореографічному плані – «хрептом вихиляня й ногами скаканє й топтаня»¹⁵⁸. Чи присутній хоровод навколо «мариноньки» у нашому малюнку, однозначно стверджувати важко. Та скоріше ні, адже руки танцівниць підняті догори, а не замкнені в коло. Археолог Ігор Свешников, якому першому з науковців потрапили на очі знайдені іванівськими хлопчиками фрагменти диска, вбачав у цьому жесті викликання дощу. Якийсь сенс у цьому, може, й є. В одному із зображень часів неоліту маємо підтвердження такої семантики. Там видно не лише дію, а й спровокований нею результат – зигзагоподібну зливу, що спадає



¹⁵⁷ Давидюк В. Етнологічний нарис Волині. Луцьк, 2005. С. 10–12.

¹⁵⁸ Псковские летописи. Москва, 1941. Т. 1. С. 90.

згори поряд із людською постаттю. Та в руках людини в довгому вбранні – галузка з пагонів-однорічок. Саме вони в знахарській практиці і вважаються такими, що викликають дощ або ж відвертають град.

Магія голого тіла, яке однозначно вгадується в зображеннях на амулеті, як і самі підняті догори руки ніде як засіб викликання дощу не зафіксовані. Тож, скоріш за все, руки жінок чи дівчат підняті догори заради зручності вихиляння під час танцю чи то заради увиразнення форм оголених тіл, якими вони зваблюють присутнього поряд чоловіка. Він також бере участь у цьому танці, бо теж має підняті догори руки. Важко однозначно визначитись лише з тим, чи на правій руці в нього лук, що тримається на петлі, чи то позад нього майже в людський зріст палахкотить язик полум'я з двома цівками диму.

Проглядається на амулеті і щось подібне до дерева вишні з загнутою вгорі гілкою. Якщо ж це дійсно так, то купальський обряд у тому вигляді, що зберігся в пам'яті старожилів і до цього часу на Волині, має свою неперервність не менше чотирьох з половиною тисячоліть. Точний вік поховання, в якому виявлено бурштиновий диск за радіоізотопним методом вуглецевим методом на сьогодні становить 45–46 років.

У такій інтерпретації обряд, де головним купальським атрибутом виступає прикрашена гілка вишні, в гіршому випадку – яблуні або вільхи, нам оповідали на всій етнографічній території Волині від Іванич до Старокостянтинова під час експедиції 2003 р. Важко сказати, чи було на малюнку зображення річки. Саме на тому місці, де воно могло б бути, диск розламаний навпіл.

Отже, з самого малюнка важко збагнути й подальшу долю деревця, зображеного на ньому. Чи мало воно вже в III тис. до н.е. виразне замісне значення людської жертви, як це спостерігається в українських обрядах, з його змісту не відомо. У первісному вигляді на початку XX ст. етнографи зафіксували натуральне жертвопринесення, аналогічне до того, яке оспівується в наших купальських піснях, в однієї з індуських каст. Там дівчину вбивали, а тіло розтягували по шматках, несучи кожен до свого поля, щоб краще родило. Спалення символічної відьми та розвіювання попелу по полях, яке практикувалося в білорусів, можна вважати лише за далекий відгомін цього звичаю. До того ж, якщо на українських територіях його автентичність підтверджують пісенні тексти, то в білорусів такі відсутні. Навіть із очевидних перекладів українських пісень, нічого подібного

в білоруський репертуар не потрапило. Мабуть, тому, що зміст людської жертви на час формування білоруського купальського пісенного репертуару для них був чужим, а тому й не зовсім зрозумілим.

В ритуалі жертвоприношення, що зберігся в індусів, з діями, подібними до тих, які оспівуються у наших купальських піснях, є певні відмінності від обряду, відображеного на бурштиновому диску. У них жертву ні не топили, ні не спалювали. Її приносили полям. Тобто там вона набула вже виразно хліборобського змісту. Та ж, яка фіксується на Волині та оспівується в українських купальських піснях, не має зв'язку з аграрною магією. Зі змісту пісні можна встановити її зв'язок лише зі збиральництвом та скотарством (*не ловіть, люди, у Дунаї щуки..., не ловіть, люди у Дунаї сомів..., не ламайте, люди, по луках калини..., не ламайте, люди, по луках терену ... , не косіть, люди у луках трави*).

Виходить, що свою архаїчну форму обряду індуси винесли з того самого джерела, що й представники культури кулястих амфор. Отже, це мусило статися ще до появи бурштинового артефакту, на якому обряд подано вже в трансформованому вигляді, близькому до сучасного. Через цю обставину набуває вразливості й думка про походження індусів від ямників (кін. III тис. до н.е.). Імовірніше їхніми генетичними предками могли бути ще середньостогівці.

Середньостогівці існували на території України майже за тисячоліття до племен культури кулястих амфор. На території Західної Волині й Опілля (північної частини Галичини) в цей час проживали представники лендельської культури. Не треба великої спостережливості, щоб визначити, що кераміка культури кулястих амфор за своїми формами становить симбіоз середньостогівської культури та культури лійчастого посуду. Верхньою вертикальною формою вінця вона нагадує середньостогівську, а нижньою окремі зразки культури лійчастого посуду (загалом у формтвірчій частині ця культура неоднорідна), а також має схожу форму з трипільською та лендельською.

На Західному Поліссі артефакти культури кулястих амфор відсутні. Що ж до тих, на які вдавалося натрапляти під час археологічних розвідок, то за весь час наших комплексних експедицій, в яких брали участь не лише фольклористи, а й археологи, етнологи, діалектологи, сліди кераміки цієї культури нам доводилося надібувати лише біля озера Тур між селом з однойменною назвою та Заболоттям. До речі, в останньому споконвіків палять Купала і співають

купальських пісень, які тут мають оригінальну назву – «купні пісні». Не виходять ці пісні й за межі поширення на Західному Поліссі пшеворської культури, яка існувала тут на межі ер. Географічно вона поширювалась майже у тих же межах на території Східної Польщі та Західної України, що й культура кулястих амфор. Так само, як і для попередниці, ареал її поширення тягнеться від нас у Центральну Європу. Кераміка пшеворців типологічно інша, ніж у кульовиків. В нижній частині посуду вона успадкувала ту конічну форму, яка була притаманна більшості археологічних культур на теренах України з часів неоліту, виключаючи буго-дністровську та культуру лінійно-стрічкової кераміки. І це не дивно, бо дві останні мають більший зв'язок із Балканським ареалом, ніж із рештою території України. Із попередниць пшеворська культура близька за формами кераміки до вельбарської в епоху раннього заліза та до степової катакомбної тисячоліття перед тим, тобто в епоху бронзи. Та за основними пропорціями в ній багато спільного і з ямною епохи бронзи, і з середньостогівською епохи міді. На основі двох останніх легко простежити, як дно горщиків трансформується з конічного, добре придатного для заглиблення в ґрунт до конічно-плаского, що ще придатне для заглиблення в пісок, але вже зберігає стійкість і на горизонтальних поверхнях.

Що ж до кулястих форм, то вони в пізніші часи простежуються в кемі-обинській культурі III–II тис. до н.е., а ще пізніше в скіфів та кіммерійців. І одні, і другі проживали на територіях поширення купальських обрядів. А от від кого успадкували їх безпосередньо і в якій послідовності відбулася ця транспонтація, установити не так просто, хоч за умови окремого дослідження, можливо, це питання і не таке складне, як здається.

За географічним принципом поширення обряду його взагалі приписували скіфам. Та в такому разі він не мав би бути відомим індусам. З таким же успіхом можна говорити й про збіг територіальних меж його поширення з місцем популяції племен трипільців.

Деякі дослідники схильні вбачати в культурі трипільських племен генезу всієї календарної обрядовості українців. На жаль, вагомих джерельних підтверджень цієї думки на сьогодні поки що не існує. Відомий український археолог і фольклорист Віктор Петров, щоправда, у своїй праці «Походження українського народу» висловив припущення, що трипільців асимілювали племена культури лійчастого посуду, які в свою чергу згодом були асимільовані культурою ку-

лястих амфор¹⁵⁹. Однак доказова база цього припущення поки що також недостатня.

Важливо, що семантика Купала збиральницько-скотарська. А трипільці були ще й першокласними рільниками.

Вихляння й скакання, тотожні зображенням на іванівському диску, хіба що в ще примітивнішому вигляді й до цього часу існує в африканських племен. Там у такий спосіб парубки вибирають дівчат для шлюбного життя. Дівчата під час цього ритуалу намагаються підстрибнути якомога вище. В якій вище підстрибнуть груди, та вважалася вже дорослою й готовою до подружнього життя. Яка з оголених дівчат демонструвала це найкраще, ту забирали першою.

З нинішніми індусами теперішні українці, як вважають етноісторики, мали спільну праісторію ще чотири – п'ять тисячоліть тому. Відтоді збіги в культурних проявах одних і інших, особливо на обрядовому рівні, не дивина. У ці хронологічні рамки вписується й бурштиновий амулет, який зберігається тепер в Дубні. Йому – чотири з половиною. Вочевидь, із тих пір або й ще раніше неперервно існують і обряди, відомі сьогодні за назвою купальських..

Що ж до жертвоприношення воді, то воно в далекому минулому на території Європи було відоме не лише українцям. Та найдовше збереглося чомусь саме в нас. Чи існувало воно в системі купальських обрядодій з самого початку, чи то пак увійшло до них із іншого обрядового контексту, невідомо. Проте артефакти, які опосередковано можуть свідчити про існування такого обряду, виявлено лише у розкопках залізного віку. Вони знаходяться на місцях колишніх озер, а теперішніх боліт у Швеції, Норвегії, Данії, Німеччині, Ірландії, Шотландії, Англії. Там в товщах торфу археологи й виявили людські кістяки зі слідами насильницької смерті¹⁶⁰. Скоріш за все це і є сліди ритуальних жертвоприношень. На жаль, користуючись вторинними джерелами, не знаємо, чи то були тільки жіночі кістяки. А це дуже важливо. Якщо це так, то ці жертви аналогічні купальським, якщо ж ні, то жертви воді з числа військовополонених приблизно в цей же час приносили й стародавні греки. Немає впевненості в їхній купальській сутності і через те, що переконливих даних про наявність у цій місцевості ритуалів потоплення деревця чи ляльки не маємо. Лише якась їх подоба існує у Швеції. І дотепер там відзначається день

¹⁵⁹ Петров В. Походження українського народу. Київ, 1992.

¹⁶⁰ Филимонва В. Вода в календарних обрядах // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: Исторические корни и развитие обычаев. Москва, 1983. С. 139.

середоліття (Midsamner) . Основний ритуальний атрибут цього свята, яке на відміну від нашого відбувається серед білого дня, – це обплетений вінками із квітів і зелені хрест із дашком та двома колами у верхній частині під поперечиною. З такими доповненнями головний атрибут більше нагадує опудало, аніж предмет християнського культу. Біля нього танцюють та веселяться упродовж дня всі, хто хоче. Тут же господині подають наїдки. Кажуть, що якщо дівчина цього дня зірве сім різних квіток і покладе їх на ніч собі під подушку, їй присниться її суджений. Схожість з нашим Купалом, як бачимо, надзвичайна. Потім опудало розбирають, палять, топчуть чи так цілим і топлять. Виходячи з середньовічної практики народів північної й західної Європи з ним поводяться як із відьмою.

Відьмою раніше могла вважатися й ритуальна утоплениця. Тільки від початку вона не мала того негативного значення, що пізніше. Принаймні кілька її характеристик дають підстави вбачати в ній те, що, найвірогідніше, під впливом середньовічної інквізиції зазнало істотних переосмислень. У традиційній культурі різних народів збереглося чимало фактів, які характеризують відьму водночас як красуню і як жертву. Не чужа така її характеристика і для українського фольклору. У більшості наших легенд відьма уявляється тільки красунею. Звідти постає й одна з наступних за значимістю її рис – спокуси́вність.

Свою роль має красуня і купальському обрядовому контексті. У білорусів під час свята найвродливішій дівчині довіряли визначати майбутню долю інших дівчат, тобто віщувати. Детально цей звичай описав Олександр Афанасьєв. На світанку селянки обирали з-поміж себе найвродливішу дівчину, оголювали її і обвивали з ніг до голови гірляндами з квітів. Відтак відправлялися в ліс, де «дзевка Купала» була зобов'язана роздати своїм подругам заздалегідь підготовлені вінки, на основі яких відбувалося гадання на майбутній шлюб. Маючи зав'язані очі, вона роздавала їх дівчатам, допоки ті водили навколо неї хоровод. Який вінок випаде, такою буде й доля в майбутньому шлюбі¹⁶¹.

Як бачимо, найвродливіша дівчина виступає в обряді провісницею долі, тобто віщункою чи просто відьмою, якщо відкинути негативне маркування цього слова, яке утвердилося пізніше.

Відьмарство є тим найуніверсальнішим мотивом, яким просякнута уся купальська обрядовість. Навіть у тих селах Західного Полісся,

¹⁶¹ Афанасьєв А. Поэтические воззрения славян на природу. Т. 3. С. 354.

де про купальський обряд майже не чули, обов'язково розкажуть, як відьми цієї ночі потай відбирають молоко від чужих корів. Молоко в цих оповідках подається мало не як мірило достатку. Відтак можна не сумніватися, що походять ці вірування чи не від часів раннього присадибного тваринництва, тобто ще з того додержавного періоду, коли золото поки що не затьмарило розуму людей, а зерна вони вже мали досить, аби зварити сяку-таку кашу. Ознакою достатку завжди вважається те, що недоступне широкому загалу. Молоко було рідкісною стравою в епоху міді, тобто в IV тис. до н.е., коли тільки-но було одомашнено корів. Спочатку їх вигодовували заради м'яса і лише з часом навчилися доїти. Саме в ті часи цей малодоступний напій і міг сприйматися як щось особливе, а через це набував міфічного значення.

Не рядовий маєстат в умовах екзотичності молока, напевно, мали й жінки, які його доїли чи й узагалі, які вміли доїти корів. В умовах полігамії, яка існувала на той час, таким умінням могла володіти хіба одна з відвойованих чоловіком жінок чужого племені. Інші не вміли цього робити, тому заздрісно і не без поваги назвали таких жінок відьмами, тобто тими, хто відає те, що недоступне іншим. Через мало доступність цього вміння відьми могли здоювати для власної користі й чужих корів, яких господарі все ще тримали заради м'яса.

Саме таким бачиться нам походження назви цього міфологічного персонажа. Його назву та міфологічне значення ще з епохи енеоліту започаткували функції привласнення чужого статку через знання методу доступу до корів, які на початкових стадіях одомашнення не були такими покірними, як тепер, а більше нагадували буйволиць, лосиць чи зубриць, яких утримують в неволі і намагаються користатися їхнім цілющим молоком теперішні лісівники.

У часи малодоступності молока доїльниці корів могли вважатися такими ж особами з надзвичайними властивостями, як згодом ковалі та скарбошукачі. Саме ж молоко тоді могло мати значення сакральної страви. Таким воно й до цього часу швидше як данина традиції, ніж через свою екзотичність залишається в індусів, де на корів, і все, що з ними пов'язане, досі дивляться як на священних тварин. Молоком та молочними продуктами ці наші південні родичі з ритуальною метою відгодовували й обрану з-поміж дівчат красуню, яка згодом ставала жертвою. Це ще один штрих до узагальненої картини походження уявлень про відьмарство як таких.

Цілком зрозуміло, що вдоїти молока від чужої корови заради дотримання ритуальних потреб питати дозволу не годилося, як до-недавна не питали дозволу в господарів на дрова для ритуальних вогнищ чи харч для спільних трапез учасників обхідних обрядів. Усе це крали чи то пак просто відбирали як належне для залагодження благих намірів.

Традиція, аналогічна індуській, у приблизному, бодай символічному вираженні помічена і описана етнографами у волинському та західнополіському селах (Малі Дедеркали Крем'янецького пов. та Забужжя – вочевидь, тодішнього Володимир-Волинського пов.). Там існував обряд з простакуватою назвою «Ляля». Він належав до календарних і відзначався 22 квітня (5 травня за н. ст.). Під час його проведення дівчата так само, як і в індусів, обирали з-поміж себе найкращу і вбирали її Лялею: руки, ноги і увесь стан квітчали дрібними гіллячками з липи чи дуба, а поруч з посадженою на пагорбок-трон обраницею ставили збанок молока, грудку масла, шматок сиру та червоні крашанки. До ніг клали вінки зі свіжих квітів які вкінці «Ляля» роздавала усім учасникам цього дійства¹⁶². При такій схожості функцій та багатьох зовнішніх атрибутів лялі, відьми й русалки-купавки, що це різні образи, навіть припустити важко.

Виходить, все, що стосується Купала, має хоча б якийсь зв'язок із відьмарством. Та чи можна купальську обрядовість обмежити лише цими уявленнями? Володимир Пропп, для прикладу, відзначав у купальських звичаях культ рослин, культ предків, обрядову їжу, обрядові похорони, магичні заклинання, поздоровні заклинання (обрядові обходи дворів), обрядові ігрища і розваги, обрядовий еротизм, катартичні (очисні) обряди¹⁶³. Магічні властивості рослин, магичні заклинання, очисна магія, вітаїстичні обходи хоч якось із відьмарство ще пов'язані. До того ж усі мають безпосередній зв'язок і між собою. Культ предків, обрядові похорони та їжа мають свій. Еротизм, обрядові грища біля вогню, очищення водою і вогнем мають свій, а крім того і дещо інший зміст. Відсутність органічного зв'язку між самими групами свідчить про їхню ізольованість. Тому все, що пов'язано з культом предків, у сценарії купальської оргії видається мало природним, наче припасованим до загальної канви свята з іншого контексту.

Відьма-жертва – центральний образ і в народній міфологічній прозі на купальську тему. Доїння чужих корів у купальську ніч,

¹⁶² Воропай О. Звичаї нашого народу. С. 315.

¹⁶³ Пропп В. Русские аграрные праздники. Ленинград, 1963.

ніколи не минається їй безкарно. Найчастіше за цим заняттям вона втрачає руки. Вочевидь, тема каліцтва, утрати повної працездатності в цих оповідках похідна. Вона трансформувалася з давнішої за походженням теми ритуальної смерті. Знешкодження відьми в кінцевому результаті приносило їй жертвам той самий достаток, на який сподівалися і після принесення людської жертви.

У багатьох народів з метою посилення аграрної родючості жертву полю приносили під час засіву або в період проростання сходів¹⁶⁴. Та цього не могло відбуватися вже під час літнього сонцевороту, одразу після якого в окремі погожі роки починаються жнива. На зв'язок Купала з початком жнив, як уже зазначалося, вказували ще перші українські хронографи цього свята. Вони ж зафіксували й елементи аграрної магії у його структурі. Записи 140-річної давнини, зроблені експедицією під керуванням Павла Чубинського, свідчать, що купальське опудало чи гілку розривали і несли на городи, вірячи, що від цього краще будуть рости огірки, капуста¹⁶⁵. Згадана городина не належить до найдавніших продуктів харчування наших предків, тому поряд з ними принесена полю жертва втрачає свій первинний зміст. Вже сам план обряду переконує в тому, що це жертвопринесення знаходиться не в своїх календарних рамках. Піклування про врожай огірків та капусти – це лише вихід зі становища. Вся ж традиційна аграрна обрядовість нашого народу пов'язана з урожаєм злакових рослин, які до Купала в основному вже завершували свій період вегетації. Про це свідчить і текст жнивварської пісні: «Пушли дивки жита жати – знайшли купайла в синожати». Кому ж чи чому тоді адресувалася купальська жертва?

Її видозміна як і перенесення календарних меж вбачається нам ось у чому.

Якщо змінилася зовнішня форма колишньої людської жертви і від дівчини, убраної в зелень, на ХІХ ст. залишилася лише гілка, то не міг залишатися в незмінному вигляді й сам обряд. У тих місцевостях, де в якості основного переважає ритуал потоплення дівчатами завітчаного деревця, спостерігається природне протиборство за «купайлицю» між парубочою та дівочою громадами. Та воно чомусь одразу припиняється, як тільки хлопці розтрощать головний атрибут, не

¹⁶⁴ Токарев С. Эротические обычаи // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев. М., 1983. С. 364–365.

¹⁶⁵ Чубинский П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-русский край. СПб., 1872. Т. 3. С. 196.

давши дівчатам утопити його. Самі ж дівчата при цьому протиборстві, що дозволяє хлопцям пообніматися з ними, чомусь їх наче й зовсім не цікавлять.

Прикметно, що й саму зламану «купайлицю» в разі успіху парубків і одні, й другі залишають прямо посеред дороги. В такому вигляді вона вже не цікавить ні хлопців, ні дівчат. навіть не зважають на те, що на ній залишається чимало солодоців. Не проста це поведінка і, вочевидь, не випадкова. В ній чітко проглядається дві різні мети. З боку дівчат – це принести офіру воді і цим, напевно, забезпечити якісь власні блага. З боку хлопців – перешкодити цьому задля досягнення якоїсь власної мети.

Інтерпретацію призначення такої жертви опосередковано можна уявити з легендарного сюжету, де серед дівчат, що купаються в річці, одну собі за жінку обирає вуж, можливо, навіть з ознаками божка чи предка, оскільки наділений якостями, людині не властивими. Заховавши одяг дівчини, він спершу вимагає запевнення, що вона готова стати йому жінкою, потім самовпевнено нахваляється забрати її на Петра, тобто після Купала, коли остаточно оформлялися шлюбні пари.

Оскільки легенда з ознаками норм християнського календаря, які в її змісті відіграють роль сюжетотворчих, не повинна викликати сумнівів у національних проявах її форми, не можуть мати підстав і застереження щодо можливої амбівалентності джерел походження легендарного сюжету та самого обряду. Вочевидь, обидва – питомі явища української національної культури.

Вужева обраниця в такому випадку має всі підстави для того, щоб її образ розглядати в контексті відповідного календарного обряду. В його канві він сприймається як абсолютний відповідник обрядової жертви від дівочої громади. Вибір, який випав на неї з боку зооморфного персонажа з ознаками теогонії, підтверджує її елітарність. Вона ж, як ми мали можливість переконатися раніше, – одна з головних вимог і до обраниці дівочого гурту, яка в обряді виконує роль не лише аграрної, а й теогамної жертви. Особливо це помітно під час парубочих дій з її еквівалентом – прикрашеним квітками, солодощами, будяками та кропивою деревцем.

Дівчина, яку з-поміж інших, звісно ж як найкращу, вибирає собі біля води за жінку вуж, відома не лише з українських, а й литовських казок – це та ж русальна жертва. Хтонічна природа образу вужа в легенді незаперечна: він живе у воді, час там тягнеться зовсім інакше,

добиратися звідти до живих родичів дуже тяжко, а сам процес повернення обертається метаморфозою для всіх його учасників.

У фіналі сюжету вужева відданиця перетворюється зозулею. Нічим суттєвим не відрізняється від наведеного вище перетворення дівчини в українській купальській пісні:

*Ой під Києвом, під Черніговом,
Брусонька лежать ясеновії.
По брусоньку брат із сестрою йшов.
Братонько пройшов, втонула сестра,
Тонула сестра, слово мовила:
– Ти не тий, брате, із моря води.
Не коси, брате, у лузі траву,
Не бери, брате, у полі ягід,
Не лови, брате, у морі рибу.
У морі вода – моя кровонька,
У лузі трава – моя косонька,
В полі ягоди – мої сльозоньки,
В морі рибонька – біле тілонько...¹⁶⁶.*

В цій пісні, як і в наведених раніше про Ганну чи Марину, дівчина потопає в присутності її найближчого оточення – брата чи подруг. В такому контексті вона сприймається як жертва від визначеного кола осіб – роду чи общини з найближчих родичів, які в давні часи селилися по-сусідству.

Хлопців, вочевидь, цікавила не стільки ритуальна сторона цього явно дівочого обряду, скільки можливість віроломного застосування сили для здобуття можливості на коротку мить скористатися принадами дівчини, яку подруги мали принести в жертву незайманою. Факт утрати інтересу до зламаної «купайлиці» як із боку дівочого, так і парубочого гуртів, оскільки та все-таки заміняє справжню дівчину-жертву, свідчить, що це був один із варіантів завершення жертвовного обряду. При такому перебігу подій він уже не передбачав продовження.

Важко уявити, що відбувалося далі в реальному житті, але схоже, що глумління хлопців над реальною дівчиною-жертвою робило її непридатною для жертвування воді. Це могло зберегти їй життя. Але дівчина-покритка, принаймні з часу утвердження парного шлюбу, вважалася непридатною й для життя сімейного. Існувало переконання, що такі жінки приносять нещастя не лише своїй родині, а й для

¹⁶⁶ Золотослов. С. 149.

цілого села, тому історія знає чимало фактів, особливо в XVIII–XIX ст., коли таких проганяли світ за очі. Декорпорація з колективу без подальшого права на шлюб на звичаєвому рівні була рівноцінна смерті. Відомі й факти спалення таких жінок. Мабуть, один із варіантів такої розправи чекав у майбутньому й на дівку-«купайлицю».

На поетичному рівні розтрощена під час обряду вишнева чи вільхова гілка, схоже, означала те саме, що й зламана ружа, зрубана калина, м'ята рута.

Специфіка локалізації регіональних типів купальських обрядів, зв'язок купальських вогнищ із культурами населення минулих епох. Колись купальські урочистості, на думку вчених, були відомі усім народам Європи¹⁶⁷. Перша їх історична згадка датується часами Цицерона (I ст. до н.е.). В листі до нього брат пише, що брити святкують день літного сонцестояння під назвою Гранія, який вважається в них богом сонця¹⁶⁸. У чеській Празі святоянські вогні палили в часи Яна Гуса¹⁶⁹. У Франції в цей же час вогнище на центральній площі, навколо якого відбувалися масові гуляння, запалював сам король¹⁷⁰.

Попри це, коли в Заліссі Камінь-Каширського району студентка запитала в місцевої жительки 1920 р.н., чи знає вона купальські пісні, та їй відповіла, що чула про такі, але їх співають «десь там, за Ковлем». Отже, в Україні існують місцевості, де цей обряд відсутній. В Білорусі не знають купальських пісень на Вітебщині.

Переважно поширення купальських обрядів підтверджується інформаторами в лісостеповій зоні, хоч і там існують осередки, де будь-які згадки про відзначення найкоротшої ночі та найдовшого дня відсутні. Традицію поширення обрядів, які на сьогодні відомі за назвою купальських, підтверджує не лише бурштиновий диск, а й велетенські попелища (до 50 м в діаметрі) з недопалками таких речей в лісостеповій зоні на значній території Європи з кінця II – поч. I тис. до н. е. Основним матеріалом для них служить солома, сміття та різний інший мотлох. Такі виявлено в місцях проживання італійців, сербів, чорногорців, словенців, іспанців, австрійців та ін.¹⁷¹

¹⁶⁷ Ліс А. Купальські пісні. Мінск, 1974. С. 3.

¹⁶⁸ Терещенко А. Быт русского народа. Кн. V. СПб, 1848. С. 53.

¹⁶⁹ Там само. С. 54.

¹⁷⁰ Дей О. Звичаєво-обрядова поезія трудового року. Ігри та пісні. К., 1963. С. 30–31.

¹⁷¹ Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: Летнее-осенние праздники. С. 10, 40, 46, 244, 250, 265.

На теренах України найраніші із них зафіксовано на Закарпатті в культурних шарах, які ідентифікують із фракійською археологічною культурою Ноа.

Етнографічна ситуація на цей час була дуже нестабільна. Розбурхані перенаселенням основних цивілізаційних центрів племінні потоки, гнані спекою та безвихіддю, опановували менш привабливі для життя людей невіддя, які все ще залишалися рідко заселеними. Не завжди це вдавалося без застосування сили, без гвалту і крику. Тому нерідко навіть сусідні поселення перебували в антагоністичних стосунках і всі свої кривди і невдачі пов'язували з неблагочинними діями сусідів. Хоч уявлення про ворожі дії чужих чаклунів існують і в тих народів, які зупинили свій розвиток на досягненнях, притаманних європейському мезоліту, кращих умов для їх розквіту, ніж у епоху бронзи упродовж усієї історії розвитку людської цивілізації навіть придумати тяжко.

Мабуть, не випадково на уже згадуваних попелищах кінця II – початку I тис. до н.е. знаходять людські кістки і навіть уцілілі скелети¹⁷². Факти людських жертвоприношень – явище загальновідоме ще з часів пізнього палеоліту – мезоліту¹⁷³. Тому цілком вірогідно, що в цих вражаючих своєю одіозністю полум'ях ще з доби бронзи горіли і ті представниці чужих племен, яких вважали відьмами?

Цілком природно, що в очах тих, хто ніс ці втрати, відьмами поставали ті, хто дотримувався цього звичаю. Мабуть, не випадково на Західному Поліссі, де традиція купальських вогнищ майже невідома, вважають, що то тільки відьми вогнь палять. У цьому, зокрема переконані мешканці Кашівки та Підріжжя Ковельського району.

Характерно, що там, де на купальському вогнищі спалювали солом'яну ляльку – «відьму Наталку», дійство завершувалося тим, що всі присутні очищалися від контакту з нею перескакуванням через вогонь. Тобто відьма постає в уяві цього населення як ворожа сила. А ось там, де спочатку вшановують, а потім топлять «Купалу» – вишневу, вербову чи вільхову гілку, «молодиці приносять з собою до вогнища вареники чи інший почастинок, а чоловіки й парубки – горілку, тут же, біля вогнища, частуються, а потім починають танцювати»¹⁷⁴.

¹⁷² Ковпаненко Т. Племена скіфського часу на Ворсклі. К., 1967; Рыбаков Б. Язычество древних славян. Москва, 2002 С. 295, 303.

¹⁷³ Филимонова В. Вода в календарних обрядах// календарне обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: Исторические корни и развитие обычаев. Москва, 1983. С. 132.

¹⁷⁴ Воропай О. Звичаї нашого народу. К., 1993. С. 411.

Відбувається те, що й під час тризни – звичаю з випивкою, закускою і веселощами, якими за історичними даними слов'яни завершували похорони своїх небіжчиків у княжі часи. До того ж, якщо в центральній Україні традиційними для такої вечері були вареники з сиром, як у русальній обрядовості, то на Західному Поліссі Камінський звертає увагу на такі страви, як юшка з рибою та горох, які були такими ж обов'язковими і на поминальній вечері.

У такому контексті ритуал потоплення гілки чи деревця, яке безумовно виглядає як еквівалент людської жертви, не сприймається як покарання відьми за її злочини. У фінальній частині обряду зримо постає семантика поминального обіду по принесеній у жертву родичці.

Принесення людської жертви заради врожаю мусило опиратися на якісь практичні спостереження. Перш ніж утвердився цей ритуал, людство мало цілковито утвердитися в думці, що існує безсумнівний зв'язок між тим і тим. Практика поховальних обрядів мала такі докази, бо на місцях поховань небіжчиків рослинність і справді була кращою. При потопленні жертви фактів для подібних переконань не було. Отже, механізм впливу принесеної колективом жертви на добробут родичів уявлявся по-іншому. Немає жодних сумнівів, що в цьому ритуалі уявлення, отримані безпосередніми спостереженнями, вийшли вже на якісно вищу міфологічну стадію свого розвитку. Міфологічне уявлення, яке на той час претендувало на науковість пояснювало цей зв'язок сублимацією жертвовного тіла в ті сфери довкілля, які контактують з людиною і навіть входять у неї через харчі. Доволі промовисто переконує в цьому купальська пісня: *«У морі вода – моя кровонька, У лузі трава – моя косонька, В полі ягоди – мої сльозоньки, В морі рибонька – біле тілонько»*. Отже всі доброти й чесноти найкращої дівчини, яку принесено в жертву, за цими ж переконаннями, через навколишню природу – рослинність, воду, рибу, ягоди – мають стати частиною кожного, хто споживатиме будь що, що мало стосунок до названих об'єктів. Трава стане сіном, а потім молоком, вода й калина, залежно як у якому варіанті – кров'ю і т.д. Разом із ними помножить красу й силу живих її нерозтрачена краса і сила дівочої родючості. Міфічне й реальне у цьому поєднанні перебувають зовсім поруч і сприймаються як абсолютно достовірне.

Знаходить практичне підтвердження й момент втілення цієї сили в тих, кому вона адресувалась. «Дані порівняльної етнографії свідчать про те, що в слов'янських, а також індоєвропейських народів ритуальна активність жінки зростала в обрядах весняно-літнього циклу.

Сягала крайньої точки в період літнього сонцестояння»¹⁷⁵. Саме на цей період випадає й пік сексуальної активності, реалізація чи консервація якої в усій живій природі цілковито залежить від жіночої статі («бичок не скоче, як телиця не схоче»). В поляків існує приказка, що після Знесення Бог вступає в небо, хробак у м'ясо, а чорт у бабу. Цими природними чинниками й пояснюється, чому саме купальський обряд відкривав найпопулярніший шлюбний сезон. У цей час природа має найбільшу прокрепитивну силу. За міфологічно-ритуальними уявленнями примножити красу і силу майбутніх шлюбних пар мала приурочена до цього дня людська жертва.

В такому випадку окремого пояснення вимагає табу на контакт брата з предметами, в які сублімувалась утоплена сестра, в одних випадках (*«ти не пий, брате, із моря води, не коси, брате, у лузі траву, не бери, брате, у полі ягід, не лови, брате, у морі рибу»*), та до учасників поминальної трапези в інших (*«Ганнина мати громаду збирала, громаду збирала – усім заказала»*). Скоріш за все присутні в тексті пісні застереження – це застереження інцесту, бо і в одному, й у іншому випадку їх адресати доводяться утопленим дівчині родичами. Мотив інцесту в формі шлюбу брата з сестрою – один із головних в купальському фольклорі, та реалізується здебільшого в сюжетах легенд і балад.

Можливо, саме з метою запобігання інцесту без участі хлопців аж до потоплення жертви відбувалася перша частина купальського свята. Ще суворіше дотримуються цієї заборони південні слов'яни. У них без участі хлопців міг відбуватися й увесь обряд. Жодні ритуальні функції, які могли належати хлопцям, у ньому не передбачені. Дівчата і до цього часу самі викрешують живий вогонь, самі після повернення в село обкурюють хати головешками¹⁷⁶. Можливо щось подібне раніше існувало і в нас, адже згадка про викрешування вогню молодницею збереглася і в українському пісенному тексті: *«Молодая молодице. Вийди, вийди на вулицю, Розведи дівкам купалицю»*.

Отже, як і русальні обрядодійства, купальські за складом учасників на перших порах скоріш за все були повністю дівочими. Якщо ж уважніше придивитися, що відбувалося в купальську ніч у пізніші часи, то теж змінилося не так багато. Чоловіки й далі лише спосте-

¹⁷⁵ Бессонова С. «Мужское» и «женское» в сакральной сфере скифов // Духовная культура древних обществ на территории Украины. Киев, 1991. С. 88.

¹⁷⁶ Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: летнее-осенние праздники. С. 210.

рігають за купальськими діями, самі ж у них участі не беруть¹⁷⁷. Про будь-які обрядові дії з їхнього боку немає згадки і в купальських піснях. Коли вони з'явилися і коли зникли як учасники свята, також невідомо. Хоч існують, правда, пісні-дотинки, які мусли виконуватися тільки в присутності хлопців, але з купальським обрядом вони нічого спільного не мають. Все це наводить на думку, що той купальський обряд, який зафіксували історичні пам'ятки – обряд не одного свята, а симбіоз кількох, безумовно, близьких між собою за часом проведення. Про два таких свята дізнаємося навіть із пісні («сьогодні Купала, а завтра Івана»). Та в іншій пісні вже співається, що саме «на Івана горіла Купала». Чому в тексті ці два свята поєднуються, стає зрозумілим із її продовження: «горіла три деньки, були ми раденьки».

Отже, дуже правдоподібно, що після дівочого Купала наступного дня святкували парубоче свято, яке згодом отримало християнське озвучення Іванового дня. Вочевидь, на той час, коли це сталося, до його складу входили і кидання головешками, і купання хлопцями дівчат, і вогнеочисні ритуали, й ті ж таки пісні-дотинки, які сприяли подоланню ніяковості та зближенню різностатевих учасників та остаточному формуванню шлюбних пар.

Коли розділилося дійство, відображене на бурштиновому диску як свято обох статей і що могло стати причиною цього, сьогодні неясно. Хоч однозначно можна стверджувати, в добу енеоліту це було ще не зовсім те свято, яке ми сьогодні називаємо Купалом. А зміст того, що відбувалося на Івана (випивка, обливання водою, «гурання» (підкидання догори) Іванів), в ньому ще й не проглядається.

Що ж до сценарного плану дівочої його частини, тієї, що відбувається до потоплення деревця, то вона мало чим відрізнялася від русальних обрядодійств: все те ж прибирання основного атрибута свята, обхід села чи вулиці, прийняття дарів і зрештою знищення обрядового деревця. В русальних обходах хлопці не брали участі ніколи.

Як бачимо, типологія свят та сама. Водночас купальське має чимало нових елементів, не притаманних русальному. Русальні обрядодійства закінчувались біля води, але без вогню. Ні слова про вогонь, як зауважив Микола Костомаров, нема і в купальських піснях. У них співається тільки про воду. На основі цього факту вчений робить

¹⁷⁷ Маркевич Н. Обычаи, поверья, кухня и напитки малороссиян // Украинці: народні вірування, повір'я, демонологія. К., 1991. С. 58.

висновок про вторинність вогню і в купальському обряді¹⁷⁸. Нам ці привнесення бачаться в тому, що чоловіча частина кількадечних святкувань могла обходитися й без пісень, які все-таки притаманніші дівочій творчості. Парубочим же дійствам та ще в присутності дівчат більшою мірою властиві бешкети та кпини (згадаймо хоча б новорічні дійства). На них і натрапляємо як у ритуалах обливання та купання дівчат, так і в адресованих їм піснях-дотинках. На користь цього припущення свідчить і та обставина, що обливається молодь не купальської ночі, а таки наступного дня – на Івана.

Існує питання й щодо атрибуції гігантських попелищ епохи бронзи. В раніші часи їх не виявлено. Отже, деякий час купальські обряди обходилися без них. Поки не існувало уявлень про потребу очищення від злих сил, які можуть нашкодити коханцям, у них не було необхідності. Як не було необхідності до виникнення парного шлюбу і в приховуванні того, що відбувається між представниками різних статей. На бурштиновому диску з купальським сюжетом, де зображення вогню немає, добре проглядається не тільки передній, а й задній план ландшафту, на якому видніється дерево. Отже, дія відбувається серед білого дня. Разом із тим саме очищувальне значення вогню перед зляганням демонструє один із весільних ритуалів. Безумовно, він не належить до генетично найдавніших, але відображає звичаєві норми саме парної сім'ї. Як відомо, сценарій парного шлюбу в українському весільному обряді починає реалізовуватись лише із ритуалу «комори». Тож у багатьох місцевостях, у деяких ще й у 90-х роках ХХ ст., перш ніж відправитися до комори для дефлорації, молода мусила перейти через запалену перед подвір'ям молодого солону¹⁷⁹.

Парний шлюб остаточно утвердився також у цю епоху. Та чи одне і те ж купальське вогнище і вражаючі своїми розмірами попелища тих часів? На Закарпатті, де вперше виявлено сліди таких згаріщ в археологічних шарах культури Ноа, купальські обряди відсутні. І хоч як клубні працівники не намагаються запровадити «правильний» сценарій свята, воно зводиться до того, що хлопці палять вогнища із поперед заготовлених автомобільних шин та п'ють горілку. Те саме робили їхні пращури і сто років тому, тільки для вогнищ зносили на плай усякого ломаччя. Такий звичай більше нагадує

¹⁷⁸ Костомаров Н. О цикле весенних песен в народной южнорусской поэзии // Етнографічні писання Костомарова. 1930. С. 126.

¹⁷⁹ У Великих Озерах Дубровицького району. Такий звичай існує й дотепер.

позбавлення від сміття, тобто очисний ритуал, ніж жертвний. Назва *Купало* чи *Купала* серед марамороських гайналів серед старшого покоління загалом не відома. Ті ж, хто знає її, зізнаються, що завдяки телеєфіру. І хоч палять вогнища вночі напередодні дня Івана Хрестителя, а не в день Івана, по-своєму називають це свято Іванделем (вочевидь – від Іван-день, тобто Іванів день).

Якщо ж обрядова традиція відсутня, то й згарища з доби бронзи могли мати зовсім інше походження. Не відкидаємо можливості, що це могли бути й наслідки пожеж, як вважають деякі дослідники. У тому числі й через підпали. Етнодемографічна ситуація в цей час була досить напружена.

Західнополіський обряд в принципі від карпатського нічим не відрізняється. Проте, на відміну від Карпат, тут збереглися автентичні купальські пісні. Серед них хоч і рідко, але трапляються часом і такі, які в інших місцевостях не відомі. А це вже свідчить про наявність місцевої традиції. Як у Карпатах, так і на Західному Поліссі вогнища хлопці палять самі, без участі і навіть присутності дівчат.

В етнічній історії наслення Карпат та Західного Полісся існувало лише два періоди спільного культурного розвитку. Перший – у межах тшинецько-комарівської культури з епохи бронзи, другий – у часи турецько-татарської експансії XVI–XVIII ст. Під час першого культурні традиції племен тшинецької та комарівської культур були настільки схожими, принаймні на рівні матеріальних пам'яток, що їх визнають однією культурою. Під час другого населення Карпат тікало на Волинь і далі на лісисте Полісся, де умови проживання були більш схожими на горянські, в пошуках порятунку. Та згодом все одно поверталися до рідних місць. Зрозуміло, що другий фактор на визначенні звичаєвої традиції позначитися не міг. Отже, її слід шукати в побуті епохи бронзи.

Доволі неоднозначне наше ставлення до задекларованого окремими вченими зв'язку купальської обрядовості з культом предків. Він присутній у більшості календарних обрядів не лише слов'ян, а й індоєвропейців у цілому. Проте в купальському обряді мало помітний. В усіх своїх відомих проявах цей культ стосується родючості, тому обряди, які з ним пов'язані, оповиті аграрною магією. В купальському обряді цього нема. Не існує заборон чогось не робити, бо це може нашкодити майбутньому урожаю, як, до прикладу, на Русальницю не ходити по полю. Відсутні й приписи того, що необхідно робити в ці дні, щоб мати гарний урожай чи добробут у сім'ї. У

цьому плані Купало постає наче вирваним із основного світоглядного контексту слов'янської міфології, яким для неї є культ предків.

Розсипати по полях попіл з купальського вогнища, готуючись до жнив – мало умотивована дія навіть із точки здорового глузду та й дотримуються її лише деінде. Найвірогідніше це слід колишньої людської аграрної жертви, що, подібно до того, як це етнографи зафіксували в індусів, приносилася в дещо ранішу пору – на Русальницю. Неспроста ж бо й саме купальське опудало, соломучи чи попіл з якого розкидають по полях, часом називають русалкою. Русальні уявлення, судячи з їх основного змісту, який полягав у сприянні предків у вирощуванні зерна, мусили визріти в надрах однієї з хліборобських культур минулого. Купальські ж виходить, що не обов'язково.

На момент фіксації купальського обрядодійства етнографами воно становило вже таку сумішку, що виокремити з нього власне купальське було неможливо. Окрім двох ритуально нерівнозначних днів святкування самого Купала, до нього долучилися ще й русальні елементи, адже календарно навіть із християнською корекцією ці свята часом збігаються, а в дохристиянську давнину, на думку Б. Рыбакова, русальний обряд постійно завершувався купальським¹⁸⁰. У такий спосіб у купальську обрядовість могли потрапити з русальної і якісь елементи культу предків.

Вочевидь, звідти увійшов у купальську обрядовість і ритуал потоплення деревця, яке визначає національну особливість українського Купала. Загалом він мало чим відрізняється від русального обряду водіння тополі. Русальний, безумовно, генетично раніший – у ньому присутнє і дерево, і його антропоморфне перевтілення, в купальському – вже тільки дерево. З України ареал поширення цієї традиції тягнеться в напрямку Балкан і зовсім не заторкує народну обрядовість австрійців та німців. Тож, так само відзначаючи день літнього сонцевороту, деревця вони не топлять. В Україні найчастіше для майбутнього купальського потоплення вибирали дерево чорноклену, рідше вишні, ще рідше вільхи. Чорноклен був основним матеріалом як для троїцького (русального) клечання подвір'їв, так і для русального вибирання «куста».

Щодо загального пріоритету походження купальського чи русального обрядодійств на основі збережених ритуалів щось певне сказати важко. Мало що дає й типологічна стратиграфія.

¹⁸⁰ Рыбаков Б. Язычество древней Руси. Москва, 1988. С. 184.

До прикладу, в купальському обряді топлять саму Купалу чи Марену, в русальному – лише предмети, які контактували з основним обрядовим атрибутом (гілки Куста). За цим показником купальський звичай мусив би сприйматися як стадіально раніший.

З іншого боку – в русальній традиції головний атрибут ще не відділений хай і від символічної, але таки антропоморфної жертви (дівчини-дерева), тоді як в купальській – у жертву вже приносять лише дерево, тобто ритуальну заміну справжньої людської жертви. Безумовно, за походженням вона стадіально пізніша. Перевдягання людини в дерево ніде в купальській обрядовості вже не спостерігається. Складається враження, що обидва звичаї мало не синхронні в часі свого походження та розвитку й існували цілком незалежно один від одного. Тобто або вони формувалися в один і той же час паралельно на різних територіях, або ж спочатку це було одне свято, яке в різних місцевостях отримало свою регіональну специфіку, а з нею й різні варіанти назви згодом.

Головна ж їхня спільність – це людська жертва, в спрощеному варіанті – її ритуальний еквівалент. Може, це і є те, з чого постали обидва обряди як спосіб її мотивації.

Людські жертви задля досягнення певних благ відомі майже всім народам. Це свідчить про їхню давність. Генетично вони можуть сягати ще мезоліту. Промислова криза, яка вимагала зменшення кількості їдців, переважно з числа жіночого населення, бо здобували харч чоловіки, з одного боку, та уявлення тотемізму, де принесена жертва перепадала тотему – біологічному родові тварин-хижаків, які начебто наганяли на мисливців стада оленів, з іншого, й витворили первісну модель жертвовного обряду. І одна й інша обставина легко розкривають ту особливість, що жертва з боку людського роду обов'язково має бути дівчиною.

Спосіб жертвопринесення внаслідок потоплення чи спалення сформувався в пізніші часи і вже цілковито залежав від умов проживання населення. Лісові племена, які мешкали в безпосередній близькості до води – топили, степові та лісостепові – палили.

Залежно від того топили, чи палили, як показує обрядова практика, існувала відмінність і в тому, кого приносять у жертву. Топлять, судячи з пісенних текстів, родичок, спалюють – чужих, які приносять шкоду, називаючи їх відьмами. Топлять без будь-якої мотивації (звичай – і все!), спалюють «відьму Наталку», щоб уберегти від заподіяння шкоди власних корів. Як бачимо, і спосіб визначення жертви, і

спосіб її принесення абсолютно різні. Проте купальська за давністю, яка встановлюється на основі способу мотивації, значно пізніша.

Поліські відьми, які ходять на Купала, як і українські в основному, мають ту особливість, що шкодять лише коровам. Ні полям, ні іншим тваринам вони шкоди не завдають. Принаймні згадок про це немає. Проте у болгар, македонців, сербів, словаків трапляються й відомості про відбирання урожаю з полів. У західній Болгарії на Ян-день вранці жінки виходили на поля і одна з них, роздягнувшись догола, ішла через поле, зриваючи по кілька колосків і цим відбирала з них урожай. У якийсь момент вона зверталася до господаря поля, який переховувався десь поблизу: «Брате, Яне. Чи знаєш, чого я до тебе прийшла?» Після цих слів він мав зловити її й покарати. Іноді бив, а часом тут же злягався з нею. Під ритуальним покровом цього звичаю найчастіше знаходили вияв почуттів ті пари, які свого часу з якихось причин розпалися¹⁸¹. Відбирання урожаю з посівів відбувалося не лише у Іванів день, а й у Юріїв. Одначе, чи мав місце коїтус і в юріївському обряді болгар, нам не відомо. В іванівському кожному чоловік в цей день ураз ставав Іваном, тому злягання з ним вважалося божественним. В українських Карпатах подібне відбувалося на Юрія. Мабуть так само, як данина забутому звичаю теогамії, дотримання якого обертається для господинь одержанням добробуту в присадибному скотарському господарстві. Воно ж, особливо догляд за коровами, вважалося тільки жіночим заняттям.

Тож вранці на Юрія, за оповідями старожилів, голі карпатські відьми качаються по посівах та збирають сорочкою росу, яку знову ж таки зціджують у посудину і віддають своїй корові, щоб у неї прибувало молоко. Тобто навіть те, що можна взяти з поля, спрямовується у ту ж таки скотарську сферу. Уявлення про відьму, яка відбирає урожай з полів, в більшості місцевостей України відсутні.

Вочевидь, порівняно недавня в структурі купальських вірувань і сама тема відьмарства. Принаймні купальські пісні фіксують лише мотив знищення відьми, який особливого значення в Європі набув з епохи Середньовіччя, про інші її дії взагалі умовчують.

Відьма в легендах про відбирання в купальську ніч молока від чужих корів – завжди сусідка: *«И а наша суседка великая відьма, На дуб лізла, кору грізла»*.

¹⁸¹ Агапкина Т. Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл (Традиционная духовная культура славян. Современные исследования). Москва, 2002. С. 530–531.

Вбачання джерела зла в сусідці відображає дуже пізні часи. Для того, щоб вбачати в сусідці ворога, треба її майже не знати. Тому дехто вважає, що уявлення про відьмарство взагалі виникло з появою міст. Мусимо заперечити своїм опонентам – заняття, за якими найчастіше застають відьму (доїння чужих корів, вибирання картоплі з городу, збирання роси з поля) не властиві для міста. Відьмами можуть вважати й тих жінок, які не ходять на Купала. Це свято правдоподібно вважалось всезагальним. Визвілку від участі в ньому отримували лише тяжко хворі, ті, що вже не вставали з ліжка. Якщо ж людина не хворівши, не болівши, зігнорувала участь у ньому, знай – що це відьма. Особливо ревно дотримувалися цього звичаю білоруси. Якщо господиня не виходила на Купала сама чи не давала частування учасникам купальського обходу, її зараховували до відьом¹⁸².

Як бачимо, причина може бути не обов'язково в тому, що відьмі в той час, коли всі знаходяться за межами села, найзручніше подоїти чужих корів. Вона більше в тому, що людина не визнає цього свята. Така сприймається як чужинка, яка не хоче покоритися місцевим звичаям.

Отже, генетичні корені відьмарства лежать скоріше не в соціальной, а в етнічній сфері, в площині найдавнішої антиномії «свій – чужий».

Думка про порівняно недавнє походження уявлень про відьмарство може викликати небезпідставні сумніви тільки тому, що сфера діяльності відьм занадто вузька для розвиненого суспільства. Жіноче відьмарство не поширюється навіть на найпростіші ремесла, з виокремленням яких в окрему професійну сферу й появилися міста. Отже, вони виникли в примітивному суспільстві, а за своїми основними характеристиками відображають господарські досягнення неоліту – енеоліту.

Відьмами на початках могли вважати суто представниць тих племен, які не дотримувалися купальських звичаїв. Не випадково відьму в усіх оповідках про відьмарство можна пізнати лише на Купала. У провину їм ставилося не стільки доїння чужих корів, як те, що вони знали масу різноманітних чарів, які тим, хто справляв Купала, були недоступні. Те, що на Купала деінде переорювали дороги, біля дверей хліва робили завали із ломаччя та дров можна сприймати як своєрідне маскування, яке мало збити відьму з дороги. Зрештою й комунальний гетеризм, який практикувався під час від-

¹⁸² Тавлай Г. Беларускае купальє. Мінск, 1986. С. 18.

значення Купала для всіх категорій населення свідчить принаймні про енеолітичні параметри звичаю. Як ми вже переконалися на звичаях болгар, дотримання його норм вважалося й універсальним способом примирення за принесену відьмою шкоду. Уникаючи самого свята, відьма тим самим демонструвала свою нехіть до розкаяння та ігнорування встановлення довірливих стосунків з односельцями.

Замикає цикл уявлень про магічну силу знання уявлення про чудодійний цвіт папороті, заволодівши яким навіть дурень може враз стати розумним і багатим. Та квітка сама знаходить достойного. Зазвичай її завжди знаходить парубок. Та найбільше, що йому вдається зробити з її допомогою, це знайти загублених волів. В цьому, вочевидь, у пору утвердження цього фантастичного мотиву й уявлялося багатство. А це ще раз підтверджує ранньоскотарські первні Купала.

Ритуальні вогнища в структурі купальського свята мають очисну семантику. Їх розпалювання – це спосіб уникнути відьомських чарів. Тому не виникає жодного сумніву, що вони не лише похідні від уявлень про відьмарство, а й набагато пізніші від них за походженням. Очисні функції купальських вогнищ виходять далеко за межі суто календарних функцій цього свята. На купальських багаттях спалювали одяг хворих дітей, через купальський вогонь переганяли худобу тощо.

Важко навіть уявити, на якій основі, а отже, і в який час, сформувалися уявлення про цілющі властивості рослин, яких ті набувають купальської ночі. Християнські легенди про зцілення хворих апостолом Іваном швидше пояснили давню традицію, ніж запровадили її самі. Адже освячення лікарських трав цього дня в християнській практиці відсутнє. Відтак виходить, що й саме їхнє збирання практикувалося ще в дохристиянські часи. З уявлень про досягнення чудодійних властивостей усіма рослинами, зрештою, походить і вірування про чудодійну силу папороті. Наскільки давня ця традиція і з якими іншими уявленнями корелюється, нам встановити не під силу. З одного боку загальноєвропейське поширення таких уявлень мало б свідчити про їхню давність, з іншого вірування про універсальні властивості квітки папороті як засобу для осяяння людського розуму на подолання всіх житейських проблем стримує нас у визнанні цієї давності.

Купало й шлюб. Шлюбна тематика займає в купальських піснях одне з провідних місць. Про давність таких пісень говорити не випадає, вони не дуже старі. Водночас звичаєвий бік обряду зберігають навіть у найнепомітніших деталях. Особливо добре проглядається в них жіноча ініціатива в дотриманні купальських звичаїв. Як видно з самих текстів, вона тут не випадкова. У зв'язку з тим, що календарна поезія була суто жіночою творчістю, то переважною більшістю пісень цього типу – петрівчаними, рогульками, магівками, гаївками розкривається бажання дівчини бути єдиною у свого майбутнього чоловіка. Зміст окремих текстів свідчить про можливі домовленості між дівчатами, хто на кого буде претендувати: «Ганнуса – Степанкова, Маруся – Іванкова»¹⁸³. Як зауважила Зоряна Марчук, у «рогульках», які співали від Великодня до Зелених свят шлюбні наміри ще не визначені, навіть симпатії у виборі пари не остаточні, молодь у цей час тільки приглядається одне до одного. Засіб оприлюднення заручених пар – пісні купальські.¹⁸⁴ Тому так часто вони виявляються умісними й під час весілля. Найчастіше на заручинах, вінкоплетинах та гільці.

В піснях, незважаючи на загальний матриархальний настрій свята, проявляються особливості патрилокальної сім'ї. Тому дівчина, яка відходить в сім'ю чоловіка, сприймається материнською сім'єю не просто як утрата для роду, а як ритуальна жертва з його боку, у зв'язку з наділенням її такою семантикою, навіть рідна мати відмовляється від її порятунку:

Ой на морі да вода грала, (2)
Там Улянка да воду брал...
Там Улянка да воду брала, (2)
Взяла щи й у море впал...
Взяла щи й у море впала (2)
Да матьонку гукал...
– Матьонко, да голубонько (2)
Виратуй да мене з мор...
– Донечку, да моє дітятко, (2)
Ой не я ратовать буд...
Ой не я ратовать буду.
Вже не я замишлять буд....

¹⁸³ Давидюк В. Походження українського фольклору: Конспект лекцій. Луцьк, 2006. С. 47.

¹⁸⁴ Марчук З. Генеза українського весілля. Луцьк, 2005. С. 134.

*Молодий ратовать буде, (2)
Свекрова замишлять буд...*¹⁸⁵

Чимало колишніх купальських звичаїв легко впізнати в структурі весільного обряду. Про це вже писалося не раз. Існують навіть окремі дослідження цієї теми¹⁸⁶. Ритуал вінкоплетення, прикрашання та наступне знищення гільця в обох обрядах, переважання в купальських піснях шлюбних мотивів переконують у тому, що купальський шлюбний ритуал виконував функції весільного. Про давні звичаї предків пошлюблення біля води, вінчання під кущем, хоч і в негативному тоні, часто згадують твори церковно-повчального змісту, що належать до т. зв. агіографічної літератури.

Шлюбні стосунки, описані в цих піснях, часто далекі ще й від реалій парного шлюбу. В одній із пісень, парубків, які б'ються за неї, дівчина втішає такими словами:

*Не бийтеся, не лайтеся,
Я вас обох люблю.
Іванові ручку дам,
Степанова буду*¹⁸⁷.

В іншій купальській пісні дівчина ночує одну нічку «у барвіночку», «другу – у темному лугу» і лише третю «під ожиною із вірною да дружиною». Одного зі своїх партнерів після всього дівчина називає «недовірочком», другого – «невірним другом» і лише третій не зраджує, залишається з нею. Такий перебіг подій не дуже відрізняється від того, який практикується в північноафриканського плем'я зулусів. У них після ініціального відокремлення, з часу якого парубоча та дівоча громади жили окремо, в день свята вони сходилися в віддаленому від поселення місці з метою обрання партнерів. Подружжя складалися згодом лише з тих пар, де учасниця сходинок виявлялася вагітною¹⁸⁸. Зоряна Марчук вважає це пережитками пробного шлюбу і вважає їх перехідною формою від групового до парного¹⁸⁹. В весільний обряд, на думку дослідниці, ці звичаї ввійшли звичаєвою нормою адельфогамії, згідно з якою право на молоду мали всі родичі та

¹⁸⁵ Гапон Л. Інценізація весільних обрядів. – Рівне, 2006. С. 24; В с. Крупове Дубровицького району.

¹⁸⁶ Марчук З. «Іванові ручку дам, Степанова буду»: Пережитки давніх шлюбних стосунків у купальських піснях // Берегиня. Ч. 3. 04 (42). С. 8–22.

¹⁸⁷ Календарно-обрядові пісні/ упор. і вст. стаття О. Чебанюк. К., 1987. С. 151.

¹⁸⁸ Вовк Хв. Студії з української етнографії та антропології. К., 1995. С. 312–313.

¹⁸⁹ Марчук З. «Іванові ручку дам, Степанова буду». С. 11–12.

приятелі молодого. В первісному стані ці норми етнографи зафіксували на Балеарських островах, в Ірландії та Австралії¹⁹⁰. В росіян Півночі таким правом наділявся весільний дружба та родичі молодого¹⁹¹.

Міжстатеві стосунки, описані в українських купальських піснях, набагато цивілізованіші від тих архаїчних форм, але і в них є згадки про комірку, яку ставлять хлопці для дівчат, і про червоний мак, який дівчина посіяла на гірці, чим звеселила всю родину хлопця тощо.

Отже, норми дошлюбних статевих стосунків молоді на Купала не були рідкістю й у нас. Із часом вони увійшли в круті береги патріархальних звичаєвих норм і лише як пережитки раз-по-раз вигулькують у весільних обрядах. Ці ж в ігровій формі переживають за час весілля усю свою історію від найдавніших часів до останніх. У них загальний оргістичний настрій панує лише в кінці другого дня обрядових дійств. Але називається цей обряд «перезва», тобто перегукування. Між ким і ким воно відбувалося – між родами, між селами чи між жінками й чоловіками, які могли цієї ночі й не знайти одне одного, а повертатися з весілля треба разом – не дають відповіді навіть пісні, які виконувалися в цей день весілля. Наведемо лише окремі з них.

Ой заграйте міні. Замузечте міні.

Я ни маю чоловіка, то позичте міні.

Ой заграйте міні подорожній,

Чи ж у мене не така, як у кожній?

Ой заграле міні й замузечиле.

Я ни мала чоловіка, то позечиле.

Обрядовий гетеризм, як бачимо, був на весіллі такою ж нормою, як і на Купала. У наведених текстах він стосується жіночої поведінки. У багатьох народів така норма існує й до цього часу. Вважається, що від цього діти народжуватимуться здоровшими. Та, як не дивно, серед пісень подібного змісту на весіллі переважають дівочі.

На весіллі була, наїлася маку.

Я вас хлопці не боюся. Поцілуйте в сраку.

На весіллі була, наїлася туку,

Мене хлопці волочеле, як собаке суку.

¹⁹⁰ Вовк Хв. Студії з української етнографії та антропології. С. 305.

¹⁹¹ Гура А. О роли дружки в севернорусском свадебном обряде // Проблемы Славянской этнографии. Ленинград, 1979. С. 162–172.

*Наїлася напилася всякого татунку,
Живит болей, тая свирбетъ – нимає ратунку.
На весіллі була. Напилася рому.
Я нікому ни дала, йду собі додому.*

Попри цілу низку вражень і фізичних відчуттів від гуляння з хлопцями, дівчина вважається невинною. На те ритуальна норма.

Щось подібне відбувається і в наступній пісні, значно відомішій, але також записаній у тому ж селі:

*Ой хлопце мої, я ваша Маруся,
Ни видіте в будячок, бо я поколюся.
А видіте в лебеду. Лебеда м'якейка.
Постеліте кожушену, бо я молодейка.
Ой виходжу з лободі: «Добрий день, дивчєта,
Сім днів була в лободі, а ще не почєта».
(Сєдлище Любєшівського району, 2007 р.)*

Ритуальна презумпція невинності, як бачимо, допускала під час перезви й комунальний гетеризм у формі поліандрії, але лише стосовно дівчат. Сім днів, про які йдеться в тексті, – це тривалість весілля у не такі вже й давні часи – до середини ХІХ ст. А могло тривати й довше.

Залишки матриархату, які зримо проглядають в ініціативі самих дівчат до таких стосунків, однозначно натякають на те, що їхнє походження випереджає навіть сам купальський обряд. Жодними проявами патріархату в них ще й не пахне.

Прояви таких стосунків гублять свої сліди ще в енеоліті. Отже добою їхнього розквіту в історії європейської цивілізації можна вважати неоліт. Звідки ж береться початок ще не відомо. Цілком природно – може, й від часу первісного проміскуїтету, де все залежало лише від бажання жінки. Залишки цієї вседозволеності, щоправда, сильно пригладжені чи то справді новими правилами, чи то тільки видимістю їхнього дотримання, збереглися й на Поліссі. Можливо, навіть ще з часів мезолітичних мисливців, бо мають багато спільного з сучасними звичаями мисливських народів. Як вважає Леонід Залізник, у археологічних пам'ятках Полісся цієї епохи вгадуються конструктивні елементи етнографічної моделі господарсько-культурного типу сучасних мисливців тайги¹⁹². Культурну неперервність традиції якоїсь частини населення Полісся із тих часів, вочевидь, зберегла чи не єдина лексична паралель – «гірки», які відзначала молодь на По-

¹⁹² Залізник Л. Население Полесья в эпоху мезолита. К., 1981.

ліссі для ознаменування новоутворених шлюбних пар або й заради їх утворення та «гіркумки» – мисливський обряд населення Сибіру, який мав сприяти спарюванню оленів. Як свідчать етнографи, обряд із назвою «гіркумки», що дослівно означала «парування», існував у евенків. Мисливці збиралися біля священних місць, де на скелях були зображені олені чи лосі і приносили їм у жертву справжніх оленів. Окрім цього виготовляли з хмизу фігури оленів і розставляли їх у характерних для спарування позах. У цей час шаман в личині олениці разом з іншими мисливцями виконував еротичний танець. Весь цей ритуал називався гіркумки¹⁹³.

Дуже схожу назву, а, може, й зміст мав інший обряд у поліщуків, хоч обходився він без оленів і шаманів. Його відзначення випадало на середоліття, як свідчать самі його учасники – у Петрівку. Називався він «гірки». А найдовше аж до 40-х років ХХ ст. його дотримувалися в Нуйні Камінь-Каширського району. Там неодружена молодь після закінчення посту винаймала хату, куди короткими ночами збігалися на досвітки чи, як тут казали, «на гірки». Там же всі разом і спали. Що діялося під час цих коротких ночей, допитатися важко. Та все ж одна з учасниць зізналася, що повернулася звідти з байстрюком. Інші клянуться, що кожна дівчина ночувала поряд зі своїм хлопцем. Та все ж ще одна зізналася, що довідалася, що переспала не зі своїм, лише коли розвиднілось, бо коли той лягав було зовсім темно. Хлопець, зрозумівши, в яку халепу вскочив, ухопив чоботи і втік.

Попри такі трафунки, дівка, яка не пройшла через цей обряд, у цьому селі не мала шансів вийти заміж.

Цікаво, що винаймали хату і повністю господарювали в ній дівчата. Хлопці приходили лише на ніч.

В такій сув'язі купальських та шлюбних реалій найбільше розкривається й сама суть і час походження звичаїв. Вочевидь, вони утвердилися ще тоді, коли встановлення шлюбних пар визначалося єдиною календарною датою, а поняття весілля не існувало загалом.

Вочевидь, безвідносно до цих звичаїв виник і солярний культ, який визначає основну суть святкування середоліття, і його назва *Купало* чи *Купала*.

Етимологія «купала». Інокентій Гізель у ХVІІ ст. називав Купала ідолом: «Ідол Купала, якого вважають богом плодів і йому, задур-

¹⁹³ Анисимов А. Религия эвенков. Москва – Ленинград, 1958; Михайлова Н. Палеолітичний культ оленя: Обряд // Археологія. 1998. № 3. – С. 67.

манені звабами бісівськими, жертву на початку жнив приносять». Так із перших згадок про Купала склалося враження про нього як дохристиянське божество, аналогічне тим, ідоли яких стояли на Київських пагорбах за часів князювання Володимира. Проте питання про Купала як божество і досі залишається суперечливим. Не сприймав такого трактування М. Костомаров, вбачаючи християнське походження свята¹⁹⁴. М. Сумцов й собі вважав, що Купала – лише назва свята¹⁹⁵, а не якийсь уособлений образ. Йому опонувала Докія Гуменна, наводячи ряд цитат із літописів, де образ Купали конкретизується як божество: «Купало б'єше бог ізобілія»¹⁹⁶. Етимологію слова «Купала» письменниця-есеїстка намагалась пояснити загальноприйнятим у науці зіставленням насправду дуже подібних назв – Купала й Кибела. І справді, якщо порівняти призначення малоазійської богині Кибели (богиня плодороддя), то вона має ті ж функції, що й українська Купала. Обидві уособлюють могутність землі¹⁹⁷. Питання лише в тому, яким чином з Малої Азії це божество могло потрапити на українські території. Можливо, через шумерійські впливи, можливо якісь інші, хоч не можна відкидати й зворотній напрям руху, адже, де знаходиться прабатьківщина шумерів, поки що теж ніхто не знає.

Сумніви викликає інше. Для української Купали чи Купала функції ймовірного божества не вичерпуються плодороддям. Більше того, ці риси, притаманні малоазійській Кибелі, в українській обрядовості виявляються мало не на периферії. Значно виразніше виокремлюються в ньому шлюбно-симпатичні чинники. Правда також і те, що залежно від того, під яким ракурсом вивчається купальське свято, кожен дослідник вбачає перевагу в чомусь іншому. Юрій Климець, до прикладу, акцентує увагу на «хліборобському, господарському значенні обряду»¹⁹⁸. Віра Соколова навпаки вважає: «Купала спочатку був суспільно-родовим святом, що супроводжувалося шлюбами й прийняттям до роду (з цим він пов'язував звичай кумівства й посестринства)»¹⁹⁹. Докія Гуменна в свою чергу, поставивши в рамки бінарної опозиції з Купалою Марену, вважає, що Купала має семантику народ-

¹⁹⁴ Костомаров М. Слов'янська міфологія. Київ, 1994. С. 244–247.

¹⁹⁵ Сумцов Н.Ф. О свадебных обрядах, преимущественно русских. С. 33.

¹⁹⁶ Гуменна Д. Благослови, Мати. Нью Йорк, 1966. С. 236.

¹⁹⁷ Гуменна Д. Минуте плыве в прийдешне. Нью Йорк, 1978. С. 234.

¹⁹⁸ Климець Ю. Купальська обрядовість на Україні. К., 1990. С. 30.

¹⁹⁹ Соколова В. К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. Москва: Наука, 1979. С. 49.

ження, Марена – смерті. Отже, Купала й Марена – богиня у двох іпостасях, які символізують протилежні поняття²⁰⁰. Це потрактування, вочевидь, постало на матеріалах до словника Ізмаїла Срезневського, яким неодноразово письменниця користувалась. Усе, що пов'язане з коренем *мор* у ньому означає смерть: *мара*²⁰¹, *морити*, *моръ*²⁰², але немає лексеми *Марена* на означення богині.

Дуже багато нових інтерпретацій Марени й Купали з'явилося останнім часом. Одні цілком слушні, інші – звичайний виплід фантазії їх авторів. Небезпідставною видається думка Юрія Климця, яка заперечує значення Марени як символу умирання: хоча слово близьке до «тог» – смерть, та лялька, що її топили, могла називатися й інакше: Уляна, Катерина, тому таке пояснення не зовсім точне²⁰³. Відтак Марена, яка в купальській пісні трансформується в Мариньку («*кругом Мариньки ходили дівоньки*») може бути й звичайним дівочим ім'ям.

Вільно фантазує собі письменниця Докія Гуменна, коли подає потрактування в купальському святі значення вогню, води й землі. На її думку, «людське мислення не могло ще відрізнити води, неба, землі як окремих. Все це злило називалось одним іменем, вважалось однією великою істотою. А коли розрізняли небо і землю, то вважали, що вони виникли із водного простору. Діва була те саме, що й вода, отже, й відомі назви рік були діви»²⁰⁴.

Незважаючи на белетристичну специфіку праці, не можемо й її залишити без уваги, адже думка не така вже й антинаукова, якщо зважити, як у пісенних текстах сублімується в різні фізичні субстанції живої природи тіло утоплениці. У них воно розтікається щуками, травою, ягодами, тобто представляє дві стихії: воду й землю, які становлять одне ціле. Та все таки серед них відсутній вогонь. І це скоріш закономірність, ніж випадковість. В обрядових купальських піснях він не виявляє своїх функцій. Тож у первісній семантиці обряду міг бути і взагалі чужий.

Ще іншу точку зору на етимологію назви «купала» подає Борис Рибаків. Опираючись на те, що в поляків, а також в українських лемків це свято звалось «собіткою», вчений виводить його назву зі слів

²⁰⁰ Гуменна Д. Минуле пливе в прийдешнє. С. 238.

²⁰¹ Срезневский И.И. Материалы для словаря древнерусского языка. Т. II. Санкт-Петербург, 1895. С. 112.

²⁰² Там само. С. 175.

²⁰³ Климец Ю Купальська обрядовість на Україні. К., 1990. С. 61.

²⁰⁴ Гуменна Д. Минуле пливе в прийдешнє. С. 208.

вкупі, купно, совокупно, купножитіє, знаходячи в цьому підставу вважати, що первісно ця назва означала юрбу, зборище, натовп²⁰⁵.

Білоруський мовознавець Василь Мартинов, який спеціально вивчав етимологію слова «купало», зауважує, що на Західному Поліссі воно фіксується в значенні «велике вогнище»²⁰⁶. Таке значення дослідник вважає первинним. Далі, пов'язуючи походження слова з діалектним білоруським «купеті», що означає «горіти без полум'я, чадіти» (принагідно згадаймо й слова західнополіської пісні про купалу, яка «горіла три деньки»), вчений наполягає на тому, що в семантиці цього слова закладені функції очищення вогнем.

Наші польові спостереження дозволяють розширити синонімічний ряд цих назв. У Заболотті Ратнівського району пісні, які виконувалися на Купала, мають назву «купові пісні». А вже в окрузі Малорити вони називаються «копали» (в селах Олтуш, Збураж). Тож не відомо, як де, а тут, правдоподібно, ці назви дійсно походять від купи. От тільки від якої – чи то від юрби, натовпу, скупчення людей, як вважає Рыбаков, чи то від великої купи хмизу, на яку натякає Мартинов. Адже велику купу снопів називають копою. Копала – майже співзвучне слово. У місцевій пісні зі словами «Ти молодая молодице, вийди, вийди на вулицю, розведи дівкам купай лицю», купайлиця, як бачимо – вогнище, практично – та ж таки купа сміття, тільки підпалена.

На Західному Поліссі значення Купали чи то купайлиці. Незалежно від того, що воно означає в інших місцевостях, – це велика купа хмизу та іншого сміття. Дуже виглядає на те, що мала купа – просто купа, велика купа – купайла. Поліська дійсність зафіксувала те значення основного атрибута, яке їй було зрозуміле і доступне. Цілком можливо, що почуте нерідне слово було й переозвучене, відповідно до цього розуміння. Так доволі часто надають нового макаронічного звучання іноземним словам.

Та все ж дослідники, які вбачають у назві «купала» значення купання нагадують, що в найархаїчнішій мові індоєвропейців – санскриті – слово «купа» означає джерело, колодязь.

Екстраполяція етимології в шумерійську та санскритську давнину однозначно не зашкалює за допустимі хронологічні межі походження обряду. Давнє його походження, підтверджене матеріальними пам'ятками та широкий ареал побутування подібної назви (від малоазій-

²⁰⁵ Рыбаков Б. Язычество древних славян. С. 286.

²⁰⁶ Лексика Палесся у прасторы і часе. Мінськ, 1971. С. 30.

ського «Кібела» до грецького «купель»), слов'янський семантичний ряд, мабуть, завузький для виведення етимології назви. Тим-то мали сенс відомі фольклористи ХІХ ст. Федір Буслаєв та Олександр Афанасьєв, спрямовуючи дослідників до санскритських коренів. За основу для такої реконструкції значення вони брали корінь «kur» у значеннях «ярїти, гніватися, освячувати», вочевидь підганяючи свою реконструкцію під уже готову семантику купальського обряду. І наші дні московська вчена Наталя Гусєва запропонувала членування слова «купала» на санскритські складники «ku» – «земля» і «pala» – «оборонець, давальник дарів, владика». Таке означення, на думку дослідниці, «цілковито збігається з усією семантикою купальської обрядовості і відповідає віднесенню цього ім'я до сонця, до його божественної функції»²⁰⁷.

Сукупність усіх купальських дійств переконує в тому, що яким би не було значення цього слова, найдавніших сторін купальських обрядодійств воно не відбиває. Це свідчить про те, що назва Купала на означення свята може бути така ж вторинна, як і Петрівка. Тільки значно старіша.

Специфіка поліських купальських обрядів. Чи не кожна з етнографічних зон України має свій традиційний набір купальських ритуалів. Що ж до повір'їв, пісень, легенд на купальську тематику, то вони за невеликими винятками спільні для них усіх. Тож тільки у винятках і полягає регіональна специфіка західнополіської купальської традиції.

Навіть від сусідніх волинських купальські звичаї Західного Полісся істотно відрізняються. Тут не топлять прикрашеного деревця чи гілки, які на Волині саме й називаються «купалою» чи «купаилом». Незважаючи на це купальські пісні з темою дівчини-утоплениці трапляються й тут, причому нерідко в цілком оригінальних варіантах.

Записана в Пульмі на березі Світязя, де Купала не відзначали жодними обрядовими діями, пісня про Маринку явно мала б бути супровідною до обряду потоплення купальського деревця. В її основі лежить уже наведений вище сюжет, записаної на Харківщині. Тільки поліський має стільки відмінностей, що легше визнати його іншим текстом, ніж варіантом уже відомого. По суті текст пісні переписано

²⁰⁷ Гусєва Н. К вопросу о значении некоторых персонажей славянского язычества. Личные имена в прошлом, настоящем, будущем. Москва, 1970. С. 338.

по-новому. Незмінною залишилася лише тема – потоплення Маринки, яка пішла з дівками по ягоди:

*Пішли дивки по ягудки,
Молодиці по суніци,
Купала на Йвана.
Купала на Йвана. 2р.
Усі дівки назбирали,
А Маринка не набрала,
Купала на Йвана.
Купала на Йвана. 2 р.
Та прийшлося річку брести,
Річку брести, Дунай плисти,
Купала на Йвана.
Купала на Йвана. 2р.
Усі дівки перебрели,
А Маринка утопилась,
Купала на Йвана.*

По-іншому, ніж на сусідній Волині, відбувається на Західному Поліссі і купальський обряд. Здебільшого він зводиться до спалення всілякого мотлоху, виконання двох-трьох пісень та й по всьому. Цим він більше нагадує карпатсько-балканські звичаї.

Отож, якщо волинський купальський обряд потоплення людської жертви знаходить свої паралелі в далекій Індії і спрямований на родючість землі однозначно має арійське землеробське походження, то західнополіський зі спалюванням мотлоху, а зрідка й ляльки-відьми – явно скотарський звичай. Для повного його пастушого сенсу бракує хіба що перегону худоби через попелище, яке практикувалося зазвичай по обидва боки Карпатського хребта.

Відьму у цей день палять теж переважно нащадки пастушого населення. Найбільше в країнах Центральної та Західної Європи.

Звідки пастуші традиції взялися на Поліссі все ще залишається загадкою. Чимало скотарських рис мали племена тшинецько-камарівської культури, традиції яких склали етнографічну основу культури населення Полісся і Прикарпаття, бо відтоді повної зміни населення в цих територіальних мкжах не відбувалося. Та якби купальські обряди були успадковані від них, то на всій території Полісся й Карпат musили б мати б загальне поширення, чого насправді не помітно.

Водночас пісенна традиція купальських пісень Західного Полісся в текстовому плані майже нічим не відрізняється від центрально-

української, хоч у музичному ці відмінності істотні. З пісенних текстів, які тут записані, може скластися враження, що майже все, відоме з купальських дійств, практикувалося й тут: виготовлення Купала з верби, прибирання Купала, виття та пускання на Дунай вінків дівчатами, купання Купала, переведення дівчини у віночку (мабуть, у жіночий стан). Та достатньо пильніше приглянутися до таких текстів, як можна помітити у них чимало не автентичного. Найперше воно виявляється в словах, які невластиві західнополіським діалектам. Якщо не брати цих текстів до уваги, то серед обов'язкових обрядово-звичаєвих моментів святкування залишаються запрошення молодиці до розпалювання «купайлиці» (*«Ой молодая молодеце, Ой вийди, вийди на вулицю, Розведе дивкам купалецю»*); обов'язкова присутність на святі усіх жінок (*«Котра не вийшла на Купала, щоб вона лягла і не встала»*), трьохденне горіння «купали» (*«Ой на Йвана, Йвана Горіла «купала», Горіла три деньки, Буле мераденьки»*), утрата дівчиною сорочки чи осмалення стегон (*«На Купале була – Сорочку забула»*; *«Була на Купали, Посмалила гали»*), запитування дівчиною перед виходом на святкування у батька дозволу поки що не йти заміж (*«На Купайлечко збирається. Свого батенька питається: – Позволь мні, батю, вольовати, Гете літечко літовати, Жовтую косу годувати»*), зведення хлопцями дівчат незалежно від їх маєстату (*«Ой дись узявся поповий син, Усі дивойки порозгоняв, А королівну собі узяв. Узяв вин єї за ручейку, Та й повів єї в корчомойку»*), збирання дівчатами ягід (чорниць), а молодицями суніць (*Купала на Йвана Пішли дивки по ягудки, Молодици по суніци*); оборона дівчатами своїх женихів (*«Типер Купайло, а завтра Йван, Підем, дивочке, в зелений гай. Там будем бетись-вуювате, Свуйх женихів ни 'ддавате»*), оборона хлопцем своєї дівчини (*Ой на вгороді шалтан, шалтан, Стоїть Іванко, як пан, як пан. Буде бити, войовати, Свою милую не 'ддавати*), дівчатам болить живіт, бо займали хлопців (*«Ой на Купали вогонь гореть, Нашим дивочкам живит болей. Ой нихай болей, нихай знають»*); хлопцям болить живіт (*«Ой на Купала вогонь горить, Шось нашим хлопцям живит болей. Ой нехай болей, нехай знають, Нехай дивчат не займають»*); живіт хлопцям може боліти й через те, що ходять на Купала (*«На Купала вогонь горить, Нашим хлопцям живит болей. Ой нехай болей, нехай ріже, Більш на Купала не полізе»*) болить живіт відьмам, які відбирають молоко в корів (*«Ой на Купалу вогонь горить, Усім відьмам живит болей. Ой, нехай болей, нехай*

знають, *Хай чужих корів не займають*»), самогубство відьми («*Наше Купайло до місяця, а завтра відьма повіситься*») чи її осмалення («*Тепер Купайло купаїця, а завтра відьма осмалиця*»), припинення після Купала любовних пригод («*Ой на Купала-Купайлечка, Десь поділось коханнечко*»); утрата дівчатами волів («*Ой, що ж я, Боже, наробила, Шо сиви воли погубила*»).

В одній з місцевих пісень («*На Купали була, сорочку забула*») дівчина повертається зі святкування без сорочки. У цей час в хаті за столом уже сидять женихи. Та чомусь не один, а багато. Мабуть тому, що купальський обряд нерозривно пов'язаний із нормими групового шлюбу. Їхні реліктові залишки нагадують про себе і в пісні.

Кілька автентичних текстів утверджує в думці, що купала святкували натверезо, а п'ятикою відзначали наступний день Івана («*Сьоння Купала, а взавтра Йван, сьоння тверезий, а взавта п'ян*»). Важко заручитися в місцевому походженні пісень-дотинок, які поширюються найшвидше, але з окремих із них легко здогадатися, що на Купала варили гуртовий борщ («*Ой там на Купала жаба в борщ упала, Хлопці не поспіли, Дівки жабу з'їли*»).

Найбільшою популярністю серед купальських пісень Західного Полісся користується текст про розведення купайли молодницею. Вона має численні варіанти, які крім усього свідчать ще й на користь її автентичності:

– *Ой молодая молодице,
Ой вийди, вийди на юлицю, / 2р.
Розвиде дивкам купалицю.
– Як мні, молодий, виходити,
Дивкам купалу розводити.
В мене дитина малейкая,
В мене свикруха лихейкая,
Як поколихне – кулком вгатить:
«Ой люля-люля, дитьо, спати, / 2р.
Десь твоя мати пушла грати.
Десь пушла грати ще й ходити,
Дивкам купалу розводити»*

Один із її варіантів наведеної пісні стосується різночитання, що саме має виводити молодиця. У пісенних текстах «купалицю» виводять у Ковельському, Турійському, Старовижівському та частині Ратнівського районів, «рогулицю» – у Камінь-Каширському та частині Ратнівського районів. Якщо співають про одну, то не співають про

іншу. За винятком Ратнівського району, де згадуються обидві. Пояснення цьому мабуть слід шукати в історичній специфіці Ратенщини щодо її ролі в міграційних процесах. Переміщення через її територію волинської людності на Підляшшя сприяла вкоріненню в цій місцевості і тих явищ, які для решти Західного Полісся не властиві. Можливо тому тут і текст зі згадкою про «рогулицю» може виконуватися з заміною на «купайлицю» і така пісня тоді вже атрибується як купальська (за місцевою нагородною термінологією – «копала»). Зі згадкою про «рогулицю» на всій західнополіській території співають тільки навесні.

Купала відзначали обрядовими діями не на всьому Західному Поліссі, а тільки де-не-де вздовж верхів'я Прип'яті в Ратнівському, Шацькому, Любешівському районах. У чому така вибірковість, однозначно стверджувати важко, але наші принагідні антропологічні спостереження під час польових експедицій показують концентрацію у цих місцинах немалої кількості низькорослого короткоголового населення з темною пігментацією, часто поєднуваною з синьоокістю. Зовні вони нагадують один із основних типів волинян, тільки нижчі на зріст. Велика кількість топонімів не слов'янського походження в місцях їх скупчення (Ратень, Датинь, Буцинь, Штунь, Шлапань, Цумань, Цир, Хоцунь, Олтуш, Збураж, Стир, Вараж, Нечимль, Ковель, Ворокомль тощо) спонукає думати про їхню хоч і за давнину, але легко вгадувану алохтонність. Немало серед них осіб із хвилястим волоссям, що може нагадувати про слабо приховані іранські риси.

Купальські вогнища, які вони палили, й до цього часу дають підстави вважати їх диваками в сусідніх селах зі слов'янськими назвами Невір, Сваринь, Ветли, Люб'язь, Дольськ, Щитинь, хоч населення вже давно всуціль перемішане. Вочевидь і до цього часу їх вважають іншими, а тому й чужими.

Вогонь був в особливій пошані у кочових племен. Півжиття вони проводили біля вогнищ. Очисного значення йому надавали татари, особливо в спілкуванні з іновірцями. Татарські хани допускали до себе руських князів лише після того, як вони перейдуть через вогонь²⁰⁸. Але такого звичаю дотримуються в окремих селах і на Західному Поліссі. Причому під час весілля.

Культ вогню, як відомо, існував в іранців. Займаючись випасом худоби, вони першими оцінили його значення, тому з часом він став ще й атрибутом багатьох їхніх свят.

²⁰⁸ Пассек В. Очерки России. СПб, 1838. С. 104.

Звідки міг взятися кочівницький компонент в поліських традиціях, довго гадати не доводиться. Інфільтрація азійських генів в облік місцевого населення не така вже й мало помітна. Численні перекази про татарські поселення – також не рідкість. Але це краплі в морі, які шансів впливу на місцеву культурну традицію, вочевидь, не мали. Більша ймовірність можливості половецьких впливів. Вони поширились тут відтоді, коли володимирський князь Роман породичався з половецьким ханом, після чого той за дочкою віддав сватові 10 тис. полонянок з Волині та Галичини разом із їхніми сім'ями. Західне Полісся на той час було вотчиною ятвязьких князів чи в кращому випадку полем сутичок між ними і руськими князями. Отже, жодних шансів оселети реемігрантів на землях, які йому не належали або ж належали тільки віртуально, князь не мав. Це помітно й на культурній спадщині Полісся. Вона не має багатьох культурних вкраплень цього населення, які простежуються в північно-західній частині Волині.

Єдина ниточка, яка єднає Західне Полісся з традиціями кочових племен, – це міграція на ці території в VIII–XI ст. аланів і будників. Тривале перебування їх на Поліссі не могло пройти непомічено. І хоч до цього часу вони повністю асимілювалися, все ж сліди цієї інфільтрації помітні не лише в топоніміконі Західного Полісся, де є навіть село з назвою Будники, а й у його антропоніміконі: прізвище Будник тут також доволі поширене. Безумовно, воно похідне від назви села, як аналогічно Положевець (від с. Положево), Каращук (від с. Карасин) тощо.

Дуже вибіркоче поширення купальських обрядів у краї однозначно свідчить про те, що їх справляють тут винятково спадкоємці традицій прийшлого населення. Не можна відкидати й тих же аланів і будників, представників іранського етнічного компоненту, для яких вогняний ритуал був основним під час свята. До нього зводився раніше й поліський купальський обряд. Подібна традиція превалює і в країнах Центральної та Північно-Західної Європи. Тут найкоротшу ніч знаменує звичай запалювання великих вогнищ та спалювання на них всілякого мотлоху, з яким могли контактувати відьми, або й звичайних ігрищ парубків з вогнем.

Серед етноісториків побутує думка, що купальські вогнища в українську традицію внесли скіфи. Ті ж начебто почерпнули їх з Ірану. Алани ж і будники – якщо не безпосередні нащадки скіфів, то дуже близькі їхні родичі. До цього зобов'язувала спільність територій

проживання. Прабатьківщина як одних, так і інших знаходиться в Приазов'ї, тільки в різні часи.

Скіфські елементи традиційної культури серед українців помітні не лише серед гуцульського населення. Традиції скіфів-орачів, тобто сколотів, мусять мати місце й серед подолян. Звідси і в одних, і в інших іранський звичай розпалювати на Купала вогнища. В Малій Азії це свято знаменувала богиня з дуже співзвучним з Купалою ім'ям Кібела. Купала спочатку теж була жіночим образом. Не випадково навіть вогонь – купайлицю – «розводили» жінки. Купалом вона стала завдяки наступному святові християнського Іоанна. Хоч цілком можливо, що могли співіснувати два свята з подібною назвою – жіноче купала й парубоче – Купало. Пісні фіксують як одну, так і другу назву. Літописи застали вже лише чоловічу парадигму.

Ті самі обряди, що й західної частини поліщуків, існують в гуцулів, яких дехто вважає прямими нащадками скіфів. Переважно за їх зовнішньою схожістю традицій (любов до вівчарства та відгодівлі великої рогатої худоби, нелюбов до хліборобства, прагнення до яскравих барв у вбранні, особливо – в чоловічому). Скіфам, за легендою, золотий плуг упав просто з неба, але ним неможливо було орати, тому до рілницького побуту вони так і не прилучилися. За деякими припущеннями частина предків скіфів за тисячоліття до Геродота переселилася в Іран, де здобулася на опанування секретів ливарної справи, а крім того набралася чимало тамтешніх звичаїв, які після повернення запровадили на своїх та новоосвоєних землях. Найдалі в північному напрямку проникли скіфи-орачі, які самі себе називали сколотами.

Серед поліщуків тої нехоті до хліборобства, що є серед гуцулів, не спостерігається. Коли гуцули не сіють чи не садять з посиленням на те, що все одно все виб'є град, поліщуки порпаються в землі, навіть знаючи наперед, що все затопить. Незважаючи на це і серед західнополіського населення проглядаються сліди давньої скотарської спеціалізації господарства²⁰⁹. Найприкметніші пастуші традиції в обрядовості окремих місцин. Першість серед них займають безкоровайні весілля. Роль короваю на таких весіллях відводиться сиру. Найпомітніші такі особливості у верхів'ях Прип'яті на всій її протяжності до впадіння в неї Стоходу²¹⁰. Найбільше безкоровайних весіль

²⁰⁹ Давидюк В. Традиції первісних пастухів в традиційній культурі населення Західного Полісся // Давидюк В. Концепції і рецепції. Луцьк, 2007. С. 45–53.

²¹⁰ Давидюк З. Ритуальні функції сиру у календарній та родинній обрядовості // Фольклористичні зошити. 2000. Вип. 3. С. 91–97.

справляли на берегах її притоки Турії. Не знаємо, наскільки важливий тут топонімічний фактор, та все ж впадає в око, що відомий цей звичай і на берегах Турського озера, де розміщене й село Тур, чоловіче населення якого зазвичай називають турками. Крім того тут палять «купалу» та співають «копали». Сумніваємось, що населення цього села і справді було турецьким, антропологічний його склад нічим цього не виказує, але від решти сіл воно таки чимось відрізнялося, коли мусило терпіти таку назву. Можливо їм, побачивши в XVII ст. справжніх турків, нагадали в такий спосіб давнє іранське коріння.

І все ж абсолютизувати походження купальських вогнищ іранськими впливами не дозволяє одна маленька обставина. Попелища з соломи та недопалків речей домашнього вжитку археологи виявляють в лісостеповій зоні України більш як за півтисячі років до скіфів і майже за дві до будників. Серед інших речових знахідок археологів – і обгорілі кістяки людей. Це спонукає до різних версій походження самих вогнищ. Одні вважають їх прообразами купальських, інші схильні вбачати в них звичайні сліди пожеж внаслідок підпалів. Тож остаточно питання походження купальських вогнищ не закрито не лише для Західного Полісся, а й в цілому для української обрядової традиції.

Солярний культ – друга обов'язкова риса купальського свята після відьмарства у всіх місцевостях. Коли міг увійти в традиційну культуру він? Іваннівська підвіска доби енеоліту вже позначена знаком сонця, що грає. А от її походження – вже окрема тема. Воно може бути й поліське. Як відомо, виготовлена вона з бурштину, якого на Волині нема. Найближчі до Дубна поклади знаходяться на Західному Поліссі. Та не можна відкидати й можливості використання покладів із території сучасної Польщі, з якими культура кулястих амфор пов'язана етноісторично.

Ягідницькі пісні. Найменш вивченим явищем літньої пісенної обрядовості Полісся залишається такий її феномен як *ягідні пісні*. Правильніше їх було б назвати *ягідницькими*, але іншої думки самі виконавці. Схоже, що й назву «ягідні» вони засвоїли вже від записувачів фольклору, бо самі дають їм не настільки однозначну номінацію. Просто кажуть: «Співалося в ягодах». Та навіть таке визначення цих пісень відоме лише на теренах західної частини регіону, а тому Полісся з повним правом може вважатися не лише батьківщиною цього жанрового різновиду, а й резервацією його збереження. Ло-

кальна прикріпленість назви спричинена природно-кліматичними чинниками.

На території Західного Полісся нерідко доводилося чути: «В ягодах співали ті ж самі пісні, що й у жнива». Тісний симбіоз зумовлений двома чинниками: перший – це період виконання, відповідно до якого збір лісових ягід починається на Купала, відразу ж після нього, а часом і водночас, розпочинаються й жнива. Таким чином, обидва види пісень співаються в один і той же час. Другий – тематична співвіднесеність деяких жнивних та ягідних пісень. Зважаючи на широкі рамки побутування, вони характеризуються певною строкатістю та розмаїттям текстового наповнення.

Їх, як і багато інших, які виконуються в період найдовших днів і найкоротших ночей в часі літнього сонцестояння, нерідко називають «петрівками» або «тими, що співалися в Петрувку». Деякі з них за ритмоскладом і не відрізняються від петрівочних з їх переважаючим розміром (5+2+2). Та все ж тематика дещо інша. В них – звучать мотиви прощання з лісом, настанова ягодам заховатися в листя до наступного приходу ягідниць, збирання всіх до гурту, радість із приводу отриманої «користі». На відміну від петрівчаних у них (беремо до уваги тільки ті, в яких дійсно згадується збирання ягід) відсутні теми недалекого заміжжя, прощання з родиною, звикання до чужої родини та перших сімейних незлагод.

Так само на правах уже не робітніх, а регламентованих календарно, виконували «в ягодах» і петрівочні пісні. Мелодійно вони практично нічим не відрізнялися, тому самі просилися до виконання.

Половина з відомих нам зразків ягідних пісень має будову вірша (5+3+3+1), тобто належать до сигнальних. Про це свідчить і їхній зміст – «Ой заспіваймо, нхай мати почує» (Велимче, Жиричі, Видраниця), «Ой гукну, гукну, нхай мати почує», «Надобра-а-нуч, боройку, надобрануч» (Видраниця), «Оставайтесь всі ягодойки в бору», «Ой горе, горе, моя нещасна доле», «Ой ти парубок, а я ді-і-вка красна», «Ой, Боже-Боже, коли той вечор буде» (Видраниця), «Би-и-ру, биру ягудки – ни бирутьсе» (Велимче), «Ой, за лісом-лісом, сухими лозами» (Видраниця), «Ой биріться, ягодойки, всі-всенькі» (Видраниця), «Ни журесея, милай, маїме дитками» (Млинове), «Ой, та у бору ягудке-каминеци» (Річиця); і 7 текстів – (5+2+2), тобто з розмірам вірша, властивого петрівкам: «Ой, ти зозулько рабейкая» «На огороди макувойка», «У бору ночейка зайняла», «Моя матуся, голубочко», «Ой, як піду я ліском-тріском», «Ой ти, зозулько рабокрила»

(Заболоття), «Ой піду-но я по ягудки» (Тур). Решта 6 зразків припадає на всі інші ритмобудови: (5+2), (4+3), (5+3). Загалом суто ягідних та суто петрівочних серед них, судячи з самих назв, – половина на половину.

До розряду сигнальних належить більшість ягідних пісень («Ой гукну, гукну, нехай вдома почують»). Сам їхній зміст свідчить про те, що виконувалися вони вкінці робочого дня, коли ягідниці давали піснею чути про місцезнаходження одна одної та збиралися до гурту, щоб іти додому. При хоровому виконанні цих «гуковиць» їх могли почути і вдома в селі. Їхню ритмобудову визначає віршова схема (5+3+3+1). Для ягідницьких пісень вона домінуюча. Рідше, але трапляється й у петрівках. Це може свідчити лише про похідність останніх від перших. Збиральницький гуковий лад не природний для пісень, місце виконання яких у селі на вулиці чи на вечорницях-досвітках. Тож зрозуміло, що на сільську вулицю вони перемандрували з лісу та з поля.

Шлюбні мотиви петрівчаних пісень. Петрівчані пісні – це позаобрядова частина купальських. Часто одні й ті ж тексти виконавці відносять в одному селі до купальських, а вже в сусідньому – до петрівок. На Західному Поліссі в останні десятиліття радше можна було порозумітися щодо петрівчаних, ніж до купальських. До прикладу, тексти, які в Гуті Ратнівського району називають *петрівками*, в Заболотті цього ж району зветься *купними піснями*, а в сусідньому Малоритському – *копалами*. Більше того до дня св. Петра переприурчено й деякі купальські обряди. Зокрема – плетіння вінків худобі.

Головна в петрівчаних піснях шлюбна тематика. А детальніше – це думки про сімейне життя, сповите туманом невідомості, сумніви, чи варто обривати узвичаєний дівочий стан і переходити в жіночий.

*Ой піду я горою, долиною,
Де зацвілі рожса з калиною.
Чи рожсу рвати, чи калину ламати.
Чи замуж іти, чи дівкою гуляти.
Єк замуж іти – треба тяжко робити,
Дівкою сидіти – будуть люди судити: / 2 р.
«Не пішла замуж, бо не вмів робити».*

Такі сумніви може мати дівчина, якій є вже за кого йти заміж, тобто яка з дня на день чекає сватів. Небажання міняти усталений роками побут – чи не єдине, що стримує дівчину в цей час. Найбільше їй жаль покидати без підмоги матір:

– Ой мати, мати, чи ни жаль тобі буде,
Возьмуть дочку на чужиноньку люде?
– Як я згадаю про єї роботойку,
Буду плакати неділю, суботоньку.
Як я піду єї дорогами,
Буду умівати дрибними сльозами.

Інший бік дискомфорту – звикання до порядків у чужій родині, яку слід сприйняти за свою рідну. Зміни, які сталися в житті відданиці, коли нова сім'я прийняла її без особливих ексцесів, з делікатності можуть подаватися в цих піснях через реалізацію символічних образів: протиставлення квітучої та зів'ялої руж, зеленої та витоптаної рути-м'яти тощо:

Як я була у свеї матьонки, в свеї,
Цвиле рожийке каля косойки меї.
Як пушла за той замуж з бидою,
Та й ни вмилася холоднюю водою.
Ой як я була у свеї матьонки, в свеї,
Цвиле рожойке каля косойки меї.
Як пушла од свеї до чужеї,
Зав'яле роже каля косойки меї.

Коли ж кривди молоді невістки набувають конкретного виразу, найдошкульніші з них знаходять у піснях своє пряме відображення:

Ой далась міні чужа матюнка знати,
Шо ни раз лягла биз вичероньки спати.
Биз вичероньки й биз обіда,
То я молода чужу матінку віда.

Своє й чуже завжди бачиться в порівнянні. І в скрутні хвилини перших днів подружнього життя дочка реально чи подумки все ж лине за порадою до рідної матері:

– Мати, мати, ти порадойка в хати,
Порадь міні, як нелюба назвати.
– Ой сідай, доню, за тисовийким столом,
Назви нелюба сивесейким соколом.

В окремих петрівчаних піснях подано враження вочевидь не перших днів подружнього життя.

Моя коса сама росла,
За нелюба замуж вейшла,
За нелюба далекого,
За п'яницю вілекого.

*Зжалься, Боже, надо мною,
Зробе міне удовою,
Нехай же я погуляю,
Як рибонька по Дунаю.*

В Петрівку молоді пари тільки збиралися закріпити свої взаємини шлюбом. У цей час гіркий досвід, який інколи переходив у відчай, могли мати лише молодіці. Тож мета пісень із такими мотивами полягала в тому, щоб застерегти від легковажності при виборі чоловіка дівчат, у яких є ще час на роздуми. Одруження одразу «по Петрі», тобто в переднівок, могли дозволити собі лише в заможних родинах, більшість же весіль переносили на осінь, коли в решти теж відчувався відносний достаток.

Найвища сонячна активність одним з побічних своїх наслідків мала зростання статевих почувань, що при сприятливих обставинах штовхав молодь на дошлюбні взаємини. Український фольклор часто згадує про такі співвідносно з соціонімами *козак* та *чумак*, з чого можна припускати, що такі стосунки між дівчатами та представниками цих соціальних груп мали найгостріший вияв в часи козаччини та чумацького промислу, коли значна частина парубоцтва перебувала в постійних мандрах, а дівчата не знаходили іншого способу вияву своїх любовних почуттів. Петрівчані пісні подають два варіанти реалізації парубочих залицянь: правильний, який повинен бути прикладом для дівчат, і неправильний, який розкриває подальші наслідки таких стосунків:

*Ой гай, ой гай, ой гай зелененький,
Судосив²¹¹ мене козак молодецький. / 2 р.
Став він мене дорожки питати,
Я ни знала, шо йому 'дказати. / 2 р.
– Ни на тоє мене мати родила,
Шоб козака по шляху водила. / 2 р.
Ни на тоє мати годувала,
Коб козакам дорожки казала. / 2 р.
А родила для своєї вигоди,
Шоб подала холодної води. / 2 р.*

На відміну від загальновідомої пісні «Ой дівчина по гриби ходила», де заблудила дівчина, в цій дороги питає козак. В такий спосіб фольклорна мудрість реалізує ідею, що блуд може знаходити на

²¹¹ Судосити – діал. зп. зустріти.

представників як однієї, так і іншої статі. Не йде до дівчини, бо боїться зблудити й герої іншої пісні:

*Темна нічка Петрівочка,
такий місяць світить.
Пушов би я до дівчини,
ой щоб ни зблудити.*

Баладний стрій тексту підказує, що далі її зміст може розв'язуватися саме в такому напрямку.

А ось зведення дівчини в корчмі має виразні повчальні нотки:

*Моя матусю-голубочко,
Поший мені кошуличку²¹²,
Білую, не білую,
Бо то, матьонко, непевную.
Поший мені достатную,
Бо то, матьонко, остатная.
В неділю дівочки до церкви йдуть,
А парубочки волики женуть.
Хай вони будуть диветися,
Теї шинкарки боється.
Бо та шинкарка ізводниця,
Извела мене в молодицю.*

Нам невідомо, що означають для сорочки її визначення «непевная» чи «достатная», але з тексту очевидно, що для дівчат вона матиме повчальний зміст.

Нещасними вважалися однаково й дівчата, які повиходили заміж та не зазнали там очікуваного щастя, й ті, які пішли за нелюбів, і ті, які залишилися без пари. Причину своїх негараздів всі три категорії вбачали в долі. Її ж неприхильність могла уявлятися через різні обставини, одна з яких материнське прокляття:

*Ой горе, горе, моя нещасна доле,
Закляла ненька, як я була маленька.
Тоді мене матінка проклинала,
Як на воді пелюшки полоскала.
Ой як на воді пелюшки полоскала,
Щоб ти, донечко, щастя й долі не мала.
Ой мати, мати, нащо так заклинати,
На світі жити щастя й долі не мати.*

²¹² Кошуля – пол. сорочка.

Страждають у петрівках не лише неодружені дівчата, а й парубки:

*Мати моя, мати, ти порадоюка в хати,
Насіяв я житця, нікому збирати. 2р.
Прийде темна ничка, ни з ким розмовляти.*

Причиною їхнього несімейного стану теж виступають матері. Вочевидь, усі сімейно-правові справи, коли кого женити, віддавати заміж тощо, за давньою матріархальною традицією знаходилися саме в їх віданні.

За кількістю тем та мотивів петрівчані пісні найбагатший пласт літньої календарної пісенності не тільки на Західному Поліссі, а й загалом по Україні. Це завдяки тому, що вони акумулювали в собі все те, що було в жанрах, які випереджали їх за походженням.

Жнивварський фольклор. Жнива починалися після Купала. Це відображено в тексті пісні: *«Ішли дівки жита жати, знайшли «купа-ла» в синожаті»*. У ньому маємо ще одне свідчення того, куди міг діватися один із атрибутів купальського свята – прибране квітами купальське деревце.

Жнивварські пісні на Західному Поліссі доволі помітне явище. А за кількістю зафіксованих тут мотивів та їх варіантів вони не поступаються й перед іншими хлібороднішими місцевостями. І хоча, мабуть, з усієї України тільки тут в окремих селах на берегах Турії, де помітне місце займають скотарські традиції, та в Карпатах є місця, де ці пісні майже невідомі, їхній особливий статус на Поліссі зауважив ще Климент Квітка, котрий писав, що на півночі української етнічної території вони побутували на всьому білоруському пограниччю і взагалі в північно-західній частині української етнічної території займали дуже значне місце в народній пісенній традиції²¹³.

В сучасній народній культурі краю жнивварські пісні не вирізняються багатоманітням тем. Та це ще зовсім не означає, що вони стали відомі тут порівняно недавно. Велика кількість фіксованих варіантів завжди виказує автохтонність явища та його продуктивне побутування. А тут текстів із варіантами навіть порахувати важко. А загальна кількість варіантів іноді сягає більше двох десятків. Зручна поетична форма та протяжна манера співу цих пісень дозволяла доскладати їх

²¹³ Квитка К. Об областях распространения некоторых типов белорусских календарных и свадебных песен // Квитка К. Избранные труды. В 2-х кн. Москва, 1971. Кн.1. С. 162.

на ходу. Через це часто-густо сталістю відзначаються тільки два перших рядки.

Зажинкові пісні на Західному Поліссі майже відсутні. Акцент робиться на обжинки, хоч доволі багато й власне жнивних. До обжинкових тут відносять лише ті, які виконуються вже в хаті за столом під час частування женців, а також ті сигнальні, якими женці сповіщають про своє наближення, ідучи з поля до господи. Вони здебільшого повторюють тексти ягідних. Тільки якщо ягідниці співають *«ой весело нам весело, бо ми ягудки несемо»*, то жниці згадують вже про віночка – *«бо ми віночка несемо, а ще буде веселій, як положимо на столі»*.

В окрему групу можна виділити дожинкові пісні, які виконуються в кінці жнив під час плетіння вінка з колосся. Не має пісенного супроводу обряд завивання «бороди», яку деінде на Західному Поліссі називають «квіткою». Поширена на Волині назва «перепілка» на означення останнього жмутка стебел, якого залишали на полі тут відсутня. Часом вживається волинська назва «коза». Та частіше «козою» в цій місцевості називають клаптик недожатого збіжжя, який залишався в полі після толоки і або дожинався пізніше, чи просто згодовувався худобою.

Отже, за своєю обрядовою суттю, ці атрибути тотожні. І один, і інший були жертвами полю чи якимось міфологічним істотам, які ним опікувалися. У народів Дагестану, функції таких оберегів належали кам'яним стелам, які встановлювалися на краю поля одразу після засіву. Їм належали почесті і в кінці жнив. Дожавшись до них, їх оперізували перевеслом так, як у наших звичаях господаря ниви.

Уявлення про духів-господарів місць, не дуже помітні в українській міфологічній традиції, але обряди, якими їх вшановують інші народи, мають місце і в нас. Через аморфність самих адресатів вони більше нагадують явища значно абстрактнішого по своїй суті первісного анімізму. Хоч це може бути тільки зовнішнє враження.

Пережитки вірувань в існування духа хлібного поля в ХІХ–ХХ ст. існувало в багатьох народів і знаходило своє втілення в останньому снопі²¹⁴.

Сліди жертвопринесень в жнивварському календарному циклі досить виразні. Сподіваючись на хороший врожай, мешканці Західного Полісся також не йшли на ниву «без подяки». Найбільш стійкими атрибутами жертвопринесень були витереблені в землю зерна.

²¹⁴ Фрезер Дж. Золотая ветвь. М., 1980. С. 442–447.

Їх висівали з колосся «бороди» в розпушену серпом та чисто виполену землю і заволочували коліними діти. Іноді, взявши за ноги господаря чи господиню, втовкували зерно в землю самі жниці. Це вважалося подякою ниві за те, що добре вродила. Для самої ж «бороди», вочевидь, існувала окрема подяка.

Для з'ясування суті цієї жертви не мало важить май вигляд «бороди». Здебільшого на Західному Поліссі це пучок жита чи пшениці, який залишали невижатим в кінці поля і прикрашали квітками. Іноді це могло бути всього кілька стеблин (найчастіше – 9), часом два окремих пучки, зв'язаних до купи у вигляді куреня.

У Шепелі на Волині бороду в'язали з двох самостійних пучків колосся. *«Справа і зліва жменя колосся не вижатого. А зверху – воно зв'язане. Всередині проплювали землю, щоб геть-геть чистенько було, тільки земля. Всередині діти пролазили. А нащо, не знаю»* – бідкається зі своєї необізнаності літня жінка.

Всередину борода, незалежно від кількості стеблин часто і клали шматок хліба. Часом поливали його водою та посипали сіллю, примовляючи: *«Ось тобі, «борода», хліб, сіль і вода»*.

Отже, «борода» сама вважалася адресатом жертв. Загалом цей звичай доволі подібний до аналогічного анімістичного в лісорубів Океанії. У тих теж будувався курінь для духа лісової ділянки, яка призначалася під вирубку, і теж клалися не лише відповідні наїдки й напої, а й крихітні одежини для духа та коштовності. Про наявність аналогічних хліборобських вірувань на початку ХХ ст. у населення Закарпаття писав Петро Богатирьов. Але далі ця тема чомусь майже не порушувалася. Можливо, тому, що праця цього вченого була опублікована французькою мовою, а в перекладі вийшла більш, ніж через 30 років, коли були вже не найкращі часи для подібних досліджень. Потуги радянської фольклористики були в цей час спрямовані на те, щоб утвердити нових богів і героїв. Пізнання Богатирьова в цій галузі виявилися також не занадто широкими. Вчений не згадує ні про те, що останній жмут колосся, в якому начебто знаходив пристанище на зиму хлібний демон українців, має свою назву – «борода», ні про те, що аналогічну назву «бородай, вородай, уродай» має в весняних ігрових піснях персонаж, який володіє землею, може її відмикати й замикати, може судити за те, що не хоче родити²¹⁵. Навіть уявити страшно, що, напевно, знаємо ім'я цього таємничого божества. Важко повірити і в те, що зібрані до купи стебла, прикрашені

²¹⁵ Давидюк В. Звідки взявся Бородай? // Крокове колесо. К., 2002. С. 179–186.

квітами, можуть служити його ідолом. Але хіба не заради цього в поле зумисно брали червону стрічку, щоб перев'язати його? В такий спосіб і до сьогодні обв'язують хрести та інші об'єкти поклоніння. І так само прикрашають квітами. Квітчати звичайний курінь для духа поля, мабуть, не було потреби. Принаймні, в жодній іншій традиції спорудження прихистку для духів місць у народів світу цього не спостерігається. Синонімічний ряд з ознаками омонімії номінацій цього міфологічного персонажа утворює нас у думці, що в інших сферах свого застосування він трансформувався в Урожай, де навіть первинний корінь **род** уже не помітний. Задля майбутнього урожаю здійснюються й усі обжинкові обрядодії, визначальні для всієї жниварської обрядовості.

Проте пантеїстичний за своєю суттю образ Уродая-Вородая аж ніяк не означає поверховості українських жниварських традицій. Доказом тому – навіть полінімія в означенні центального обжинкового атрибута. «Бородою» він називається не на всій етнічній території. Про деякі з інших назв вже згадувалося вище. Детальніше про них пише в своїй статті про «Спасову бороду» Агатангел Кримський²¹⁶. Розмаїтість в окресленні номінанта – теж з-поміж іншого може бути ще й доказом збереженості попередніх назв. Принаймні, на Західному Поліссі відомі ще дві – «квітка» й «коза».

Що до першої, то вона має універсальний зміст і найчастіше використовується в будівництві, де завершення роботи ознаменовувалось встановленням на верхівці даху букета квітів. Така назва існує в Хотешові Камінь-Каширського району. В інших селах доводилось чути «вінок».

Друга вужча і стосується винятково жнив. Щоправда навіть у цьому контексті вона не однозначна, бо може означати як зв'язане в пучок колосся, нічим не відмінне від «бороди», так і недовижату частину ниви. В Оленівці Рожищенського району *к о з о ю* називали пучок жита, обв'язаний стеблиною чи червоною стрічкою. Так само і в Горках Любешівського району, і в Сошичні та Карасині Камінь-Каширського, і в Клевецьку Турійського.

У Карасині «коза» нічим не відрізняється від «бороди»: «... в двох мисцях оставляли трохи жита і пири в'єзували чирвоною лентою». В Клевецьку «козою» називалася остання жменя жнива. Її не залишали

²¹⁶ Кримський А. «Волосова борода» // Кримський, А. Твори в п'яти томах. Т. 3: Мовознавство, фольклористика. Київ, 1973.

в полі, а коли дожинали, то казали: *«Жни, жни. Лови козу, лови, лови, лови!»* Вижату «козу» клали на сніп.

У Горках Любешівського району «козу ловлять» в останньому недожатому клаптику поля: *«Жнем, жнем, остається кавалочок, то йдем помагати, тоді й казали «козу ловімо».*

У Бережцях Любомльського району і до цього часу *«як кончають якусь роботу на полі, то кажуть, що козу зловели».*

У Заболотті Ратнівського району «коза» – це вже *«жито, що оставалось в полі, пувзагона чи менше».*

У Прип'яті Шацького району «козою» звалося будь-яке відставання. *«Коза», то як стане жєти, оден попирид, а другий взаду, і задній обжине першого, і каже, що «загнав козу».*

Аналогічне значення мала «коза» і в Тоболах Камінь-Каширського району. Дітей, які не встигали в школі і залишили після уроків, дражили, що вони залишилися «в козі». Так само і по сусідніх селах.

І все ж легко помітити, що первинною сферою застосування цього виразу було хліборобство. Тим-то закінчений фразеологізм «ловити» чи «заганяти козу» стосується лише його. Інші – то вже похідні.

Наскільки віддаленою від нас може бути генеза цієї традиції, свідчить той факт, що близький навіть фонетично вираз існує і в народів Дагестану. У лакців, щойно засіявши збіжжям поле, господар встановлював на ньому кам'яний оберіг, що звався «ісу» або ж «усу». Ставили його завжди на краєчку поля, тому жниця, яка дожиналася до нього, найчастіше робила пояс-перевесло з останніх стебел і перев'язувала ним «усу» так, як у нас господаря²¹⁷. Та спочатку, тільки-но дійшовши до краю, вона кричала *«усу знайшлася»*. Тоді всі, хто перебував на ділянці, бігли до неї з пучками зжатих стебел, що були на той час у руках, складали в один великий сніп, і ставили під «усу». Одна зі жниць ішла повідомити про це господаря, який тут же передавав у поле частунок²¹⁸.

Виходить, що таким же чином, як у нас «козу» у них ловлять «усу». І хоч «усу» чи її варіант «ісу» в лакців означає сову, видно, походження самого виразу випереджає його теперішнє значення. Очевидно, анімістичний дух поля, втілений у ньому, увійшов своєю назвою в традицію ще до появи теперішніх мов наших народів. Відтак його походження може бути ще арійським чи й доарійським.

²¹⁷ Булатов А. Исторические корни некоторых этнографических сюжетов в Дагестане // Сов. этнография. 1989. N 4. С. 108–109.

²¹⁸ Там само. С. 109.

Чому ловлять «козу»? Олександр Знойко висловлювався про тотемний характер цієї тварини, називаючи українців козячим народом²¹⁹. Принаймні для частини праукраїнських племен, зокрема для маланхленів, які отримали свою назву від греків через те, що носили дві чорні кожухи, це, можливо, не таке вже й перебільшення. Вирощування кіз та овець для Поділля та Покуття, де проживав цей народ, традиційне і в наш час. І якби коза ніколи не мала сакрального значення, звідки тоді взявся б в уяві античних греків козячий вигляд їхнього божества родючості Сатира.

Саме кози, що любили ласувати польовою пашею, яка лишалася на стерні, могли уявлятися добрими духами поля, які приносять урожай. Бо чи так уже й випадково колядники, які ходять з козою, взяли собі за моду примовляти: *«Де коза ходить, там жито родить, де не буває, там вилягає»?*

Мабуть, саме з метою приваблювання кіз для удобрення поля під майбутній засів і залишали в давні часи частину врожаю, який згодом переосмислився в жертву його духові Вородаю. Наскільки давніша обрядова «коза» від «бороди», можна здогадатися з того, що коли в першому випадку жертвували частиною збіжжя в півзагона, то з часом ця жертва під назвою «бороди» звелася часто до цілковито символічних кількох невижатих стеблин. Семантика ловіння кози в обряді відображає вже суто господарське значення цієї тварини – перші спроби її доместикації.

З часом коза, видно, стала жертвоприймачем того, що господарі не встигли вижати за погоди. В цій ролі біологічний вид тварини вже не мав значення. Відтак «козу» як символ відставання на жнивах заступає «солом'яний бичок». Його робили з першої соломи і передавали від одного господаря до іншого як знак поганого господарювання, відставання у жнивах. У кого він залишався, з того глузували і цілий рік прозивали «солом'яним бичком»²²⁰.

На даний час «коза» та «борода» на Західному Поліссі більш відомі на фразеологічному рівні, ніж на обрядовому. Поняття жертви полю відійшло на задній план. У лакців, як бачимо, ритуал пожертви полю взагалі відсутній, тому в них основний атрибут жнив – сніп, як і в українських бойків – «дідух». Він виконує ті самі функції, що в поліщуків «вінок» – зберігає сакральні зернини для ритуальних страв та нового засіву.

²¹⁹ Знойко О. Міфи Київської землі та події стародавні. Київ, 1989.

²²⁰ Фрезер Дж. Золотая ветвь.

Вінок, що котиться сам із поля до господаря в стодолу чи мандрує до його хати на голові найкращої дівчини – улюблений образ західнополіської жнивварської пісенності. Тексти відображають як сам обряд, так і подальше ритуальне призначення вінка:

*Положіте мене на столі,
Колосками до землі.
Нехай я трохи спочину
Та й назад піду на ниву.
Нехай я в стодолі полежу,
Ранейко у поле побіжу,
На друге літо уроджу,
Чужій матьонці догоджу.*

Жнивварських обрядів протягом останнього століття дотримувалися лише тоді, коли жали толокою. Відтак зрозуміло, чому жінці постійно звертаються до господаря, пана, бригадира і навіть голови колгоспу, чому їх, а не господиню звеличують у піснях. Вони і власники, і винаймачі робочої сили. Однак цим причини патріархальності всіх жнивварських звичаїв не поясниш. Чому для прикладу захинав переважно господар чи найстарший в родині чоловік, зазвичай дід, та ще й лівою рукою? Чому, здавалося б, суто жіночий атрибут – вінок – жниці передають не господині, а господареві, а несе його на голові найвродливіша дівчина дітородного віку? Вочевидь, патріархально-общинна сутність толоки, яка недвозначно проявляється у жнивварських піснях, закладена в них генетично через значення чоловічої праці в рільницькій господарці. На думку англійського дослідника історії культури Дж. Ліндсея, одноосібним господарем поля чоловік став з появою плуга. Тим-то взаємодія чересла і борозни завжди уявляється як статевий акт²²¹. В українському фольклорі особливо продуктивне це порівняння у загадках. Еротично-шлюбні асоціації в рільничих традиціях українців зауважив ще Олександр Потебня²²². Цим пояснюються численні еротичні натяки в піснях, що виконуються в полі. Часом вони аж занадто відверті:

*Не йди дівчино в поле,
Бо тебе козел сколе
Гострою тичиною,
Не будеш дівчиною.*

²²¹ Ліндсей Дж. Коротка історія культури: В 2-х томах. К., 1995. Т. 1. С. 10.

²²² Потебня А. Объяснение малорусских и сродных народных песен. Варшава, 1883. Т. 1. С. 42–43.

Те саме значення символізує й обряд передачі господареві вінка в кінці жнив. Сам ритуал описується доволі шляхетно: жниці кладуть вінок на стіл донизу колоссям, господар тим часом наймає музик та купує горілку (*«Господарю віночок до ручок, А нам червінець на таночок»*). Та достатньо перевести погляд в не обрядову побутову площину, як бачимо зовсім інше:

*В чистому полі кленочок,
Плете дівочка віночок,
Плела вона й заснула,
Прийшов господар, не чула.
– Вставай, дівойко, годи спати,
По чім ти віночок хочеш продати?
– А мій віночок дорогий,
За цей віночок золотий.
– А мій віночок дорогий,
За мій виночок – золотий.
Не так золотий, як ше й два,
Бо хорошого я сплела.
Бо хорошая, вродлива,
Доброго батька дитина.
Бо хороша я на личко,
Як чирвоноє ябличко.*

Яке значення для вартості віночка має врода дівчини, яка його плела чи її родинне походження? На перший погляд – ніякого. Тоді чому на цьому так наголошує його власниця? Чи не тому, що *«Зложили виночка на таку, Що приведе хлопця до року»*.

Існує й ще одне пояснення: *«Вторік несла старая – вродила метлиця самая»*.

Отже, залежно від того, хто віддавав господареві свій вінок, робилася проекція на майбутній урожай. Важко повірити, що тут вбачається лише пряма дія контагіозної магії, хто саме передав свою силу і вроду на зерно нового засіву. Схоже, що мав тут місце і прояв ритуального гетеризму. На фразеологічному рівні можна знайти чимало відповідників, які тлумачать віддавання вінка як згоду на інтимні стосунки. До прикладу, вдумайтесь лишень, що означають слова пісні *«я би тобі вінець дала, коби зради не бояла»*. Про що це?

Тож зрозуміло, що вартість самого вінка, виплетеного з колосся, не може коштувати ні бочки меду (*«хто бочку меду викотит, то той виночка викупит. хто бочку меду, вина дві, то той виночка 'зьме*

собі»), ні рубля золотого, про що співається в піснях. Відомо, про який вінок тут ідеться: *«Віночок – на кулочок, нам горілочки кубочок»*.

Сексуальна свобода молоді під час жнив закарбувалась не в одному тексті: *«Ми були на толоці, Були дівчата, молодці. Дівчата жито жали, Хлопці снопи в'язали, Хто зо мною снопа зв'яже, Той зо мною спати ляже»*²²³.

Дотримання цього звичаю в XIX–XX ст. може видатися дикунством і явним перебільшенням, художньою умовністю, але сам звичай, безумовно, має значно глибше коріння. Обрядовий гетеризм – явна ознака ранньопатріархальних стосунків, які на побутовому рівні вичерпали своє значення з утвердженням парної сім'ї та патріархально-общинного укладу її життя ще в ранньослов'янську епоху.

Збереження давнього оргієстичного звичаю підтримувалось тим, що жнива відбувалися після Купала, де визначені шлюбні пари оприлюднювалися на загальне. Тому під час жнив в'язав снопи за жницею не будь-хто, а її поки що незвінчаний чоловік: *«Жели дивчетка, жели, В кунці виночка зложели. – Додому, женчики, додому, Вже нагулялись по полю. А ти, NN, останься, Свого милого дождидайся. Итме миленький з ліщини, Нестиме вінка з калини. А кому буде дарувати? Тій дівчиноці, шо буде кохати»*²²⁴.

І все ж біля «бороди» й у XX ст. не лише співали, а й качалися. Джеймс Фрезер вважав, що в качанні по ниві слід вбачати редуковану форму злягання з землею або ж обрядового злягання чоловіків і жінок на полі з метою сприяння родючості ниви, в чому з ним був солідарний і Дмитро Зеленін²²⁵.

Отже, поетичний образ вінка, який використовується в жнивварських піснях, зберігає смислову єдність із купальським. І ще не відомо, де він знайшов своє застосування раніше: в купальських чи жнивварських обрядах. Принаймні в купальських піснях, якщо це не адаптовані петрівчані, цей образ не настільки вживаний.

Борода в жнивварських піснях, зібраних нами на Західному Поліссі, згадується лише в одній пісні і то як Спасова.

На обжинках, як переконував нас 1989 р. Нестор Левонюк із хутора Козовати, залишали таки «спасову бороду». Інакше, як «спасо-

²²³ Записано в. Невірі Любешівського району від Марії Сакової 1934 р. н.

²²⁴ Записано в Дубечні Старовижівського району від Надії Козловської 1922 р. н.

²²⁵ Зеленін Д. Східнослов'янські обряди качання і перекидання по землі // Етнографічний вісник. 1927. Кн. 6. С. 5.

ва», вона й не представлялась. Тим-то як дожинали до Спаса, «бороду» залишали, а якщо після – ні. Не клали в таких випадках і хліба-солі. Тільки плели віночок.

Доволі помітний обрядовий ряд дійств, які виконувалися під час жнив, свідчить про автохтонність жнивварської традиції на Західному Поліссі.

Окремої розмови вартує метричний склад жнивварських пісень краю. Мусимо відзначити, що переважна їх більшість, за винятком хіба тих, які виконувалися під час танцю, на синхронічному зрізі має стабільну будову (5+3). Наскільки вона змінилася за час побутування, сказати важко через обмаль записів. Та все ж, якщо порівняти записи Лесі Українки понад сторічної давності з сучасними, зробленими в тих самих місцях, то можна констатувати, що деякі пісні з того часу залишилися незмінними, інші зредукувалися текстово, але залишилися незмінними музично, внаслідок чого стали протяжнішими. Розспів з віршового розміру (5+4+3) в (5+3) може бути доказом того, що з робочих ритмів вони зійшли на сигнальні, тобто виконуються не під час роботи, як раніш, а в її кінці.

ЗИМОВА КАЛЕНДАРНА ОБРЯДОВІСТЬ

Специфіка зимової календарної обрядовості Західного Полісся. Писати про зимову календарну обрядовість поліщуків у час її остаточного згасання – справа не вельми вдячна. Та все ж потрібна. Занепад традиції почався з 60-х років, коли вчителів змушували чергувати на вулиці та стежити за тим, щоб учні не щедрували. Колядували на Західному Поліссі й без того мало де. На той час саме діти й були основними виконавцями різдвяно-новорічних пісень. Десь на горищах припадав порохом обрядовий реманент їхніх батьків, бо до того колядували й щедрували навіть під час війни. Одначе заборонений плід завжди солодший. Тож пройтися селом «з колядою», наперед вистеживши вчительок, які чергують на вулиці, самі шарахаючись від найменшого шороху з кущів, було звичним зухвальством, яке тільки підсилювало відчуття веселощів і святковості і жодним чином не заганяло колядників і щедрівників до хат. Після цього вже в 70-х радянська просвітницько-культурна система, як її називали, придумала альтернативу – з Дідом Морозом і Снігуркою роз'їжджали по селу і вітали з Новим роком начальство та сільську інтелігенцію. З фабричними костюмами, з достойним музичним супроводом з добре відрепетируваним репертуаром. Такої конкурентції дитячим ватагам було витримати не під силу. І вони відійшли в тінь аж до початку 90-х.

Наші респонденти народжені переважно в 20-х роках, хоч є і страші (найстарша – з 1892 р.н.), тому змальовані ними картини свят сягають 30–40-х років. Довше протрималися в активному репертуарі щедрівки і перелицьовані під них колядки.

Не завжди вдавалося записати мелодії, бо робилися записи переважно в піст. Це слугувало гарною відмовкою для наших респондентів, щоб дурно дерти горло. Інші посилалися на те, що чуми наразі нема, щоб колядувати посеред літа. Тому багато хто просто переповідав слова, часто плутаючись при тому, переставляючи їх місцями. Ці огріхи неможливі при співі, де такого не дозволяє зробити ритміка й рима в кінці вірша. Довелося усувати все це при редагуванні. Тому деякі строфи не зовсім відповідають архівному запису, де вони передані так, як почуті.

Монографічного дослідження з цієї тематики на фоні зникання багатьох зразків архаїчних поетичних творів та забування новіших на християнську тематику не існує.

До цього часу не з'ясовано ні регіональну специфіку побутування календарно-обрядових пісень зимового циклу, ні особливості поетично-образної системи загалом.

У працях вчених ХІХ та ХХ століть було висунуто комплекс питань, які залишаються актуальними дотепер. Головні з них: спільність чи роздільність походження колядок та щедрівок, локальні особливості їхнього побутування; жанрові характеристики (їх композиційна структура, образно-поетична система, тематика, символіка образів); проблема співвідношення обряду і фольклорного тексту. Осібно стоїть питання фольклорності коляд-псалм, порушене на початку ХХ ст. і остаточно не розв'язане й до цього часу.

Незважаючи на майже 200-літню історію фіксації і вивчення цих явищ, існує багато нез'ясованих моментів. В їх числі – регіональна специфіка побутування, особливості образно-поетичної системи, динаміка ампліфікації та редукції репертуару. До цього часу сором'язливо замовчується факт витіснення світського репертуару церковним.

В наші дні найгрунтовніше дослідила побутування західно-поліського різдвяно-новорічного фольклору Олена Білик, достеменно вивчивши географію побутування кожного тексту колядки та щедрівки. Однак дослідниця, як і більшість її сучасників, цілковито обійшла увагою церковні коляди, які на сьогодні майже витіснили увесь світський матеріал. Ініціативу колядування перебрала на себе церква, гурти молоді відійшли в минуле, бо де та молодь по селах? На периферію витіснено й дітей, за якими залишається місія новорічного посівання. Однак й їх частку все більше відбирають дорослі парубки і навіть жонаті чоловіки, які не проминають нагоди бути почастрованими. Першим у хату на Новий рік повинен увійти чоловік. Зазвичай вони заходили після посівальників, ближче до обіду. Тепер вони так довго не чекають. Жінкам цього дня не бажано ходити по хатах, бо не відомо, чи в хату вже заходив чоловік. Тим-то вправні чоловіки тут їм дуже допомагають.

Специфіка цього регіону ще й у тому, що до недавнього часу тут взагалі не колядували, зате дуже поширена практика щедрювання, тому «щодрухами» тут можуть називати й колядки, тобто тексти різної ритмобудови. Колядувати тут уперше почали церковні ватаги. Звідти й зміст колядування – коляди-псалми без залучення колядок, які, потрапивши в місцевий репертуар, знайшли своє місце серед щедрівок.

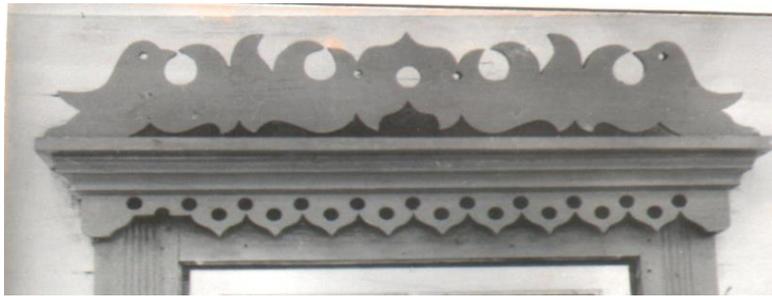
Історія збирання зразків цих жанрів на Західному Поліссі має 200-річну тяглість, вивчення – сторічну. Першими дослідниками західнополіського різдвяно-новорічного фольклору були Микола Коробка й Олена Пчілка. Більшість колядок і щедрівок, які вони записали, побутують до цього часу, а ось частина з записаних 200 років тому Зоріаном Доленгою Ходаковським, сучасним респондентам вже не відома.

Коляда. Одне з найпишніших і найбагатших українських народних свят – це Коляди. Достаток після завершення аграрного циклу, який панує в цей час в господарстві, дозволяє найбільші витрати. Марнотратство вкупі з марнославством – основні характеристики свят, які тривають з невеличкими перепочинками, відведеними на приготування до нового етапу святкувань, упродовж двох тижнів від Святвечора аж до Водохрищ. Ціла низка різних видів обхідних обрядів, які здійснюються в цей час, охоплюючи цілі села, свідчить про давні дохристиянські корені цих святкувань. Основний же їх зміст – це пожертва предкам роду за їхню турботу про його добробут. Саме тому на вечерю збираються в найстаршого члена роду, якого ті мають ще пам'ятати. Переодягнені жертвоприймачі сприймаються або як реінкарновані душі предків (на Західному Поліссі це вовк, ведмідь, бусень), або ж посланці на той світ (солдат, циган, жид, лікар – ті, хто постійно балансує на грані життя і смерті).

Християнські мотиви – це лише пізніші ідеологічні напластування, десь вдало, а десь і не зовсім вдало припасовані до прастарих традицій. Проте внаслідок професійного заняття культурним оформленням цих свят з боку служителів культури саме їхній пісенний репертуар переважає на сьогодні на переважній більшості українських територій, в т. ч. й на Західному Поліссі.

Зимовий календар українців не зрозумілий багатьма своїми моментами. А все через те, що несе в собі відбиток зовсім іншої кліматичної зони – Передньої Азії, Близького Сходу та, може, меншою мірою Балкан. Повністю це стосується й колядок. Найбільшою мірою – їхнього змісту: від екзотичних пейзажів тропічних садів з павичами до високих скелястих гір на берегах морів. Чимало з них прийшло до нас разом із християнством, хоч нічого спільного з канонічними сюжетами й мотивами не мають. Однак без них, за задумом їхніх творців, було неможливо створити картину раю на землі, який уже став частиною їхнього світогляду.

Немало у змісті колядок і питома українського – від світотворчих мотивів із пізнаваними уявленнями скіфського періоду, відображених в матеріальних артефактах («залізний вік»), до подій княжих часів (XII–XIV ст.). Питомо наше походження деяких космогонічних сюжетів виказують персонажі місцевого походження. Лемківська колядка про голубів-деміургів, які творять світ (сушу) посеред моря може цілком претендувати на венецьке походження, адже основу міфології цих племен складали птахи, звісно ж екзотичні або малопоширені в даній місцевості. Мало того цей сюжет присутній і в дерев'яному різьбленні поліщуків. Ним удекоровували вікна хат.



*Світотворчий мотив в оформленні вікна в с. Троянівці
Маневицького району*

Сам мотив колядки поряд з іншими подібними сюжетами світотворення в українських колядках детально дослідив Микола Дмитренко²²⁶. Додати чогось свого наразі в нас немає нічого. Повністю солідаризуємось і з міркуванням Миколи Ткача, висловленого з приводу семантики зернятка чи горішка як потенції світового дерева²²⁷, адже саме зображення горішка знаходиться між голубами у висвітленій тут поліській композиції віконного навершя. Маємо повну відповідність вербального міфу та його зображального втілення.

Дещо дивує тільки морська тематика обох артефактів. Що від поліщуків, що від лемків море далеко, проте воно настирливо згадується тут не тільки в колядках, а й у весільних піснях. Це вже якраз наша тема, бо найперш дістає не так художній бік справи, як генетичний.

Звідки прийшли до нас ці сюжети і з ким? Самі ж бо вони не ходять.

Це питання порушувалися вченими щоразу по-іншому, але кожного разу якось обтічно.

²²⁶Дмитренко М. Календарно-обрядовий фольклор: Категорія жанру та особливості світотворення // Календарна обрядовість у життєдіяльності етносу. Одеса, 2011. С. 104–112.

²²⁷Ткач М. Міфологія: Курс лекцій. Київ, 2008. С. 196.

Пріоритет наукового осмислення української різдвяно-новорічної обрядовості належить Олександрові Потебні, Олександрові Веселовському та Миколі Коробці. Наріжним каменем для наукових досліджень усіх трьох було питання автохтонності чи можливого запозичення різдвяно-новорічної обрядовості нашими предками за посередництва християнства.

Ця дилема торкнулася не лише їх, а й багатьох західноєвропейських учених кінця ХІХ – початку ХХ ст. На жаль, український матеріал пройшов повз їхню увагу. Не обійшла ця тема хіба дослідів Дмитра Зеленіна, який вважав всю нашу зимову календарну обрядовість захожою з Західної Європи.

Примирих автохтоністів з міграціоністами Іларіон Свенцицький. Спираючись на праці Веселовського та Потебні про міжнародний характер походження більшої частини мотивів і сюжетів колядок та щедрівок і єдності їх щодо змісту й форми, вчений дійшов висновку: «Ця єдність є наслідком глибших причин, ніж запозичення, особливо, коли взяти до уваги таку ж однаковість святочного побуту різдвяних свят у народів Середземномор'я, Балкан, Подунав'я і далеко на схід до Поволжя». І хоч свій вислід Свенцицький будував на дослідженні християнської піснетворчості, вчений був переконаний, що вона постала на ґрунті гелено-римського язичництва й тільки скоригувала свій первісний спільний вигляд до потреб оновленого обряду й через те витворила величезний простір однорідного святочного побуту серед народів від Середземного моря до Північного Льодовитого океану²²⁸. Такої ж думки дотримуємося й ми в багатьох своїх працях, які стосуються цієї теми²²⁹.

Етимологія «коляди». Хибою багатьох досліджень походження свята було намагання вивести його через посередництво назви. Слово «коляда» було поширене не тільки у близьких між собою слов'ян і

²²⁸ Свенцицький. І. Образ міжнародного походу колядової словесности // Записки Наукового Товариства імені Шевченка. Т. СХІІ–ОХІІІ. Праці філологічної секції у Львові, 1925. С. 1–10.

²²⁹ Давидюк В. Колись була Коляда // Поліська дома, 1991. Вип.1. С. 99–106; Його ж. Міфологія Коляди // Коляда: Проблеми збереження різдвяно-новорічного фольклору (матер. наук. конф.). Рівне, 1995. С. 5–14; Календарний міф у контексті етнічно-культурної кореляції (на прикладі басейну Турії) // Фольклористичні зошити. Луцьк: Вежа, 1996. Вип.1. С. 3–12; «Три гості сидять, радоньку радять»: Історична атрибутивність українських різдвяно-новорічних міфів // Крокове колесо: Нариси з історичної семантики українського фольклору. Київ: Наукова думка, 2002. С. 145–169; Історико-географічна атрибутивність щедрівок та колядок // Фольклористичні зошити. Вип. 6, 2003. С. 123–148; Первісна міфологія українського фольклору. Луцьк, 1997.

балтів, а й доволі віддалених від них, першорядно, генетично та, меншою мірою, культурно румун, угрів, мордві. Етимологія і генеза не завжди запрягаються в один віз, а тому найчастіше віддаляли дослідників від істини. Хоч якщо вже бути щирим, то не часто науковці відходили від магістрального пояснення, виведеного з римської першооснови.

Одним із перших в українській фольклористиці наважився це зробити Віктор Петров.

«Кликання – основний елемент свята. Цьому відповідає назва – коляда, колядувати, колядка, колядники. Слово *коляда* засвідчене в усіх слов'янських мовах, але зі слов'янських мов не пояснюється. Звичайно вважають, що воно запозичене з латинської мови, де *kalada* означає «перші дні місяця». Мовляв, через посередництво зроманізованої людності Балканського півострова слово від римлян прийшло до слов'ян.

Пояснення, на перший погляд, цілком переконливе, але ним порушується методика мовнопорівняльних досліджень. Найбільш споріднені зі слов'янськими мовами, як відомо, балтійські. У латиській мові слово *kalada* значить «крик, галас, гук», «радісний вигук на масляну в обрядових піснях», «галасувати, кричати». Відповідно до цього слов'янське колядування має сенс «кликати». Колядники, калядарі – «ті, що кличуть», колядка – «закликування». Це значення достоту збігається зі змістом обряду²³⁰.

Ось така одна з відмінних версій етимології коляди. Ні приймати, ні відкидати її поки що не будемо. І все ж запропонуємо й свою, дещо іншу.

Зимові обхідні обряди. Свою гіпотезу прив'яжемо не так до значення «закликання», як до означення перших днів місяця, року, які в римській традиції мали назву *календи*, тобто до календаря. Одразу потрібно зауважити деяку лабільність календарних дат, яка буде нас переслідувати. Найбільшою мірою вона стосується відзначення в різних системах відліку початку новолітування. Новий рік вже й в історичні часи пережив кілька переносів: спочатку – з весни на осінь, а згодом – і на зиму. Звісно, що жодним церковним указом неможливо було одразу перенести на нові дати й обряди. Тому вони залишалися на своїх попередніх місцях, хоча церква не лінувалася знаходити нове пояснення їхнього змісту і поволі перетягувала на нові кален-

²³⁰ Петров В. Обрядовий фольклор календарного циклу та його общинно-виробничі основи // Народна творчість та етнографія. 1966. Ч. 1. С. 28–32.

дарні дати. Так посеред зими посівальники почали обсівати хату зерном, яке господар мав винести й висіяти в поле прямо по снігу під благословення святого Степана, а в окремих місцевостях ще й вносити плуга.

Ще інші обряди, не тільки новорічні, почали відзначатися як за старим, так і за новим календарем. Ці міграції обрядових дій і становлять найбільшу складність в установленні питомо зимових обрядів нового року. Через це, вважав Кость Копержинський, їх правдивіше було б виводити з критерію сезонності, ніж солярно-лунарних дат. Однак залежно від основного виду занять населення, ініціальні річні сезони могли відрізнятися. У мисливців вони одні, в скотарів інші, а в рільників ще інші. А в українській народній традиції присутні всі три способи господарювання.

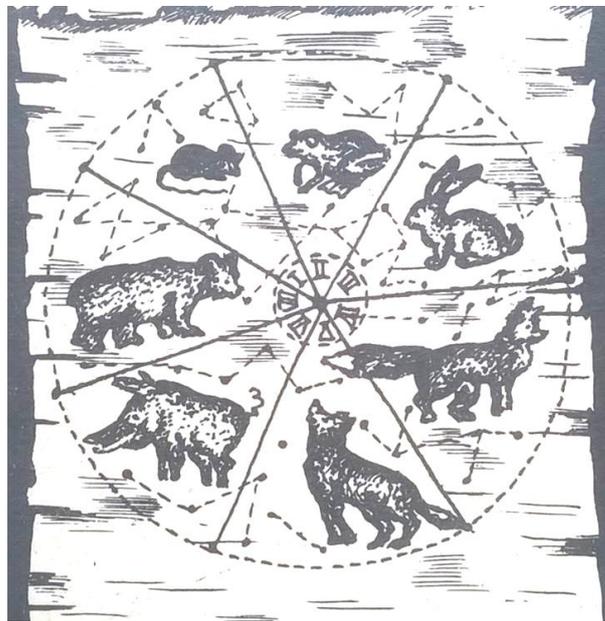
Жоден обрядовий обхід не відбувався без пожертвувань з боку господарів тим, хто його провадив. Тим-то ще одне запаморочливе питання – пошук адресата цих жертв. Тут трудність ще й у тому, що «прийоми обрядових дійств, способи магічного заворочення здебільшого в основі однакові протягом цілого року – вони тільки по-різному пристосовуються до обставин залежно від того, коли, за якого сезону, виконуються»²³¹. Отож, сезонність – основний відправний пункт, з якого можна починати цей пошук. Спочатку треба взяти до уваги, що в зимових обрядах властиве для зимового періоду, а що ні. Колядки і щедрівки, новорічні драми, що виконуються в цей час, швидше збивають з правильного шляху, ніж виводять на шлях істинний. Найпоказовіші в цьому плані виробничі процеси. В своїй основі українська різдвяно-новорічна обрядовість скотарсько-рільницька. В силу і хронологічних, і природно-кліматичних чинників у пріоритеті все-таки рільницька. Мисливська більшою мірою збереглась у фольклорі, а в реальному побуті малопомітна. Та це не означає, що вона не дістала того розвитку, що скотарська чи рільницька. Маємо підстави стверджувати, що скотарську в чомусь навіть перевершила.

Уявлення про поділ року на окремі цикли й періоди існують від найдавніших часів. Вони присутні навіть у тих народів, які не знають ні скотарства, ні землеробства. Свій календар мали ще мисливці на нестадних тварин. Він був зорієнтований на поведінку тварин, точніше на їхню активність упродовж року. Про існування його в нас

²³¹ Копержинський К. Господарчі сезони у слов'ян (з історії новорічного циклу обрядовості) // Первісне громадянство та його пережитки на Україні. Київ, 1928. Вип. 1. С. 57–96.

дізнаємося лише з фольклору, оскільки в українців місяці, за подобою давніх друїдів, за винятком трьох зимових, мають рослинні назви. А ось у японців та хетів до цього часу вони позначаються видовими назвами диких тварин. Безумовно, це спадщина дуже давня, бо й кількість основних періодів року за такими орієнтирами може бути різна. Для тваринних номенів універсальним є поділ на 7 періодів. Точно такий має й наша казка «Рукавичка». Не будемо зупинятися на цьому детально, оскільки цей факт добре відомий і неодноразово описаний²³².

За цим календарем Коляда випадає у «вовчі дні». І це п'ятий за порядком із семи фенологічних періодів. Період найбільшої активності вовчих зграй та нападу їх на домашню худобу, а також і на собак. Зазвичай такі випадки найчастіше трапляються в останню декаду грудня. Тому маска вовка колись була обов'язковою під час новорічних обходів на Західному Поліссі. Чи саме не тут Зоріан Доленга-Ходаковський зафіксував і приказку «носиться, наче з вовчою шкурою після Коляди», про яку згадав у своїй статті «Про слов'янщину перед християнством». Упевненості нашому припущенню додає той факт, що вона опублікована 1818 року, коли польові дослідження вченого ще не виходили за межі Західного Полісся й Волині.



*Авторська реконструкція мисливського календаря.
Малюнок Тетяни П'ятерні*

²³² Давидюк В. Чи казка справді небилиця. Луцьк, 1993: Його ж. Первісна міфологія українського фольклору; Календар у рукавичці // Крокове колесо. Київ, 2002: Доісторичне поле української казки // Концепції і рецепції. Луцьк, 2007.

Загалом в реаліях наших днів перевдягання, у тому числі і в вочі шкури, більшою мірою стосувалося Щодрухи. Та хто зна, може, раніше це відбувалося й на Коляду, тобто, як у нас кажуть, «в Рuzдві».

Із зазначених персонажів казки про рукавичку тільки Вовк і Ведмідь бувають персонажами зоомістерій. Ні зайця, ні лисиці, ні кабана у них нема. Схоже, що в цьому полягала специфіка обрядового міфу про календарних жертвоприймачів, яким належить віддати частину достатку, щоб уникнути потрави худоби з їхнього боку під час календарного року.

У скотарів, а на самих початках існувало винятково відгінне скотарство, час вираховувався набагато простіше, а рік ділився на два періоди – час вигону отар на гірські пасовища й час пригону на зимове утримання. Основу стада складали вівці, але верховодив у ньому цап, а частіше – коза. Чи може тут бути зв'язок із новорічним обрядом ходіння з «козою», достеменно не відомо, хоч і цілком можливо, але про це потім.

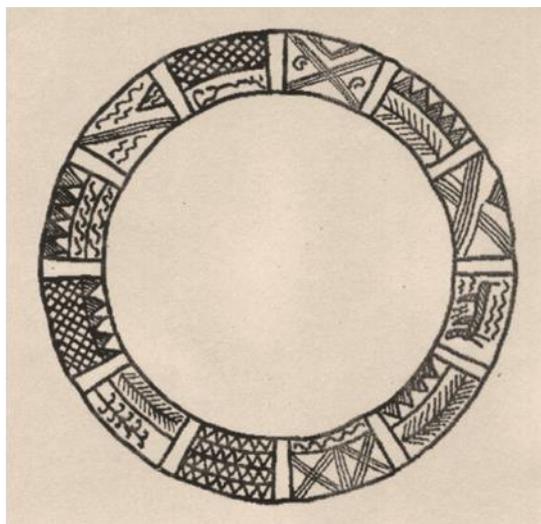
У поліщуків скотарські сезонні віхи помітного явища не становлять. Відгінного скотарства, на основі якого вони усталювалися, тут не існувало. Не було для цього потреби. Спочатку поліщуки забезпечували себе м'сом від ловів диких тварин. Можливо, тому тут як ніде більше популярні мотиви колядок про полювання на тура, оленя, дикого вепра. Згодом розведення великої рогатої худоби стало більшою мірою доважком для вирощування злакових культур. Без удобрення «на новині» по випалу поле родило один-два сезони. Далі треба було думати про угноєння. Тому-то значення домашньої худоби, хоч вона вважалася головним багатством селянина, не складає основу новорічних побажань для поліщука.

З переходом до рільництва маркування календарного періоду визначалось почерговими видами домашньої праці. На таку думку наводять два рідкісних, але доволі промовисті артефакти. Це – календар на горщику черняхівської культури та сюжет казки «Коржик». В обох випадках поділ року відбувається за основними господарськими заняттями.

На керамічному календарі з Лепесівки, за розшифровкою Бориса Рыбакова, січень позначено як період просіння урожаю – прошенець (просинець – від просити)²³³. Він позначений двома навхрест складеними полінами з чимось схожим на язички полум'я та перевернутим

²³³ Рыбаков Б. Язычество древней Руси. М., 1988. С. 167.

донизу основою не то трикутником, не то просто кутом, який нагадує зарубину на колоді, на якій довго рубали дрова. Датується цей календар на горщику VI століттям.



*Календар ранньослов'янської черняхівської культури IV ст.
із волинської Лепесівки на р. Горині біля Ямполя (тепер
Білогірський район Хмельницької області)*

Не дуже відрізняється за своїм змістом календар XII ст., викладений на долівці одного з храмів в Італії. Тільки на одному з його сегментів колють не дрова, а кабана. Цим господарським заняттям ознаменовано грудень (december). Важливо, що слов'янський корінь «кол», присутній у слові «коляда» міг мати й етимологію від слова «колоти». Чи означає це, що назва римського свята **kolenda** лише за звучанням подібна до нашої коляди, а значення обох слів дуже різні. Припустивши зворотнє, навіть страшно подумати: а може, то римляни перейняли від нас це слово, трохи переробивши його на власний манер? Та привчені до думки, що то ми вічно щось переймали від своїх більш культурних і освічених сусідів, ми геть забуваємо, що в тому ж VI і по VIII ст. наші князі з дружинами ходили походами і на греків, і на римлян, і навіть брали там полон.

Траплялося, що й самі осідали на їхніх землях, чому можна знайти чимало підтверджень у тамтешній топоніміці.

Схоже, що окремий сегмент такого ж календаря з поділом року на 12 трудових занять відображає й українська казка про коржика, який втік від баби й від діда. Від відомого сюжету про колобка відрізняється вона тим, що переслідували втікача не лісові звірі, а молотники, прачки й дрововози. Найголовніше, що нам важливо, що такий поділ існував ще в VI ст. Другорядь, на яких саме сільсько-

господарських заняттях в ній акцентується. А це – молотьба збіжжя, прання по льоду та вивіз дров із лісу. Перший і третій періоди дуже показові для календарного означення. Обмолот снопів ціпами починали після завершення усіх польових робіт і завершували на Коляду або невдовзі після неї. Що ж до вивозу дров із лісу, то це кінець зими. Різали чи рубали дерево з лютого. Потім треба було витягнути («вигнати») його з лісу на дорогу і аж потому повозити додому ще до того, як почне танути сніг. Отже, йдеться про кінець лютого. Саме це пора дрововозів. Відповідно, прачки, які перуть по льоду, маркують кінець січня після Коляди і особливо Водохрищ. До Водохрищ забруднювати лід не годиться, про що є вказівок в етнографічних записах. Так було, мабуть, і в дохристиянські часи, бо християнство не вводило нових звичаїв, воно тільки перепояснювало на свій лад старі усталені норми.



Римський календар на долівці храму XII ст. відрізняється від волинського хіба тим, що поданий у прямокутній площині та крім основних господарських занять з відповідними назвами місяців позначає знаки зодіаку

Після дрововозів наставала пора дроворубів. Молоді дужі хлопці наймалися до господарів колоти дрова. Ті, що кололи, могли називатися й колотниками. Про свої наміри найму на таку працю вони заявляли внесенням у хату колодки, точно так як рільники рала чи волочільники борони, заміненої згодом звичайними граблями в

весняних обрядах. Про сам процес такого найму колотників-дроворубів під час відзначення Колодія є прямі свідчення учасників:



Грудень під знаком стрільця – час колоття кабана

«То вже після Різдва, перед постом, у нас «Колодку» справляють. В нас тут був переселенець – Дуць. Ну, а я тоже така шустра була. Справляємо «Запусти» і «Колодку». Готовимося. Наготовляєм всього-всього, дуже багато. Ну і запрошуємо, щоб приходили.

Я беру шинелю і той Дуць тоже шинелю і сокіру. Я вже попоралася. Топіру я вже в пояс з ним під руки. Дуць забиває сокіру в колодку. На себе. Я його під руку. Вчиняю двері, заходимо і ту колодку на стіл з тою сокірою. Всьо! Викуповлюйте нас. Ну шо, вони давай скорше готовити, бо ми не приймем просто так зо стола. Мусить бути «колодка». Ну, вони давай вже на стіл наставляти тее, сее. А ми ше гонорует, ше не хочем, ше сваримся, ходим кругом теї колодки. Ну вже нарконець начинаємо, вже тоді гостюємося. І тоді вже ту колодку забираєм з хати»²³⁴.

Цікава й темпоральна послідовність згаданих процесів – услід за колядниками-щедрувальниками, йдуть по хатах посівальники. Отже,

²³⁴ Записано в с. Малеві Демидівського району Рівненської області неподалік від Луцька.

реально йдеться про весняну пору. Наступний обхід – волочільників – здійснюється на Великдень. В реальному хліборобському циклі поле заволочують (боронують) одразу ж після засіву. Отже, всі ці обходи випадали приблизно на один і той же час.

В обходах брала участь лише молодь – найдужча частина сільської громади, не обтяжена клопотами власного господарства. Коли хтось із сім'ї долучався до гуртових робіт, то це гарантувало, що ватага віддячить за це кожному, хто рекрутував до неї свого представника, своєю працею. Клопоти з утримання членів такого колективу також покладалися на сільську громаду. За своєю суттю це була гуртова робота за наймом. До того ж у такому гурті молодь збивалася в колектив, у якому розподіляла обов'язки між собою. Тут визначався й лідер, який потім стане в нагоді при організації весіль, адже молоді люди, ходячи від хати до хати, не тільки працювали, а й знайомилися хлопці з дівчатами, після чого зближувалися й женилися. Тому-то так часто у веснянках вже визначено, яка з дівчат кому приглянулася, бо «Маринка – Іванкова, а Ганнуся – Степанкова, а Улянка – Матвійкова, а Тетянка – Сергійкова».

Реліктові форми цих ритуалів призвичаїлись потім до найбільшого весняного свята – Великодня. На другий день цих святкувань в одних селах Західного Полісся хрещені батьки (історично – дядьки й тітки) дають хрещеникам «волочене» в інших – «ранець» (вірогідно, перекручене від «ралець»).

Чи не аналогічні обходи з метою найму нежонатой молоді на сезонні роботи відобразились у водінні «куста» в дні Зелених свят. Дівчата-кущувальниці, виходячи з семантики слова, могли займатися прополюванням проса з метою кращого доступу сонця і, відповідно, досягання. Цей обряд зберігся лише в небагатьох селах (на території сучасної України – в Сварицевичах, Невірі, Шлапані та прилеглих українських у межах сучасної Білорусії). Важко сказати, чи мала безпосереднє відношення до цього виробничого процесу вбрана до непізнаваності з ніг до голови в листки клена найкраща дівчина, позиціонована як майбутня жертва. Хоч, з іншого боку, вся аграрна обрядовість мала причетність до культу предків, який в найвідповідальніші дати (квітування жита, початку жнив) передбачав у тому числі й жертвоприношення.

Не можна однозначно стверджувати з купанням чи зі складанням снопів у копи асоціювалися в умовах Західного Полісся літні обхідні обряди Копайлиці (в Турі – Копали), в кінці яких головний

обрядовий атрибут залишали в полі («Ішли дівки жита жати, знайшли купайлу в сіножати»). До того ж у цій місцевості «купало» – то таки купа хмизу, копиця, а не будь-що інше.

Завершали річний обхідний цикл щодрувальники. У кінці трудового циклу, поки ще в господарствах було всього доволі, гурти молоді в личинах «дідів» збирали вже пожертви не собі, а буцімто предкам. Це сприймалося як щедра віддяка за цілорічну опіку. Тому й **Щодра, Щодрець** чи **Щодруха**.

Найдавніші щедрівки відображають реалії чоловічих товариств у тому вигляді, якими їх описує Геродот. А це середина I тис. до н.е. – період раннього заліза. Тим-то вони мушили бути спільними принаймні для германо-балто-слов'янської спільноти, яка ще не розділилась на германців, балтів і слов'ян. Друга хвиля щедрівок відображає військовий побут княжої доби. Третя, найменш продуктивна, сягає козацьких часів. Таких текстів дуже мало. І добре видно, що вони по-стали внаслідок ампліфікації «княжих» сюжетів. Коли парубок веде продавати коня, а кінь нагадує, як виніс його з погоні турків-татар (турків сельджуків, які воювали спільно проти козаків у XVI ст.), то це явно сюжет, нарощений свіжішими подіями. Раніше в ньому могли бути просто татари.

А так основний спосіб ведення війни у щедрівках – облога міста, як у «Повісті минулих літ». А це спосіб найбільш властивий княжим часам.

Настільки глибоке коріння наших зимових традицій декому може видатися й перебільшенням. До цього ще треба звикати, як звикали колись, коли вперше пролунала думка про відображення у них княжих часів. Про це ще 100 років тому писав Михайло Грушевський:

«Свого часу се прийнято як справжню сенсацію, коли в обрядовім репертуарі були виявлені сі відгомони княжої доби, тепер чергове завдання фольклористів, істориків літератури та культури: з-під пізніших наверхів княжого та боярського життя підняти в можливо ширшій обсягу останки старшої передкняжої організації молодечої верстви та в'яснити її відгомони в нашій усній традиції»²³⁵.

Учений все ж не далеко відступив від княжих часів, заглибивши цю традицію в часи перед розселенням народів, що зазвичай не виходять далі, ніж за VI ст.: «Очевидно, організації нежонатой молодіжи в якихось формах існували у нас ще перед розселенням, так як існували в родоплемінній стадії різних примітивних народів. Свої

²³⁵ Грушевський М. Історія української літератури. Т. 1. Київ, 1993. С. 246.

характеристичні прикмети воєнної організації вони виробили найбільш, мабуть, в бурхливу добу розселення і пізніших колонізаційних перетурбацій. Паралельне існування їх як організацій нежонатой молодіжи – і як організації воєнних тяглись потім і далі»²³⁶.

І тільки наступник Грушевського Федір Савченко в 30-х роках ХХ ст. нагадав про можливі значно глибші витoki цієї традиції. Учений зазначає: «Європа була дуже мало обслідувана до останнього часу з погляду існування, поширення й розвитку поколінних верств та парубоцьких громад зокрема. Але організації молоді існували вже за класичних часів, хоч про них мало докладно відомо навіть і в Греції. В ці часи ми зустрічаємо їх у цілій Італії й особливо в південній Германії, Панонії й Далмації. А пізніше в британських кельтів [...]. В ближчі до нас часи маємо інформації про них із Албанії, Португалії й південної Франції»²³⁷.

Ще глибше майже в той самий час, що й Савченко, копнув Ксенофонт Сосенко, який наполягав на іранському корінні колядних традицій, вбачав їх зокрема і в зборі молодців, об'єднаних у т. зв. «доми мужви». У них він вбачав ознаку малайської раси. Найпоширеніші вони в Австралії, а в Європі спостерігаються лише в Тиролі. Були вони на Кавказі, в Передній Індії, в північно-східній Африці. І очевидно, на думку вченого, також мають іранське походження. Не відкидає Ксенофонт Сосенко можливості їх існування і в предків українців, де також збереглася традиція парубочих громад. Але відображена головним чином у щедрівках, вона може бути й звичайним запозиченням з чужих текстів²³⁸.

І дійсно, якщо проаналізувати колядку-щедрівку (Сосенко не розділяв цих двох видів²³⁹) про 700 блудців-молодців, що приблукали до газди, в якого двори не тільки виметені, а й устелені килимами, то це радше нагадує іранський, ніж український побут.

Олександр Потебня взагалі вбачав подібність українських свят з іранськими та індійськими²⁴⁰.

²³⁶ Грушевський М. Історія української літератури. Т. 1. Київ, 1993. С. 246.

²³⁷ Савченко Ф. Парубоцькі та дівоцькі громади на Україні // Фольклористичні зошити. Луцьк, 2002. Вип.5. С. 107.

²³⁸ Сосенко Кс. Культурно-історична постать староукраїнських свят Різдва і Щедрого Вечора. Львів, 1928. С. 181–201.

²³⁹ Сосенко Кс. Культурно-історична постать староукраїнських свят Різдва і Щедрого Вечора. С. 218.

²⁴⁰ Потебня А. Объяснения малорусских и сродных народных песен. Т.2: Кодядки и щедровки. Варшава, 1887.

На жаль, новочасна українська фольклористика здебільшого ігнорує питання походження обрядів, чим істотно обмежує власні можливості і в тлумаченні текстів. Тому-то подібні питання в основному залишилися в розробках українських учених 20–30-х років ХХ ст. А без них навіть просте порівняльне дослідження обрядового фольклору виявляється непідйомним. Щодо новорічної обрядовості, то ще на самому початку 30-х років Кость Копержинський наполягав на тому, що «мету самого дослідження обрядовості новорічного циклу в цілому слід погодити з загальними завданнями етнології як науки». Головним питанням такого дослідження вчений вважав «питання про первісні зав'язки обрядів новорічного циклу, про те, яку форму мав первісно цей комплекс обрядів у межах нашої етнічної племінної групи (якщо не виявиться споконвічна запозиченість) і як потім цей комплекс еволюціонував далі, сприймаючи впливи інших етнічних племінних груп». Значення таких дослідів науковець вбачав у тому, що «етнографічний матеріал, коли його розглядати, ставлячи собі історично-еволюційне завдання, може дати цікаві висновки для історії культури нашого народу, ті висновки, що їх самостійно не може дати ні археологія, ні лінгвістика, ні історія»²⁴¹.

Однак ще навіть у 20–30-х роках ХХ ст. українським ученим бракувало для підняття цих питань не стільки чужоземного матеріалу, в якому вони орієнтувалися дуже вільно на основі опублікованих праць своїх колег, як власного національного. Не випадково усе той таки Копержинський нарікає, що західні дослідники, будуючи загальні етнологічні теорії й використовуючи з цією метою «матеріал з цілого світу, дуже мало звертали уваги на слов'янський, зокрема східнослов'янський і український фольклор»²⁴². Як приклад наводить факт, що Джеймс Фрезер у своїй енциклопедичній праці «Золота гілка» (Golden Bough) з українських джерел спромігся використати лише те, що знайшов у німецькій літературі, «а тим часом, дякуючи особливим умовам, власне в нас можна знайти чимало надзвичайно цікавого матеріалу для загальної етнології»²⁴³. Тим часом і з українських дослідників після Потебні, й Веселовського мало хто широко ставив питання про різдвяні новорічні обряди, східнослов'янські й

²⁴¹ Копержинський К. Провідні шляхи дослідження обрядовості новорічного циклу // Первісне громадянство. 1928.

²⁴² Там само.

²⁴³ Там само. С. 57–96.

українські. Це стосується не тільки ХІХ ст., а й наступного. Хоч начебто з позицій однієї культурно-історичної школи, але зовсім із різними методологічно-світоглядними підходами, витлумачили різдвяно-новорічну обрядовість Михайло Грушевський, Ксенофонт Сосенко, Іларіон Свенцицький.

Цілу монографію присвятила українським обхідним обрядам та пісням Галина Сокіл. Детально проаналізувавши доробок українських учених, дослідниця дістала на поверхню чимало цікавих фактів, як дещо призабутих, так і маловідомих широкому загалу²⁴⁴. В т. ч. актуалізувала й думку Івана Нечуя-Левицького про практичний смисл обрядовості українців, який нічим не відрізнявся від подібної діяльності індусів, греків чи інших народів²⁴⁵. Одначе філологічна спрямованість праці дозволила авторці обійти цей аспект у виокремленні інваріанту саме обрядових дій.

Модуль всіх обхідних обрядів один і той же. Гурти спочатку заходять на подвір'я, сподіваючись отримати якусь віддяку на обід чи на вечерю, а потім умовно роблять свою справу – сіють (посівають), волочать, кущують, збирають непотрібне сміття, жнуть, колють дрова.

Осібнo стоїть питання давності походження окремих типологічно схожих обрядодій зимових дат. Незважаючи на близькість колядкових текстів українців, румун, молдован (хоч господарська специфіка та героїчні мотиви дещо відрізняються), в молдован (волохів) обряду колодки нема. Отже, як такий він існує не з часів трипільської культури, як вважає дехто з сучасних культурологів. До всього ж, крім українців колодка існує, здається, тільки в словаків.

Загалом же у багатьох народів деякі обряди відсутні або зміщені в часі внаслідок того, що вони проживають не на праотчих територіях. В нових умовах свята кліматично відстають або випереджають належні до них аграрні процеси (як, до прикладу, угорці, болгары, у яких деякі літні обряди відсутні через те, що в одних вегетація аграрних культур випереджає традиційний графік святкувань, для інших культура хліборобства запроваджена віднедавна).

У поліщуків колядна обрядовість не вирізнялася особливим багатством. Радше можна сказати, що як така вона тут відсутня. Трохи пожвавила її в умовах дисперсного проживання поляків-осадників

²⁴⁴ Сокіл Г. Українські обхідні календарно-обрядові пісні. Львів, 2004.

²⁴⁵ Нечуй-Левицький І. Світогляд українського народу. Київ, 1992. С. 4.

вже у ХХ ст. польська традиція відзначення Трьох святих, які випадали саме на ті дні, що й православне Різдво.

Колядування було лише одним із обхідних обрядів, які так само відбувалися на Великдень, на Юрія, на Купала, і з занепадом інших перебрало на себе частину їхніх функцій а особливо величально-побажальних обрядових пісень, за які в останні часи учасники й отримували віддяку.

Еклектичний характер Коляди зауважив ще Віктор Петров. Це видно не тільки з основних обрядових компонентів, а й з номінацій цього свята. В західній частині України поряд з Колядою трапляється назва Корочун. Тому вчений припускає, що «первісно це було «свято першого приплоду», але, відірвавшись від своєї первісної господарської основи, воно включило до свого складу: а) осінні обряди жнивницького циклу, б) осінні обряди, пов'язані з першими приморозками, в) відгуки бджоляного, курячого і т. д. обрядів, г) групу весняних обрядів (свято першого засіву, першої борозни-оранки)»²⁴⁶.

Пісні зимового обрядового циклу. Пісні зимового обрядового циклу потрапили в поле зору дослідників ще на початку ХІХ ст. («Украинские народные песни» Михайла Максимовича (1834). Однак їх наукове осмислення почалося з другої половини цього ж століття (дослідження Олександра Потебні, Олександра Веселовського, збірники «Народные песни Галицкой и Угорской Руси» (Т. 1–2, 1878) Якова Головацького, «Этнографическо-статистическая экспедиция в Юго-Западный край. Труды и материалы...» Павла Чубинського (Т. 3, 1889).

Колядки, які виконувались під вікнами на Різдво, дуже опосередковано належать до цього свята. Ще Філарет Колесса запитив, що «в колядках і щедрівках часом дії є не зима, а початок весни, не ніч, а розсвіт. Дуже часто колядки згадують про оранку й сівбу та інші весняні праці в полі, про остереження саду-винограду, про бурі й дощі, що бувають навесну»²⁴⁷.

Їхній зміст радше новорічний. Початок нового господарського циклу завжди виглядає багатообіцяюче. Господар очікує достатку як на полі, так і в оборі, парубки – багатих трофеїв на полюванні чи на війні, а також гарних дівчат, дівчата сподіваються на щасливе за-

²⁴⁶ Петров В. Народна усна словесність // Енциклопедія українознавства. Загальна частина. Перевидання в Україні. Київ, 1994. С. 256.

²⁴⁷ Колесса Філарет. Українська усна словесність. Львів, 1938. С. 37.

міжжя. З надіями на все це починається нове коло сонячного циклу. Про це співається і в колядках.

Коляду святкують тепер зимою. Одначе зимові настрої в колядках майже відсутні, як і зовнішні ознаки української зими. В одних із них оспівуються жнива, збір винограду та висаджування нових пагонів виноградної лози. В цей час і пава ронить пір'я. Зазвичай це – осінні картини. В інших, на тлі приплоду худоби, прилітають ластівки, а це вже весняні настрої. Звісно, такі календарні зміщення легко пояснити універсаліями прокреативної магії, де, подаючи бажане як реальне, можна охопити й весь річний цикл. Але чому тоді в цих текстах нема ані літніх, ані зимових картин? Виходить, не все так просто й не все однозначно.

Лабільність новорічних дат стала наслідком зміщень церковного календаря, до них прив'язали і світські «Коляди». Микола Сумцов вбачав у цьому причини «псування звичаю колядування», внаслідок чого «втрачаються відмінності між колядками і щедрівками, до змісту колядок вносяться далеко не зовсім зрозумілі апокрифічні мотиви; приглушується властивий колядкам тон піднесення і задушевності, послаблюється виражальна сила, правильність вірша і чистота мови»²⁴⁸.

Хлібороби споконвіку вважали початком року весну, коли сіялось зерно, телилась худоба. У цей час і була доцільною хоч якась підтримка зі свого боку силам природи, які самотійно можуть і не впоратися з утіленням людських запитів. Пісенно-магічна підмога у вигляді обрядів та колядок, якими вони супроводжувалися, й була тим дивом. І доречним воно було таки навесні, а не посеред зими. Звідти й весняний зміст багатьох таких віншівок. Їхня функція аграрна.

Навесні починалися й воєнні походи. Тим-то якась частина з картинами весняної природи має воєнний зміст. Олена Пчілка називала такі пісеньки колядками-веснянками, хоч заодно вбачала в них прямий зв'язок зі святом народження нового сонця, а відтак, і нового року²⁴⁹. Сюди вона відносила колядки зі шлюбними (весільними) та військовими мотивами. Стосовно шлюбних мотивів існують певні сумніви та застереження, а от що до військових, то можна цілком погодитися.

²⁴⁸ Сумцов Н. Научное изучение колядок и щедривок // Киевская старина, 1886. № 2. С. 241–242.

²⁴⁹ Пчилка Олена. Украинские колядки (текст волинский) // Киевская старина. 1903. № 1. С. 163.

Обравши для опертя сюжет, в якому «Ганнуся волики пасе», авторка не зауважила його винятковості серед загалу подібних, в яких інша дівчина «житечко жала», ще інша – «пір'я збирає, в рукав ховає», в третьої «уродило зелене вино», а біля четвертої «красна-красна в лузі калина». Тобто переважна більшість шлюбних мотивів реалізується на тлі осінніх картин природи. Виняток становлять колядки, в яких «мак зацвітає» чи «на яворі соловей сидить».

У цьому й полягає природній розвиток подій. Весілля відбуваються після того, як зберуть урожай та зроблять вино. Тому колядками-веснянками називати такі пісні зовсім недоречно. Початок шлюбного сезону не збігався ні з початком аграрного, ні з початком сонячного циклу.

В Італії існувало поняття «майські календи», тобто існували весняні коляди, які відзначали 1 травня²⁵⁰.

Весняні коляди, подібні до теперішніх зимових, збереглися в західнослов'янській традиції. Їх виконували на Юрія. «Юріївська колядка» досі притаманна хорватській та білоруській традиціям. «Святий вечір», який рефреном звучить у більшості колядок, відзначали напередодні Юрія на Бойківщині. Юріївська прив'язка видає себе і в кустових піснях, які виконувалися на другий день Зелених свят. У них співається про холодну росу, якої на початку літа, на Трійцю, коли вони виконувались, уже не буває. Ту саму ритмобудову, що й колядки (5+5), мають білоруські «волочебні пісні».

Ті самі мотиви, що й у колядках, мають ринзівки – різновид весняних пісень, які виконуються на Яворівщині (теж серед бойків). У них дівчина стереже виноград або трой-зілля чи ружу, проганяє райських пташок, чекає весілля, біля неї крутяться три парубки, на одному з яких вона зупиняє свій вибір.

Переважно літні, а не весняні мотиви й у парубоцьких колядках, де «туман устає», «Василько коника пасе», «прилинуло три соловейки». Подальший перебіг подій розгортається в парубоцькі забави – як не стрілочки стругати то дівок любити.

Сміємо припустити, що й виконувалися відповідні обхідні обряди в ту пору року, яка оспівується в цих віншівках: для дівчат – восени, для хлопців – улітку. Тому й виконавці в них різні. Не випадково респондентка з Гуці Любомльського району наголошує, що «щед-

²⁵⁰ Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: Весенние праздники. Москва, 1877. С. 26–27.

рувалі тіко діти і дівчєта»²⁵¹. А хто ж тоді слухав? Мабуть-то, парубки і грєчні господарі. І не знати, як вони тоді називались, ці пісні. Можливо, «колядками», можливо – «щєдрівками», можливо, як на Підляшші – «гоготухами» чи ще як. Тож не обов'язково початок нового сезону прив'язувався до початку року. Безпосередньо з ним корелюються тільки картини природи, приурочені до вітання господаря.

Церковний новий рік відзначався 1 вересня. Священики мали великий вплив на паству, тому під цю дату мусила пристосовуватися й народна традиція. Дуже природно виглядає за цих умов колядка з мотивом сватання до дівчини під час жнив. Весілля справляли в час найбільшого достатку: після збору врожаю, який тривав увесь серпень. Вже після цього збирали й виноград у південних широтах проживання українського етносу. Там і почуваються, як у себе вдома, вітальні двовірші з розміром (5+5). За ними й закріпилася назва «колядки», чи то питомо наша, чи хоч і запозичена, та все ж оброблена на наш манер.

Вектор поширення колядок однозначно північно-східний. При абсолютному переважанні в Прикарпатті та на Поділлі їхня чисельність на Поліссі катастрофічно падає. З огляду на діалектні особливості складається враження, що на західнополіські землі такі пісні в невеликій кількості через Волинь і Польщу потрапляли з Прикарпаття. Мова багатьох із старіших фіксацій колядок, особливо в записах Зоріана Доленги-Ходаковського та Миколи Коробки, має чимало полонізмів, чи то пак архаїзмів, більшою мірою збережених у польській мові: «кури запіли», «на туй кладці», «чистое поле», «ясни зорки», «на польованне». З одного боку, на них доволі багатий подільський діалект. А з другого – вона нагадує канцелярську лексику XVIII ст. з притаманними їй деякими полонізмами. Вбачати походження цих колядок із Польщі немає підстав тому, що в польській традиції в осяжному історичному часі світських колядок загалом не існує. Натомість вони поширені серед словаків і чехів, які входили до складу Великоморавської держави.

З огляду на деякі картини природи (присутність екзотичних птахів) та трудових процесів (вирощування винограду та плекання дрібної рогатої худоби) тут швидше можна вбачати балканські впливи. Можливо, вони поширились на Волинь, а звідти й на Полісся разом із поступом християнства.

²⁵¹ Архів ПВНЦ. Ф. 1. Од. зб. 114. Арк. 12.

Нова віра, попри загальноприйнятий міф про хрещення Волидимиром Русі, ішла на решту українських земель з карпатського регіону. Володимир залишалося охрестити Київ та Новгород. Роман Берест із цього приводу пише: «В ІХ – на початку Х ст. Північне Прикарпаття, яке заселяли племена хорватів, знаходилося у складі Великоморавської держави. Великоморавська держава, завдяки діяльності монахів Кирила та Мефодія, прийняла християнську віру більш, ніж на століття раніше від Київської Русі»²⁵².

До того ж ці землі знаходилися в безпосередній близькості до кордонів Візантії, де з 325 р. днем початку новолітування і було встановлено 1 вересня. Згодом візантійська традиція стала загальнохристиянською. З побудовою християнських храмів вона почала входити і в звичаєвість наших предків. Та не варто думати, що це сталося в Х ст. Масове будівництво церков для загального користування почалося в Україні лише з XVII ст. Саме тоді, на нашу думку, й поширились на Полісся колядки з осінніми мотивами. Звісно ж не без посередництва «братчиків» – мандрівних дяків.

Заради справедливості мусимо зазначити, що цей жанр в самій Горватії не такий уже й популярний. За весь час наукового моніторингу з ХІХ до кінця ХХ ст. на території країни було зафіксовано лише 23 колядки²⁵³.

Чи колядували на Поліссі ще в дохристиянські часи, також питання не з простих, хоч зміст колядок, у яких соколи будують церкву, вочевидь, на місці дохристиянського храму-капища, дає підстави вбачати таку можливість. От тільки чи й на Поліссі. Стародавня щедрівка про Романа та його дочок, яка в наш час уже виконувалась як веснянка, прикипівши до свого традиційного часу виконання, засвідчує існування весняних щедрівок у середні віки, а ось чи були на Поліссі в той же час або раніше осінні та ще й з ритмоскладом (5+5) – не факт. Вони й тепер тут велика рідкість. Хоч ніде правди діти, щедрівка про Романа, якщо врахувати, що деякі склади виконуються протяжно, на розспів, ближча до колядкового складу, ніж до щедрікового. Що ж до мелодії, то вона не схожа ні до традиційних колядок, ні до щедрівок²⁵⁴. У варіанті цієї ж пісні, де йдеться вже не про Рома-

²⁵² Берест Р. До питання про прийняття християнства на землях північного Прикарпаття (постановка проблеми) // Археологічні дослідження Львівського університету. 2007. Вип. 10. С. 185.

²⁵³ Kumer Z. Jurjevske kolendice v Beli Kraini // Etnoloska tribina. Zagreb, 1986. № 9. S. 117–125.

²⁵⁴ Давидюк В. Князь Роман героєм поліської щедрівки. Рівне, 2005.

нових, а про вдовиних дочок («Була вдова в кунець сьола») ритм набуває бравурності, а сама мелодія нагадує маршову.

Давнє походження колядок засвідчує описана в них шлюбна норма фратеральної поліандрії: «Годі, дівчино, пшеничку жати, – хочемо тебе за себе взяти».

Поліандрія, шлюбні стосунки жінки водночас з кількома чоловіками, згадується в «Магабгараті» – ведичній пам'ятці, яка описує події 3–4-тисячолітньої давнини. Там принцеса влаштовує братам змагання, але, виявивши в ньому переможця, висловлює бажання мати шлюбні стосунки з усіма п'ятьма. Поліандрія практикувалась здебільшого в спільнотах, бідних на природні ресурси. Зі свідчень Юлія Цезаря достеменно відомо, що крім Індії, набагато пізніше такі сім'ї були поширені і в Римській імперії. Вони практикувалися у древніх бретонців – кельтських племен I тис. до н.е., які проживали на півночі сучасної Франції (В. Д.). Такі стосунки означали усупільнення дружини кількома братами, рідше – батьком і сином. Важко заперечувати, що нічого подібного не переживало в своїй історії й Західне Полісся. В правових актах Мінської губернії, до якої входила й частина українських земель Західного Полісся, фігурує факт, де на початку XIX ст., коли в чоловіка померла жінка, син запропонував батькові послуги власної жінки, тобто невістки, з умовою, що той не женитиметься вдруге і не доведеться дрібнити господарство. Така шлюбна норма, яка передбачає співжиття братів чи сина й батька зі спільною жінкою цілком вкладається в формулу фратеральної поліандрії. Оскільки в щедрівках, на відміну від колядок, вона не простежується, цілком можемо припускати, що це відгомін звичаїв давніх кельтів, яких прийнято вважати предками сучасних бойків.

Відповідно до нових реалій колядковий сюжет про трьох женихів переосмислюється. До дівчини водночас приїжджає троє різних сватів. Двом вона відмовляє, а третім дає згоду. Перевагу отримують ті, які встигли раніше і наблизились до самого порогу.

Дещо інакше відбувається сватання в молдавських коліндах. В одній із них визнання готовності парубка до шлюбу приносить самостійно впольований ним олень. Нарешті впіймавши тварину, хлопець водиться з нею по всьому селу, вихваляючись перед дівчатами. А між іншим, звичаєва норма, за якою перша самостійна здобич гарантує право на шлюб, дотримується тільки в мисливських спільнотах. Молдавани до них не належать. В цьому статусі їхні предки перебували ще під час міграції мезолітичного населення, яке визначалося полю-

ванням на нестадних оленів, через Піренеї й Балкани на терени сучасної України. Живучість цієї теми може бути зумовлена живучістю матріархальних стосунків, зримі залишки яких і до цього часу помітні в молдавських сім'ях.

Як би там не було, а в українських колядках такої архаїки нема. Більше того в них виразно простежуються норми індивідуальної патріархальної сім'ї: чоловік має жінку, а не навпаки, діти належать господареві, як і все господарство, жінка в господарському плані має статус не господині-розпорядниці, а радше ключниці, яка пильнує за нагорьованим усією сім'єю добром. В соціально-історичному плані такий устрій відповідає сімейним стосункам, які існували з часів раннього заліза.

Особливий інтерес викликають космогонічні сюжети. Не тому, що вони мусять бути найдавнішого походження, може бути, що й навпаки, а тому, що вони дають ключ до розуміння моделі світогляду їх носіїв. В українських колядках три типи таких сюжетів: 1) про трьох гостей із неба (сонце, місяць, дощик), які приносять достаток; 2) про три користі на землі (сив сокіл, ярії пчолки і сивії бобри); 3) про заснування світу двома, рідше – трьома голубами.

Космогонічні мотиви, притаманні українським колядкам, мають свої паралелі в буддистських і китайських молитвах (замовляннях) і легендах, у східно-турецькому та монгольському епосах. У зв'язку з цим Степан Килимник вважав, що мотиви творення світу прийшли на українські землі з азійськими ордами, які неодноразово проходили через причорноморські степи²⁵⁵.

Не дивно, що в поліщуків такі сюжети відсутні, а переважно трапляються серед лемків (про трьох голубоньків, які «основали» світ) та гуцулів (з образами моря, острова, світового дерева).

Мотив про заснування світу трьома голубами вважається фракійським. Тому на початку міг побутувати тільки серед подунавського населення Подністров'я та Карпат. Тож думка про буддистське походження цих сюжетів, яка трапляється в наукових колах, хибує своєю хронологічною прив'язкою. Вони можуть бути давніші, ніж сам буддизм як релігійна течія. У нас ця віра не зберегла або й не мала своєї назви, поки християни не нарекли її язичництвом.

Підстави для вбачання глибшої генези сюжетів українських колядок дають археологічні матеріали. До прикладу, хліборобство,

²⁵⁵ Килимник С. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні. Вінніпег, Торонто, 1964. С. 12.

притаманне змісту більшості українських колядок, набуло суцільного поширення на землях сучасної України ще в XII ст. до н. е., тобто в епоху бронзи. В цей же період зі зрозумілих причин набуває популярності й зображення солярного знака – символу сонця. Однак в культурах Лісостепу бронзового віку ця традиція орнаментування розвинена слабо, а в лісовій зоні, до прикладу в мар'янівській культурі (слов'яно-угро-фінського походження) і зовсім відсутня²⁵⁶. А найбільше поширення солярні символи отримали в орнаментиці карпатсько-дунайських культур, переважно там, де відомі були й зольники, запалювані, як прийнято вважати, в честь сонця. В основному там проживало фракійське населення.

Зі степових культур символіка сонця, води і рослин, за спостереженням Світлани Березанської, властива культурі багатоваликової кераміки²⁵⁷.

Своїм змістом, де на поверхні – замилювання дорогими шатами, коштовностями, напоями та наїдками, колядка більше нагадує часи скіфів, кіммерійців і сарматів, коли кольорові метали, хутра, дорога упряж були головними атрибутами військової аристократії. Княжі часи, в яких вбачають прояви подібних пристрастей до багатства, були набагато стриманішими. Другий сплеск цієї моди відомий з часів Ренесансу хоча й без багатьох надмірностей, які були притаманні попередникам. Золоті гори, сади-виногради, золоті стріли, калинові човни, боги-господарі – це все художні особливості саме цієї епохи. Чи так, чи так вектор поширення цих мотивів міг бути лише один – з півдня на північ, а також на захід. Однак найбільша кількість колядок зафіксована на українських землях, звідки виникло й саме поетичне означення України як країни колядок. Це дало підстави Філаретові Колесі вбачати самобутнє походження більшості українських зразків. «Хоч і знайдуться в колядках деякі книжні й мандрівні мотиви, занесені чужими впливами з півдня чи заходу, – писав учений, – та проте в переважній більшості колядки – це оригінальний (своєрідний) витвір українського народу, а своїм багатством мотивів та красою поетичного оформлення займають перше місце в колядній творчості всіх слов'ян»²⁵⁸.

Згодом на Західному й Середньому Поліссі, українських землях, що входили до складу Великого князівства Литовського, а пізніше –

²⁵⁶ Березанская С. Северная Украина в эпоху бронзы. К., 1982. С. 185.

²⁵⁷ Там само. С. 186.

²⁵⁸ Колесса Ф. Українська усна словесність. С. 49.

Речі Посполитої, з 1362 року початок Нового року було перенесено на 1 січня. Відтоді тут так і відзначають. І в церкві, і в світському житті. Тоді, вочевидь, українська щедрівка увійшла і в литовську традицію. Державною мовою ВКЛ була староукраїнська, отже, мовою церковних проповідей також. Не випадково литовські щедрівки помітно відрізняються від решти традиційних для їхнього фольклору дайн, які своєю універсальністю нагадують придатні на всі випадки життя гуцульські коломийки, а за формою і за змістом не відрізняються від українських.

Ще одна дразлива тема нашої фольклористики – функції різдвяно-новорічних пісень. Українські фольклористи другої половини ХІХ ст. практично не розмежовували колядки і щедрівки, вважаючи термін «щедрівки» питомо нашим, більш архаїчним, а колядки запозиченим. Квінтесенцією цієї думки можна вважати вислів Олени Пчілки: «Колядки» і «щедрівки», вочевидь, – синоніми». Тим-то і в своїй праці дослідниця багато щедрівок відносить до колядок.

З функціонального боку вони нібито й так, особливо в останній період їхнього побутування, коли колядувати починали на Різдво і закінчували на Водохреща, а репертуаром особливо ніхто не перебирав.

Однак ряд учених знаходили й відмінності. Микола Сумцов вказував на різницю в календарному приуроченні та складі учасників ватаг колядників та щедрівників. Колядки виконують на Різдво хлопці, щедрівки на Новий рік дівчата. Філарет Колесса категорично відстоював відмінності в побудові вірша: (4+4) – щедрівки та (5+5) – колядки.

Існує певна кореляція і між розміром, адресатом та змістом. Адресована господареві з ритмоскладом (5+5) має рефрен «Ой дай, Боже», який ні до дівочих, ні до парубочих пісень цього жанру не застосовується. Більшість колядок цього розміру, адресованих хлопцеві, взагалі без рефрену. Загалом же найпоширеніший для колядок рефрен «Святий вечір».

Локалізація пісневіршів з різною ритмічною будовою теж істотно різниться. Для південнослов'янських колядок, за спостереженням Філарета Колесси, властива будова (4+4)²⁵⁹. Климент Квітка вважав цю форму первинною для всіх колядок, які лише згодом набули

²⁵⁹ Колесса Ф. Українська усна словесність. С. 49.

форми (5+5) і рідше – (6+6)²⁶⁰. Локалізація колядок і щедрівок теж різна²⁶¹.

Особливу дискусію в наукових колах викликала етимологія назви «колядка». Олександр Веселовський виводив її від римської назви нового року «calendae januarіa». Подібних поглядів дотримувався й Микола Коробка. Учений вважав назву «колядка» запозиченою, а власну, слов'янську, вбачав у слові «щедрівка». З огляду на ареал поширення («colinda» – у румунів, «koleda» – в південних слов'ян, «коланда» – в абхазців, «chalendes» – у французів, «calendas» – у провансальців) таке судження не можна вважати цілком без підставним. Однак якщо до французів та провансальців ця назва могла потрапити з Візантії через посередництво церкви, то назва нового року «коланда» в абхазців серйозно підриває вірогідність такої міграційної можливості. На цьому наполягала ще Олена Пчілка, вбачаючи джерело спільної назви «в культурній спорідненості» історично віддалених народів. Наявність у цьому культурному контексті абхазців доводило походження та розповсюдження слова «коляда» від іранських пракоренів усіх цих мов²⁶². Цю думку згодом (1928) підтримав і Ксенофонт Сосенко²⁶³.

Не можна не погодитися із ще одним аргументом Олени Пчілки щодо походження терміна «колядка». Вона зазначає, що остаточний висновок про генетичну залежність українських колядок від римських «календ» мав би ґрунтуватися принаймні на звичайному текстовому порівнянні цих жанрів. Оскільки «календи» не збереглися, то і такий висновок, як вважає дослідниця, буде непереконливим. На її думку, уявлення про звукову близькість термінів також не є доказом спорідненості колядки і календи.

Олена Пчілка припускає, що слово «колядка», найімовірніше, слов'янського походження. Вона ставить його в один ряд зі словом «коло», яке має «безпосереднє відношення до сонячного міфу й свята нового року». Напевно, цей висновок був спровокований слухним припущенням Миколи Костомарова. У своїй праці «Слов'янська міфологія» він писав: «Вважаю, що ім'я Коляда зовсім не походить

²⁶⁰ Квитка К. Избранные труды. Москва, 1971. Т. 1. С.154.

²⁶¹ Давидюк В. Історико-географічна атрибутивність щедрівок та колядок // Фольклористичні зошити. Вип. 6. 2003. С. 123–148.

²⁶² Пчілка Олена. Украинские колядки (текст вольтинский) // Киевская старина. 1903. № 6. С. 387.

²⁶³ Сосенко Кс. Культурно-історична постать староукраїнських свят Різдва і Щедрого вечора // Різдво-Коляда і Щедрий вечір. К., 1994. С. 41–47, 94–97.

від *Calendae*, а швидше однорідне зі словом Іола, що означає колесо – сонячне коло, те ж означає й Коляда – від коло – колесо»²⁶⁴.

Віктор Петров, зі свого боку, майже через століття після Костомарова звернув увагу на те, що латина, з якої, на думку переважної більшості дослідників, слово «коляда» в значенні «перші дні місяця» через зроманізовану людність Балканського півострова перейшло від римлян до слов'ян, з погляду порівняльномовознавчих студій – не найближча з мов, у яких це слово присутнє. Є набагато ближча мова – мова латишів, де слово *kalada* означає «крик, галас, гук». Відповідно до цього слов'янське «колядувати» має сенс «кликати». Колядники – ті, що кличуть. Колядка – заклик²⁶⁵.

Тому в дослідженнях Олександра Веселовського, який порівнював українські та румунські колядки, Олену Пчілку зацікавили не лише спільні мотиви (наприклад, молодець сідлає коня), а й те, що румунські колядки мають більш пристрасний характер. В українських колядках-веснянках такого вираження «вакхічної страсності» немає.

Олена Пчілка знаходить інші аргументи для заперечення римського походження наших колядок. Як приклад дослідниця наводить мотив «віддання переваги милому, великого успіху його в дівчині»²⁶⁶, який присутній як у колядці-веснянці, так і в весільній пісні українців. Навіть початок в обох майже однаковий: «Ой літала чорна галка по полю» у колядці-веснянці та «Ой літає чорна галочка по полю» у весільній пісні²⁶⁷. Така близькість колядок-веснянок і весільних пісень, вважає Олена Пчілка, «сильно підриває ідею походження від римських календ: з останніми наші весільні пісні не зобов'язані мати спільність, якщо ж і мають спільні мотиви з колядками, то значить, відносяться до культу, в якому потонуть і римські календи <...>, як у більш древньому, арійському»²⁶⁸.

Можливо, наведений приклад не дуже переконливий, бо колядка не має ніяких формальних рис і характеристик свого жанру, але загалом думка Олени Пчілки правильна. Її можна підтвердити різно-

²⁶⁴ Костомаров М. Славянская мифология // Костомаров М. Слов'янська міфологія. К., 1994. С. 249.

²⁶⁵ Петров В. Обрядовий фольклор календарного циклу та його общинно-виробничі основи // Народна творчість та етнографія. 1966. Ч. 1. С. 28–32.

²⁶⁶ Пчілка Олена. Украинские колядки (текст волинский) // Киевская старина. 1903. № 1. С. 168.

²⁶⁷ Там само. С. 169–170.

²⁶⁸ Там само. С. 170.

тем'ям українських колядок і молдавських колінд. Останні, зі зрозумілих причин, мають більше підстав для прямого успадкування від римських. Набір сюжетів у них різний. В українських нема пастуших і садівничих мотивів. Олександр Веселовський знаходив спільні теми українських із румунськими²⁶⁹. Лариса Антохі подає спільні обрядові малюнки українських і молдавських, але теми різні²⁷⁰. Це може свідчити тільки про давність явища, але не про пряму спадкоємність.

У межах колишньої Візантії колядки відомі в Румунії, Молдові, а поза її межами – в Словаччині, Чехії. Одначе, знову ж таки наголо-симо, лише на обрядово-культурному рівні, але не на літературному. Більше спільного в новорічних обрядових піснях. Молдовські ново-річні «уратурі» нагадують «валачобнія песні» білорусів, тобто вели-кодні віншівки. Чим саме? Релігійно-християнським змістом. Проте що одні, що інші суттєво відрізняються від українських щедрівок.

У своїй праці Олена Пчілка не лише подала тексти колядок, а й зробила загалом вдалу спробу їхнього осмислення. Авторка поста-вила цілу низку проблем, пов'язаних із дослідженням колядок, акту-альність яких не зникла й до цього часу. Одна з них – контамінація весняних мотивів у тексти колядок. Для своїх роздумів дослідниця вибрала текст, виявлений у с. Незвір Луцького повіту:

*Ой там Гануся волики пасе,
Прийшло до єї три пахолики:
Одно пахоля – конем виграє,
Друге пахоля – золоті дає,
Третє пахоля – за ручку бере.
Одному коня та й завернула,
Другому дару назад вернула,
Найкращому перстеник дала,
Перстеник дала, поцілувала²⁷¹.*

Дослідниця стверджує, що колядка прямо перегукується своїм початком з відомими веснянками «Ой там на моріжку» та «Ой весна, весна, весняночка, Де твоя дочка паняночка? Погнала бички...».

²⁶⁹ Веселовский А. Румынские, славянские и греческие коляды // Разыскания в обла-сти русского духовного стиха. VII // Записки императорской Академии наук. 1883. Т. 45, ч. 7. С. 97–241.

²⁷⁰ Антохі Л. Образно-предметний ряд молдавських «колінд» (колядок) // Література. Фольклор. Проблеми поетики. Збірник наукових праць. 2012. Випуск 36. С. 356–366.

²⁷¹ Пчілка Олена. Украинские колядки (текст волынский) // Киевская старина. 1903. № 1. С. 163.

У колядках на військову тематику Олена Пчілка виділяє й любовний, еротичний елемент. Знаходить еротичні риси у колядках та щедрівках про військові походи і Михайло Грушевський, пояснюючи це тим, що еротика була привілеєю вояків²⁷². Викрадення дівчат було закономірним явищем у багатьох слов'янських племен, про що є письмове підтвердження у «Повісті минулих літ»²⁷³, не кажучи вже про фольклор. Такі мотиви присутні і в колядках:

*Ой рано, рано кури запіли,
Святий вечор, кури запіли!
А ще найраній Хведорко устав,
Хведорко устав, в звони зазвонив,
В звони зазвонив, браттє побудив:
– Вставайте, браттє, бо вже й не рано,
Та поїдемо в чистое поле,
Уполюємо в полі сокілку,
В полі сокілку, Хведоркові жінку!*

*(с. Запруддя, Ковельський повіт)*²⁷⁴.

Поширеність та актуальність цього звичаю потверджує наявність цієї колядки є у збірниках Павла Чубинського²⁷⁵ та Якова Головацького²⁷⁶, в яких представлено фольклор від найзахідніших меж проживання українського етносу до найсхідніших.

Окремий пласт обрядових пісень становлять приспівки, які використовуються безпосередньо в обрядах. Імперативний тон окремих із них може бути прямою вказівкою на те, що вони мали значення молитов: «Уроди, Боже, жито-пшеницю, жито-пшеницю, всяку пашницю», – співають, ходячи з «Козою». Жниварські обряди предметно виявляють, що в козі уособлювався дух поля, дух урожаю. Звідси цілком зрозуміло, що календарно цей обряд, як і самі побажання, лучиться з весняним відзначенням Нового року. Тільки на засіяне поле умісно було виводити реінкарноване божество, бо «де коза ходить, там жито родить». Цікаво тільки чому приспівки до «Кози» мають такий самий ритмосклад (5+5), як і колядки. Цілком можливо, що давніше ці два свята, одне з яких означало початок річного кола

²⁷² Грушевський М. Історія української літератури: У 6 т. К., 1993. Т. 1. С. 250.

²⁷³ Літопис Руський. К., 1989. С. 8–11.

²⁷⁴ Пчілка Олена. Украинские колядки (текст волынский) // Киевская старина. 1903. № 1. С. 164–165.

²⁷⁵ Этнографическо-статистическая экспедиция в Юго-Западный край. Труды и материалы. Т. 3. С. 76.

²⁷⁶ Народные песни Галицкой и Угорской Руси. Т. 1. С. 133.

(Коляда) і початок року (Новий рік), збігалися в часі. Звідти й така плутанина у виконанні не в той час колядок та щедрівок серед самих їх виконавців.

Колядки і щедрівки поклали початок українському міському фольклору. Їх персонажами, незалежно від місця виконання в селі чи в місті, уперше в історії українського етносу постають типові представники міст – воїни, ремісники й торгівці.

Колядки і щедрівки мають на Західному Поліссі понад 200-річну історію збирання та вивчення. З одного боку популярність жанру, а з іншого його доступність для запису привернула увагу до нього зачинателя слов'янської фольклористики **Зоріана Доленгу-Ходаковського**. У 1814–1818 роках він провів тут серйозну польову роботу, в процесі якої записав масу мало кому відомих на той час у вчених колах пісенних текстів. Подобиці його перебування на Західному Поліссі мало відомі. Лише завдяки тому, що збирач був першим, хто запровадив правило паспортизації фольклорних текстів, тепер відомо, що він побував у Чорторийську, Колках, Ковелі, Ратні, Датині, Дубровиці, Бересті. Його записи колядок у наших краях репрезентовані лише двома зразками, зробленими в Колках. За всіма формальними ознаками це колядки, але при переважанні тут новорічної традиції колядувань над різдвяною вони могли виконуватися на Новий рік. Не додають ясності в часі виконання й мало знайомі в наш час приспиви: «Гей, Дунаю» та «Калино моя! З-під тебе вода, калино леліє!». Крім того, що за фенологічними ознаками обидва вони характеризують весняно-літній період, тут додати нічого.

Хіба можна зауважити ще й незвичний варіант радше літературної, ніж розмовної лексики, а до того контамінацію в першому зі зразків двох різних текстів, які будуть траплятися в пізніших записах самостійно. Та тут важливі не настільки художні якості, як сам факт давності цих пісень. У сучасних записах з Західного Полісся нам не доводилось на них натикатись, принаймні у такому вигляді, але загалом, окрім незвичних приспівів, в інших місцевостях вони траплялися.

З поваги до 200-річної традиції наведемо ці тексти повністю.

*Захотів Іванко женитися,
Гей, Дунаю.
Шле листоньки до царівноньки.
Єму царівна одписує:*

*«Не шли до мене і не пиши до мене,
Я до тебе сама буду:
На твоїй дворик дрібним дощем,
А в твою хату любим гостем».*
*Вийшла статечна жона – Іванкова мати:
«Чи не бачили сина мого єдиного?»
Єден каже: «Я небачив».
Другий каже: «Я не знаю»
Третій каже: «Я сам бачив
В тещеньки на подвір'єчку,
Водит танец на увесь дворец.
В правій рученьци дівоньку водит,
В лівій рученьци шапочку носить.
В той шапойци трой-зілечко:
Перше зілечко – змовлянечко,
Друге зілечко – вінчаннечко,
Третє зілечко – весіллячко».*
За сим словом бувай же здоров.
(У Колках)

*Плаває човничок по Дунаєчку
Калино моя! З-під тебе вода, калино леліє!
На тім човничку красний молодец.
Струже, струже мальовани стрілки:
Що вистриже стрілку, на Дунай пустит:
– Пливіте ж мої стрілки до моєї дівки,
Нехай дівонька приготується –
Для моєї матусі тонкий рубочок,
Для моєї сестрици – рутяний віночок,
Для мого братика шабельку до бока,
Сії свята святкуй здорова,
Других у Бога дожидай здорова.*
(У Колках)

Друга спроба запису належить експедиції **Павла Чубинського**. У III томі семитомника «Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край» (1872) різдвяно-новорічна традиція населення Західного Полісся представлена значно повніше, ніж у Доленги-Ходаковського. Записував їх керівник експедиції особисто,

чи збирав від своїх кореспондентів, сьогодні встановити вже, мабуть, неможливо. Одначе відомо, що бував він і в Луцьку, і в Ковелі. Інші маршрути невідомі. Експедиція Російського географічного товариства мала стратегічний статус. Очолюване адміралами й генералами товариство мало на меті визначити склад населення західних окраїн імперії на випадок російсько-польської та російсько-турецької війни і встановити, на чиєму боці воно виступить в разі таких конфліктів. Фольклор був лише одним із маркерів. Одначе робота проведена під орудою Павла Чубинського була високо оцінена і її організатор був удостоєний срібної медалі Російської академії наук. Попри зовсім іншу стратегічну мету при її організації ми сьогодні маємо великий корпус тогочасної української культури і яскраве підтвердження того, що ми і наші північні сусіди не один народ. Для цього їм спочатку треба вивчити наші колядки і щедрівки, які в них цілком відсутні як явище.

Микола Коробка взявся за справу збирання колядок і щедрівок на Волинському Поліссі у 1901 р. Результатом його збиральницької діяльності стала збірка загальним обсягом 44 сторінки, видана 1902 р. в Санкт-Петербурзі під назвою «Колядки и щедровки, записанныѣ въ Волинскомъ Полѣсьи»²⁷⁷. До неї увійшли записи, зроблені у Луцькому, Ковельському, Ровенському та Овруцькому повітах,

Цього ж року вчений опублікував і свою розвідку про українські колядки, в якій тлумачив їхнє походження у греко-римських впливах²⁷⁸.

Микола Коробка вважав назву «колядка» привнесеною ззовні, а власну, слов'янську, вбачав у слові «щедрівка», тому не знаходив різниці між колядками й щедрівками, а слово «щедровка» ставив над тими текстами, які так визначали самі респонденти. Тож збирач в основу своєї класифікації колядок і щедрівок поклав не формальні, а okazіональні ознаки.

Одначе, варто зауважити, що коли щедрівкою в цих записах може вважатися й вірш з розміром (5+5), то (4+4) колядкою – ніколи. Це тільки підтверджує думку вченого про першобутність щедрівок. Адже нова, запроваджена ззовні назва, спричинилася й до запозичення нової метроритміки вірша. Тому цілком слушно автор пише:

²⁷⁷ Коробка Н. Колядки и щедровки, записанные на Волинском Полесье. СПб., 1902.

²⁷⁸ Коробка Н. Къ изучению малорусскихъ колядокъ // Известія II Отд. Акад. Наукъ, 1902. Томъ III. Кн. 3.

«Дуже можливо, що ті старі новорічні пісні в нас називалися власне щедрівками. Ця рідна, місцева їх назва, незнана поза українською етнографічною територією, стоїть, очевидно, в якомусь зв'язку із щедрим, тобто багатим вечором, що замикає різдвяний цикл празників, та із тою щедрістю, багатством і достатком, який напророчують колядки й щедрівки в бажаннях для господарів»²⁷⁹.

Особлива вартість збірки Миколи Коробки в тому, що він ще застав багато текстів, які не тільки не відомі сьогодні, а й не трапляються в жодному з інших збірників колядок та щедрівок.

Українські фольклористи другої половини ХІХ ст. практично не розмежовували колядки і щедрівки. Різницю вбачали хіба в тому, що термін «щедрівки» більш архаїчний. Аналогічної думки дотримується й **Олена Пчілка**. Вона пише: «Колядки» і «щедрівки», вочевидь, – синоніми, та й зміст у них однаковий, за винятком дуже невеликої кількості щедрівок, які стосуються св. Василя...»²⁸⁰. Так у її праці багато щедрівок потрапляє до колядок.

Микола Сумцов у «Хрестоматії по українській літературі» (1922) головну різницю вбачав у тому, що колядки виконують від Різдва і до Нового року, а щедрівки на Новий рік і на другий Свят-вечір. Окрім того, колядки і щедрівки мають різну структуру вірша: колядка – 5 + 5 + рефрен, а щедрівка – 4 + 4 + рефрен. Колядувати могли і дівчата, і хлопці, і старші люди, а щедрувати – лише діти або дівчата.

У сучасній фольклористиці про те, що колядки і щедрівки – це різні жанри, двох думок не існує. А ось що до етимології терміну «колядка» різні версії існували як 100 років тому, так і сьогодні. Більшість учених погоджується з тим, що він походить від римської назви нового року «calendae januaría». Першим цю думку висловив Олександр Веселовський, а підхопив Микола Коробка.

Олена Пчілка, погоджуючись, що така думка має право на існування, проте лише як гіпотеза, категорично заперечує таке судження тим, що в абхазців «коланда» – це новий рік, а тому подібність з римськими «календами» назв «chalendes» – у французів, «calendas» – у провансальців, «colinda» – у румун, «koleda» – в південних слов'ян втрачає значення... Відтак новітні етнографічні й археологічні дані можуть і стосовно «коляди» й «колядок» спростувати думку, що вони

²⁷⁹ Колесса Філярет. Українська усна словесність. Львів, 1938. С. 39.

²⁸⁰ Пчілка Олена. Украинские колядки (текст волинский) // Киевская старина. 1903. № 1. С. 162.

прийшли до нас безпосередньо з класичного світу. В такому разі спадкоємність можна виводити від віддаленіших народів, які знаходяться в ближчій культурній спорідненості, причому корені слів і римських коленд, і наших коляд, і абхазької коланди виявляться наближеними в найдавнішому корінні прамови далекої батьківщини – іранської²⁸¹. Цю думку згодом підтримали Ксенофонт Сосенко (1928)²⁸² та Віктор Петров (1940)²⁸³. Цілком слушно зауважує авторка, що для того, щоб potwierдити спільність між колядками й «календами» принаймні потрібно мати їх тексти для порівняльного дослідження, а таких не існує в природі.

Олена Пчілка наполягає на слов'янській етимології «коляди». На її думку, ця назва походить від «коло», що має безпосередній стосунок до сонячного міфу і святкування нового року²⁸⁴.

Коли в цьому плані Олена Пчілка не мала опонентів, то подальші її міркування щодо класифікації колядок викликали не тільки заперечення, а й гостру критику. Дослідниця ділить їх на:

- 1) колядки-веснянки;
- 2) колядки-легенди;
- 3) колядки-вірші.

Однією з підстав для виділення в окрему групу **«колядок-веснянок»** для Олени Пчілки були присутні в них образи весняної природи. Основними мотивами таких колядок авторка вважає весільні та військові. У весільних спостерігається дві фабули: женихання та ідеальне кохання.

Вирізненню такого жанрово-тематичного типу, як зазначає сама дослідниця, послугувало уподібнення колядки «Ой в ліску-ліску, та й на моріжку, Ой там Гануся волики пасе» з веснянками «Ой там на моріжку» та «Ой весна, весна, весняночка, Де твоя дочка паняночка? Погнала бички». А ось мотив «надання переваги милому, його успіху в дівчини», за Оленою Пчілкою, зближує колядки-веснянки з деякими весільними піснями²⁸⁵. Для прикладу дослідниця зіставляє майже ідентичні за змістом твори – колядку «Ой літала чорна галка

²⁸¹ Пчілка Олена. Украинские колядки (текст волынський) // Киевская старина. 1903. № 1. С. 162.

²⁸² Сосенко Ксенофонт. Різдво-Коляда і Щедрий вечір. К., 1994. С. 41–47, 94–97.

²⁸³ Петров В. Український фольклор (заговори, голосіння, обрядовий фольклор народно-календарного циклу) // Берегиня № 3–4.

²⁸⁴ Пчілка Олена. Украинские колядки (текст волынський) // Киевская старина. 1903. № 6. С. 387.

²⁸⁵ Пчілка Олена. Украинские колядки (текст волынський) // Киевская старина. 1903. № 1. С. 168.

по полю» і весільну пісню «Ой літає чорна галочка по полю»²⁸⁶. Жодних формальних ознак жанру колядки наведений текст не має, а от з весільними піснями абсолютно співзвучний. Така близькість колядок-веснянок і весільних пісень, вважає Олена Пчілка, «сильно підриває віру в походження колядок від римських коленд, з якими наші весільні пісні нічого спільного мати не мусять». Спільне джерело деяких збігів авторка вбачає в їх «арійському походженні»²⁸⁷. Ці міркування дослідниці не втратили своєї ваги й до сьогодні.

Любовний еротичний момент авторка знаходить і в колядках на військову тематику, potwierджуючи думку Михайла Грушевського про те, що еротика була привілеєм вояків²⁸⁸.

Аналогічно до Миколи Коробки Олена Пчілка не розрізняє колядок і щедрівок за формальними ознаками, тому обрядову пісню баладного типу «Була вдова близько двора» теж зараховує до колядок. Увагу до себе ця пісня привертає тим, що споряджають на війну не парубка, а дівку. Та все ж розмір (4+4) нагадує про те, що її місце не тут, а серед щедрівок.

Колядки-легенди, за Оленою Пчілкою, це пісні, в яких з'являється уже християнський елемент, тобто, за термінологією Івана Франка, а зрештою й за народною – коляди. Підставою для розгляду їх в одному контексті зі світськими колядками для авторки стало те, що «християнський елемент проявляється в колядках спочатку <...> в цілковито особливому вигляді: він втілює в собі риси культу язичницького, з усією його безпосередністю уявлень, образів і виражень у слові»²⁸⁹. Згодом функції сонця, місяця, дощу перебравли на себе образи святих.

Негативну рецензію на працю подав Володимир Гнатюк у «Записках НТШ» за 1904 р., в якій виділив кілька головних, на його думку, недоліків праці. Найбільш суттєвою з них, за Гнатюком, є те, що Олена Пчілка не бачить різниці між фольклорними колядками і церковними колядами. Гнатюк при цьому зазначав, що «у нас знає її майже кождий селянин, називаючи штучні пісні, співані переважно в церкві і зложені на теми Різдва Христового <...> – колядами, а народ-

²⁸⁶ Пчілка Олена. Украинские колядки (текст волинский) // Киевская старина. 1903. № 1. С. 169–170.

²⁸⁷ Там само. С. 170.

²⁸⁸ Грушевський М. Історія української літератури: У 6 т. К., 1993. Т. 1. С. 250.

²⁸⁹ Пчілка Олена. Украинские колядки (текст волинский) // Киевская старина. 1903. № 4. С. 133.

ні пісні, не співані ніколи в церкві, лише попід вікнами <...> – колядками, щедрівками...»²⁹⁰.

Приводом для такої нещадної критики, на нашу думку, могло стати те, що Олена Пчілка посягнула на «свята святих» – відійшла від галицького народного канону «колядок» і «коляд», задекларованого 1890 р. в статті Івана Франка «Наші коляди»²⁹¹. Адже з логічного погляду, жодної прогалини в теоретичному потрактуванні авторки нема.

А відтак колядки, які Олена Пчілка об'єднала в один тип, вважає сучасна дослідниця Ольга Мікула, – варто було б все ж поділити принаймні на дві групи: колядки з язичницькими та з християнськими мотивами²⁹².

Переосмислення народнопоетичних образів у християнські на основі звукових асоціацій Олена Пчілка переконливо показує на прикладі перекодування рожі на святе Рождество. При тому новий образ набуває значення не події, а особливого міфічного божества. У колядці святий Петро пішов шукати Різдва і натрапив на «чудо-чудное, вогнем страшнее», яке і виявилось цим міфічним божеством²⁹³.

Цей оригінальний образ став приводом для потрактування його багатьма ученими. Зокрема Ксенофонт Сосенко звернув увагу саме на вогняне єство Різдва. Він зазначив, що ця «мітологічна постать, що орудує силою природи, в тім разі вогнем, має сповнити свою місію»²⁹⁴. А ця місія полягає у створенні світу. Отже, постать Різдва у цій колядці є творчим началом, причиною народження світу.

Далі, вважає Олена Пчілка, християнство внесло у цей тип колядок моралізуючий елемент. На відміну від колядок-веснянок, у яких домінують мажорні настрої, зміст колядок-легенд більш філософський.

Критика Володимира Гнатюка ще більшою мірою стосувалась *колядок-віршів*. Тут, вважає Володимир Гнатюк, багато зайвого, хоча й цікавого матеріалу. Це застереження вченого торкалося того, що Олена Пчілка до колядок віднесла і церковні коляди. Свою позицію

²⁹⁰ Гнатюк В. [Рецензія] Пчілка Олена. Украинские колядки // ЗНТШ. Львів, 1904. С. 27.

²⁹¹ Франко І. Наші коляди // Франко І. Збір. творів: У 50 т. К., 1980. Т. 28.

²⁹² Мікула Ольга. Українські колядки в дослідженні Олени Пчілки // Вісник ЛНУ. Серія філологічна. 1999. Вип. 27. С. 147–154.

²⁹³ Пчілка Олена. Украинские колядки (текст волинский) // Киевская старина. 1903. № 4. С. 150.

²⁹⁴ Сосенко Ксенофонт. Різдва-Коляда і Щедрий вечір. К., 1994. С. 59.

дослідниця мотивувала тим, що пісні, які співають у церкві на Різдво (з «Богогласника») дещо відрізняються від подібних творів, що виконують колядники під вікнами. Тобто вони пройшли певний процес асиміляції. Однак ці зміни не такі суттєві, щоб можна було вважати колядками такі твори, як «Нова рада стала», «Дар нині пребагатий», «Предвічний Бог на землі вродився». Можливо, однією з причин віднесення до колядок церковних коляд було те, що багато з них виконувалися простою народною мовою, тому легко прижилися серед людей. Іван Франко зазначав, що «в деяких околицях народ зовсім перезабув стародавні колядки світські, а співає тільки ті книжні, церковні»²⁹⁵. Авторами цих пісень, – на його думку, – були братчики, монастирські послушники, дяки. «Все се народ бідний, робучий, покривджений долею»²⁹⁶. Тому такі книжні коляди стали близькими народові і увійшли в його репертуар.

Незважаючи на неприйняття порівняльного методу, Олена Пчілка все ж зіставляє польські та українські колядки. Вона дійшла висновку, що «не тільки наші письменники <...> брали за зразок польські псалми для свого письменного кола, а й люди з народу нашого – брали їх, ці костельні koledy» для себе в свій репертуар «набожного» колядування...»²⁹⁷. На думку Ольги Мікули, така близькість польських і українських колядок пояснюється загальним західноєвропейським впливом²⁹⁸.

З огляду навіть на назву праці «Украинские колядки (текст волинский)» західнополіських текстів у ній небагато. Та все ж теоретичні міркування з приводу їх походження та трансформації мають непересічне значення для їхнього осмислення.

Цілу низку роздумів-досліджень спровокував поданий дослідницею текст щедрівки про дівку-воячку, записаний в Облапах Ковельського повіту.

Базу текстів для наукової обсервації поповнюють і **наші записи колядок кінця ХХ століття**. Наше систематичне дослідження зимової календарної обрядовості почалося на теренах Волинської області 1987 р. Плідною виявилась перша експедиція зі студентами Луцького

²⁹⁵ Франко І. Наші коляди // Франко І. Збір. творів: У 50 т. К., 1980. Т. 28. С. 7.

²⁹⁶ Там само. С. 16.

²⁹⁷ Пчілка Олена. Украинские колядки (текст волинский) // Киевская старина. 1903. № 5. С. 220–221.

²⁹⁸ Мікула Ольга. Українські колядки в дослідженні Олени Пчілки // Вісник ЛНУ. Серія філологічна. 1999. Вип. 27. С. 154.

педінституту в Любешівський район. Записи часто велися від людей, які ще пам'ятали традиції перед першою світовою війною. Тому цей ужин був найбагатшим на тексти щедрівок. Багато текстів дала експедиція 1990 р. в Старовижівський район. Решта дозбирувалося потроху, принагідно, бо що далі, то частіше пропонувалися пісні з репертуару художньої самодіяльності. Не завжди вдавалося встановити прізвища респондентів, а касетний магнітофон доводилося ховати в сумку від противогаза, інакше старші жінки замовкали і поспішали поратися по господарству. І все ж дещо таки вдалося призбирати. Сьогоднішні респонденти цих текстів уже не знають. Більше співають тих, які чують із телевізора, чого ніколи не приховують. Як вовче око серед заростей на поліському мочарі, лише іноді зблисне невідомий текст колядки чи щедрівки. Тому все, що потрапило в наше поле зору, це вже музейні експонати, яким немає ціни.

Колядки господареві. Загальну картину спокою, встановлену колядками для всієї сім'ї, порушують співославні для кожного з її членів. Вони приводять у рух кожного з домочадців. У кожного з них своя робота, своє заняття, свій маєстат і, відповідно до нього, свої функції. Колядники нагадують, що кому робити і бажають удачі в цьому. Вони буквально піднімають із-за столу господаря. Головне його завдання в цей вечір, судячи з їх змісту, – оглянути те, що послано йому Богом. Але є й інші потреби – нагодувати худобу, скластися на золоті човни, якими молодці попливуть до султана (вочевидь, мається на увазі пожертва колядникам).

Якщо проаналізувати картини оточення, яке подається в цих колядках, то поліського в них нема нічого, крім лексики, яка адаптувалася до місцевої говірки. Золоті гори, сад-виноград, море, кораблі, вівці, ягнята – все майже як у волоських коліндах.

Трапляються й колядки місцевого походження з густими борами, з сотами в дуплах, з щукою в морі, з кункою в дереві. Ті ж мелодії, така ж ритмобудова, тільки тут вони вважаються «щодрухами»²⁹⁹.

Олександр Потебня вважав, що основна мета колядок і щедрівок – «дім звеселити». Вчений вбачав семантичну близькість лексем *веселість, світло, весна, веселка («рай-дуга»), весілля* тощо і наголошував, що головною метою цих пісень є «величання, піднесення осо-

²⁹⁹ Тут вони не подаються, оскільки вже опубліковані в: Поліська дома. Фольклорно-діалектологічний збірник. Вип. 1 (посібник для вчителів) / Упор. Віктора Давидюка і Григорія Аркушина. Луцьк, 1991. С. 107–112.

би, якій призначена пісня, його дому і всієї обстановки до ідеального стану: до значення світового (сюди, напр., обожнення, родичання чи дружній зв'язок із божеством), до високого суспільного статусу, до блиску багатства, мудрості, благочестя, відваги, краси. На всіх ступенях розвитку потреба у щасті, шику, могутності вимагає задоволення хоч би у мрії. Тим більше здатне тимчасово вдовольнити цю спрагу щось таке об'єктивне, як пісня»³⁰⁰.

Суспільну роль колядок, їхнє значення для селянина прозїрливо описав Микола Сумцов: «Колядка зачаровує уяву рисами і образами неземного щастя, наповнює бідне життя фантастичними статками, із саодиної похмурої хатини веде в палаци багача, де всюди виблискує золото і срібло, підіймає слухача в осяйні надзоряні простори... Сонце виявляє батьківську турботу про селянське господарство. Місяць дружелюбно розмовляє з людьми і відкриває їм, в якій хаті в наступному році буде весілля. Добрий хлопець в колядках – не простий парубок, а богатир, що нехтує вороними кіньми й червінцями і любить лише милу дівчину. Дівчина в колядках – незвичайна:

*В хату прийшла – пани стрічають,
Пани стрічають, шапки знімають,
Шапки знімають, її питають:
– Чи ти царівна? Чи ти королівна?*

Селянський двір оточений білокам'яними стінами; ворота зроблені з жовтої міді. В хаті столи накриті дорогими килимами, на столах стоять келихи, повні вина. Дарунки, що їх парубок вручає дівчині, – великої вартості: золотий перстень блищить, як вогонь, намисто з буйних перлин облягає шию.

Навіть кінь в колядах не простий, звичайний сільський кінь, малосильний, з запалими боками... Золота грива вкриває його широкі груди; срібні копита розбивають камінь, що потрапляє під ноги; очі, як тернові ягоди... Цей пісенний ідеалізм чогось та вартий! Вікова особиста і майнова залежність, що знижувалась часом до ступеня рабства, зламала б у духовному плані темного, неписьменного селянина, якби його не підтримувала постійно чарівниця-пісня, що переносила думку і почуття кудись далеко-далеко, де і ясно, і тепло, й затишно...»³⁰¹.

³⁰⁰ Потебня А. Объяснения малорусских и сродных народных песен. – Т. 2: Кодядки и щедровки. Варшава, 1887. С. 58.

³⁰¹ Сумцов М. Научное изучение колядок и щедривок // Киевская старина, 1886. № 2. С. 239.

Схожа функція колядок і в оцінці Івана Франка: «Колядки радували селян, брали за душу, хвилювали до сліз. А чому? А тому, бо колядка переносила їх думку в якийсь світ близький і рідний їм, а при тім зовсім відмінний від того, серед якого минає їх убоге, клопітливе життя. Пісня виповідає простими словами їх найглибші, сердечні бажання, показує їх не як бажання, а як дійсність. Слухаючи колядки, такий бідолаха хоч на хвилю бачить себе заможним господарем, у якого подвір'я чисто заметене, хата гарна, світла, в хаті прибрано по-празничному, недостатку нема, а натомість за столом сидять гості славні та величні на весь світ, і він рад, що може чесно і відповідно прийняти їх.

Пісня радує його, а глухе почуття дійсних життєвих клопотів хоч на хвилю уступає на бік, впливає сльозами, – не гіркими, але такими, що облегшують душу»³⁰².

Добре структурована патріархальна сім'я – це ідеальна модель світобудови в баченні українського селянства. Тому більшість текстів колядок адресує свої побажання саме глосподареві. І не лише в силу сімейної ієрархії, а тому, що найбільше добробут родини залежить не так від удачі, як від його активних дій:

*Щось тобі дав Біг – пару баранив,
Вони бебечуть – їстоньки хочуть.
Святей вечур, їстоньки хочуть.
Вийди накоси – їстоньки даси.
Святей вечур, їстоньки даси.*

Давність походження цієї колядки видно з її змісту. Вочевидь, на початку свого побутування вона виконувалась у період росту трав, а не посеред зими, або ж, що менш вірогідно, залетіла на Полісся залітною пташкою звідти, де зими майже не буває і, набравшись місцевого мовного колориту, освоїлась так, що й не скажеш, що вона не місцева.

Жодних сумнівів щодо немісцевого походження не викликає інший текст:

*Підемо, браття, да й до султана,
Кайдани ламать, братив визволять.*

Що тематика, що дієслівні форми «ламають», «визволять» змушують шукати її найближчих родичів десь у гирлі Дніпра. Але вона не для господаря, а для його синів.

³⁰² Франко І. Передмова // Франко І. Збір. тв.: У 50-ти т. Т. 33. К., 1982. С. 422.

Колядки господині. Найменше колядок адресовано господині. Вона в них – доповнення до чоловіка, в чому проявляється вся їхня патріархальна сутність. Зате статусу жінки господаря, висвітленому в цих піснях, позаздрить кожний. Вона – окраса дому, його сонце, його дзвін, що зачаровує своїм голосом, його виноград, що в’ється навколо чоловіка. Вона – головне його багатство, тому про господиню часто співається навіть у колядках, приурочених господареві. Колядки, в якій би колядники зверталися безпосередньо до господині, у нашій добірці нема.

Колядки парубкові. У «парубоцьких» колядках дослідники найчастіше зауважують воєнно-еротичний зміст. Ще Михайло Грушевський звертав увагу, що еротичний момент – один із основних в «парубоцьких» колядках. Згодом це повторила й Олена Пчілка. Основна тема цих текстів – похід братів числом не менше трьох, бо один будить кількох інших або то заради мисливської здобичі до весілля, або ж задля захоплення міст і їхніх фортець, але не так заради здобуття трофеїв, як гарних дівчат зі знатних родів.

Серед бажаних мисливських здобутків такі колядки найчастіше вбачають «лося, медведя, дикого вепра». Рідше – «чорну куночку», «кунку в дереви», «курку-деревку», «в поли сокілку». Коли лось і ведмідь надаються в колядках винятково для «шубочки», а «дик-веприк» – «на весіллячко» чи «на колядойку», то всі інші, а це жіночі образи, уособлюють «дівку до шлюбойку» чи просто «жинку». У кількох випадках кунка має й практичне призначення – «на шапойку» чи «на шубойку».

А як же тоді з іншими трофеями, для чого молодим хлопцям вони? Особливо знічує та курка-деревка. Хто вона? Тетеря, глухарка? Для чого вона й на без того багатому весільному столі? Адже зрозуміло, що без лося, ведмедя й дикого вепра ні про яке весілля й мови бути не може. Курка їх не замінить.

Відомий етнолог початку минулого століття Хведір Вовк згадує, що в багатьох місцевостях України існував звичай подавати молодим печену курку у шлюбне ложе до комори³⁰³.

Крім того на Поліссі куркою називають і дітородний жіночий орган. У поляків – ціпа. А ось у чехів не курка, а кунка. Хоч і подібно, та все ж з іншим смисловим навантаженням, бо може вживатися ще й куніца – саме те слово, яке виявляється в наших колядках а також у

³⁰³ Вовк Хв. Студії з української етнографії та антропології. К., 1995. С. 272, 287.

промовах весільних сватів. Відтак що кунка в дереві, що курка-деревка – доволі зримий образ дівочого тіла. У цьому контексті й прояснюється вся його еротична символіка.

В такому контексті добре прочитується зміст колядки, яка була записана одного й того ж року, в одному й тому ж селі, але у двох різних варіантах. З цих двох не важко було б скопіювати один, повніший. Якби не смислові зміщення. В обох текстах брати кінно зібралися в місто дівок любити та затинати (тобто підрубувати) кльонову стінку до одної з таких дівчат. Стінку перед порогом хати зазвичай встановлюють подруги дівчини перед навалою боярів від молодого у весільних обрядах, переважно на Поділлі. Зрештою саме там найдовше утримався й звичай викрадення дівчини за домовленістю.

Дівчина, до якої зібралися в місто рідні брати, – вишивайничканатикайничка (перш, ніж навчилися вишивати, сорочки натикали узорами) – вишила три хусточки: одну – шовком, другу – чистим золотом, третю – дзвонковим сріблом. Це в першому варіанті. У другому йдеться тільки про те, кому дівчина ці хустки вишила, відповідно – матері, батькові і милому. В іншому варіанті – матері, братику й милому. Це за принципом «батько – дядько, а мати родина, бо мене родила». Так само кривим родичем доводиться і брат. Але в тому випадку, де братикові забракло, бо ж вишила всього три, дівчина *«чи сором чи два – конику дала»*. Якась нісенітниця. Насправді ж маємо факт перекручення тексту. Він виявляється в порівнянні з іншим варіантом колядки: *«Чи сором чи два – кунойку ‘ддала, Кунойку ‘ддала, за їми пошла. Поза горою чорной хмарою, А через поле – дрибним дощиком, А через сіни – ясним сонечком. А через хату – перепілкою. Сіла за столом молодінкою»*.

Отак. Попри сором, віддавши «кунойку» ще в батьківській хаті, без сватів і весілля полинула услід за милим. Типова картина шлюбу за домовленістю з імітацією викрадення, далека не тільки від християнських норм моралі, а й від цивілізованих форм шлюбу загалом. Українські писані джерела про такі норми не згадують, але звичаєве право передбачало й такий розв’язок подій. Більше того він розігрується в кожному весільному обряді, де під час весілля в молодій, рід молодого забирає її начебто силоміць, а її родина їде «на пошуки» наступного дня. Тож чи така то вже й давня історія існування подібних стосунків?

Інше питання – чи варто тоді дивуватися рефрену «Гей, Боже наш», рівноцінному іншому «Гей, Коляда» в колядках такого змісту?

Відсутність найменших натяків на християнський світогляд спрямовує до іншої гадки: а чи не бога Коляду згадують у своїх обходах колядники?

Цивілізованіші стосунки між молоддю обох статей змальовані в контексті турецької експансії (XVII–XVIII ст.). Коли селянський син Іванко викликає турецького царя на двобій і складає йому гідну противагу (*«засяли шаблі, як сонце з хмари, під їми коні поприпадали»*), *«то турецький цар другим наказав: «Коли б то я знав, чий син воював, то б я за його свою дочер 'ддав»*. Можливо, тут шляхетності додає царський маєстат нареченої.

Тут не можна не зауважити, де знаходиться основний ареал поширення колядок. Це територія Подністрів'я. Ареал їхнього поширення збігається з межами празько-корчацької та пеньківської археологічних культур. Тому зовсім не дивує майже цілковита відсутність у їхніх текстах питомо поліських діалектологічних рис, за винятком хіба що фонетичних. Не потребує через це жодних пояснень і мотив садіння вина сестрами парубка, хоч сам *«молодий Сашко з Луцька приїхав»*, а не зі Львова, Станіслава, Ужгорода чи Чернівців, де культура виноградарства споконвічна.

Про календарну прив'язку деяких з подібних сюжетів окрема мова. То молодий пускає *«коничок на пастовничок»*, то *«там десь парубок коника пасе»*. Не зимова пора в них, не зимова. Тож і сам канон пісенних текстів сформувався ще в ті часи, коли на Коляду виноград садили. Майські колядки й до цього часу існують в італійців.

Колядки дівчині. Найпоказовіші в плані не зимового приурочення колядки дівчині. З усього поданого далі репертуару західнополіських колядників-щедрувальників лише один текст має зимові ознаки. В ньому дівка Прісечка має три *«зимові»* заняття: *«кужелю прясати»*, *«в теремі мести»* й *«коня поїти»*. В усіх решті текстах період від травня (*«Красная панна... сад садовила, сад садовила ... вишні-черешні»*; *«Соловей сидить та й пісні волить»*; *«Ой в саду, саду цвите калена»*, *«Ой там за садом мак зацвітає»*) до вересня – жовтня (*«Ой красна, ясна в саду калена»*). В цьому проміжку випадає й найвідповідальніша пора дівочої праці – жнива (*«Красная панна пшаницю жала»*). Тільки виконавши всю делеговану їй роботу у батьковій сім'ї, дівчина могла іти заміж. Зрештою, забезпечення хлібом було й однією з передумов весілля. Друга – наявність хмільного

напою. На Поліссі традиційними напоями були мед-вино, пиво, адже виноград тут не досягав. І все ж залетіла й сюди перелітною пташкою ще понад сторіччя тому колядка, в якій згадується й «крутая гора», і пильнування доспілого винограду:

Ой гула, гула крутая гора.

.....
Дівка Надічка вино стерегла.

.....
*– Ой шуги-шуги, райській пташки,
Не клюйте вина, бо мені треба.
Браття женити, сестри' ддавати.
Сама молода вже заручана,
Вже заручана, но не вінчана.*

З огляду на діалектні та деякі інші особливості не скжещ, що колядка не західнополіська. Може, це клімат змінився, а раніше виноград досягав і тут, як, до речі, це відбувається й останнім часом.

Однозначно тільки те, що події, змальовані в цих колядках, не зимові. Тож і виник їхній календарно-змістовий канон не 100 й не 200 років тому, а значно раніше. У міжчассі подій, відображених у цих віншівках, «рано-рано сонечко грало», а у «річеньци плавав човничок», «стояв явір тонкий, високий ще й кучерявий». Із чим же можна співвіднести ці фонові пейзажні характеристики описуваного?

Очевидно, що в літню пору сонце грає тільки на Купала. В ніч на Купала формуються шлюбні пари. Може, саме тому дівчина, яка стереже вино, «вже заручана, но не вінчана». Від моменту заручин до весілля могло проходити й до півроку. Але заміж дівчат у більшості колядок кличуть тільки після жнив:

*Не беріть мене в чистому полію,
А візьміть мене в таточка в дому.*

Однозначно не збігаються в часі з днем літнього сонцестояння тексти колядок, у яких «на тім яворі соловей сидить та й пісні волисть». Цікаво, а що в цей час робить дівчина? Сидить на кораблі й вишиває кошулю (польською – сорочку). У цей же час і мак зацвітає. Дівчина тоді гуляє в саду або ж приймає сватів.

Картини природи та заняття дівчини окреслюють різні календарні періоди. Одначе всі вони зводилися до одного – побажання «красній панні» вийти заміж. Важко повірити, що на момент первинного поетичного оформлення цих побажань, у час жнив, могли співати про те, як калина зацвіла, чи як волає соловейко. Все це зайвий

раз підкреслює, що таких віншувальних обходів в обрядовій практиці наших предків було багато. І тільки зрештою всі вони звелися до Коляди й Щедрого вечора, а деінде вцілілими рудиментами проблискують «волочєбництво» та «водіння куста», які теж прикріпилися до християнських свят. Там, де їх не вдалося переприурочити, їх просто викорінили ревнителі християнства.

Жанрово-текстова мімікрія колядок в етнокультурному просторі Західного Полісся. У поле зору Миколи Коробки потрапили тексти колядок з Володимирця, на той час Луцького повіту, Немович Ровенського повіту, Городка Луцького повіту (тепер – Маневицький район), Годомич, Борович Луцького повіту (теж Маневицький район). У сучасних записах наявні колядки з Городка, Годомич і Борович.

Олена Пчілка зафіксувала колядки з сіл Ковельського повіту Запруддя та Облапи (тепер – Камінь-Каширський та Ковельський район). В рукописних фондах Полісько-Волинського народознавчого центру достатньо текстів і з цих районів, особливо з Камінь-Каширського. Одні й ті ж зразки трапляються й по інших районах у межах усього західного Полісся. Відтак можемо вводити і їх у загальний контекст. Отож, матеріалу для порівняння цілком достатньо.

Перша заувага – це те, що на Західному Поліссі раніше не колядували, а тільки щедрували. І якщо дотримуватись формального підходу, що колядками можна вважати тільки ті тексти, які мають ритмобудову (5+5), а саме такої думки більшість дослідників, то над багатьма із таких текстів у своєму збірнику Микола Коробка зазначає «щєдровка». В деяких із них навіть вмонтовано рефрен «ще-є-дрий вечір», який виконується на розспів. «Крутії гори», «сади-виногради», «райські пташки», про які згадується в текстах, теж видають немісцеве походження цих колядок. Незважаючи на це, лексику багатьох із них не відрізниш від місцевої: *«Ой наленулі морськіє птахи, Взялі кору дай поббивалі»* (Городець Луцького повіту); *«Налетілі да райськіє пташки, Кору поббивале, голє поламале»* (Осова Луцького повіту); *«На тим човнику молодчик сидить, Струже стрілойки, иле до дівойки, Котора правая, до дівойки иле, Котора кривая, на Дунай міче»* (Городок Луцького повіту).

Деякі тексти мають згадку про службу молодця при королеві: *«При крулю служитъ, на коні їздитъ* (Годомичи Луцького повіту)³⁰⁴;

³⁰⁴ Коробка Н. Колядки и щєдровки, записанные на Волынском Полесье. СПб., 1902. С. 26.

«При крулю служить, судойки судить, Судойки судить, радоньки радить» (Володимирець Луцького повіту)³⁰⁵; «Хвалівся конем перед королем» (Городок Луцького повіту)³⁰⁶. Про яке з королівств тут ідеться: про руське, польське чи угорське? Про румунське не може бути, бо там цісар, а не король. За лексичними ознаками «круль» – слово польське. Західне Полісся ж з 1799 р. було під Росією, хоч це не заважало проживати тут і великій кількості поляків. Тоді чому аналогічний текст польською мовою не відомий. Скоріш за все колядка примандрувала від галицьких українців, які перебували під владою Польщі. Переносити походження тексту в часи руського короля Динила (з 1251 р.) чи його онука Юрія, який також мав королівські клейноди (з 1301 р.), теж нічого не заважає – паралельно вживається й українська версія слова – «король», «королем». У пізніших записах вже трапляється тідьки ця форма зі столами з панами замість риболовців.

Відчутні діалектні риси і в записах поліських колядок в Олени Пчілки; *«Хведорко устав, в звони зазвонив, В звони зазвонив, браттє побудив» (с. Запруддя, Ковельський повіт)³⁰⁷.*

Адаптація неавтентичних текстів не відбувалася без утрат. В записах Коробки, до прикладу, знаходимо такий вислів: *«А в бору, бору волоки пов'ю, Волоки пов'ю, церкву збудую» (Владимирець, Луцького повіту).* Здавалося б, який зв'язок має виття волок (для постолів) з будівництвом церкви і чого б то їх вити в бору, а не вдома? Відповідь знаходимо в наших записах: *«Ой в лиску, лиску на жовтим писку, Сьватей вечур, на жовтим писку. На жовтим писку волохи в'ються. Волохи в'ються – церкву будують».* (Верхи, Камінь-Каширського району). Волохи – історична назва мешканців Волохії, до якої за державним принципом могли відносити й гуцулів – неперевершених майстрів із будівництва церков, чиїх творінь повно на Поліссі. Що не подобається в цьому тексті, то це відсутність рими в парі кінцевих слів віршованих рядків («в'ються – будують»).

Нарешті це невдоволення анулює дуже оригінальний зразок, схожий на інваріант: *«Ой в лиску, в лиску на жовтим писку, Щодрий*

³⁰⁵ Коробка Н. Колядки и щедровки, записанные на Волынском Полесье. СПб., 1902. С. 33.

³⁰⁶ Там само. С. 29.

³⁰⁷ Пчілка Олена. Украинские колядки (текст волынский) // Киевская старина. 1903. № 1. С. 164–165.

вечур, на жовтим писку. На жовтим писку там волхви поють. Там волхви поють, костьол будують» (Залізниця, Любешівського району).

В окремих колядках присутні галицизми, як, до прикладу, в такій: *«Ой дядю, дядю, вейди-но надвир. Святей вечур, вейди-но надвир. Вейди но надвир, щось тобі дав Биг. Ой тобі дав Биг жинку хорошу. Да й гляде, дядьку, шоб ніхто ни вкрав. Бо як украд?, жаль тобі буд? Бо такеї більш в тебе не буд?» (Городок, Маневицького району).* Що ще, як не оце «буд?» може краще засвідчити напрям їхнього поширення на захід Полісся.

Чи не з Поділля приблукав сюди текст з характерними для цього регіону дієслівним формами «ходе», «носе», «просе»: *«Ой ясна красна на небі зора, А ще найкраща у дядька жона. По дворі ходе, ключики носе, Стиха говоре, ключиків просе: – Ключики мої, ясні, голосні, Не дзвоніть же ви та й голосненько, Бо мій миленький та й стурбований. Вчора звечора з торгу приїхав».* (Карасин, Камінь-Каширського, Солов'є Старовижівського, Судче Любешівського району).

Немісцеве походження іншої колядки видає не тільки невласливий для Полісся темпоритм (5+5+3), а й наголошення в словах «до тебе», «до мене» замість характерного для поліської говірки «до тиб?», «до мин?»: *«Прийшли ми, кумо, колядувати До тебе. Ой кажуть люди, хороші сини У тебе. – А моїх синів удома нема У мене. А мої сини в чистому полі У мене. Борті борсають, рої збирають Для мене».* (Судче, Любешівського району).

Натомість аж дзвенить місцевим колоритом така колядка: *«Годи, донийко, пшаниці жати. Йди додомойку гостей витати. – Які там гости? – Три рибачейки, Три рибачейки – все молодчики. – Красная панно, шо ти нам міниш? – Одному міню хусточку крамну, Другому міню пирстінь золотий, Третьому міню себе молоду. Сама молода, як та ягода.* (Карасин, Маневицького району).

Якби не остання фраза «молода, як та ягода», можна було б записувати текст в актив місцевої творчості. А так її радше можна вважати адаптованою в місцевому мовному середовищі. При заміні місцевих слів літературними вагомим утрат такий текст не понесе.

Мало що зміниться й від заміни діалектних слів літературними в таких текстах: *«Ой пойду но я лугом-бережком, Чи не судосю (зустріну) тре колядничке».* (Ветли, Любешівського району). *«Мусить (мабуть), то ввийшла короля дочка, Короля дочка, дівка Вляночка.* (Карасин, Камінь-Каширського району).

Напрошується висновок про місцеве походження колядки про трьох сватів, які наїхали до дівчини під час жнив. При масі діалектних слів у її тексті вона ще й має варіанти на різних говірках: *«Однії стали поза садами, Другії стали поза сотами, Третії стали пуд воротами. До хати ввили, мед викотили»*. (Здомишель, Ратнівського району). *«Троє старости усі радосни. А їднії стали та й за садами, А другі стали та й за вурітьми, А треті стали кіньми пуд сіньми. Шо за садами, тих вудказала, А за вурітьмі – почастувала, Кіньми пуд сіньми – ручникі дала»* (Березичі, Любешівського району). *«Шо за садаме, тії 'дказала, Святей вечур, тії 'дказала. Шо за вурутьме, тії 'двітала, Святей вечур, тії 'двітала. З кіньми пуд синьми до шлюбу стала»*. (Залазя, Любешівського району).

Не будемо зовсім відкидати можливість місцевого походження пісні, велика кількість варіантів завжди більше свідчить на користь, ніж проти такої версії, але текст «Дівка Вляночка пшеничку жала» популярний на всій території етнічної України.

Тож яку колядку не візьми, завжди знайдеться достатньо підстав сумніватися в її автохтонності. І це цілком природньо. Нетрадиційне тут і саме колядування.

Більшість текстів колядкових строф на Західному Поліссі супроводжуються рефреном «щедрий вечір». Це означає, що їх виконували як щедрівки, тобто перед Новим роком. Лише невелика частина має приспів «Святий вечір». Ці вже почали співати тоді, коли тут почали не тільки щедрувати, але й колядувати. Та цей період часу був нетривким: світські колядки, які ще тут не здобули свого авторитету, дуже вправно були витіснені на периферію церковними колядами. Ця тенденція існує і в наш час. Правда про збереження цих традицій в поліських селах взагалі говорити важко. Ні колядувати, ні щедрувати нема вже кому. Єдине, що збереглося, – це традиція посівання, яка колись належала дітям. Тепер ходять не тільки вони, а й парубки, які приїжджають з міста на свята, а часом і дорослі чоловіки, бо першим на Новий рік має зайти в хату чоловік. На Поліссі цього правила дотримуються дуже речно.

«Псування звичаю колядування, – зауважував з цього приводу М. Сумцов, – виявляється в тому, що колядування з передня свята переносять на перший день свята Різдва Христового, чи то на другий, третій, п'ятий (в деяких місцевостях Галичини), на масляну (в Ярославській губернії); втрачаються відмінності між колядками і щедрівками, до змісту колядок вносяться далеко не зовсім зрозумілі апокрифічні мотиви; приглушується властивий колядкам тон піднесення

і задушевності, послаблюється виражальна сила, правильність вірша і чистота мови»³⁰⁸.

Профанаційні колядки або пародії й травестії. У народній пам'яті зберігається чимало колядок, яких зроду не чули під жодним вікном. Однак коли мова заходить про колядки, старші люди згадують їх першими. Це жартівливі тексти – пародії, травестії. В їх основі лежить профанація «серйозних» – сакральних творів. В чому ж причина популярності? В тому, що вони найвідоміші. Чому так? Бо їх і запам'ятовують першими.

Володимир Чічеров відносив їх до дитячого репертуару, в чому вбачав «поступове перетворення поважного обряду магічного характеру на гру, на розвагу»³⁰⁹. Такого погляду дотримувалася й Галина Довженок³¹⁰. За цих умов все ясно – вивчене в дитинстві вгризається в пам'ять і не відпускає впродовж усього життя. Однак наявність таких творів Олександр Потебня фіксує вже в 80-х роках ХІХ ст. поряд із пародіями дум, казок, веснянок та купальських пісень³¹¹. Невже на той час народ уже повністю зневірився усьому цьому?

Мабуть, що ні. Добре відома настирливість дітей в наслідуванні дорослих.

Просить дитина розповісти казку, а в батька нема часу. Він і починає: «Розкажу тобі казочку про діда Заязочку. Був дід Заязка і було в його чорна серняжка. На с...ці латочка. Чи хороша моя казочка?». Дитина знала, що такої казочки нема. Вона несправжня. І давала батькові спокій. Якщо наполягала далі, все повторювалось спочатку. Так і з колядками. Коли менші діти просили старших навчити їх колядувати, їх вчили так само. Звісно, що з таким репертуаром ні за поріг. Тому за межі власної домівки ці колядки й не виходили.

Приблизно такої ж думки дотримувалася й Олена Пчілка. На відміну від колядок-жартів, які могли виконуватися під вікнами невдячних господарів, колядки-пародії ніколи не співалися в чужих людей при ходінні з колядою. Їх співали дома як дитячий чи домашній жарт³¹².

³⁰⁸ Сумцов Н. Научное изучение колядок и щедривок. Киев, 1886. С. 241–242.

³⁰⁹ Чічеров В. Зимний период русского народного земледельческого календаря XVI–XIX веков. М., 1957. С.140,142.

³¹⁰ Довженок Г. Український дитячий фольклор. Віршовані жанри. К., 1981. С. 105.

³¹¹ Потебня А. Объяснения малорусских и сродных народных песен: В 2-х т. Варшава, 1887. Т. 2. С. 241–243.

³¹² Пчілка Олена. Украинские колядки. (Текст волынский) // Киевская старина. 1903. Т. 81/июнь. С. 373.

Одначе пародіюється також не все поспіль. Переважно тільки те, що від початку було надто серйозним або ж популярним. Коли настає перевтома від серйозних дій, вони видаються й не настільки вже серйозними. З'являється потреба переведення на жарт. Колядки тут не виняток. Оскільки «дурне» запам'ятовується краще, то при першій згадці про колядку, в респондентів спливає в пам'яті те, що зверху – тобто саме пародії на колядки.

Найскрупульозніше підійшла до вивчення цього явища Олена Пчілка. Дослідницю, як і її попередника в цій справі – Івана Франка, найбільше цікавив процес виникнення цих «несерйозних» творів, а якщо конкретніше – то їх авторство. Отож, за спостереженням авторки дослідження, «якщо ближче і детальніше придивитися до них, тоді видно, що одні чисто народні, складені найпростішими колядниками, інші могли бути творами школярів, а треті, може бути і зовсім «письменних» людей»³¹³.

*Як ни дасте п'ятака,
Я вам веваду біка*³¹⁴,

– погрожував шмаркатий колядник в колі родини, але далі порога з такими погрозами виходити не наважувався.

Биків і коней, за звичаєм, виводили з хлівів господарів на Щедрий Вечір. Наступного ранку, на Новий рік, повертали господареві добре нагодованих, за що він мусив розплатитися, як за худобину, тобто заплатити значно більше, ніж за колядування. В цьому й суть погрози старших колядників, які вже ходили ватагою, тож почувалися в силі:

*Ни винесеи пирога,
візьму вола за рога*³¹⁵.

Одначе й такі погрози сприймалися несерйозно, бо попідвіконню колядували підлітки. Старших, які ходили з вертепом, чи то перебранців, пускали до хати.

Пародії співали тоді, коли господарі ні до хати не пускали, ні під вікно не виносили. В обох випадках колядники спочатку мали почути згоду на те, щоб колядувати. Якщо ж з хати не доносилося «колядуйте», заохочували себе колядкою-пародією.

³¹³ Пчілка Олена. Украинские колядки. (Текст волинский) // Киевская старина. 1903. Т. 81. С. 371.

³¹⁴ Записано в с. Даманеві Ратнівського району від Карпук Віри Семенівни, 1914 р. н., освіта – 2 кл. польської школи).

³¹⁵ Записано 1994 р. в. Кортелісах Ратнівського району від Оксани Кухар 1925 р. н. непис.

*Ой на річці на Ордані,
Нема хліба, ходім далі,
Нема хліба ні кавалка,
Ходім, ходім до Михалка;
Нема хліба ні скоринки,
Ходім, ходім до Маринки*³¹⁶.

Пародіювали все. Навіть такі відомі поважні коляди, як «Нова рада стала», «Ой на річці, на Ордані» та інші. Щоправда, пародіювання, обмежувалося лише згадкою першої строфи з серйозної колядки і використанням мелодійного супроводу³¹⁷.

Хоч Володимир Гнатюк вважав інакше: «Про пародії та жартовливі колядки треба пам'ятати, що їх не співають нікому; вони служать тільки для розвеселювання. Між ними є твори народнього, але є і штучного походження»³¹⁸.

В сучасному репертуарі західнополіських колядників віршів-пародій не густо. Як уже зазначалося – через непопулярність самої процедури світського колядування. Церковні ж ватаги, які також набрали тут популярності лише віднедавна, не схильні до такої творчості. Пародіюються як колядки церковної тематики, так і світської. Як:

*Ходить Ілля до Василя,
А в Василя пуга житна:
Куди махне – жито росте,
А пишиця вилягає.
А ви, люди, Бога знайте,
Малим дітям пирог дайте*³¹⁹.

Основна тема такої пародії – висміювання незнання колядниками текстів колядок та переслідування економічного зиску від своєї діяльності: заспівали два слова – й давайте пиріг.

Авторство таких колядок, з огляду на їхню показову недосконалість, однозначно слід шукати в дитячій творчості.

Олена Пчілка вважала, що, на відміну від колядок-жартів, які могли виконуватися під вікнами невдячних господарів, колядки-

³¹⁶ Пчілка Олена. Украинские колядки. (Текст вольнский) // Киевская старина. 1903. Т. 81. С. 372.

³¹⁷ Там само. С. 373.

³¹⁸ Гнатюк В. [Передне слово до:] Колядки і щедрівки // Етнографічний вісник. 1916. Т. 35. С. III–XIV. Т. 36. С. XIV.

³¹⁹ Записано 1990 р. в Черчі Камінь-Каширського району від Євфросинії Романюк 1929 р. н. освіта середня.

пародії ніколи не співалися в чужих людей. Їх співали дома як дитячий чи домашній жарт³²⁰.

Часто колядка виявляла свій жартівливий підтекст у самому кінці:

*Ой дядько, дядько, вейде-но надвир,
Вейде-но надвир, що тобі дав Биг?
Стожок пшеници на паляници,
Два скопці увса, наверх кувбаса.
Із стріхи тече на моє плече,
Дай шпирки на п'єдь, то буду твій зєть³²¹.*

Особливу популярність у репертуарі колядників здобула колядка про добування колядником пирогів із печі. Вже сам її початок «У пичі пироге кипіли» вказує на те, що вона не місцева. Варять пироги на Поділлі. На Західному Поліссі це називається вареники. А пироги тут печуть. За кількістю варіантів складається враження, що вона принаймні пройшла тут дуже тривалу адаптацію.

Пrawdободібно, до плодів шкільницької творчості можна віднести колядку, перероблену з дитячої пісеньки зі шкільної програми «Ой на горі просо»:

*Коляда бігла по дорозі,
В Коляди маленікїї нозі.
Коли б такі ніжски мав,
То б я ними перебрав,
Як той зай³²².*

Ми не стали вдаватися до такої детальної класифікації цих творів, як це робили наші попередники Олена Пчілка та Володимир Гнатюк. Основна їхня прикмета – профанація сакрального в своїй першооснові явища. Тож буде і зручно, і справедливо назвати цей тип колядок просто профанаційними.

Походження обряду щедрування. Відомий дослідник різдвяно-новорічного фольклору Ксенофонт Сосенко писав: «Отсі щедровечірні містерії є, отже, пізнішими культурно й історично, ніж святве-

³²⁰ Пчілка Олена. Украинские колядки. (Текст волынский) // Киевская старина. 1903. Т. 80. С. 373.

³²¹ Записано в Щедрогорі (Щедрогощі) Ратнівського району від Єви Ковч 1929 р.н. Архів ПВНЦ. Ф. 1. Од. зб. 144.

³²² Записав 1997 р. Роман Хомик у Турі Ратнівського району від Марфи Жучок 1940 р.н.

чірні»³²³. Це зовсім не означає, що вони майже нові і в історичному плані. Наскільки вони давні і який вірогідний вектор їхнього поширення, можна судити з того, що, до прикладу, ритуал биття дерева з метою провокування його родючості, подібний до українського, існує і в японців, де називається «нарікідземе» (лякання дерева). 14 або 15 січня (чим не православний юліанський календар?) стовбур дерева б'ють палицею або колють ножом і розсічені місця змащують кашею³²⁴. Поліщуки свої груші та яблуні обмашували тістом, яке залишалося на руках після місіння пирогів. Але в японців, крім того, після відповідної обробки дерева ще й жінок б'ють по сідницях, щоб народжували здорових дітей³²⁵. У нас такого немає.

Наші ватаги колядників, які йдуть із хати в хату, де вітають господарів, отримуючи за це свою віддяку, більше нагадують усупільнення для парубоцької громади плодів праці кожного з селян, на який та громада може деякий час безбідно існувати. Якщо ж врахувати, що такі обходи відбувалися кілька разів на рік, то як тут не згадати популярний нині вислів «шляхта не працює». Історично ж ця шляхта належала до касты воїнів. На неї від імені князя й збиралися податки від кожного двору. Той самий елемент збору становить економічну основу будь-якого обхідного обряду. Ідеологічна – це як релігія для прихожан, але не для священників, які з неї ще й живуть. Колядників (ними називали й щедрівників), як посланців вищих сил, чекали і водночас боялися: «Треба заплатити добре, бо щось вкрадуть». Тут, як кажуть, коментарі зайві. І початок цих експропріативних походів сягає дуже далеких часів.

Ще на початку нашої ери зароджується княжий прошарок. Створюється він внаслідок того, що вільних земель уже нема. Тож їх і не треба захоплювати. Достатньо змусити населення сплачувати данину. Князі, а первісно воєводи, тримають задля цього невеликі військові угруповання, які спочатку підкоряють собі хліборобів, а потім раз на рік збирають із них данину. Для означення свого статусу воїни, які збирають оброк, часто вдягають на себе вовчі шкури. Одне таке зображення воїна зі списом у каптурі з вовчої шкури на голові та плечах збереглося на розписі етрусської гробниці, інше – на якому зображено поєдинок двох воїнів, одного в масці вовка, іншого – скоріш за все у масці змія – на золотому розі з Галетус.

³²³ Сосенко К. Різдво-Коляда і Щедрий Вечір. Київ, 1994. С. 143.

³²⁴ Масаки Умебаясі. Календарні звичаї та обряди японців. Київ: Стилос, 2012. С. 91.

³²⁵ Там само. С. 92.

Військовий стрій, який найчастіше передається двома широкими стрічками через плече, незалежно від того в папасі, картузі чи в радянській військовій шапці на голові, до останнього часу був неодмінним атрибутом новорічних обходів.

Обходи дворів з метою збирання оброку відбувалося після обмолоту, тобто на Щедруху чи Багатуху. Друга назва побутує в районах, що межують з Волинню. У багатьох щедрівках оспівуються жнива, молотьба та меління зерна в млині. В пам'ять про це і дотепер «врічним гостям» дають пироги, рідше – сало, це вже зважаючи на їх подорожній маєстат, а ковбасу вони можуть хіба вкрати самі.

Ритуальне збереження традиції грабежу і гвалту теж має місце в новорічних обхідних обрядах: вершник у ходінні з конем обов'язково старається покотити дорослу дівчину, якщо така є в хаті, інші дивляться, що б прихопити так, без дозволу. І це вважається нормою.

Про традицію вдягання вовчих шкур на Коляду в слов'ян свідчить наведена Доленгою-Ходаковським приказка: «Носиться, як з вовчою шкурою після Коляди». Отже, після Коляди вовча шкура вважалась чимось зайвим, непотрібним. Інша справа на Коляду. Тут вона виправдовувала своє використання. Втрачену традицію обходів щедрівників у вовчих масках нам вдалося буквально вихопити із забуття на самарських хуторах на Ратенщині. Інший артефакт, який підтверджує її використання до свята – народна казка «Вовк-колядник».

З'являлися колядники-реквізитори в той час, коли вшановували предків. Будь-який гість у цей час сприймався як їхній посланець. Для більшої певності, що саме цю роль виконує військова ватага, «700 блудців-молодців», як співається про них у щедрівках³²⁶, окремі з них одягаються в предків – діда, бабу – та символ родючості – козу. Таким чином побори набувають благовидості. Їх необхідність у такий час ні в кого не викликає не те що спротиву, а навіть сумніву. Відтак хлопчачій ватазі залишається лише дякувати господарям і бажати добра та нових щедрот у віддяку за їхню щедрість. Так, на наш розсуд, вжилися в побут наших далеких предків щедрівки.

З часом, коли практика поборів втратила своє первинне значення, вітання у вигляді щедрівки набуває основного статусу, а колишня данина – символічного вираження і перетворюється у віддяку за побажання добра.

³²⁶ Сосенко Кс. Культурно-історична постать староукраїнських свят Різдва і Щедрого вечора. Львів, 1928/Репринтне видання. Київ, 1994. С. 184.

Оскільки збір данини не можна було провести в стислий термін, то обходи тривали не по кілька днів, а принаймні по кілька тижнів. Отже, колядування у проміжку часу від Різдва до Водохрещ може мати середньовічне походження, коли воно становило єдиний обрядово-пісенний цикл. Десь вони називалися за давнішою традицією колядками, десь щедрівками, але перепон для того, щоб в один і той же час виконувались як пісні з ритмоскладом (5+5), а десь – (4+4), не існувало.

Особливістю поліських щедрівників були обходи з Конем, Буснем, Ведмедем. В інших українських регіонах вони невідомі. Зате на них можна натрапити в Польщі чи Білорусі. Найпопулярніші вони в районі сіл Хотешів, Черче, тобто неподалік від Михнівки, де знаходився монастир. Микола Теодорович пише: «Виникнення Михнівки як містечка, за свідченням деяких церковних документів і народного переказу, відноситься до 1637 р., коли, за клопотанням Філона Словицького³²⁷, для швидшого заселення цієї місцевості королем Владиславом IV даровано було містечку Магдебурзьке право, в силу чого сюди почав стікатися різний зброд»³²⁸.

Ченці були з різних куточків, але вочевидь, крім місцевих чимало з Білорусі. Вони й могли принести сюди ці народні містерії, бо на українській етнічній території, включаючи Пінщину, Берестейщину й Підляшшя, вони не такі популярні.

«Діди» більшою мірою відомі на Буковині та в Польщі, ходять із ними й на Волині. А на Західному Поліссі про дійство ходіння з «дідами» згадують рідко.

Що ж до «Кози», яка має загальноукраїнське поширення, то вона була відома й тут, тільки важко сказати, відколи і наскільки популярна.

Жанрова специфіка щедрівок. У переважній більшості, не маючи доступу до виконавців, дослідники й аматори фольклору відрізняють щедрівку від колядки за рефреном «Щедрий вечір». Лише утаємничені орієнтуються на ритмоскладову будову (4+4). Однак коли справа заходить глибше і рефрен з розміром «сваряться», тоді

³²⁷ Філон Словицький був відставним ротмістром польського короля, підстаростою Кременецьким, тому містечко було подаровано йому у власність.

³²⁸ Теодорович Н. Волянь в описании городов, местечек и сёл в церковно-историческом, географическом, этнографическом, археологическом и друг. отношениях: историческо-статистическое описание церквей и приходов Волынской епархии. Т. V. Ковельский уезд. С. 347.

вся надія на інтуїцію, а підказкою стають мотиви, хоч і вони не дуже то відрізняються.

Питання походження щедрівки лежить у площині її диференціації з колядкою. Частина фольклористів-дослідників, серед яких Михайло Грушевський, Філарет Колесса, Степан Килимник, Віктор Петров, вважала їх одним жанром, ґрунтуючи своє бачення на спільних функціях. Це незважаючи на те, що календарна приуроченість у них різна.

Володимир Гнатюк у передмові до збірника «Колядки та щедрівки» теж усував цей поділ як зовсім, на його думку, безпідставний і вважав «назви *колядки* і *щедрівки* за зовсім рівнорядні терміни, з яких перший є чужого, а другий нашого походження»³²⁹. Умовність такого поділу вбачали Борис Грінченко, Філарет Колесса. Виходили з того, що одну й ту ж пісню могли виконувати як на Різдво, так і на Щедрий вечір³³⁰. Протилежно іншої думки дотримувалися музикознавець Володимир Гошовський, звертаючи увагу на формальні ознаки їх побудови³³¹, та поет і фольклорист-словесник Максим Рильський, акцентуючи на тому, що щедрівки, на відміну від колядок, таки виконувалися тільки на Новий рік³³². Ця традиція витримується і в наш час. Більшою мірою така лабільність стосується колядок, адже в різних місцевостях одні й ті ж твори звать як колядками, так і щедрівками. Отже, вони також підлягають крім усього ще й географо-історичному вивченню³³³.

Та Філарет Колесса, зауважуючи, що «колядки і щедрівки збігаються своїм змістом і розміром», все ж робив виняток для групи щедрівок, складених віршем (4+4)³³⁴. Їх він вважав тільки щедрівками.

Іншої думки були самі виконавці новорічних пісень: «В нас колядки й щидривки пучті ни удризнелися. А типирика, то вже ек щедривка – то «щедрий вечур» співають, а ек колядка – то «святий вечур»³³⁵.

³²⁹ Гнатюк В. [Передне слово до:] Колядки і щедрівки // Етнографічний вісник. 1916. Т. 35. С. III–XIV. Т. 36. С. III–XV.

³³⁰ Цитовано за: Курочкін О. Новорічні свята українців: традиції та сучасність. К., 1978. С. 89.

³³¹ Там само. С. 90.

³³² Українська народна поетична творчість / ред. М. Т. Рильського. Київ, 1958. Т. 1. С. 249.

³³³ Давидюк В. Історико-географічна атрибутивність щедрівок та колядок // Фольклористичні зошити. Вип. 6. 2003. С.125.

³³⁴ Там само.

³³⁵ Записано в Осовцях Камінь-Каширського району. ПВНЦ. Ф.1. Од. зб. 55. Арк. 6.

Важко визначитись, чи могли колядки й щедрівки співіснувати паралельно в один і той же час тільки в різних місцевостях. З одного боку термін «коляда» уживаний серед багатьох народів Європи, «щедрівка» – тільки серед українців. Інтернаціональне поширення завжди викликає більшу повагу до давності явища. З іншого боку, якщо придивитись територіально, то «щедрівка» займає, мабуть, не вужчий ареал на сході Європи, ніж колядка на півдні і заході. Термін «коляда», який набув поширення в Римській імперії мав перевагу у впровадженні через церкву. І хтозна, чи не витіснив він уже існуючих до його приходу національних назв.

Колядки переважають в кількості сюжетів, в них більше діахронних еволюційних нашарувань. Однозначно виходить, що вони такі давніші. Та от найбільша їх кількість випадає на батьківщину щедрівок, тобто на етнічну Україну. Уже в минулому сторіччі вчені відзначали, що в українському фольклорі, порівняно з уснопоетичними традиціями інших народів, колядки збереглися найкраще, найповніше і найбагатше.

Чи не завдяки тому, що тут їх запас поповнився щедрівками. Деякі перехідних форм з ритмоскладу (4+4) на (5+5) помічено нами в записах Миколи Коробки.

І все ж Філарет Колесса вважає колядки перейнятими чи то від римлян, чи то від греків. Щодо етимології самої назви «колядка», то вчений вбачає її у номінації Нового року у римлян, яка в українській транскрипції звучить як «каляндай». Подібну назву – «колінда» – має це свято й у румунів. А отже, назва «колядка», вважає Філарет Колесса, може походити від грецько-румунських впливів. На думку вченого, її запозичення могло відбутися в IV–IX ст. внаслідок культурного зіткнення слов'янської колонізації з греко-римською на берегах Чорного моря й Дунаю³³⁶. Виходячи з такої логіки, слово «колядка» – іншомовне, а «щедрівка» – питомо українське, тому що ця назва відома лише в українському фольклорі.

Подібні думки може продукувати й географія поширення самого явища: що ближче до Карпатського хребта, то популярнішими стають колядки і рідко можна почути слово «щедрівка», а що далі від нього на схід, то стає уживанішою друга назва³³⁷. Виходить, що колядки з їхньою часто субтропічною атрибутикою в Україні таки тяжіють до

³³⁶ Колесса Ф. Українська усна словесність. Львів, 1938. С. 49.

³³⁷ Давидюк В. Історико-географічна атрибутивність щедрівок та колядок // Фольклористичні зошити. 2003. Вип. 6. С. 126.

Карпатського регіону, щедрівки – найбільше до Полісся. Оскільки решта регіонів не цураються ні одного, ні іншого виду цієї початково новорічної поезії, то тільки Полісся може й вважатися батьківщиною щедрівок. А периферія простяглася аж до балтського узбережжя, де в литовців також побутують новорічні вітальні пісні з розміром (4+4) та (6+6). Останній зрідка трапляється й на Поліссі. Зрозуміло, що сама назва «щедрівка» явно не литовського походження.

Віктор Петров вбачав різницю тільки в назві, зауваживши, що віршовий розмір українських щедрівок такий самий, як у південно-слов'янських колядках³³⁸.

Сьогодні є вагомі підстави дещо по-іншому уявити й шлях колядок, особливо на Полісся. Під навалом готів, вважає Юрій Кухаренко в II ст. відбулося спустошення краю від місцевого населення. Воно відступило до берегів Пруту й Дністра. Назад їхні нащадки повернулися тільки в VI ст. Відтоді вони почали швидкими темпами ширитися на схід, внаслідок чого все Полісся до VIII ст. стало етнічно однорідним³³⁹.

Через рік після появи праці Філарета Колесси «Українська усна словесність», в якій учений свою теорію походження колядок і щедрівок вибудовував на історичній доктрині Михайла Грушевського, інший український учений Іван Борковський, який долею волі після визвольних змагань у складі УГА та армії ЗУНР опинився на території Чехословаччини, відкрив біля Праги ранньослов'янську культуру V–VII ст, яку було названо празькою, пізніше уточнено – празько-корчацькою. Це й були нащадки отих утікачів із Полісся, які після поразки готів у VI ст. вирішили повернутись у праотчі краї. Найвірогідніше вони й принесли на теперішні українські землі віншівки з елементами дещо незвичного в наших крях довкілля. А заодно – й чужу для нас назву – «колядка», яка через деякий час стала настільки ж рідною, як і «щедрівка».

А от чи могли щедрівки існувати вже в IV–IX ст., звідки Філарет Колесса виводить тяглість наших колядок? Коли думку вченого можемо й собі підсилити фактом побутування колядки з відображен-

³³⁸ Петров Віктор. Народна усна словесність // Енциклопедія українознавства. Загальна частина. Перевидання в Україні. Київ, 1994. С. 257.

³³⁹ Кухаренко Ю. К вопросу о происхождении зарубинецкой культуры // Сов. Археология. 1960. № 1. С. 289–300.

³³⁹ Баран В., Гороховский Е., Магомедов Б. Черняховская культура и готская проблема // Славяне и Русь (в зарубежной историографии). К., 1990. С. 30–78.

Баран В., Козак Д., Терпиловський Р. Походження слов'ян. К., 1991. С. 34, 61.

ням групового шлюбу, який існував ще на тисячоліття раніше і був описаний Геродотом, то щедрівок із подібними анахронізмами нам не траплялося.

Упевненості в особливій давності щедрівок не додає й те, що всі їхні тексти різні за змістом, а це вказує на відсутність варіативності, а звідти й на нерозвиненість традиції їхнього побутування. А от те, що на Поліссі деякі щедрівки, як це помітно вже з самих текстів, не співалися, а просто проказувались, вселяє надію на їх давність. Така ж традиція існує в народів Балканського півострова, молдаван, чехів.

Це якщо з формального боку. А по суті сама назва «щедруха» а особливо «багатуха» передбачає, що обряд щедрування мусив належати до найбагатшого календарного періоду. Таким була рання зима. Як уже згадувалося раніше, з 1362 р. новий рік у Великому князівстві Литовському, до складу якого входила вся правобережна Україна, почали відзначати взимку. Найпевніше відтоді й почала утверджуватись у нас назва «щедрівка», яка застосовувалася, як можна було переконатись із записів різного часу, й до колишніх колядок.

На Західному Поліссі, де колядування побутує тільки в церковних традиціях, молодь узагалі починала зимові обходи дворів лише напередодні Нового року, тобто лише щедрувала. Зрозуміло, що в розряд щедрівок потрапляли й пісні, які в певних місцевостях називалися колядками. Така тенденція зберігається і в інших регіонах. У Карпатах навпаки не чути слова *щедрівка*. Там усе, що співається від Свят-вечора й до Водосвяття, називається колядами. У будь-якому випадку, в тій чи іншій місцевості домінує якась одна з назв і лише одна з традицій, відтак усі відомі на її теренах тексти вітальних пісень потрапляють або у розряд колядок, або в розряд щедрівок³⁴⁰.

Колядки могли виконувати тільки особи чоловічої статі, а щедрівки традиційно виконували дівчата і жінки. Можливо, саме тому так багато колядок, адресованих дівчині, а щедрівок – парубкові чи господареві дому.

Багато відповідей на питання диференціації двох жанрів зимового календарного фольклору, вочевидь, лежить у генетичній площині.

Тільки колядки містять згадки про *груповий чи пробний шлюб (конкубінат)*, а також такі давні сліди весільної обрядовості, як умикання і вільні дошлюбні статеві стосунки. У щедрівках їх нема.

³⁴⁰ Давидюк В. Історико-географічна атрибутивність щедрівок та колядок // Фольклористичні зошити. 2003. Вип. 6. С. 126.

Нове, що з'явилося в щедрівках, – то це згадка про громади блудців-молодців. Гендерний підхід спостерігається і в самих процесах колядування та щедрювання. Однак через відсутність на Поліссі традиційних колядників, щедрювання тут випадає з дівочої сфери впливу, як це спостерігається на Волині та Поділлі.

Щедрівки господареві. Вже сам факт, що більшість щедрівок адресована господареві, свідчить про те, що виникли вони не раніше встановлення патріархальних стосунків та входження в норму патріархальних сімей. Більше того, оскільки в них не згадуються старші члени сім'ї, ні жонаті брати, то вони відображають побут індивідуальної патріархальної сім'ї. У наших сусідів білорусів довгий час існувала т.зв. «велика патріархальна сім'я», коли брати зі своїми жінками й дітьми жили общиною біля батьків, якщо й не в одній хаті, то принаймні на одному подвір'ї. Індивідуальна ж остаточно оформилася лише у XVIII ст. Тоді, виходить, не довший вік мають і тексти відомих нам щедрівок. У цьому теж нема нічого дивного, бо йдеться не про явище як таке, а тільки про сам текст. А тексти щедрівок часто залежно від обставин складаються як не по дорозі, то й на порозі хати.

Залежно від господарської специфіки кожного токремо взятого регіону побажання господареві теж бувають різні. Західне Полісся, незважаючи на несприятливі умови для хліборобства, у своїх щедрівках не виходить за рамки рільницької специфіки. Їх адресат – типовий хлібороб. Домашнє тваринництво сприймається як доважок до загального добробуту. Рідко згадуються додаткові промисли, як бортництво та рибальство, навіть не чути в щедрівках про врожай грибів та ягід, хоч страви із них на Щодруху вважалися обов'язковими.

Не захопила щедрівка в своє поле зору й картоплі, яка стала традиційною і мало не основною зимовою їжею на Поліссі. Складається враження, що поліщуки не їли ні квашеної капусти, ні буряків, ні огірків, ні навіть яблук чи грушок-дичок. Про них, як і про мак, тут кажуть: «Сім літ грушки не родили і голоду не було». Це при тому, що кожного року перед щедрою вечерею господар виходить із сокирою до груші з погрозою: «Роди грушки, бо зрубую». Рідше кажеться: «Або грушки роди, або з подвір'я йди».

Більшу повагу викликає мед, хоч обов'язковою засмачкою, як на Поділлі, і він тут не вважався. Крім нашого польового досвіду про це

свідчить і сама щедрівка. В ній господар *«сидить собі каля стола, на їм шуба собольова... каля його – жона його, каля єї – дітки єї, а на йому пояс красний, як на небі місяць ясний, на поясі калиточка, в калиточци є червінци»*. При всьому цьому достатку багач *«їсть кутицю пшеничну, п'є водицю студеную»*.

Водночас і при менших статках не обходяться й без меду. *«Ой їсть кутьку пшеничну, її медом поливає»* інший господар. Не відзначається ні багатством, ні показовою манірністю й той *«пан господар в кунці стола»*, який *«да й кутицю колупає, ситицю поливає»*.

Що мед все ж не був чимось третьюрядним у господарстві, переконуємось із звертання щедрівників до господаря хати, яке є в тексті щедрівки: *«Одчиняй сіни, щоб бджоли сіли»*.

З майбутнім чи з теперішнім кореспондуються ті бджоли, так зразу і не скажеш. Так само не відомо, який календарний період, і в іншій щедрівці: *«Василева мати пошла щодрувати, на новеє літо роде, Боже, жито»*. А ось у схожому тексті *«Васильова мати пішла когутати, старий хліб збувати, новий поминати»* вже явно йдеться про переднівок, про заміну хліба зі старого урожаю новим. А це весняна пора. У відомій казці з останнього борошна баба спекла вже навіть не хлібину, а колобок. І покотився той колобок по зеленому моріжку, де повиходили на попас різні звірі. У кельтів такий колобок качають з гори на зеленого Юра. І роблять його не з тіста а з сиру. Цим позначають вихід отар на пашу, тобто початок скотарського сезону, що прирівнюється до нового року.

Сліди цього весняного нового року, яким давні скотарі відзначали ще й приплід у своїх кошарах та хлівах, присутні і в наших щедрівках: *«Господарю, встань, умийся, пойдь в хлівчик подивися, чи корівка втелилася, чи овечечка вкотилася?»*. Часом щедрівники самі сповіщають господаря про те, що побачили самі у його дворі. Там *«ягнички-клаповушки скачуть собі кругом грушки, а баранці-круторіжки скачуть собі край доріжки»*.

Весняні прикмети новолітування проступають і зі щедрівок різницького змісту. Крім широко відомої ластівочки, яка стала мало не метафорою весняного відзначення нового року, відомі й мотиви оранки та сівби на новий рік: *«Сійте, діти, жито густо, щоб родило колосисто»*. Особливо промовисте побажання, яке міститься в щедрівці: *«Роди, Боже, яре жито»*. Яре – це те, яке сіють навесні.

Тільки навесні актуальне й таке побажання: *«Бдари, Боже, господаря теплим літом, добрим битом, теплим літом, добрим битом, в*

чистом поли густим жито, в чистом поли копойками, а на стайні волойками».

Визначальний трудовий процес, відображений у щедрівках – сівба жита. З контексту виходить, що тільки ярого. І тут знову постає питання пори відзначення новолітування в щедрівках. Адже якщо так, то тексти з такими мотивами мусили виникнути ще до XIV ст., до перенесення дати нового року на зиму.

З деяких щедрівок постають в уяві теплі картини збору врожаю на пісних поліських ґрунтах: *«Ой у ліску, в ліску на жовтим писку на жовтим писку жито густее, жито густее, стебелистее, стеблистее, колосистее».* І тут же уявляється – настала жнивна пора на видертій серед лісу нивці-новинці. Жнива в традиційних кліматичних умовах – це початок осені. У таких текстах не обходиться без участі в трудовому процесі сакрального помічника – Бога. Бог подає сигнал, що нагородить хлібороба за його працю, від нього ж вимагається зовсім небагато – вийти в поле і все: *«Вийди, дедоньку, та у поленько, Бог тебе зове, дар тобі дає, дар тобі дає за роботойку».* В іншому тексті доходить до того, що Бог ще й працює в полі сам: *«По пудварку сам Бог ходить, в правий руці свічку носить; в правий руці носить свічку, а лівою кладе житце, наклав житця у два радці, а ячменю у дванадцять».* Що тим часом робить сам господар, невідомо.

В осінніх мотивах щедрівок впізнаємо відзначення церковного Нового року. Схоже, і в цей час ватаги щедрівників ходили від хати до хати, отримуючи дари з першого ще не до кінця обмолоченого жнива. З цих обходів за участю наближених до церковного керівництва людей могли стартувати тексти майбутніх кантів, званих у нас колядами.

Коли ж церковний Новий рік теж було перенесено на час зимових морозів, ці тексти дещо мімікрували до нових обставин, але зовсім не зникли: *«Ой вийди, господаройку, глянь на свою отаройку: у овечки є ягнятка, у корови є телятко, у гусойки є гусятка, а в курочки є курчатка, а у тебе у комори всі засіки зирна повні, всі засіки повни зирна, бо попереду ше зима».*

Як бачимо, перемішано все: від весни до осені й зими.

Врешті-врешт цілковито «зимова» щедрівка відображає реальний стан речей, коли господареві нічого не залишається, як наглядати за своїм статком: *«Вийди, вийди господарю, подивися на кошару, як там кози, як корови, оставайтесь всі здорови».*

Не звжди офіційний календар кардинально впливав на обрядовий. Тому дуже вірогідно, що якийсь час новий рік міг відзначатися окремо, тобто взимку, а новолітування окремо навесні – про це свідчать слабо збережені волочебні та кустові обходи селянських осель. Вітальний зміст окремих щедрівок дуже легко вкладався напливово на загальний зміст обряду. Тобто одні щедрівки з веснянолітніми мотивами могли виконуватися навесні – на початку літа, інші всени та взимку. Це наше припущення. Достеменно ж можемо стверджувати лише те, що наведені далі щедрівки відображають не тільки ті зміни календарного плану, за якими новоріччя відзначали в різні пори року, а й господарську специфіку поліщуків, типову для більшості території України.

Профанаційні щедрівки для господині. Факт їхнього ритуального застосування під питанням. Якесь визначення жанрової ніші також. Та вони існують і обійти їх мовчанкою чи взагалі знехтувати не випадає. Об'єднує їх те, що всі вони жартівливого змісту і всі адресовані жінці: тітці, тобто жінці в широкому значенні слова, або ж бабі, жінці старшого віку. І мабуть, жінці, в якої нема господаря. Такої хати обминати щедрівникам теж не випадало. Однак і фольклорної традиції «жіночих» щедрівок не існувало, їх виконували для парубків теперішніх або ж колишніх, які вже стали поважними господарями. Там, де не тільки щедрували, як на Західному Поліссі, а й колядували, як на сусідній Волині, існував паритет між парубочою й дівочою громадами. Колядувати ходили парубки, щедрувати – дівчата. Подібно в словаків і чехів на великодні свята існував звичай обливаного понеділка, коли хлопці обливали дівчат, та обливаного вівторка, коли дівчата – хлопців. Самотні жінки та баби з цього обхідного списку випадали. Тому не наскладали для них і щедрівок. Цей недолік довелося виправляти вже тоді, коли обходи стали тотальними, тобто коли ватаги щедрівників не минали жодної хати. Однак настаралися для цієї категорії небагато. В нашому краї вдалося назбирати лише кілька таких текстів.

Співати жінці, яка жила без чоловіка, без дітей, про її статки чи бодай про потенції для їх примноження не випадало. Це замість радості, яку несе свято, могло викликати хіба зворотну реакцію. Звеселити ж її дим чимось таки було потрібно. Тільки ж чим? І тут у пригоді ставав гумор. Усі поліські пісні, адресовані такій жінці, гумористичного плану. Вона не сидить «кінець стола», не бряжчить клю-

чами від комор, не носить дорогих уборів та прикрас, не обклалась пирогами, а скромно біля печі пече млинці для щедрівників. А вони, виявляється, ще й заздять їй. Та ще й подразнюються, що їм, мабуть, їх не винесе, сама з'їсть. Та й за це її не осудять.

Щедрівки парубкові (молодцеві). Щедрівки парубкам пройняті весняними мотивами. Оранка та дошлюбні стосунки молоді, як у рогульках, – їх основні теми. Власне це й не щедрівки, які виконуються в час хліборобського достатку, радше волочечні парубочі пісні. Такі ватаги волочечників співали удень попід вікнами другого дня Великодня. Білоруси постарались, описали цей вид фольклору, вважаючи його суто своїм. Та задовго до них український пріоритет національної традиції відстояв Михайло Грушевський, відзначивши їхнє побутування далеко від Білорусі, на Яворівщині. На Західному Поліссі від того обряду залишилась тільки назва «волочілно» чи «волочечник» на означення великоднього подарунка для хрещеників. Хрещеник зобов'язаний був нагадати про себе хрещеному батькові, запропонувати свої послуги в волочінні поля. Часом отримував граблі для символічного волочіння (як у с. Світязі), часом не отримував, але подарунок собі гарантував. Так мало тривати доти, поки хрещеника не забирали на військову службу або ж він не женився. Отже, цей обхід початково однозначно належав до звичаєвих обов'язків неодружених хлопців. Тому всі похідні від нього щедрівки тематично належать до сфери парубоцького побуту. Більша їх частина зберегла атрибути весняних турбот: оранка, символічне виття гнізда соколом, військова служба на суші чи на морі і, звісно, думки про одруження. Ні про жнива, ні про інші осінньо-зимові турботи в них ні слова. Тільки в одній із наявних у нашому полі зору західнополіських щедрівок згадується, як *«пан Іван сіно косить, сіно косить, коню носить»*. Та це не косовиця, а звичайне підгодовування коня перед походом.

Лише одна з поданих тут щедрівок має зимові ознаки. В ній *«дивойка в шубу вбрана дожидає свого пана»*. Одначе тут ідеться про сватання. У цей час жодних трудових чи воєнних обов'язків хлопці не мали. Тож ясно, як у білий день, що всі ці щедрівки перенесені на зиму з весни.

Щедрівки дівчині. Такий самий календарний проміжок, як і колядки, охоплюють адресовані дівчині щедрівки. У них є осінь, зима, весна. Немає літа. В колядках не було зими. Відповідно до пір

року подаються різні дівочі заняття: пише листи, пере білле чи хустя, збирає пир'я та складає в фартушок, в'є вінки з барвінку, пасе качки, жне жито. Заняття, як бачимо, теж нічим не відрізняються. Тож можна з упевненістю сказати, що ритмосклад (4+4) був єдиною відміною західнополіських щедрівок від колядок. А й одні, й інші могли виконуватися в один і той же час, в одній і тій же хаті. Тема, визначена їх практичними функціями, теж спільна – побажання дівчині скорішого заміжжя. І все ж добре помітно, що стадії розвитку дошлюбних стосунків у них такі різні. Коли в колядках все обмежується сватанням, то в щедрівках виразно проступає тема жалю за втраченим дівуванням, за необхідністю покидати батьківську оселю. Не випадково в них так часто з'являється образ зозулі – птиці без гнізда, без родини поруч.

У щедрівках батько вже дає настанову дочці на сімейний лад: *«Люби, доню, мужа миленько-миленько, Щоби було жити любенько-добренько»*. В іншій дівчина шкодує за рідним подвір'ям, яке доведеться залишати: *«Ой дворе, ж мій дворе, Чим я тобі не вгодила? Чи я рано не вставала? Чи ж тебе не замітала?»* Ще в іншій не може дочекатися свого нареченого, з яким у неї вже далеко не платонічні стосунки: *«Там дівчина листа неше: – Приїдь, приїдь, мій же-неше, Приїдь, приїдь – сама буду, Скину хвартух – напну буду»*. І врешті-решт дівчина вже кличе в гості самого «батенька»: *«Сидить, сидить, листи пише, Та батенька в гості кличе»*. Отже, вона вже в домі чоловіка, заміжня жінка.

Дуже помітні в таких текстах ремінісценції мотивів весільних пісень. Шлюбно-сімейна тема проявилась у цих щедрівках не випадково. За християнськими канонами, на Різдво закінчувався піст і починався зимовий шлюбний сезон. Тому такі тексти, безумовно, пізнього походження і поступаються в цьому плані колядкам. Саме через те в них так виразно проступають зимові картини природи та відповідні трудові заняття, які не так помітні в колядках. поступаються такі щедрівки перед колядками й кількісно. Принаймні на Західному Поліссі.

Новорічні профанації-травестії. Деякі щедрівки виконувалися вкрай рідко. Та саме їх інформатори згадують найпершими. Причина тут проста. Цей найпримітивніший репертуар, непридатний для практичного застосування, вони засвоювали найпершим. Коли старші підлітки поверталися зі щедрювання додому з багатими трофеями,

менші й собі приміряли торби на наступний рік. Залишалося небагато – вивчити щедрівку. Старші, як то було заведено, глумилися над дітворою і вчили їх таких віршів, з якими далі порога не нащедруєш. Для деяких, кому потім не випадало ходити з ватагою, це й залишалося єдиним репертуарним набутком на все життя. От вони й згадують тільки такі «щодрухи».

Тими ж текстами перекривляли й хлопчаків у час їхнього приготування до виходу на промисел: «Дайте ковбасу, бо хату рознесу!» «Виносьте дохід, бо винесу хату на лід». Або ж: «В дядька, дядька бобу градка, а в дядини срака гладка...».

Посівалки. Новорічний обряд посівання весняний вже за самим означенням. Взимку по снігу ніхто нічого не сіє. Посівальників у деяких місцевостях України називають ще полазниками. Чи не тому, що, набравши в торбину збіжжя, лазили від хати до хати, топтали сніг поперед усіх, перелазячи часом і замети. Але воно того вартувало. Це був їхній день. І перші подарунки належали теж їм. Оскільки ж ходили посівати переважно до своїх, то це те саме, що й волочобники. Тому на Західному Поліссі слово «полазник» відсутнє. Полазник лазить, волочобник волочиться, але роблять одну і ту ж справу. Одначе посівальників волочобниками не називають. То окрема роль.

Текстів посівалок в нашому краї було небагато, можна сказати взагалі обмаль. Подаємо тільки ті, які записані давно. Вже і в них видно сліди інновацій та привнесень. Останнім же часом, коли посівають не тільки діти, їх можна почути всяких і різних незбагнену кількість.

Коляди. Коляди церковного змісту, які наші західні сусіди називають псалмами, кантами (кантичками) чи пасторальками, не мають чіткої календарної прив'язки. Їх співають від Різдва і до Водохрищ. Ними й закінчують цикл колядних обходів. Їхній зміст універсальний, тому марно шукати в них якихось календарних ознак. І підходять вони на будь-яку пору, бо оповідають одну і ту ж історію чудотворного народження Христа. До традиційної національної культури вони мають такий же стосунок, як тропічні рослини, які ростуть у хаті на підвіконні. Але що одні, що інші вже стали частиною нашого побуту, без якого себе вже не уявляємо. Більше того, як будь-який екзот, потрапивши в нове середовище, набуває місцевих особливостей, так і коляди в побуті кожного народу набували національних

рис. Не виняток і українські. Про якусь регіональну специфіку говорити тяжче. Вона проявляється хіба на фонетичному рівні, навіть на лексичному рідко. Коли загалом про фольклор кажуть, що з пісні слова не викинеш, то про коляди можна сказати, що й уставити його майже неможливо. Тому хай не дивує їхня літературна мова. Більше того, що писалися вони людьми грамотними. Це очевидне професійне авторство викликає певні сумніви щодо їх народності, тому подальше ознайомлення з їхніми текстами вимагає розлогішого коментаря.

Найпредметніше прищеплення церковних колядок на національний ґрунт подав Михайло Возняк. Підсумовуючи все, що сказали його попередники, учений значно розширив загальний погляд на походження церковних коляд. «Захоплення набожними піснями, – справедливо вважає їх дослідник, – прийшло в Україну із Заходу, з його середньовіковою латинською й пізнішою чеською, німецькою і польською лірикою, яка мала вплив на українську набожну пісню; латинські гімни й польські набожні пісні навіть перекладано на українську мову. Чеські, німецькі і польські набожні пісні на євангельські й біблійні теми з вихвалюванням Бога та святих здобували право для живих мов у латинській церкві з її латинською богослужбовою мовою й дали початок додатковим богослужбам у живих мовах»³⁴¹.

Процес адаптації християнських коляд в українській народній культурі дуже оригінально представив Філарет Колесса. «По заведенню віри Христової на Русі різдво Христове припало на один час із давнім сьвятом коляди, обряди поганьські помішалися із християнськими, а в колядках заступлено імена давних богів християнськими сьвятими. В колядках зображені суть боги як якісь незвичайні люди, герої. Та найлюбійше представляв собі нарід своїх богів, як сімю багатого господаря-хлібороба, що має велике хазяйство, воли, корови, вівці, багато поля, покритого рясними снопами та густими копами»³⁴².

Однак Філарет Колесса вважав коляди творами давніх книжників, які не мали нічого спільного з народною творчістю, Іван Франко, Володимир Гнатюк, як і Філарет Колесса, вилучали їх зі сфери обрядово-календарного циклу народної поезії.

Іншої думки була Олена Пчілка, яка в своїй праці «Украинские колядки» (1903) виділила церковні коляди в окремий розділ колядок-віршів, зарахувавши їх до народних. Це викликало, м'яко кажучи,

³⁴¹ Возняк М. Історія української літератури: У 2-х кн. Львів, 1994. Кн.2. С. 292.

³⁴² Колесса Ф. Огляд українсько-руської народної поезії. С. 173.

бурхливу реакцію з боку Володимира Гнатюка й послужило приводом до написання розлогої рецензії в критичному, навіть дещо дошкульному, тоні. На думку критика, «головна засаднича хиба д. Пчілки», котра, «пишучи про колядки, не знає різниці між ними і колядами, хоч у нас її знає майже кождий селянин, називаючи штучні пісні, співані переважно в церкві і зложені на теми Різдва Христового та зв'язаних з ним подій – колядами, а народні пісні, не співані ніколи в церкві, лише попід вікнами [...] – колядками, щедрівками або попросту «старосвіцькими». Вона пише приміром з тої нагоди цілий величезний розділ, що й становить gros її праці, про вірші XVII–XVIII століття...»³⁴³.

Більшість сучасних українських фольклористів такої ж думки. Одначе існують і винятки. Повністю солідаризується з поглядом Олени Пчілки дослідниця її наукової творчості Ольга Мікула, яка мотивує це тим, що ці твори вже пройшли достатню фольклоризацію, щоби вважатися народними³⁴⁴.

Проте, схоже, й сама Олена Пчілка не була до кінця впевнена в своїх діях. За свідченням авторки, багато колядок, які вона записала від ватаги парубків-колядників у Полонному та Звягелі, були книжного походження і входили до «Богогласника»³⁴⁵.

Загальна оцінка Володимира Гнатюка про те, що «дуже живо написана доволі велика стаття Олени Пчілки «Українські колядки», на жаль, занадто фейлетоново, тому мало подає до розуміння та пояснення колядок», пом'якшувалась його скрушним зауваженням про брак подібних досліджень, бо «коли до сього додати рецензії на збірники колядок та на отсі праці, то, мабуть, і буде все важніше, що досі принесли студії над колядками»³⁴⁶. А головним достоїнством праці вбачав насичення її архаїчним автентичним колядковим матеріалом.

І все ж принциповість рецензента мотивувалась тим, що церковні коляди, які на той час вже давно вийшли з винятково церковного побуту й так само виконувалися й під вікнами господарів, витісняють

³⁴³Гнатюк В. [Рецензія на:] Пчілка Олена. Украинские колядки // Записки Наукового товариства імені Шевченка. 1904. Т. 60. С. 27–28.

³⁴⁴Мікула О. Церковні коляди: проблема побутування і фольклоризації (розвідка Олени Пчілки «Украинские колядки») // Київська старовина, 2011. № 2. С. 172.

³⁴⁵Пчілка Олена. Украинские колядки. (Текст волинский) // Киевская старина. 1903. Т. 81 /июнь/. С. 34–348.

³⁴⁶Гнатюк В. Колядки і щедрівки // Вибрані статті про народну творчість В. Гнатюка. К., 1966. С. 102.

автентичний матеріал. Ні народними, ні автентичними, ні оригінальними вважати їх не було підстав.

Попри це інші дослідники, анітрохи не сумніваючись в народності церковних псалм, подавали їх у своїх збірниках (Яків Головацький та Павло Чубинський)³⁴⁷.

І все ж те, чого остерігався Володимир Гнатюк, було неминучим, і воно сталось. З часом церковні коляди витіснили давні світські колядки і почали сприйматися як їхній еквівалент, при тому і з їхньою жанровою назвою – колядки. «І сьогодні «старосвіцькі» колядки, вважає Ольга Мікула, – можна почути лише у віддалених районах Гуцульщини та Волині (під Волинню, як і для більшості представників львівської школи, напевно мається на увазі волинське Полісся), а більшість населення України знає й співає на Різдво лише церковні коляди, які стали вже народними»³⁴⁸.

Зі свого боку зауважимо, що народними їх можна вважати настільки ж, як і пісні літературного походження, де щось змінено, щось укорочено, але ні авторський задум, ні авторський стиль так і не стерто повністю. Тому більшість учених розглядала і розглядає церковні коляди передусім як твори літературні, як пам'ятки книжної віршованої літератури XVI–XVIII століть. Хоча вже на початку XX ст. Володимир Перетц зауважував: «Переважно те, що було штучним в кінці XVII ст., до кінця XVIII ст. ставало настільки звичним і звиклим, настільки гармонічним із загальним складом тодішнього «народного» репертуару, що стає неможливим ізолювати, виділити ці пісні серед народних»³⁴⁹.

Призвідцями зміни традиційного народного репертуару були церква і школа. Часом вони прищеплювали чужу традицію, іноді спонукали до витворення власної на зразок чужої, але все більше віддаляли від власної, питомо рідної. Звідти й до цього часу ставлення професійних фольклористів до цього репертуару неоднозначне.

³⁴⁷ Головацький Я. Народные песни Галицкой и Угорской Руси: В 4 ч. М., 1878. Ч. 2. С. 97–98; Ч. 4. С. 138–139; Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-русский край. Материалы и исследования, собранные П.П. Чубинским: В 7-ми т., 9-ти вып. СПб., 1872. Т.3. С. 326–384.

³⁴⁸ Мікула О. Церковні коляди: проблема побутування і фольклоризації (розвідка Олени Пчілки «Українские колядки») // Київська старовина, 2011. № 2. С. 172.

³⁴⁹ Перетц В. Новые данные для истории старинной украинской лирики // Известия отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. 1907. Т. 12, кн. 1. С. 146.

Уже Іван Франко зазначив, що «деякі «пасторалки» польські, коли не цілком переведені на нашу мову [...], то все-таки послужили взірцем творцям наших коляд...»³⁵⁰.

Олена Пчілка також вбачала генезу цього жанру в польській традиції, і вважала, що це явище було спровоковане уніатством. Псалми, які виспівувалися в костелах, на її думку, послужили взірцем для деяких наших колядок-псалм. Їх переймали прості люди з голосу, а писемні – з друкованих і рукописних списків³⁵¹. Шкільна традиція, на думку дослідниці, не мала тут жодного впливу³⁵².

«Отці-василіани, укладачі «Богогласника», розуміли, що гарні душевні мелодії та близькі до народної мови тексти пісень зможуть заступити народні колядки. З часом коляди були прийняті й у православної церкви, яка намагалася їх переробити на церковно-слов'янський лад»³⁵³.

Сповідуючи антропологічний принцип, Олена Пчілка виходить не з тексту, а з умов його засвоєння. У багатьох місцевостях українці-уніати, вважає дослідниця, ходили не до церкви, а в костел, а звідти костельна псалма ширилася серед простих селян, але вже в українському варіанті³⁵⁴. Вона наводить навіть приклади побутування таких польських «коленд», як «*A wczora z wieczora*», «*Aniol pasterzom m?w*» серед волинських селян, відзначає наявність польських слів у деяких варіантах наших коляд³⁵⁵.

Усі ці твори й були зібрані згодом у «Богогласнику», який, за словами Івана Франка, є «найважливішим твором червоноруської літератури XVIII віку, одиноким важним здобутком уніатським на полі нашої літератури...»³⁵⁶.

Іван Франко, відносячи ці твори до іншомовних запозичень, все ж відзначав народний колорит коляд «Бог предвічний», «Нова радість світу ся з'явила», «Дивная новина»³⁵⁷.

³⁵⁰ Франко І. Наші коляди // Франко І. Твори: У 50 т. К., 1980. Т. 28. С. 20.

³⁵¹ Пчілка Олена. Украинские колядки. (Текст волинский) // Киевская старина. 1903. Т. 81 /май/. С. 216.

³⁵² Там само. С. 198–203.

³⁵³ Пчілка Олена. Украинские колядки (Текст волинский) // Киевская старина. 1903. Т. 81 /июнь/. С. 353, 355.

³⁵⁴ Пчілка Олена. Украинские колядки. (Текст волинский) // Киевская старина. 1903. Т. 81 /май/. С. 215.

³⁵⁵ Там само. С. 217–221.

³⁵⁶ Франко І. Наші коляди // Франко І. Твори: У 50 т. К., 1980. Т. 28. С. 15.

³⁵⁷ Там само. С. 32–34.

Олену Пчілку цікавила передусім еволюція колядкового жанру – від давньої колядки-веснянки до книжної колядки-вірші. Виділивши колядки-вірші в окремий клас, дослідниця, як і її попередники, перш за все приділяла увагу «процесові поставання цих пісень, джерелам, з котрих черпали вони свій зміст, традиціям літературним, які в них находили більше або менше ясний відгомін...»³⁵⁸.

І. Франко зазначав, що «в деяких околицях народ зовсім пере-забув стародавні колядки світські, а співає тільки ті книжні, церковні»³⁵⁹. Авторами таких новотворів були братчики, монастирські послушники, дяки. «Все се народ бідний, робучий, покривджений долею»³⁶⁰. Тому такі книжні коляди були зрозумілі простому народові, близькими до його творчості, відтак природно і легко увійшли в його репертуар.

Зрозуміло, що до такої кількості текстів доклався простий неосвічений люд, тому немала кількість мотивів неканонічна, а отже, може сприйматися як апокрифічні тексти. Судячи з діалектних особливостей, прості поліщуки теж не стояли осторонь в процесі цієї творчості. Не можна заперечити й того, що на Західному Поліссі, де уніатство не мало такого поширення, як на Поділлі, процес входження в репертуар нецерковних ватаг колядників християнських мотивів був уповільнений. Не буде перебільшенням констатувати, що майже на століття. Причини християнізації репертуару також різні. Церковний репертуар тут перемиг дише тоді, коли церковні колядники, через відсутність молоді по селах та відхід її культурних зацікавлень у віртуальний світ, стали основними виконавцями зимових календарних пісень.

З огляду на те, що в нашому виданні представлена колядна традиція минулих десятиріч, неважко переконатись, що найбільше в ньому коляд, записаних у Ратнівському та Камінь-Каширському районах, в безпосередньому наближенні до Михнівського чоловічого монастиря. Не дивно також, що з цієї ж причини у них чимало московських слів.

Навіть у межах одного села не бувало так, щоб усі гурти виконували один і той самий текст цілком однаково. Хтось перекручував якесь не зовсім зрозуміле слово, почуте в церкві, хтось відзначався оригінальною поколядкою.

³⁵⁸ Франко І. Наші коляди // Франко І. Твори: У 50 т. К., 1980. Т. 28. С. 10.

³⁵⁹ Там само. С. 7.

³⁶⁰ Там само. С. 16.

Так із чужих, польських, часом зрозумілих, часом незрозумілих слів, народжувався власний народний канон християнської коляди. Не краще складалося й з «православними» текстами, створеними семінаристами по-російськи. У них, як у давніх церковних літописах, проскакують і українські слова. Не дрімав поетичний геній і самих поліщуків. До прикладу: *«Анголочки мої, де вите бували? – На Сіянських горах камінці збирали. Річку гатили, рибку ловили, чудо, чудо звідомили: із сходу сонця аж до заходу три царі ідуть, народженому Ісусу Христове подарке несуть»*³⁶¹.

Отже, попри закономірне несприйняття багатьма дослідниками коляд в якості фольклорних пісень, не можемо не зауважити, що українці добре посприяли набуттю цими піснями національної специфіки й народного розуміння добра і зла, в протибовстві між якими народжується велич християнської моралі. Чимало таких творів виходять за межі канонічних біблійних сюжетів і несуть світові свою українську парадигму християнських цінностей.

Пародії-травестії. Як би це не сумно було визнавати, функція обдаровування «посланців із неба» з часом перетворилася в засіб матеріального забезпечення колядників. Пробурмотівши сяк-так найпоширенішу колядку, «нові посланці» жадібно чекали на віддяку. Прикладів такого заробітчанського промислу відображено не тільки в текстах колядок і щедрівок, а й церковних коляд. Господарі часто зачинялися від нашестя таких «колядників». Ті ж, у свою чергу, віддячували текстами, які межували з прокльонами. Не обійшла ця участь і церковних коляд.

Коли колядування перетворилося в своєрідний промисел і ватаги колядників, яких могло бути й по декілька в одному селі, вирушали «на багатші села», а відповідно чужі йшли на їхню територію, господарі ледь витримували ці два тижні «священної інвазії», тому не завжди пускали до хати чи виносили «зароблене» під вікно. Право ритуального грабежу «заради предків» давало можливість колядникам, яких не пустили до хати, самим брати те, що було доступно. Іноді заради жарту чи наступного викупу господар так і не знаходив своїх санок, ціпа чи грабель. А часом випускали з хліва й худобу.

Лише мала частка цих безчинств потрапила до коляд, але що такі випадки траплялися, легко зрозуміти й зі змісту тих небагатьох, які відомі.

³⁶¹ Записано в с. Турі Ратнівського району від Тетяни Герасимук, 1916 р. н. Архів ПВНЦ. Ф.1-Ж. Од. зб. 4.

Підсумовуючи сказане, доходимо висновку, що вітаїстична поезія українців, яка виконувалась під час зимових різдвяно-новорічних свят, на час свого виникнення, схоже, мала приурочення до різних періодів календарного циклу, про що свідчать самі мотиви (жнив чи збирання винограду – у колядках та приплоду худоби й прильоту птахів – у щедрівках). Однак час виникнення обох видів народної поезії, схоже, не мав істотних хронологічних інтервалів. Про це свідчать як функції обох жанрів, так і окремі спільні мотиви та мелодії.

Що стосується досліджуваного регіону Західного Полісся, то на його теренах відбулася контамінація колядок і щедрівок унаслідок їхнього виконання переважно на Щодруху (Щедрий вечір).

Сьогодні на Західному Поліссі, як і сторіччя тому, збереглися в пасивній пам'яті народу та фольклорних записах всі види зимових календарних пісень. Однак активний репертуар значно звужений.

Ритуально-міфологічну основу зимової календарної обрядовості становлять космогонічні міфи, основними персонажами яких постають астральні образи Сонця, Місяця, Зорі. Поряд із ними космогонічний образ світу доповнює образ Прадерева, властивий міфологіям усіх праєвропейських народів. У видовому плані воно модифіковане в колядках в образи явора, дуба, верби, яблуні. На Поліссі роль прадерева належить золотокорій сосні, рідше, під впливом північних народів – ялині.

Основна функція календарного міфу українців, представленого в різдвяно-новорічній народній поезії – реалізація потенційних сил Всесвіту для забезпечення добробуту людей. Оновлений перероджений, переважно в текстах щедрівок, світ покликаний примножити багатства, родючість землі, приплід худоби, збільшення людського роду. Формування цих уявлень сягає щонайменше часів фінального палеоліту – мезоліту, коли рік ділився на два сезони, кожний із яких приносив свої переваги: зимовий – м'ясо диких тварин, літній – рибу та ягоди і примноження роду. Доба неоліту доповнила цей перелік благ приплодом домашніх тварин та продуктами рільництва, які увійшли в наш побут такими ритуальними стравами, як кутя та узвар, на що звернув увагу ще Хведір Вовк. З неолітичної епохи походить і звичай частувати домашню худобу священною кашею, на Поділлі – спеціально випеченим для неї калачем.

Загалом же в різдвяно-новорічній обрядовості нашого народу відбилися уявлення від неоліту до часів пізнього християнства.

Різдвяно-новорічний репертуар українців Західного Полісся збирається близько двох століть (із часу записів, зроблених Зоріаном Доленгою-Ходаковським у Колках та Бресті). Однак історія його теоретичного осмислення налічує трохи більше століття (дослідження Миколи Коробки та Олени Пчілки).

Вартість добірки Миколи Коробки в тому, що він, як і Зоріан Доленга-Ходаковський записав тексти, які на кінець ХХ ст. вже не траплялися збирачам фольклору. Окрім того, вчений звернув увагу, що на Західному Поліссі тексти колядок можуть виконуватися як щедрівки внаслідок відсутності тут традиції колядування на Різдво.

В образно-поетичному плані Микола Коробка фіксує такі мотиви, як підготовка дівчини до шлюбу, служба матиного сина при королеві, молодець хвалиться чудесним конем, з'ясування в дівчини її роду.

В записаних зразках колядок і щедрівок виявляються поетичні образи золотої верби, ремісників-золотничків, золотого перстень, граю-дунаю, весільного вінка з павиноного пір'я, буйних вітрів, короля, статечної жони, писаних листів, золотогривого коня, двох або трьох риболовців, дівчини-куниці, жовтої пташечки як здобичі братів-вожків,

Олена Пчілка порушила багато питань з приводу різдвяно-новорічної традиції українців. Серед них – питання диференціації колядок і щедрівок, походження назви *Коляда*, в якій вона вбачала слов'янську етимологію від слова *коло*, класифікації колядок (розкритикованої Володимиром Гнатюком). Більшість записів із Західного Полісся зроблено в Ковельському повіті.

Олена Пчілка віднесла до колядок і церковні коляди, вбачаючи в них сліди народного світогляду та системної фольклоризації, з чим виявили незгоду більшість її вчених сучасників. Не приймала Олена Пчілка й порівняльного методу вивчення колядок, яким послуговувалися представники львівської школи фольклористики.

Сучасні записи значно розширюють діапазон основних мотивів західнополіських колядок, а заодно й уявлення про їхню образно-поетичну систему.

Найпопулярніші мотиви – вихваляння парубка конем перед королем та військовий збір братів у похід по дівку-бранку для одного з них, залицяння до дівчини під час жнив, приїзд трьох різних сватів до дівчини, втрати дівчиною павиноного вінка.

Деякі мотиви розкривають дуже давні звичаєві норми чи, принаймні, якісь їхні залишки. Відмовляючи «трём паниченькам» у

полі, дівчина, згадуючи основні атрибути весілля: мед, подарочки та осідланого коня, виявляє водночас свій неспротив бути взятою з дотриманням належного обряду. Не може не звернути на себе увагу пропозиція женихів: «Будемо тебе за себе брати». Схоже, що на момент створення колядки ще існували пережитки групового шлюбу.

Враження найбільшого достатку справляє Іванків кінь. Зрештою, не так сам кінь, як його збруя, вкладена в такі образи, як золота грива, срібні копита, шовковий посаг.

Дуже поетично змальовує колядка й образ самої нареченої. Поза горою вона йде «чорной хмарою», через поле – «дрібним дощиком», через підварок – «ясним сонейком», через сіни – перепілкою, за столом із дівки стає «молодінкою», тобто молодницею. Її дарунки – три хустки, вишиті шовком, чистим золотом та дзвонковим сріблом для парубкової родини – це тільки додаток до того щастя. Яким є вона сама.

На дохристиянських уявленнях тримається мотив побудови храму, в який на правах господарів-небожителів по черзі заходять місяць, сонце, зорі. Друга частина ніби завуальовує цей космогонічний недогляд з погляду християнства і розшифровує ці образи застосуванням порівняння, витлумачуючи, що господар це і є місячик, сонечко – господарочка, діточки – зірочки. Тоді постає питання, чого вони заходять через вікна, а не через двері.

Образ земного раю в уяві селянина складають стіжок жита, стіжок пшениці, стіжок ячменю і стіжок вівса, тобто матеріальні статки, які дають можливість перезимувати зиму, а відтак і свята провести без журби й клопоту. Як варіант це можуть бути жито густее колосистое, кошара (для овець), обора (для корів і волів), золотії гори – вочевидь, скирти соломи. А в свято він мріє про застелений стіл, хліб та перстенець – символ одруження дітей. Символом добробуту іноді в колядках постає і зелений виноград, необхідний господареві для одруження дорослих дітей.

Довершують цей перелік екзотичні предмети, незвичні для цієї зони: образи крутої гори, зеленого винограду, райських пташок.

Профанаційні колядки на Західному Поліссі об'єднує мотив випрошування дарів чи погроз у разі відмови в їх наданні.

Щедрівки Західного Полісся мають свій набір мотивів, які все-таки відрізняються від колядкових. Микола Коробка формулював їх сам: молодець їде «на зальоти»; я до тебе сама прибуду. В тому ж плані цей перелік можна продовжити мотивами: молодець їде по дівку; мати споряджає дочку на війну; лови на змію; як на сокола

«натірав гайний молодець», «гречний панонько» з луком та стрілами і хотів його убити, але сокіл переконав його, що він йому приятель і сам є лицарем, готовим стати молодцеві в кожній пригоді до помочі; почин людського роду; вдячність птаха проявляється в його шлюбній допомозі; «грубий звір» сам пророкує свою смерть; пережитки групового шлюбу.

Образно-поетичний ряд західнополіських щедрівок складають образи статевих гуртів молоді і вікових класів молоді та старших людей, образи весни, райське дерево, золота ряска, сівке зерно пшениці, рясні грона винограду, калини, червоні зернисті яблука, рясні листочки цвіту рожі – і «гречна панна» – дівчина, яка все це стереже.

Коляди на Західному Поліссі позбавлені будь-якої регіональної специфіки як в конотаційно-образному плані, так і в сюжетно-мотифемному. Основні мотиви – сповіщення пастушками господаря про три християнські «празники»; Божа Мати, називаючи орачів синками, спонукає їх до оранки; Божа Мати благословляє пастушків; народження Христа; втеча з Божим дитям від Ірода; утеча Божої Матері з Вівлеєму; пошуки «жидовою» новонародженого Сина Божого»; як варіант – мотив погоні Іродового війська; провідування Божої Матері-породіллі трьома царями; Господь обирає собі ім'я сам або ж це робить Божа Мати; пошуки Божої Матері свого сина та натрапляння на три святі гроби.

Отже, поетичний світ різдвяно-новорічної поезії поліщуків доволі багатий. Оригінальність більшою мірою проявляють щедрівки, меншою – колядки, в яких трапляється чимало образів, незвичних для об'єктів цього краю. Щодо коляд, то вартує говорити про спосіб інтерпретації звичних тем, ніж про їхню народну автентичність.

*Бо колись було й усе з правдою,
Ой, дай Боже, й усе з правдою.
А тепер і є й усе з кривдою,
Ой, дай Боже, й усе з кривдою.*

Поки українські селяни співали під вікнами колядки, господар хоч раз на рік відчував себе паном, свого сина боярином, а дочку королівною. Колядники порівнювали його ясновельможність із місяцем, жони його з сонцем, дітей із зорями. Коли в XVIII ст. в його хату зайшли коляди, нагадали що він раб, хоч і Божий. І навіть починаючи псалмою «Нова радість стала», продовжували погонею за сином Божим, а закінчували трьома гробами на горі. Навіть під час свята вони несли в маси сум і смирення. Радість, лад і добробут звучали далеким відголоссям ще не забутих старих колядок і щедрівок.

ВИСНОВКИ

Календарно-обрядовий фольклор Західного Полісся становить собою цілісне явище, яке репрезентує всі жанрові різновиди, характерні для української народної творчості цього виду в цілому.

У час активного побутування фольклорний календар не мав жодних перерв чи пропусків. Село співало безперервно. Одні пісні змінювали інші, одні обряди приходили на зміну іншим, а між ними був період підготовки до наступних подій. Як і в решти українського народу, в поліщуків озвучується фольклором три періоди: час пробудження природи та сівби, час літнього розмаю та прополювання сільськогосподарських культур і час збору урожаю та його обмолоту. Після цього наставав період споживання та підготовки до нової сівби, який не потребував обрядового супроводу, а отже, й відповідних пісень. На цей час випадав сезон весіль, де вступав у силу вже не календарний фольклор.

Вторинність хліборобської традиції, а можливо й генетичну неоднорідність населення на Західному Поліссі виявляє несконсолідованість видових назв весняних пісень: поколі, ягівки, гагілки, маївки, галі, рогульки, риндзівки, вородайки, подолянки, бабоньки (бабуси), орендарки, статтурки, витягушки, маївки, царинки, рогульки, галі.

Хоч не тільки це. Бездоріжжя, яке в усі часи було основною рисою Полісся, ускладнювало комунікацію навіть між сусідніми селами. В одній з західнополіських весільних пісень свашки дурять молоду з іншого села, що в них вода в хату тече, а піч сама пироги пече. А вона готова вірити, бо ніколи в тому селі не бувала, хоч воно могло бути й сусідне. Тому в кожному окремо взятому локусі формувалась своя веснянкова традиція, а назву всьому циклу визначала пісня, з якої дівчата починали свій спів.

Весняний цикл починався з совання колодки. Свято, відоме як Колодій, мало в окремих місцевостях другу назву – Знайдибиба.

У межиріччі Виживки і Турії відсутні пісні з мотивом викликання тепла, як і сама назва веснянка. Що далі на схід, то вона стає популярнішою.

Пантеїстичне божество Весняночка-паняночка, до якого звертаються в веснянках, має своє втілення в декоративно-ужитковому мистецтві краю лише на правому березі Турії. Найчастіше – у вигляді вишивки на фартухах.

Оригінальністю на Західному Поліссі відзначається низка пісенних текстів. Серед них текст про обділеного волочечним онука, а також внучку-сирітку, яка, опинившись у подібній ситуації, утонула. Обидва мають давню звичаєво-обрядову основу.

Літній фольклор на Західному Поліссі теж має низку особливостей. По-перше, тут в обмеженому локусі зберігся обряд «водіння куста» з відповідними піснями, правда поодинокими. По-друге, тут побутують специфічні ягідницькі пісні, що мають сигнальні функції.

Купальський фольклор не заході Полісся не користується популярністю. В порядок його відзначення дослідники внесли багато сум'яття, де через невизначеність меж Полісся, а де й свідомо прикрашаючи реальність. Тому єдиний спосіб визначення місцевих обрядових елементів – купальські пісні, які тут збереглися. На їх основі можна виділити такі обрядові дійства, як: вінкоплетення, розведення дівкам купай лиці молодою молодницею, перестрибування через вогонь, встановлення купальського деревця, вибір пари на Купала, відбивання дівчатами женихів, обов'язкова присутність на святі, злягання хлопців і дівчат під час свята, сватання хлопців до дівчат після купальської ночі.

Дуже багата на Західному Поліссі жнивварська фольклорна традиція. Крім загальновідомих українських пісень існує чимало складених місцевим діалектом. Багато матеріалів для реконструкції семантики обряду дають традиції, пов'язані з «козою».

Завершують річне коло обхідних обрядів колядники та щедрівники. Такі обходи здійснювалися перед кожним новим календарним циклом, який вимагав залучення молодої робочої сили до громадських робіт. Данина від кожного двору, яка відводилась таким гуртам первісно означала збір провіанту на час виконання робіт. Головними господарськими заняттями, які вимагали додаткових зусиль, були волочіння поля під час сівби, полоття сільськогосподарських культур та обмолот збіжжя. У зв'язку з тим, що волочіння й обмолот вважалися чоловічою справою, а полоття жіночою, відповідно формувалися й гурти до обходів – волочечники та колядники від хлопців, учасниці обходів з «кустом» чи «купальницею» від дівчат.

Інші трудові процеси забезпечувалися без найманої праці в межах сім'ї. Календар черняхівської культури VI ст., виявлений на Волині, фіксує 12 таких циклів. Підтверджує такий поділ року за видами праці й римський календар XII ст. викладений на долівці храму. Більше того кожен із періодів на ньому, крім відображених

господарських операцій, вказує місяць і знак зодіаку. Ця обставина підтверджує правильність реконструкції, яку провів Борис Рибаків на календарі з Лепесівки. З іншого боку, на римському календарі відображено лише купальський обряд, а головною подією грудня подається коління кабана. І жодного натяку на колядування, незважаючи на те, що етимологію слова «коляда» наші вчені тягнуть від римських коленд.

ДЖЕРЕЛА ТА ЛІТЕРАТУРА

Агапкина Т. Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весеннее-летний цикл (Традиционная духовная культура славян. Современные исследования). Москва, 2002. С. 623.

Анисимов А. Религия эвенков. Москва, Ленинград, 1958;

Аничков Е. Весенние обрядовые песни на Западе и у славян. СПб, 1903. С. 246.

Антохі Л. Образно-предметний ряд молдавських «колінд» (колядок) // Література. Фольклор. Проблеми поетики. Збірник наукових праць. 2012. Випуск 36. С. 356–366.

Архів ПВНЦ. Ф.1. Од. зб. 74. Арк. 26.

Архів ПВНЦ. Ф.1-Б. Од. зб. 86. Арк. 16–17.

Архів ПВНЦ. Ф. I. Од. зб. 22. Арк. 4.

Архів ПВНЦ. Ф.2. Од. зб. 185. Арк. 24.

Архів ПВНЦ. Ф.2. Од. зб. 12. П. 66.

Архів ПВНЦ. Ф. 1. Од. зб. 114. Арк.12.

Афанасьев А. Поэтические воззрения славян на природу. Т. 3. С. 354.

Баран В., Гороховский Е., Магомедов Б. Черняховская культура и готская проблема // Славяне и Русь (в зарубежной историографии). Київ, 1990. С. 30–78.

Баран В., Козак Д., Терпиловський Р. Походження слов'ян. Київ, 1991. С. 34, 61.

Березанская С. Северная Украина в эпоху бронзы. Київ, 1982. С. 185.

Берест Р. До питання про прийняття християнства на землях північного Прикарпаття (постановка проблеми) // Археологічні дослідження Львівського університету. 2007. Вип. 10. С. 185.

Бессонова С. «Мужское» и «женское» в сакральной сфере скифов // Духовная культура древних обществ на территории Украины. Киев, 1991. С. 88.

Богданович А. Пережитки древнего мирозерцания у белорусов. Гродно. 1895.

Булатов А. Исторические корни некоторых этнографических сюжетов в Дагестане // Сов. этнография. 1989. N 4. С. 108–109.

Василевич Г. Эвенки: Историко-этнографические очерки (XVIII – нач. XX вв.) Ленинград.; Москва, 1969. С. 215, 227.

Великдень в Україні Нариси про великодні свята з народними піснями. Київ, 1993.

Веселовський А. Поэтические воззрения славян на природу. — Москва, 1995. Т. 3. С. 349–350

Веселовский А. Румынские, славянские и греческие коляды // Разыскания в области русского духовного стиха // Записки императорской Академии наук. 1883. Т. 45, ч. 7. С. 97–241.

Виноградова Л. Зелень // Славянские древности . Москва, 1999. Т. 2. С. 311.

Виноградова Л. Мифологический аспект полесской русальной традиции // Славянский и балканский фольклор. Москва: Наука, 1986. С. 88–135.

Вовк Хв. Студії з української етнографії та антропології. Київ, 1995. С. 312–313.

Возняк М. Історія української літератури: У 2-х кн. Львів, 1994. Кн. 2. С. 292.

Воропай О. Звичаї нашого народу. Київ, 1993. С. 411.

Гапон Л. Інценізація весільних обрядів. Рівне, 2006. С. 24; В с. Крупове Дубровицького району.

Галицькі народні казки (В Берліні пов. Бродського із уст народа списав О. Роздольський) // Етнографічний збірник. Львів, 1895. Т. 2. № 23.

Гнатюк В. [Передне слово до:] Колядки і щедрівки // Етнографічний вісник. 1916. Т. 35. С. III–XIV; Т. 36. С. III–XV.

Гнатюк В. [Рецензія на:] Пчилка Олена. Украинские колядки // Записки Наукового товариства імені Шевченка. 1904. Т. 60. С. 27–28.

Гнатюк В. Колядки і щедрівки // Вибрані статті про народну творчість В. Гнатюка. К., 1966. С. 102.

Головацкий Я. Народные песни Галицкой и Угорской Руси: В 4 ч. Москва, 1878. Ч. 2. С. 97–98; Ч. 4. С. 138–139.

Грушевський М. Історія української літератури: У 6 т. Київ, 1993. Т. 1. С. 250.

Гуменна Д. Благослови, мати! Нью-Йорк: Слово, 1966. 288 с.

Гуменна Д. Минуле пливе в прийдешнє. Нью-Йорк: УВАН, 1978. 384 с.

Гура А. О роли дружки в севернорусском свадебном обряде // Проблемы Славянской этнографии. Ленинград, 1979. С. 162–172.

Гусева Н. К вопросу о значении некоторых персонажей славянского язычества. Личные имена в прошлом, настоящем, будущем. Москва, 1970. С. 338.

Давидюк В. Доісторичне поле української казки // Концепції і рецепції. Луцьк, 2007.

Давидюк В. Етнологічний нарис Волині. Луцьк, 2005. 70 с.

Давидюк В. Звідки взявся Бородай? // Кроковеє колесо. Київ: Наук. думка, 2002. С. 179–186.

Давидюк В. Історико-географічна атрибутивність щедрівок та колядок // Фольклористичні зошити. Вип. 6, 2003. С. 123–148.

Давидюк В. Календарний міф у контексті етнічно-культурної кореляції (на прикладі басейну Турії) // Фольклористичні зошити. Луцьк: Вежа, 1996. Вип. 1. С. 3–12.

Давидюк В. Князь Роман героєм поліської щедрівки. Рівне. Волинські обереги, 2005.

Давидюк В. Колись була Коляда // Поліська дома, 1991. Вип. 1. С. 99–106.

Давидюк В. Міфологія Коляди // Коляда: Проблеми збереження різдвяно-новорічного фольклору (матер. наук. конф.). Рівне, 1995. С. 5–14;

Давидюк В. Первісна міфологія українського фольклору. – Луцьк: Волин. обл. друкарня, 2005. 324 с.

Давидюк В. Походження українського фольклору: конспект лекцій. Луцьк: Вежа, 2006. 118 с.

Давидюк В. «Русалочка-купалочка» // Поліська дома. Вип. 3: літо/зібрав, упорядкував і прокоментував Віктор Давидюк. Луцьк, 2008. С. 11–14.

Давидюк В. Традиції первісних пастухів в традиційній культурі населення Західного Полісся // Давидюк В. Концепції і рецепції. Луцьк, 2007. С. 45–53.

Давидюк В. «Три гості сидять, радоньку радять»: Історична атрибутивність українських різдвяно-новорічних міфів // Кроковеє колесо: нариси з історичної семантики українського фольклору. Київ: Наукова думка, 2002. С. 145–169.

Давидюк В. Кроковеє колесо. Київ: Наук. думка, 2002. 188 с.

Давидюк В. Концепції і рецепції. Луцьк: Твердиня, 2007. 288 с.

Давидюк В. Первісна міфологія українського фольклору. Луцьк: Волин. обл. друкарня, 2005. 324 с.

Давидюк З. Ритуальні функції сиру у календарній та родинній обрядовості // Фольклористичні зошити. Вип. 3. 2000. С. 91–97.

Давня історія України. Кн. 1. Київ: Либідь, 1994. 238 с.

Двораковський С. Поминальні дні на Північному Підляшші // Берегиня, 2000. Ч. 1. С. 49

Дей О. Звичаєво-обрядова поезія трудового року. Ігри та пісні. Київ, 1963. С. 30–31.

Довженок Г. Український дитячий фольклор. Віршовані жанри. Київ, 1981. С. 105.

Зализняк Л. Население Полесья в эпоху мезолита. Киев, 1981.

Залізник Л. Походження українського народу. Київ, 1999.

Зап. 1987 р. у с. Березинах Любешівського району від Марії Тишковець 1923 р.н. Особистий архів автора.

Зап. 1985 р. в Троянівці Маневицького району від Максима Гайдучика 1905 р.н.

Зап. 1987 р. в Лахвичях Любешівського району від С. Хвесик 1924 р.н. Особистий архів автора.

Зап. 1988 р. в Світязі від Віри Мазурок 1928 р.н. Особистий архів автора.

Зап. 1988 р. в Піщі від В. Дрозд 1913 р.н.

Зап. 1998 р. в Тоболах Камінь-Каширського району від Марії Купріянич 1922 р.н.

Зап. 1999 р. в Мельниках Шацького району.

Зап. в Карасині Камінь-Каширського району. Архів ПВНЦ. Ф. 1-А. Од. зб 2. Арк.10.

Зап. в Невірі Любешівського району від Марії Сакової 1934 р.н.

Зап. в Оконську Маневицького району від Тетяни Лісовецької 1915 р.н.

Зап. в Пульмі Шацького району. Архів ПВНЦ. Ф.1-Б. Од. зб. 109. Арк. 58–59.

Зап. від Антоніни Сучок 1926 р.н. в Грабові Шацького району. Архів ПВНЦ. Ф.1-Б. Од. зб. 63. Арк. 2.

Зап. від Василини Коць 1918 р. н. в Дубечні Старовижівського району 1989 р. Архів ПВНЦ. Ф 1. Од. зб. 177. Арк. 25.

Зап. від Марини Шинкар 1919 р. н. в Лютинську Дубровицького району.

Зап. від Софії Мацько 1934 р. н. в Пульмі Шацького району. Архів ПВНЦ. Ф.1-Б. Од. зб. 161. Арк. 4–5.

Зап. від Ярини Борисюк 1928 р. н. в Залаззі Любешівського району.

Зап. Світлана Богдан 1992 р. в Світязьких Смолярах Любомльського району від Хотимії Яновець 1911 р. н.

Зап. в Велимчі Ратнівського району від Явдокії Капітули 1911 р. н.

Зап. в Видраниці Ратнівського району від Галини Назарук. Архів ПВНЦ. Ф. 1. Од. зб. 152.

Зап. в Видраниці Ратнівського району від Олени Назарук. Архів ПВНЦ. Ф. 1-Ж. Од. зб. 6.

Зап. в Гірниках Ратнівського району від Єви Ющук 1907 р. н.

Зап. в Забродах Ратнівського району від Ганни Повх 1936 р. н. Архів ПВНЦ. Ф. 1-Б. Од. зб. 40.

Зап. в Залютті Старовижівського району від Марії Бандури 1924 р. н. Архів ПВНЦ. Ф. 1. Од. зб. 178. Арк. 10.

Зап. в Комарові Ратнівського району від Марії Лук'янюк 1925 р. н. Архів ПВНЦ. Ф. 1-Б. Од. зб. 68.

Зап. у Конищі Ратнівського району від Хотимки Власюк 1929 р. н. Архів ПВНЦ. Ф. 1-Б. Од. зб. 72.

Зап. в Коритниці Локачинського району. Особистий архів автора.

Зап. в Митильні Ківерцівського району. Архів ПВНЦ. Ф. 2. Од. зб. 137. Арк. 40.

Зап. в Осьмиговичах Турійського району від Олени Лукасюк 1930 р. н. Архів ПВНЦ. Ф. 1-Б. Од. зб. 152. Арк. 3.

Зап. в Хоцуні Любешівського району від Степана Корця 1910 р. н.

Зап. в Піщі Шацького району від Є. Дрозд 1913 р. н.

Зап. в Козоватій Ратнівського району Волинської обл.

Зап. в Любчі Рожщенського району. Архів ПВНЦ. Ф. 2. Од. зб. 220. Арк. 6.

Зап. 1997 р. Роман Хомик в Турі Ратнівського району від Марфи Жучок 1940 р. н.

Зап. 1990 р. в Черчі Камінь-Каширського району від Євфросинії Романюк 1929 р. н. освіта середня.

Зап. 1994 р. в Кортелісах Ратнівського району від Оксани Кухар 1925 р. н. непис.

Зап. в Доманеві Ратнівського району від Карпук Віри Семенівни, 1914 р. н., освіта – 2 кл. польської школи.

Зап. в Малеві Демидівського району Рівненської області неподалік від Луцька.

Зап. в Щедрогорі (Щедрогощі) Ратнівського району від Єви Ковч 1929 р. н. Архів ПВНЦ. Ф. 1. Од. зб. 144.

Зап. в Осівцях Камінь-Каширського району. Архів ПВНЦ. Ф. 1. Од. зб. 55. Арк. 6.

Зеленин Д. Очерки русской мифологии. СПб., 1903. Вып. 1. С. 417.

Зеленин Д. Очерки русской мифологии. Пг., 1916.

Зеленин Д. Тотемы-деревья в сказаниях и обрядах европейских народов. Москва; Ленинград, 1937. С. 58.

Зеленін Д. Східнослов'янські обряди качання і перекидання по землі // Етнографічний вісник. 1927. Кн. 6.

Знойко О. П. Міфи Київської землі та події стародавні: науково-популярна книга / для старшого шкільного віку / передм. В. Р. Коломійця. Київ: Молодь, 1989. 304 с.

Золотослов. Київ: Дніпро, 1988. 296 с.

Иванов П. Жизнь и поверья крестьян Купянского уезда Харьковской губернии. Харьков, 1907.

Ігри та пісні. Весняно-літня поезія трудового року / упор., передм. та прим. О. Дея. Київ: Видавництво АН УРСР, 1963.

Казки та оповідання з Поділля в записах 1850–1860-их рр./ Упоряд. М. Левченко. Київ, 1928. Вип. 1. №№ 536–537.

Календарно-обрядові пісні / упор. і вст. стаття О.Чебанюк. Київ, 1987.

Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: Весенние праздники. Москва, 1977.

Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: Летнее-осенние праздники. Москва, 1978.

Камінський В. Свято Купала на Волинському Поліссі // Етнографічний вісник. Київ, 1927. Ч. 3. Кн. 5. С. 11–23.

Квитка К. Избранные труды. Москва, 1971. Т. 1.

Килимник С. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні. Вінніпег–Торонто, 1962. Т. 3. 372 с.

Килимник С. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні. Вінніпег–Торонто, 1959. Т. 2. 254 с.

Килимник С. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні. Вінніпег, 1957. Т. 4. 178 с.

Килимник С. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні. Вінніпег–Торонто, 1964. Т. 1. 154 с.

Кирчів Р. Фольклор українського Полісся // Древляни. Збірник статей і матеріалів з історії та культури поліського краю. Вип. 1. Львів: Інститут народознавства НАН України. 1996. С. 388.

Климець Ю. Купальська обрядовість на Україні. Київ, 1990. С. 64.

Ковпаненко Т. Племена скіфського часу на Ворсклі. Київ, 1967.

Колесса Ф. Українська усна словесність. Львів, 1938.

Колесса Ф. Огляд українсько руської народної поезії.

Копержинський К. Господарчі сезони у слов'ян (з історії новорічного циклу обрядовості) // Первісне громадянство та його пережитки на Україні. Київ, 1928. Вип. 1. С. 57–96.

Копержинський К. Провідні шляхи дослідження обрядовості новорічного циклу // Первісне громадянство. Київ, 1928. Вип. 1. С. 57–96.

Коробка Н. Колядки и щедровки, записанные на Волынском Полесье. СПб., 1902. С. 26.

Костомаров Н. О цикле весен них песен в народной южнорусской поэзии // Етнографічні писання Костомарова. ДВУ, 1930.

Костомаров Н. Славянская міфологія // Костомаров М. Слов'янська міфологія. Вибрані праці з фольклористики й літературознавства. Київ, 1994.

Кримський А. «Волосова борода» // Кримський А. Твори в п'яти томах. Т. 3: Мовознавство, фольклористика. Київ: Наук. думка, 1973.

Кулишић Ш., Петровић П., Пантелић Н. Српски митолошки речник. Белград, 1970. С. 108–109;

Курочкін О. Новорічні свята українців: традиції та сучасність. Київ, 1978.

Кутельмах К. Прадавня основа в календарній обрядовості українин Карпат // Народознавчі зошити. 1995. 44. С. 208.

Кутельмах К. Русалки в повір'ях поліщуків // Записки Наукового товариства імені Шевченка: праці секції етнографії і фольклористики. Львів, 2001. Т. ССХ LII. С. 148–149.

Кухаренко Ю. К вопросу о происхождении зарубинецкой культуры // Сов. Археология. 1960. № 1. С. 289–300.

Лексика Палесся у прасторы і часе. Мінськ, 1971.

Ліс А. Купальскія песні. Мінск, 1974.

Літопис Руський. Київ, 1989. С. 8–11.

Максимович М. Дні і місяці українського селянина. Київ, 2002. С. 72.

Маркевич Н. Обычаи, поверья, кухня и напитки малороссиян // Украинці: народні вірування, повір'я, демонологія. К., 1991.

Марчук З. «Іванові ручку дам, Степанова буду»: Пережитки давніх шлюбних стосунків у купальських піснях // Берегиня. Ч. 3. 04 (42). С. 8–22.

Марчук З. Генеалогія українського весілля. Луцьк: Інститут культурної антропології, 2005. 284 с.

Масакі Умебаясі. Календарні звичаї та обряди японців. Київ: Стилос, 2012. С. 91.

Масакі Умебаясі. Календарні звичаї та обряди японців. Київ: Стилос, 2012. С. 92.

Михайлова Н. Палеолітичний культ оленя: Обряд // Археологія. 1998. № 3. С. 67.

Мікула О. Церковні коляди: проблема побутування і фольклоризації (розвідка Олени Пчілки «Украинские колядки») // Київська старовина, 2011. № 2.

Мікула Ольга. Українські колядки в дослідженні Олени Пчілки // Вісник ЛНУ. Серія філологічна. 1999. Вип. 27. С. 147–154.

Народные песни Галицкой и Угорской Руси. Т. 1.

Нечуй-Левицький І. Світогляд українського народу. Київ: Обереги, 1992. 88 с.

Ошуркевич О. Звичай водіння Куста на волинському Поліссі // Полісся: Етнікос, традиції, культура. Луцьк, 1997. С. 103–110.

Пассек В. Очерки России. СПб, 1838. С. 104.

Перетц В. Новые данные для истории старинной украинской лирики // Известия отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. 1907. Т. 12, кн. 1.

Петров В. Народна усна словесність // Енциклопедія українознавства. Загальна частина. Перевидання в Україні. Київ, 1994. С. 256.

Петров В. Обрядовий фольклор календарного циклу та його общинно-виробничі основи // Народна творчість та етнографія. 1966. Ч. 1. С. 28–32.

Петров В. Походження українського народу. Київ: МП «Фенкіс», 1992. 192 с.

Петров В. Український фольклор (заговори, голосіння, обрядовий фольклор народно-календарного циклу) // Берегиня. № 3–4.

Петров В. Фольклор і проблеми балто-слов'янської спільності // Слов'янське літературознавство і фольклористика, 1970. № 5. С. 66–72.

Півторак Г. Походження української мови в контексті етногенезу українців // Матеріали до української етнології. Вип. 1 (4). К., 1995.

Поліська дома. Фольклорно-діалектологічний збірник. Вип. 1 (посібник для вчителів) / упор. Віктора Давидюка і Григорія Аркушина. Луцьк, 1991. С. 15–112.

Потебня А. О мифическом значении некоторых обрядов и поверий. Москва, 1865. 310 с.

Потебня А. Объяснение малорусских и сродных народных песен : В 2-х т. Варшава, 1883. Т. 1. С. 145–150.

Потебня А. Объяснения малорусских и сродных народных песен. Т. 2: Кодядки и щедровки. Варшава, 1887. 810 с.

Потебня А. Переправа через воду как представление о браке // Древности. Археологический вестник. Т. 1. Москва, 1868. С. 254–266.

Пропп В. Русские аграрные праздники. Ленинград, 1963.

Псковские летописи. Москва, 1941. Т. 1. С. 90.

Пчилка Олена. Украинские колядки (текст волынський) // Киевская старина. 1903. № 6.

Пчилка Олена. Украинские колядки (Текст волынський) // Киевская старина. 1903. Т. 1 /июнь/. С. 34–348.

Пчилка Олена. Украинские колядки. (Текст волынський) // Киевская старина. 1903. Т. 80.

Пчилка Олена. Украинские колядки (текст волынський) // Киевская старина. 1903. № 4.

Пчилка Олена. Украинские колядки (текст волынський) // Киевская старина. 1903. № 5.

Пчилка Олена. Украинские колядки (текст волынський) // Киевская старина. 1903. № 6. С. 387.

Рукописний відділ ІМФЕ імені М.Г. Рильського НАН України. Ф. 1–5. Од. зб. 381.

Рыбаков Б. Язычество древней Руси. Москва, 1988. С. 167.

Рыбаков Б. Язычество древних славян. Москва, 2002. С. 286, 295, 303.

Савченко Ф. Парубоцькі та дівоцькі громади на Україні // Фольклористичні зошити. Луцьк, 2002. Вип. 5. С. 101–110.

Свенціцький. І. Образ міжнародного походу колядової словесности // Записки Наукового Товариства імені Шевченка. Т. СХLЛ–ОХLІІІ. Праці філологічної секції у Львові, 1925. С. 1–10.

Свидницький А Великдень у подолян // Свидницький А. Твори. Київ, 1958. С. 446.

Сержпутоускі А. Прымхі і забабоны беларусаў-палешукоў. Мінск, 1930. С. 101–102.

Сокіл Г. Українські обхідні календарно-обрядові пісні. Львів, 2004. 268 с.

Соколова В. К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. Москва: Наука, 1979. 288 с.

Сосенко Кс. Культурно-історична постать староукраїнських свят Різдва і Щедрого вечора. Львів, 1928. Репринтне видання. Київ, 1994.

Срезневский И. Материалы для словаря древнерусского языка. Т. II. Санкт-Петербург, 1895.

Сумцов М. Культурные переживания. К, 1890.

Сумцов Н. Научное изучение колядок и щедривок // Киевская старина, 1886. № 2. С. 239–242.

Сумцов Н. О свадебных обрядах преимущественно русских. Харьков, 1881.

Тавлай Г. Беларуское купалье. Мінськ, 1986. 174 с.

Теодорович Н. Волынь в описании городов, местечек и сёл в церковно-историческом, географическом, этнографическом, археологическом и друг. отношениях: историческо-статистическое описание церквей и приходов Волынской епархии. Т. V. Ковельский уезд. 560 с.

Терещенко А. Быт русского народа. Кн. V. СПб, 1848.

Токарев С. Эротические обычаи // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев. М., 1983. С. 364–365.

Українка Леся. Купала на Волині // Українка Леся. Зібрання творів: У 12-ти т. К., 1977. Т. 9. С. 9–15.

Українка Леся. Твори: у 12-ти т. К., 1978. Т. 11. С. 459.

Українська народна поетична творчість / ред. М. Рильського. Київ, 1958. Т. 1. С. 249.

Филимонва В. Вода в календарних обрядах // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: Исторические корни и развитие обычаев. Москва, 1983. С. 132–139.

Франко І. Наші коляди // Франко І. Зібр. творів: у 50 т. К., 1980. Т. 28. С. 7–34.

Франко І. Передмова. Франко І. Зібр. тв.: у 50-ти т. Т. 33. К., 1982. С. 422.

Франко І. Зібрання творів: У 50 т. К., 1986. Т. 49. С. 473–474.

Фрезер Дж. Золотая ветвь. М., 1980. С. 442–447.

Фрезер Дж. Золотая ветвь. Исследования магии и религии. Москва, 1998. С. 78–79;

Чичеров В. Зимний период русского народного земледельческого календаря XVI–XIX веков. М., 1957. С. 140, 142.

Чубинський П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-русский край. СПб., 1872. Т. 3. С. 196.

Чубинський П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западнорусский край. Спб., 1878. Т. 2: Малорусские сказки. №№ 17, 54, 74, 140.

Шарая В. Заходнепалескі абрад Куст як сацыяльна-культурны феномен // Загараддзе – 3. Мінськ, 2001. С. 51.

Щербак І. Діти в традиційних обрядах українців // Нар. тв. та етногр. 2003. № 3. С. 77.

Юнг К. Приближаясь к бессознательному. Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности. Москва: Прогресс, 1990.

Feglova V. Kalendarne obycaje // Etnograficki atlas Slovakia. Bratislava, 1990. S. 78.

Kumer Z. Jurjevske kolendice v Beli Kraini//Etnoloska tribina. Zagreb, 1986. № 9. S. 117–125.

Nitsch K., Moscynski K. Zwycsaie swietojanskie na Zachodniem Poliesiu //Lud slowianski: Pismo, poswiecone dialektologii i etnografii slowsan. Krakow, 1929. S. 76–88.

Safarik P. O Rusalkach // Слов'янська фольклористика. Нариси розвитку. Матеріали. К., 1988. С. 336.

Наукове видання

Давидюк Віктор

КРУГЛИЙ РІК
(досліди з поля календарного фольклору
Західного Полісся)

Монографія

Друкується в авторській редакції
Дизайн обкладинки *Левко Давидюк*
Світлина для обкладинки *Віктор Давидюк*
Комп'ютерна верстка *Ілона Савицька*

Формат 60×84 ¹/₁₆. Обсяг 14,18 ум. друк. арк., 13,79 обл.-вид. арк.
Наклад 300 пр. Зам. 64. Видавець і виготовлювач – Вежа-Друк
(м. Луцьк, вул. Шопена, 12, тел. (0332) 29-90-65).
Свідоцтво Держ. комітету телебачення та радіомовлення України
ДК № 4607 від 30.08.2013 р.