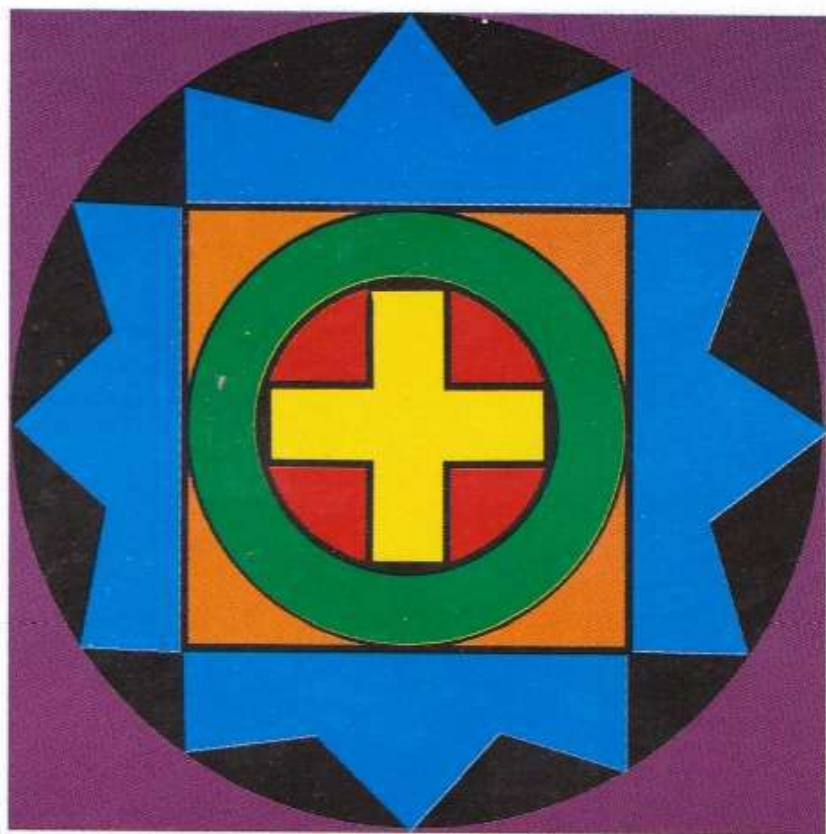


Виктор Давуков



ΚΡΟΚΟΒΕΕ

ΚΟΛΕΟ

Національна академія наук України
ІНСТИТУТ НАРОДОЗНАВСТВА

ВІКТОР ДАВИДЮК

**КРОКОВЕЄ
КОЛЕСО**

нариси
з історичної семантики
українського фольклору

Київ
Видавництво "Наукова думка"
2002

ББК 82.3(4Ук)

Д-13

Основною темою цього видання постають питання походження та розвитку багатьох цікавих явищ українського фольклору. Основою для наукових реконструкцій, головним чином, стали матеріали, зібрані автором під час наукових експедицій на Західне Полісся – цей унікальний осередок добре збереженої традиційної культури. Читач знайде в книзі відповіді на глобальні питання: скільки років загадці, коли з'явилися колядки, звідки походить культ вовка на Поліссі?

Для фольклористів, студентів-філологів, істориків, усіх, хто цікавиться історією народної культури.

Рецензенти:

д-р філол. наук Іван ДЕНИСЮК

д-р філол. наук Лідія ДУНАЄВСЬКА

д-р філол. наук Володимир КАЧКАН

*Рекомендовано до друку вченою радою
Інституту народознавства НАН України*

Д 4604000000
2002

ISBN 966-00-0193-0

© В. Давидюк, 2002.

ЗАМІСТЬ ПЕРЕДМОВИ

Назва цієї книги настільки ж випадкова, наскільки й небезпідставна. Вона задумувалася як серія нарисів про народний календар. Згодом до них додалися й інші не менш цікаві теми, без яких нариси з історичної семантики фольклору були б не повними. З'явилася думка назвати книгу академічно – “Нариси з історичної семантики українського фольклору”. Це цілком би відповідало і її духу, і науковому стилю викладу. Бракувало б хіба що наукової інтриги, яка присутня в її змісті. Тому й було обрано символічну назву – “Кроковее колесо”. Цей образ почерпнуто з веснянки:

*Кроковее колесо, колесо
Вище тину стояло, стояло,
Вище тину стояло, стояло,
Много дива видало, видало.*

У волинському варіанті колесо називається кремповим, що означає *гарне, гонорове, сором'язливе*. Таким колесом, яке може стояти навіть вище лісу, багатьом видається сонячний символ. Але що тоді значить кроковее? Колесо зі спицями, але без обода? Можливо. Це теж нагадує сонячне коло із променями.

Та все це лише наші припущення. Справжня таємниця образу-символу так і залишається загадкою. Те ж саме можна сказати й про наведені у книзі реконструкції. Можливо, комусь вони видадуться занадто сміливими, комусь не до кінця переконливими. Вся суть у тому, що ніхто не зможе довести як істинності, так і хибності наших припущень. Вони лежать на поверхні уявлень, що мають за основу наші пізнання в галузі народної культури, фольклору, етнографії, археології.

Тож єдине, до чого прагнув автор, це щоб його реконструкції не були позбавлені логіки. Наскільки це вдалося, хай судить читач. Нас же турбує те, що вкрай небагато українських фольклористів сповідує запропонований тут метод історичної реконструкції, представниками якого в українській фольклористиці були Микола Сумцов, Михайло Грушевський, Віктор Петров, Степан Килимник. Багато молодих дослідників у погоні за модою, яка йде переважно зі США, з великим запізненням на старті взялися наздоганяти ту ж Америку в

структуралістично-типологічних вправах, які панують там. Хотілось би нагадати, що таких чекає роль вічних аутсайдерів. Там, де метод Леві-Строса став основним, фольклористики вже не існує. У зв'язку з цим і за океаном все частіше лунають голоси за повернення до колись традиційного там міграційного методу та відновлення колишніх позицій цих досліджень. Втім кожен обирає собі сам. Тож не будемо нікого агітувати, бо якщо фольклористика не буде спрямована на те, щоб бодай гіпотетично з'ясувати шлях фольклорних образів і сюжетів до їх сучасного стану, то для чого така наука? У чому її шлях до істини?

Наш же шлях не привів до гіркоти невдач чи пізніших розчарувань. Він був сповнений радості пізнання, а тому сходити з нього на глухі стежки визначення абстрактних форм чи формул не збираємось: фольклористика – наука конкретна. Гадаємо, що так буде краще й для читача. Принаймні – цікавіше.



А ХТО-ХТО В “РУКАВИЧЦІ” ЖИВЕ?

Історична атрибутика кумулятивної казки

Мисливська казка – одне з найстаріших явищ світової культури. За давністю генези з нею може конкурувати хіба що гра. Обидва ці явища виникли в умовах ідеологічного синкретизму.

А будь-яке синкретичне явище завжди багатозначне. В міру своєї десемантизації воно може одержувати властивість до виникнення на його ґрунті нових семантичних утворень. Разом узяті вони складають новий рівень його змісту, який визначає вже не суть, а лише символіку – перелік можливих значень цього явища. На відміну від семантики символіка не конкретна, внаслідок чого одержує здатність обростати новою інформацією.

В сучасних умовах символіка будь-якого явища, а особливо – фольклорного, може сприйматися як сумарне вираження всіх можливих значень. Семантика в цьому випадку після втрати конкретики сприймається радше як одне з найвужчих виражень символіки. Адже нинішній її зміст залежить від наших уявлень, складених на основі багатьох рецепцій. Щодо більшості казок про тварин, то сфера їхніх семантичних полів найчастіше торкається знань про мисливське суспільство. Оскільки ж основну частину світогляду його населення становили уявлення про об'єкт ловів та способи впливу на нього, то реконструкція семантики сюжетів із зооморфними персонажами немислима без знання зоології та магії. Про це можна судити навіть із того, що в давніх мисливських іграх-ритуалах головним об'єктом спрямування магічних дій виступають промислові звірі.

Гра-ритуал і мисливська казка мусили прорости ще на ниві мисливсько-скотарської міфології. Передумови їхнього виникнення, судячи зі змісту, зримо простежуються в реаліях мисливського побуту, як, наприклад, у грі-веснянці „Заїнько”, в якій є сцена оточення зайця („А нікуди заїньку ані вискочити, а нікуди заїньку ані виглянути”), чи сцені, що зображає сонного ведмеда у грі „Ведмідь” („У ведмеда

у бору гриби, ягоди беру, а ведмідь тихенько спить і на нас не гарчить”).

Зображення бажаного за дійсне виступає в цих іграх ритуальним еквівалентом імітативної магії – найдавнішого способу чуттєвого впливу людини на довкілля.

Однією з особливостей мисливського побуту була евфемізація об'єкта ловів. Щоб уполювати, треба було змовчувати свої наміри. Мисливській казці цей елемент притаманний. Жодна з таких казок не має ні найменшої згадки про тварин промислової групи. Що ж до ігор із зооморфними персонажами, то в них бувають навіть сцени успішних ловів. Щоправа, тільки дрібних звірів та тих, м'яса яких не споживали в їжу за інших причин (низьких смакових якостей, з ознаками тотемістичного обожнювання та ін.).

Ця властивість може бути викликана такими причинами:

1) або вона виникла в період первісного мисливського достатку (міфічного „золотого віку”), тобто ще до виникнення передумов появи самого принципу евфемізації; 2) або назви цих тварини (ведмедя – навіть дуже правдоподібно) є не справжніми назвами, а лише евфемізмами на їх означення; 3) або така гра так само, як і мисливська казка, має своїми персонажами непромислових тварин і своїм змістом, знову ж таки аналогічно до казки, служить дезінформуючим засобом для справжнього передбачуваного об'єкта ловів; 4) або ж вона виникла вже після повної десакралізації мисливських приготувань, що, зрештою, навіть малоймовірно, бо подібні забобони побутують серед мисливців до цих пір; 5) або ж така гра взагалі виникла серед хліборобів, які хоч і зберегли в пам'яті дідівські мисливські забобони, але не бачили способу їх зворотної дії за нових умов.

Дві перші умови дають підстави розглядати ігри зі сценами приспляння звірів чи успішних ловів як винятково давні, оскільки в основі їхніх сюжетів мусив би лежати найпримітивніший із принципів імітативної магії – коли бажане при посередництві ритуалу подається за дійсне. Але при дотриманні першої з наведених умов для реалізації цього принципу потрібен конкретний адресат, яким, за логікою речей, мусив би виступати промисловий звір, інакше магія не досягає мети, бо при цьому концентрації магічного впливу заважає евфемізація справжнього імені.

Що ж до трьох наступних із наведених умов, то вони заперечують можливість давнього походження ігор з мотивами успішних ловів та вдалого присипляння звіра. Адже якщо гра, зображуючи сон тварини, не викликає своїм змістом його причин, то це означає, що вона

має на увазі вплив якихось інших летаргізуючих засобів. Практичним втіленням останніх може служити мисливська кумулятивна казка. В українському фольклорі вона, безумовно, давніша від наявних тут ігор з ловецькими сюжетами та їх окремими функціями, що впливають із ловецьких потреб. Одначе ті, які збереглися, мають набагато глибший зміст, ніж ігри.

Композиційною основою мисливської кумулятивної казки є ритуально оформлений обман. Суть його полягала в тому, що, не приховуючи самого наміру проведення ловів, очевидні результати яких виявляються у фіналі деяких казок („Солом'яний бичок”, „Котик і півник”, „Як ходила лисичка по сміттячку”), така казка свідомо вносить *дезінформацію* про об'єкт полювання. Ним, судячи зі змісту, неодмінно має стати єдиний негативний персонаж. У зв'язку з тим, що в сюжеті казки тільки він і вирізняється з-поміж інших персонажів, то на нього припадає і її емоційно-виражальний центр. У таких сюжетах без відчутної шкоди для змісту (особливо, якщо йдеться про семиперсонажну казку) можна упустити участь будь-якого з персонажів, за винятком цього одного. Без нього рухне увесь сюжет. Це зайвий раз підтверджує, що в основі цих казок досі лежать їхні колишні практичні функції.

Інших персонажів кумулятивної казки, як правило, не можна зарахувати ні до негативних, ні до позитивних. Незалежно від намірів, якими вони керуються, ефект від їхніх дій нейтральний. У сюжеті вони служать лише тлом для відображення якостей головного персонажа і виконують радше композиційні, ніж сюжетотворчі функції. Тому навіть такі персонажі, як вовк і лисиця, котрі в багатьох казках виступають негативними, в казці „Коза-дереза”, до прикладу, виступають емоційно нейтральними, оскільки емоційно виражальним центром у ній постає негативно змальована коза. Емоційно нейтральним виявляється і вовк із казки „Колобок”. Отже, в цьому жанровому різновиді казок мало того, що немає й натяку на алегорію, а навіть не йдеться про будь-які усталення в характеристиці зооморфних персонажів.

Акцентування уваги мисливської кумулятивної казки на негативному персонажі могло бути викликane історичними функціями жанру, які полягали у створенні образу ворога, що з одного боку, служило мотивацією самих причин полювання, а з іншого – засобом дезінформації справжнього об'єкта ловів та вуалізації недоброзичливих намірів щодо нього. Не випадково дійовими особами такої казки неодмінно виступають тварини, на яких в первісному мисливському суспільстві промислу не було. Довгий перелік їхніх назв та дій у ри-

туальній за функціями кумулятивній казці скеровувався на те, щоб приспати пильність промислових звірів, сама згадка про яких напередодні ловів могла вважатися неприпустимою.

Таким чином, композиційна роль емоційно нейтральних персонажів казки цілком підпорядкована ловецькій меті, яка зводилася до присиплення позаказкових суб'єктів. Адже чомусь персонажами жодної української казки не виступають ні тур, ні лось, ні олень, ні інші великі звірі, які найчастіше й виступали головними об'єктами ловів. Їхнє замовчування можна пояснити лише тим, що саме вони й виконували роль адресатів оповідуваних сюжетів.

Дуже часто присипляючі функції мисливських кумулятивних казок підкріплюються невеличкими римованими текстами, яким, судячи зі змісту, приписувалася певна магічна роль. Наприклад, підслухане вовком „*Ой ви діточки-козеняточка...*” не допомагає, коли він перекручує тільки одне слово („Вовк і семеро козенят”).

Не до кінця почуте замовляння часто приносить ефект, обернений бажаному, і в деяких українських легендах. В одній із них, наприклад, розповідається, як наймит, крадькома спостерігаючи за господаринею-відьмою і нищечком повторюючи за нею всі магічні дії, опиняється на відьомському шабаші. Але не до кінця почувши, а тому, зрозуміло, й промовляючи неправильно відьомське заклинання, яке оберігало учасників шабашу під час ритуальної гри-битви, „потяв усі відьми”¹.

Щоразу приходиться на допомогу півникові, викраденому лисичкою, його вірний побратим котик, як тільки жертва починає плакати-примовляти: „*Котику-братику, несе мене лиска за зелені ліски, за жовтії піски, за бистрії води, за високі гори*” („Котик і півник”). Текст цього плачу зовні нагадує тексти замовлянь, у яких так само за піски, за води й за гори, що на семіотичному рівні може сприйматися як втілення “того світу”, скеровуються різні людські болячки.

Примовляння наведеної казки виконує тут водночас і інформативну, й магічну функції. З одного боку, воно служить для котика інформацією про півникову дорогу „на той світ”, а з іншого, – згадуючи в ньому лисиччине ім'я, півник, за аналогією до замовлянь, „відкриває” туди шлях і для лисички.

Уявлення про небезпечність найменшого контакту з атрибутами хтонічного світу знайшли своє чітке відображення в народній обрядовості й повір'ях українців. Зокрема, в обряді проводів русалок (а вони у традиційній культурі західних поліщуків сприймаються як агенти хтонічного світу), після здійснення проводів дівчат, що риту-

ально зображали русалок, за село, учасники ритуалу неодмінно мали бігом тікати назад, перекидаючись через перев'язаний упоперек шляху мотуз, який, мабуть, і служив символічним втіленням межі між світами².

Подібні уявлення збереглися й у казках, хоч, на відміну від обрядів, не зберегли своєї семантики. Українська фантастична казка часто-густо має у своєму змісті два обов'язкових атрибути: зачин і кінцівку. Було б очевидно помилкою зводити роль цих компонентів лише до художнього обрамлення. Бо, найперше, це – обрамлення магічне. У зачині така казка повідомляє, що всі описувані в ній події відбуваються в тридев'ятому царстві чи за морями глибокими, за лісами високими, а отже – не на цьому світі. У такий спосіб оповідач з самого початку відгороджує себе не лише від антисвіту, а й від усіх фантазмагорій, які там відбуваються. Другим відмежуванням служить кінцівка казки „і я там був, мед-вино пив, по вустах текло, а в рот не попало”. Рот, за народним уявленням, – найвразливіше місце людини. Саме через нього проникає всередину болячка чи нечиста сила. Тому й затуляли рот при позіханні, хрестили при чханні. Вербально застерігали його й від усіх тих сил, про які йшлося у фантастичній казці.

При недотриманні межі між світами хтонічні сили, за народними уявленнями, завжди перемагають, і людина легко стає їхньою жертвою. В одній з міфологічних оповідей із Західного Полісся мати, котра на русальному тижні (коли ходять русалки) несе дочці на могилу спідницю, яку забула покласти в домовину, там же й помирає.

Тож і фінал казки про котика й півника, який закінчується виловом усього лисячого виводка і його знищенням, може цілком сприйматися як такий, що був викликаний змістом півникового плачу-примовляння.

Оберегом служить замовляння і кози-дерезі з однойменної казки. Ні ведмідь, ні вовк, ні лисиця не можуть нічого з нею вдіяти, бо вона, сидячи на печі (магічному місці в хаті), відлякує усіх словами: „Я коза-дереза, за півкони куплена, на півбока лулена. Тупу-тупу ногами, сколю тебе рогами, ніжками затопчу, хвостиком замету...” І тільки ракові вдається підступитися до кози, бо він, на відміну від своїх попередників, теж знає магічне слово: „А я рак-неборак, як ущипну, буде знак”.

Зміст сказаного тут може й не мати значення. Для сюжету важливіша його ритмічна форма, що, на думку Юхима Карського, в первісному суспільстві могла уособлювати гуртову ритмічну роботу, яка при менших зусиллях приносила вагоміші результати.

Прискіпливий аналіз наявних у казках віршованих текстів переконує, що їхня роль у сюжеті швидше практична, ніж естетична. Це однаковою мірою стосується як мисливської, так і фантастичної казки. При допомозі почутого від Івасикової мами „Івасику-Телесику, приплинь, приплинь до бережка” відьмі вдається обдурити й викрасти хлопчика, але промовлене ним „Гуси, гуси, лебедята, візьміть мене на крилята...” теж допомагає врятуватися від смерті.

Подібну апотропеїчну роль виконує віршований текст і в казці „Колобок”. У ній персонаж, який мав би стати легкою здобиччю сильніших переслідувачів, за допомогою замовляння тікає від діда з бабою, від зайчика, від вовчика, від ведмедя. Причому робить це напрощуд легко. А лисичці попадається тільки тому, що одне й те ж замовляння повторює двічі. За народними ж уявленнями, повторений зайвий раз ритуальний прийом зводить нанівець магичність попередніх дій. У багатьох українських легендах згадується, що коли відьму, яка перекинулася свинею чи будь-якою іншою твариною, вдарити навідліг (від себе) один раз, то цим можна завдати їй великого каліцтва. Тому босоркня в таких випадках завжди просить ударити її ще раз, після чого залишається неушкодженою.

Слово ж і діло в магії виступають як ритуально еквівалентні і взаємодоповнюючі одне одного компоненти, тому надмір повторене слово в мисливській кумулятивній казці може виконувати ту саму роль, що в міфологічній легенді надмірна дія. Стрижневим компонентом, який міг послужити основою для виникнення цілого жанру, є летаргізуюча (присипляюча) функція казки. Схоже, що допоки усвідомлювалася можливість присипляння за допомогою цієї казки звіра, існувала й пересторога щодо аналогічного її впливу на мисливців. Чоловік, який піддавався цьому впливу, не міг вважатися придатним до ловів. До такого висновку спонукає велика кількість казкових сюжетів з квазілетаргізуючими засобами. Для присипляння пильності тварин вони не придатні, бо містять згадку про засоби полювання. Тоді для чого ж вони? За формою такі казки близькі до мисливських, але ця форма, як це часто трапляється у фольклорі, служить основою для пародіювання справжніх зразків. Присипляючий ефект таких казок не виходить як належить із ритуальної практики, а створюється штучно методом прогресивної кумуляції сюжету за формулою: $a + v + c \Rightarrow a + v + c + d \dots$ Розв'язка сюжетної колізії в таких казках відбувається раптово, але тільки після сьомого чи дев'ятого ступеня кумуляції. Часом зворотна дія відбувається за тією ж схемою, але у зредукованому вигляді.

Персонажний склад таких казок тематично не обмежений. Поряд із зооморфними персонажами у них можуть виступати дуб, липа, море, дівчата („Як півник до моря ходив“), личко, кийочок, жолудик („Довгомудик“).

В останній зі згаданих казок якийсь „довгомудик“ виловив усіх дідових і бабиних курчат. Це спонукає діда вбити зловмисника. На шляху до довгомудикової хатки йому трапляються кізячок, личко, кийочок, жолудик, рак, півник, кожен з яких виступає персонажем казки.

Якщо номінацію „довгомудик“ можна сприйняти як евфемізм на означення лиса чи тхора, то решту персонажів можна розцінювати як звичайні мисливські засоби. Півник – приманка, потріскуючий жолудець – застрашка, кізячок – засіб для викурювання звіра з нори (невипадково в сюжеті казки він лягає на порозі довгомудикової хатки), кийочок – зброя, личко – сильце. Рак, судячи з казок „Коза-дерева“ та „Лисиця і рак“, може сприйматися як один із засобів, за допомогою якого можна було вигнати звіра з нори.

Заодно можна припускати, що казка, для передачі змісту якої треба було запам'ятати стільки персонажів і їхніх дій, могла служити й випробувальним тестом на мисливську пам'ять. Тим більше, що у випадку, коли вона не позбавлена магічних функцій, увесь зміст слід було запам'ятати тільки за першим разом. Досі в народних віруваннях побутує переконання, що замовляння має магічну силу тільки тоді, коли виконавець запам'ятав його з першого разу.

Важливою, якщо не основною, рисою світогляду первісних мисливців виступало табу. Не другорядне місце посідає воно і в змісті ловецьких казок, де виступає у формі перестороги – не відкривати іншим персонажам родової таємниці. „Не відчиняй, не матінчин голосок. У нашої матінки голосок тоненький“, – кажуть козенята вовкові, коли він проситься до їхньої хати. І це полегшує його спробу розібратися, чому козенята не відчиняють. До цього ж він був певен, що точно передав підслуханий пароль їхньої мами.

Сліди заборони називати невідомим людям свій рід на Західному Поліссі були помітними донедавна. На питання „Чий ти?“ діти мусили відповідати жартома: „Батьків-материн“. А якщо казали правду, то обов'язково піддавалися кпинам з боку дорослих чи й старших за віком дітей.

Вірогідно, незнання роду (що в мисливському суспільстві могло мати вираження у вигляді родового тотема) сприймалося як таке, що утруднює магічний доступ до внутрішніх сил людини. До типологіч-

ного ряду подібних уявлень, мабуть, належить і звичай змінювати ім'я жінки після її заміжжя, що побутує у багатьох народів на основі уявлень, що подальше благополуччя жінки залежить від дотримання нею родової таємниці чоловіка.

За припущенням Броніслави Кербеліте, найдавніші казки вирізнялися простотою сюжетної структури й ілюстрували правила людської поведінки. І тільки внаслідок кількісних нагромаджень і якісних стрибків вони стали цікавими художніми творами, повчальність яких дуже приглушена³. На шляху до здійснення цих якісних поворотів лежав основний мотив, який спонукав до нарощення нових сюжетних структур. Він полягав у тому, що подавав висліди порушених заборон.

Колізія між установленням табу і його порушенням часто й виступає головним рушієм кумулятивної казки. „Замкнися в хаті, – каже котик півникові, – а як приїде лисичка, то не озивайсь... А як озвешся, то видере віконце і тебе з'їсть”. Подібний механізм сюжетотворення має місце і в інших казках.

Про те, яке ритуальне значення має ця заборона, можна судити вже тільки з того, що навіть згадка про її існування сприймається у змісті казки як порушення езотеричності, внаслідок чого порушник стає жертвою антипода. „Тоток-тоток, не велів коток” – єдина інформація з боку півника, яка в казці „Котик і півник” розцінюється як порушення табу, після якого негайно постає мотив кари.

Як і будь-яке інше архаїчне явище традиційної культури, що не позбавлене ритуального змісту, мисливська кумулятивна казка мусила б поряд із ритуальними мати ще й інформативно-мнемонічні функції. Окремі їхні прояви помітні навіть у семантиці основних засобів її сюжетотворення (табу, евфемізації, ретардації, летаргізації, дезінформації та ін.). Перелічення усіх засобів ловів, необхідних при полюванні на лиса чи тхора у казці „Довгомудик” – це, зрештою, теж інформація.

Яскравим прикладом поєднання в одній кумулятивній казці як ритуальних, так і мнемонічних функцій є українська казка „Рукавичка”. Перше, що впадає в ній у вічі, – це відсутність будь-яких сюжетних колізій. Постає питання, за рахунок чого вона існує взагалі? Мабуть, внаслідок наявності у змісті якоїсь цінної інформації, що з часом утратила своє значення. Привертає увагу в цій казці і подвійна номінація її персонажів, друга частина якої виступає засобом означення певних функцій кожного з них: *мишка-шкряботушка, жабка-скрекотушка, зайчик-побігайчик, лисичка-сестричка, вовчик-братик, кабан-іклан, ведмідь-набрідь*.

До того ж, якщо словосполучення „лисичка-сестричка” і „вовчик-братик” є дуже поширеними і в інших казках, то решта номінацій не вживаються більше в жодній із них.

Для розуміння змісту казки важливе значення має семантика рукавички. Адже вона об'єднує усіх персонажів, які в ній опиняються.

Основним інструментарієм для такої реконструкції можна вважати аналіз її основних функцій. Практична роль рукавички – гріти руки, тобто оберігати їх від холоду. Але в переносному значенні „погріти руки” в українській мові означає „збагатитися”. Подібна семантика рукавиці, щоправда, вже ритуальна, спостерігається і в обряді новорічного посівання. Висіяному посівальникам з рукавиць обрядовому збіжжю приписувалась магічна сила, а самі віншівки, якими супроводжувався обряд, зичили господареві: „*Сійся-родися, жито, пшениця... коноплі до стелі, льон по коліна*”. Тобто основним у цьому обряді було магічне викликання добробуту. З огляду на це, можна припускати, що рукавиця в новорічному посіванні мала те саме семантичне значення, що й ріг достатку. З іншого боку, приклади її ритуального використання десь поза новорічними обрядами нам невідомі. Відтак на знаковому рівні її можна вважати символом початку року, що передається у вигляді засіву нового врожаю. Якщо врахувати, що новорічне посівання перенесене на зиму внаслідок перенесення на цю пору й самого початку року (раніше ж він припадав на весну), то згуба рукавиці у казковому сюжеті може вважатися цілком умотивованою. Причому не лише з ритуального, а й з чисто практичного боку. Адже з початком року наставала весна. Тож, востаннє „погрівши руки” під час новорічного посівання, надалі можна було обходитися без рукавиць. Окрім того, знімання з себе усього, що нагадувало про зиму, чи вважалося її атрибутами, мало значення магічних засобів для наближення тепла.

Що ж до послідовності оселення у сюжеті досліджуваної казки тварин у рукавиці, то вона не тільки відповідає градації – від найменшого до найбільшого, а й дуже збігається з деякими фенологічними особливостями року.

Першими після звільнення землі з-під снігу заявляли про себе миші. В пошуках їжі поблизу людських жител вони не могли не привернути уваги. Це мишаче шкряботіння було найхарактернішою прикметою березнево-квітневої пори. Але, крім усього, миші в цей час були й найбільшою загрозою для збереження в час переднівку скромних господарських припасів. Тож і в рукавиці, яка виступає в казці збірним образом року, першою оселяється мишка-шкряботушка.

У травні прогрівалася вода, і в природі над усім домінувало жаб'яче скрекотіння. Жабка-скрекотушка втілює в казці другий період календарного циклу.

У липні, після третього приплоду зайців, коли підросло потомство з двох попередніх, заячий рід ставав дуже чисельним. Разом із тим активнішали й хижаки, які в цю пору починали виводити молодняк на полювання. Відчуваючи небезпеку, зайці трималися узлісь, нерідко навідуючись і до людських жител. Внаслідок цього зайчик-побігачик є наступним орієнтиром мисливсько-хліборобського календаря.

Починаючи з червня, виходять усім виводком на полювання лисиці. Однак, ловча наука починається досить обережно і відбувається переважно неподалік від насаджених місць. І тільки у вересні, коли молодняк уже набуває певного досвіду, лисиці повністю залишають нори і переходять до бродячого способу життя⁴. Тільки тоді вони й звертають на себе увагу своєю надзвичайною зухвалістю. У цьому контексті лисичка-сестричка може сприйматися як одна із представниць лисячого братства-сестринства. В казці вона втілює четвертий від початку року період.

Приблизно так само, як і в лисиць, відбувається навчання молодняка у вовків. Так само полювання вони починають цілими сім'ями, але дещо пізніше – з вересня. На перших порах виводок повертається до лігва і тільки з жовтня-листопада переходить на бродяче життя⁵. Небезпеку для людини вовча зграя становить із листопада аж до початку січня. На цю пору припадають і так звані „вовчі дні” в українському народному календарі. Закінчуються вони початком вовчого гону, коли серед самців починаються внутрішні чвари за самок. Незадовго до цього розпадається вовча сім'я.

Протягом року вовки ведуть нічний спосіб життя. Удень вони полюють тільки при навчанні молодняка, що буває пізньої осені – на початку зими. У цей час „вовчики-братики” найнебезпечніші, тому стають добре помітними. У казковому сюжеті вовчик-братик – п'ятий персонаж фенологічного календаря.

Кабана в казці „Рукавичка” названо ікланом. Зрозуміло, що, як і в попередніх випадках, назва може служити означенням якоїсь із функцій. Як можна довідатися з природничих джерел, ікла у диких свиней мають подвійну роль: вони служать для підривання коріння, підчеплення великих каменів, що трапляються на шляху, риття мерзлого ґрунту, або ж для захисту чи й агресії. Вважають, що нема тварини, яка б витримала удар вепра⁶.

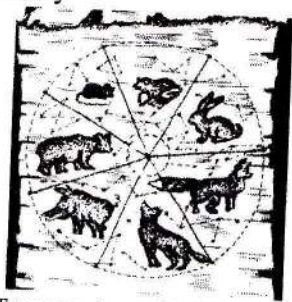
Основним кормом для диких свиней служать підземні частини рослин, жолуді, горіхи, зелені пагони, соковиті стебла. Влітку вепри пасуться вночі, поїдаючи соковиті стебла рослин. Пізньої осені, коли одні рослини в'януть, інші дерев'яніють, свині починають шукати корму в густих заростях, добуваючи коріння молодих дерев. Буває, за одну ніч стадо залишає переритими значні лісові площі. Але риє веприлом, а не іклами, і навіть важко припустити, щоб мисливцям, особливо ж давнім, цей факт був невідомим. Ікла ж – усе-таки більше зброя, а не засіб для добування корму.

З листопада до початку січня у вепрів триває гін. Їдять вони в цю пору мало. Самці-сікачі відчайдушно б'ються за самок, наносячи один одному глибокі рани. Оскільки ж зір у свиней дуже слабкий, то, компенсуючи його тонким слухом, роздратовані самці несамовито кидаються крізь хащі на будь-який шурхіт. У цей час їхньою жертвою легко може стати й людина. Мисливці ж, видно, добре знали про це. Тому й шостий відтинок часу в мисливському календарі міг вважатися періодом домінування ікластого вепра.

Сьомим зооморфним персонажем „Рукавички” є ведмідь-набрідь. При надзвичайній витривалості (лося може переслідувати галопом 10-15 км), силі (одним ударом може зламати хребет бикові), швидкості (здатний наздогнати коня), спритності (до жертви підкрадається зовсім нечутно) і впевненості (майже не боїться вогню, не ховається, мандрує лісовими стежками й шляхами) ведмідь, не будучи голодним, тікає від людини. Смертельно небезпечним протягом більшої частини року він буває тільки при споживанні здобичі⁷. По-особли- вому поводяться лише ті ведмеді, які не залягають у зимову сплячку. Причиною їхнього неспокою служить недостатня вгодованість, яку вони будь-що намагаються надолужити за зиму.

Ситі ведмеді залягають у барліг з настанням морозів і глибокого снігу і сплять, поки цей сніг не розтане. Володарем лісу і найбільшою пересторогою для людей упродовж зими стає бродячий ведмідь, тобто ведмідь-набрідь. Період із другої половини січня до кінця березня – це його час. І це чудово підтверджує українська казка „Рукавичка”, віддаючи йому сьомий завершальний період річного циклу.

На думку Бориса Рибаківа, поділ



Так виглядає співвідношення мисливського календаря з астрономічним.

року на дванадцять рівних частин відбувся в неолітичну епоху⁸. Основним його орієнтиром був солярний цикл. Як показує ж аналіз найважливіших аграрних обрядів, розвиток солярного календаря нерозривно пов'язаний із розвитком культури рільництва. До його ж початку міг існувати мисливський календар. У ньому кількість часових проміжків могла виражатися числом сім, що „вважалося виразником найбільшої повноти міри”⁹. І не всі вони мусили бути рівновеликі, оскільки визначалися не астрологічними, а біологічними ритмами.

Міфічним чи фольклорним втіленням такого календаря можна вважати, на наш погляд, і казку „Рукавичка”. З аналізу її сюжету навіть на тлі сучасних, звичайно, збіднелих порівняно з первісними, відомостей про біологічні ритми тваринного світу, легко встановити, що в основі мнемонічного змісту цього мисливського календаря лежать тривалі спостереження над тваринним світом і перестороги, коли й від якого із біологічних видів можна чекати небезпеки, коли і який із них перебирає на себе домінуючі функції в природі. Сліди певної календарної орієнтації сюжетів можна простежити й на інших казках мисливського змісту („Колобок”, „Вовк-колядник”).

Таким чином, історичний бік символіки мисливської кумулятивної казки полягає в тому, що вона акумулює ті давні форми міфічного „золотого віку”, коли людина перебувала в рівнопартнерських стосунках зі збалансованими між собою компонентами природи, одним із яких виступала сама. Цим казкам ще не відомий людський страх перед природою. Внаслідок цього в них відсутні гіперболізація героїв та узагальнене змалювання природних сил. У них відбився той період людського існування, в який людині для задоволення основних життєвих потреб вважалося самодостатнім бути хитрішою від своєї здобичі. Тож не випадково композиційним центром такої казки служить обман у найширших його проявах: від звичайної дезінформації, що містилася в переліку непромислових звірів, до звинувачення котрогось із них у недобропорядності чи й прямому злочині (лисички – в хитрощах, довгомудика – в кривді, нанесеній дідові і т.п.). Відплатою за все це у фіналі такої казки служить мотив вдалих ловів.

Незаперечною є й та особливість кумулятивної казки, що її зміст цілковито ґрунтується на реаліях мисливського побуту або ж має відношення до задоволення основних потреб ловецького суспільства (головним чином, ритуальних чи інформативно-мнемонічних). Тож можна вважати, що така казка й сама могла колись виступати частиною давніх мисливських ритуалів.

У мисливській кумулятивній казці прихованого змісту більше, ніж

в іграх зі сценами ловів чи присипляння тварин. Тому можна припускати, що вона, як складова частина давнього мисливського ритуалу, зберегла в собі той сакральний зміст, десакралізованим виявом якого виступає гра на мисливську тему.

¹ Знадоби до української демонології / Збір. Володимир Гнатюк // Етнографічний збірник. – Т. 34. – Львів, 1912. – С. 906.

² Виноградова Л. Мифологический аспект славянской, „русальной” традиции // Славянский и балканский фольклор. – Москва, 1986. – С. 115-116.

³ Кербелите Б. Историческое развитие структур и семантики сказок: Автореф... дис. докт. филол. н. – Москва, 1989. – С.41.

⁴ Бондаренко В. Звірі наших лісів. – Київ, 1988. – С. 68.

⁵ Там само.

⁶ Там само. – С.92.

⁷ Там само. – С. 76-77.

⁸ Рыбаков Б. Язычество древней Руси. – Москва, 1988.

⁹ Дунаевська Л. Колиска добрих див // Українські народні казки. – Київ, 1988. – С.13.



“І Я ВОВК”

Культ вовка-предка у фольклорі та віруваннях населення Полісся

Вовк – один із найпопулярніших зооморфних образів українського фольклору. Про нього багато оповідок, легенд. З ним пов'язано багато вірувань. І хоч спорадично вони трапляються всюди в Україні, та все-таки найбільше їх на Поліссі. Причини цього можна вбачати і в природних факторах. Поширення біологічного виду в природному середовищі зумовлювало його популярність у фольклорі. Та все-таки важко припустити, що саме це було головним.

Популярність оповідок про вовків серед автохтонів сучасного Полісся відзначав ще Геродот. Розповідаючи про звичаї неврів, давніх племен, які жили у верхів'ях Дніпра, Прип'яті та Південного Бугу у IV-V ст. до н. е., він писав: *“Цих людей підозрюють у тому, що вони чаклуни. Бо скіфи і елліни, що живуть у Скіфії, кажуть, ніби один раз на рік кожний із неврів стає вовком на деякий час, а потім, повертається і знову стає людиною”*¹. Важко сказати, чи є хоч якась спадкоємність між тими неврами й нинішніми поліщуками, але мотив лікантропії (перетворення людини у вовка) й зараз дуже популярний на цій території. У багатьох із них перевертництво сприймається як чаклунство.

Широке коло характеристик вовкулаки-зловмисника, вовкулаки-чаклуна знаходимо в одній із західнополіських оповідок:

*Десь за озером був чулувік, що знався з вувкаме. І сам вовком пирикидався. То тех вувків він напускав на людей, на яких мав зло. Пирикенться, піде в ліс – і вже потакують, що десь напустев вовчу зграю на того чи генчого чоловіка. А кое-кого і вовком пускав*².

Здатністю довільного перетілення у вовкулак в сучасних фольклорних записях наділені тільки знахарі:

Знахур миг (...) стати вовкулакою. Пасуть люде ввичке, а він піде, пирикенться чириз пиньок тре разе догоре – і вже зробевся вовком. Забирає ввечку, преїде назад, чириз пиньок знов пирикентця,

тільки вже в другий бик, – і вже знов чоловік... і має що їсти. Но людени такей вовк вже ни чепить³.

Обернення у вовка в таких оповідках відбувається з корисливою метою:

Одного разу дядько послав хлопця в ліс за чимось і щоб там те йому простіш було зробете, пирикинув його у вовка. На якийсь час тільки. А впосля якось і сам забув, скільки там той мав веходите, де й ни одробев назад. От ходить той хлопиць вовком. Довго ходев... Аж раз іде той дядько коло ричке, девиця – а по мосту бижеть вовк. І прямо до його! Тоді він згадав про того хлопця і одробев йому, щоб уже був чоловіком. Але чириз те, що той пириходев, то осталося у його на плечах вовча шерсть⁴.

Незважаючи на корисливість мотивації такого перетворення, образ вовкулаки в цих поліських легендах завжди асоціюється в народній уяві з дискомфортом, який переживає вовкулака.

В одній оповідці він голодує, бо не сприймає вовчого харчу:

Ничого лихого він людьом ни робев. Приходив до людей, спирався лапаме на вукно й дивевся в хату. На їжу, бо він голодний завше ходев⁵.

В іншій – мучиться через те, що “їсте йому давале як вовкове; говорев, що мнесо вельми нидобре сиреє”⁶.

Іноді цей дискомфорт пояснюється тим, що вовкулакування взагалі подається як кара:

Зсть набев тещу, то потом ходев – рокував вовком⁷.

Або:

Було два брата. І щось там провинелися, то ведьма обратела їх у вовків. І то таке було, що до людей ішле, ни боялися. А коле їх назад в людей обратели, то кажуть, руке таке буле стоптане, аж до крові, бо ж і природними лапами мусиле ходети⁸.

Про “посходжуванн долоне” йдеться і в легенді з села Самари на Ратнівщині, в якій, крім того, розповідається, що аби не їсти сирого м’яса, “воне ловеле вчичке і пирисовале те мнесо чириз огонь”⁹.

Та все-таки на Поліссі поки що не рідкість і оповідання, подібні до опублікованих понад сторіччя тому з подачі Бориса Грінченка:

Як прийшла до його тая пора, що вже йому треба бігти, то він так стогне. Вийшов за клуню, устромив ножа в землю, почав розбиратися. геть розібрався, голий зостався. Потім перекинувся через той ніж да й став вовком¹⁰.

В західнополіському варіанті цієї сюжетної версії невідворотність перетворення постає в той час, коли хлопець зайшов, щоб надерти лика:

Тільки раз сукерою махнув, ек побачив, шо його руке стале вулухатиме. Вин злякався, хутів бігте, але пиритворевся полносцю на вовка¹¹.

І все ж таки переважна більшість інформацій про вовкулаків на Поліссі, особливо західному, лучиться з весіллям:

Колесь диде наше говореле, шо буде такеї, шо пускале висілле вовкаме. Буде вовк як вовк, тільки на голові, де в молодой винок був, біло буде¹².

Ото як кроплять весілле і обсипають, то тоді й пускають вовкаме¹³.

У с. Яревищі вважалося, що весільний поїзд може побігти вовками і від “якоїсь такої горилке чи їде, чи так децо начарують”¹⁴.

Як бачимо, чарів не виключають і повір’я, пов’язані з весільною тематикою. А в західнополіській легенді “Як дружок ворожбита випередив” іде справжнє суперництво між чужим чаклуном та весільним дружбою, який покликаний оберігати молодих в силу своїх ритуальних обов’язків. У ній, як тільки ворожий чаклун висуває голову в вікно, щоб пустити весілля вовками, дружба робить так, що в того виростають такі великі роги (турові чи оленячі), що він не може навіть просунути голову назад у хату. Виявляється, що весільний дружба був теж неабияким знахарем¹⁵.

Наявність у фольклорній традиції поліщуків як теми вовкулакування з корисливою метою, так і вовкулакування за кару, а до того ж перегукування обох тем з весільними звичаями – чудове свідчення того, що всі вони виходять із єдиної ініціальної традиції, яка колись, вочевидь, була добре відома й далеким предкам поліщуків.

Суть ініціального обряду власне в тому й полягала, щоб до початку подружнього життя юнак пройшов якнайбільше випробувань і навчився витримувати будь-які незручності, які чекають на нього в шлюбі. Тим-то й не дивно, що найчастіше ініціант у таких сюжетах страждає через тещу.

Незлюбела теща зятя да й пустела вовком. Мусив іте з вовкаме і з вовкаме жете. Але й вовке його не вельми хотіле приймате, бо бачили, що то ни правдевий вовк, а зробляний з чоловіка. Тож вин хоч і ходев за іме, а сядав завше збоку, оддалік трохе. Того, що воно їле, вин істе ни миг. То так був стоцзав, що ледь по світе вже ходев.

Але колесь вкрале вовке барана в селі. М’ясо обдерли, а кишке оставиле йому. “З’їж, – кажуть, – бо як тее з’їсе, то все їстимеш, як і ме”. А вин не миг¹⁶.

Як бачимо, в кожній подібній ситуації блудний син

приспосовується не настільки до можливих колізій подружнього життя, наскільки до звіриного середовища.

Не будемо в цьому шукати метафоричного змісту, його на час виникнення подібних сюжетів ще просто не існувало, а звернемо увагу на те, що мотив перевертництва людини в тварину відомий чи не усім народам, але перевтілення відбувається в різні істоти. Навіть у межах Західного Полісся крім вовка спостерігається й річна метаморфоза в вужа. А загалом відомі перевтілення в тигра, лева, леопарда, гієну і навіть крокодила. Але це в інших частинах світу.

Пізнання саме вовчого побуту під час ініціального відчуження схиляє на думку, що первісною мотивацією цього відчуження вважалося пізнання свого родового тотема. Про це є красномовні свідчення в казках.

В українських в цій ролі трапляються сокіл, щука. Вони не тільки повідомляють ініціантові про те, хто вони, а реально допомагають долати ті перешкоди, які виникають під час ініціальної подорожі.

Подібне відбувається і в щедрівках. Тільки там перелік благ, яких можна очікувати від сокола, який мало не став жертвою стрільця, ще більший і вишуканіший.

В легендах, де ці образи заступає образ вовчої сім'ї, ініціант нічого в готовому вигляді не отримує. Натомість сам стає знахарем:

*Кажуть, що після того він добре розбирався на травах*¹⁷.

Таке благо, безумовно, ранішого походження. Відтак і тотемічна семантика вовка на українських теренах, зокрема на Поліссі, виявляє більш давні традиції, ніж сокіл чи щука в казках і щедрівках.

До того ж в західнополіському фольклорі з вовчою тематикою лу-
читься навіть образ дівчини-ініціантки в весняній передвеликодній пісні:

*Ой була в мене мате-мачуха,
Послала мене з ситом по воду.
Наберу воде – вода велліця,
Мате-мачуха усе свариця.
Брала водойку де й до ночайкі,
Перейшло мене де й тре вовчайкі.
Узяле мене де й пуд бочайкі,
Повеле мене в густу корчайкі,
Почале мною де й дилитися.
Ой уден кажса: "Міні ручойкі",
А другей кажса: "Міні ножайкі",
А третій кажса: "То сиротойка,
Не тра зводить її з світойка"*¹⁸.

Пояснення, чому ініціант завжди виступає сиротою, зводиться до того, що він проходив відчуження від свого роду.

Такою постає й дівчина з наведеної пісні. Вовче оточення сприймається в ній не інакше, як уже описані в етнографічній літературі "доми мужви".

Примітно, що образ мудрих вовків не втрачає свого значення й у цьому контексті. Вовки не стали ділитися дівчиною, упізнавши в ній сирітку; тобто те, що мало відбутися насправжки ("почали багато та й ділитися"), відбулося лише символічно.



*Дівчина-рогулька і два вовки
на керамічній посудині
з Греції VII ст. до н. е.*

Ще показовіше, що сюжет цієї західнополіської "рогульки" найповніше відображений на керамічній посудині, виявленій на території Греції. Такий збіг може нашо вхнути хіба на думку про його спільну індоєвропейську традицію. Щоправда, найчастіше в цьому сюжеті вбачають образ володарки звірів, а його походження виводять із передньосхідних держав доби

раннього заліза, насамперед Мідії¹⁹. Образ жінки-володарки птаства хоч і рідко, але трапляється і в українському фольклорі, переважно в південно-західному регіоні. Властивість жінки використовувати птаство до своїх господарських потреб в одній із українських легенд пояснюється її начебто чудесним походженням із змії. У перекладі з міфологічної мови на історичну це повинно означати належність жінки до культур степу. Подальший розвиток сюжету виказує й ворожість степового племені, представницею якого є чудесна жінка, до місцевого населення, адже шлюб із нею закінчується для парубка трагічно: перетворившись із жінки на гадину, вона просто удушує його в любовних обіймах²⁰.

Зображення на грецькій чаші VII ст. до н. е. дуже легко входить у площину близькосхідних ідеограм. Обрамлення сюжету у вигляді двох змій має виразно степове означення. Однак вбачати в ньому лише ідеограму володарки звірів не дозволяє те, що вовки з кантарами через плече – це не просто вовки. Якщо придивитися уважно, то кожний із кантарів має свій орнамент, що на знаковому рівні ототожнюється з символікою роду. Отже, йдеться не про вовків справжніх, а про вовків-сватачів. Такими вважалися вовкулаки-хлопці, які перш ніж одружитися, мусили пожити по-вовчому. Як відомо, все це зводилось до побуту гвалту і крадіяства.

Чи не відлунням цього побуту у весільних обрядах мало не цілої Європи збереглися оргістичні пережитки перезв'янського весільного обряду? Для його пісень образ вовків-гвалтівників вважається цілком природним, причому не лише стосовно молодої, про що дуже добре описав Хведір Вовк, а й щодо її свекрухи:

*Ой на вгороди гудки гудуть,
Мою свикруху вовки видуть.
Ой ніхай видуть, ніхай нисуть,
Ой ніхай видуть, ніхай несуть,
А я ні піду боронити,
Ой бо хотіла попобити*²¹.

Не відомо, що було головним у звичаї перев'язування "блудців-молодців", як про них співається в щедрівках, самі рушники, що виконували символіку поневолення, а, можливо, й посольства в чужі краї з метою здобування нареченої, чи все-таки родове знамено у вишитті рушника, по якому можна було впізнати родовід, але до недавнього часу в Україні сватів і рекрутів матері юнаків перев'язували рушниками лише власного вишиття, тобто узорами з символікою роду.

Сучасний стан культурологічних досліджень дозволяє стверджувати, що зображення воїна-вовка не було рідкістю в часи Геродота ні на еллінській землі, ні на її околицях.

От чому тільки про це не знав Геродот, пов'язуючи вовкулакування лише з неврами?

На сьогодні більшість дослідників виявляє однастайність у тому, що під час ініціації відбувається символічне перетілення юнака в образ свого тотема, що має значення первопрєдка.

Чимало поліських інформацій про те, як має поводитися пастух при зустрічі вічна-віч з вовком, і справді однією з перших умов ставлять шанобливе відношення до звіра:

Не кажи "вовк", бо скаже, щоб вмовк (Брониця Камінь-Каширського району)²².

Ни можна кричати "вовк", бо вхрепиши і ни зможши гувурете. А треба кричати "дядьку, дядьку". А мона клекати ну імени кугось із пукійних ридних (Гірки Любешівського району)²³.



Голова чоловіка в шапці з вовчого лоба.
Малюнок з турської гробниці V ст. до н. е.

“Дядьку, дядьку!” – кричали при зустрічі з вовком і в Галинії Волі²⁴. А в Якушах Ратнівського району, так само, як і в Гірках, кликали когось з померлих родичів²⁵. У Хомичах Любомльського району до вовка зверталися шанобливо: “Дедьку вовк, дедьку вовк!”²⁶. У Світязьких Смолярах Шацького району вовка начебто й відлякували, але теж дуже поважливо: “Діда вовка, діда вовка!”²⁷. В Городні Любомльського району пастух чи то повідомляв, чи то звертався до вовка: “Гіде вовк, гіде вовк! Вовк лякався і втикав”²⁸.

В Любчі Рожищенського району виявлено інформацію, яка дає підстави розглядати вовка радше як провідника у світ предків, ніж як самого предка. Тут, як побачать вовка, кажуть: “Я тебе не зачіпаю і ти мене не зачіпай. Я ще молодий, а ти йди своєю дорогою”²⁹.

На зв’язок вовка з потойбічним світом вказує й те, що будь-який вигук при зустрічі з ним повторювався парне число разів. Для цього світу сакральною вважалася тільки непарна кількість.

Родинні стосунки з вовком як тотемом, символом роду, правдоподібно, найповніше відображають ті повір’я, де при зустрічі з ним рекомендувалося вити по-вовчому (с. Баїв Луцького району)³⁰, або ж вклякнути навколішки і промовити: “І я вовк” (Троянівка Маневицького, Заболоття Ратнівського району)³¹.

Тим часом поряд із цими цілком зрозумілими приписами існує й маса незрозумілих. Здебільшого вони полягають у виголошенні дивних вигуків, які буцімто мають магічну силу.

У Забужжі Любомльського та Столенських Смолярах Шацького районів, наприклад, як побачать вовка, кричали: “Гідага, гідага”³².

У Клевецьку Турійського району цей вигук мав прозвучати, як “удага”³³, у Серхові Маневицького району, як “чуга”³⁴. В Камінь-Каширському районі в с. Радошинці вважали, що при зустрічі з вовком треба кричати “радуга”³⁵, у сусідньому Карасині “радюга”³⁶. Так само і в Видерті³⁷. У всіх випадках з наголосом на останньому складі і парне число разів.

Ключем до усіх цих вигуків може слугувати інформація, записана в Лукові Рожищенського району:

*Коли вовк схопив якусь живність, то пастух казав: “Вовк – ага, вовк – ага, покинь ягня!”*³⁸

У староукраїнській мові XVIII ст. слово “ага” означало “старшина, начальник, пан”. Його вважають запозиченим з турецької, де ага означало “пан”³⁹.

Відтак стає цілком зрозумілим, чому в Тоболах та Старих Червищах вовка проганяли вигуками “агу, агу”⁴⁰. Важко тільки

сказати, чому на такій значній території турецьке *ага*, яке містило в собі не менше поваги, ніж українські *дядьку* чи *діду вовк*, стало рідним. Хоча достеменно відомо, що з усієї Азії мотив обернення вовком був добре відомий лише туркам та татарам.

Тож хто зна, чи таким уже далеким від істини був Геродот, вбачаючи вибірковість поширення образу людинововка.

¹ Геродот. Історії: в 9-ти кн. – Київ, 1993. – Кн. 4. – С. 204 (N 105).

² Запис автора від Марії Штик 1929 р.н. у с. Самари Ратнівського району Волинської області, 1989 р. (Архів ПВНЦ).

³ Записано у с. Нуйно, 1990 р.

⁴ Записано від Ольги Антонюк 1915 р.н. у с. Нуйно, 1990 р.

⁵ Записано в с. Нуйно Камінь-Каширського району, 1991 р.

⁶ Запис автора від Мар'ї Тшиковець 1923 р.н. у с. Березичі Любешівського району, 1987 р.

⁷ Там само.

⁸ Запис автора від Бориса Ковальчука 1926 р.н. у с. Кримно Старовижівського району, 1992 р.

⁹ Записано від Антоніни Петрик 1910 р.н. у с. Самари Ратнівського району, 1989 р.

¹⁰ Гринченко Б. Етнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях. – Чернигов, 1986. – Т. 2. – С. 187.

¹¹ Архів ПВНЦ. – Ф. 1. – Од. зб. 1.

¹² Поліська дома. – Вип. 1. – Луцьк, 1991. – С. 65. (Зап. в с. Нуйно Камінь-Каширського району).

¹³ Там само.

¹⁴ Поліська дома. – С. 65 (Зап. у с. Нуйно, 1990 р.)

¹⁵ Запис автора від Варвари Сулим 1921 р.н. у с. Яревище Старовижівського району, 1992 р.

¹⁶ “Оден ходев вовком, то його посилале вовке одчинете двері в хазяїв, бо він то добре знав, як то робиться...” (Запис автора від Архипа Зонюка 1915 р.н. у с. Кримно Старовижівського району, 1992 р.).

¹⁷ Архів ПВНЦ. – Ф. 1. – Од. зб. 28.

¹⁸ Там само. – Ф. 1. – Од. зб. 79. – Арк. 26.

¹⁹ Давня історія України. – Київ, 1998. – С.141.

²⁰ Галицько-руські народні легенди/ Зібрав Володимир Гнатюк// Етнографічний збірник. – Львів, 1912. – Т.12-13. - № 251.

- ²¹ Особистий архів автора.
- ²² Архів ПВНЦ. – Ф. 1. – Од. зб. 1.
- ²³ Там само. – Ф. 1. – Од. зб. 87-А.
- ²⁴ Там само. – Ф. 1. – Од. зб. 179.
- ²⁵ Там само. – Ф. 1-А. – Од. зб. 21.
- ²⁶ Там само. – Ф. 1-Б. – Од. зб. 47.
- ²⁷ Там само. – Ф. 1-Б. – Од. зб. 57.
- ²⁸ Там само. – Ф. 4. – Од. зб. 44.
- ²⁹ Там само. – Ф. 2. – Од. зб. 220.
- ³⁰ Там само. – Ф. 2. – Од. зб. 46.
- ³¹ Запис автора в с. Троянівка Маневицького району від Анастасії Остапчук 1923 р.н. та в с. Заболоття Ратнівського району від Ганни Назарук 1911 р.н.
- ³² Архів ПВНЦ. – Ф. 1. – Од. зб. 115-А; Ф. 1-Б. – Од. зб. 75.
- ³³ Там само. – Ф. 1-А. – Од. зб. 38-А.
- ³⁴ Там само. – Ф. 1. – Од. зб. 137.
- ³⁵ Там само. – Ф. 1-Б. – Од. зб. 71.
- ³⁶ Там само. – Ф. 1. – Од. зб. 27-А.
- ³⁷ Там само. – Ф. 1. – Од. зб. 2.
- ³⁸ Там само. – Ф. 2. – Од. зб. 218-А.
- ³⁹ Етимологічний словник української мови. – Київ, 1982. – Т. 1. – С. 44.
- ⁴⁰ Архів ПВНЦ. – Ф. 1-Б. – Од. зб. 16; Ф. 1-Б. – Од. зб. 97.



“ВОВЧИ ПОТАЧКИ” НА ПОЛІССІ

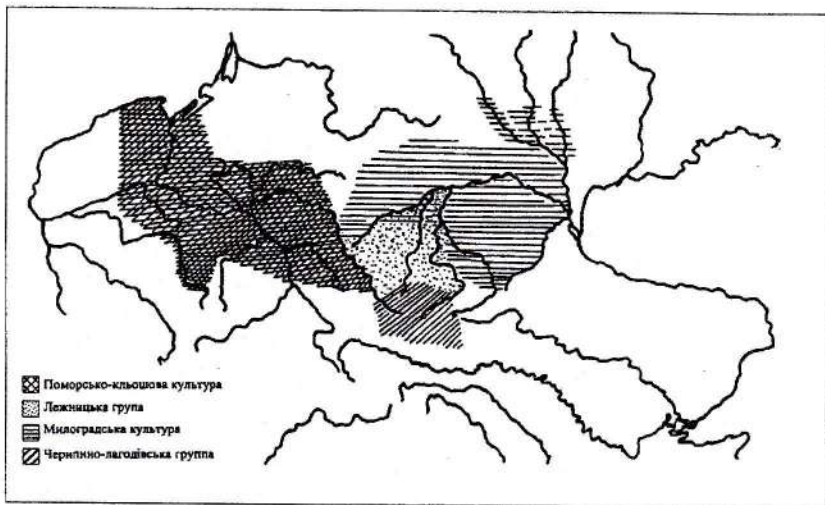
За майже 20 років осмисленої фольклористичної праці на Західному Поліссі нам вдалося спостерегти, що “вовча тема” на цій території належить до найулюбленіших. Короткими літніми вечорами, коли бува не встигнеш привітатися з господарями хати, як вони вже збираються лягати спати, бо скоро й вставати, питання про вовкулаків єдине, що може спровокувати на довгу розмову.

Про вовкулаків на Поліссі слухай – не переслухаєш. Про це добре знають і в інших регіонах. Волинян на це вже не підіб’єш: тут же відбиваються, що вовкулаки тільки на Поліссі, а “в нас, – мовляв, – цього нема”. Все одно, що в Геродота, який тему вовкулакування чомусь звів до поширення її лише серед неврів.

Те стародавнє плем’я археологи, хоч і не чітко, ідентифікували з *милоградською культурою*, західна межа поширення якої проходить по Горині, і вирішили, що питання розв’язане.

Тим часом тема перевертництва людини у вовка в означеному масиві не те, що непопулярна, а можна сказати і взагалі маловідома. Значно більшою популярністю вона відзначається на Західному Поліссі. До того ж на сьогодні встановлено, що подібні вірування відомі германцям, балтам, слов’янам, а отже, можливо, належать і до загальноіндоевропейського оповідного фонду. Відтак питання про зв’язок цієї теми з будь-яким із поодиноких племен може свідчити лише про особливості етнічної традиції на той час, але не про якісь показники етнокультурного плану.

Розкрити механізми засвоєння цієї теми різними племенами і навіть нині географію її поширення в етноісторичному зрізі не настільки складно з точки зору історичної, наскільки небезпечно з етногенетичної. Немає нічого легшого, як зіткнутися з небезпекою проігнорувати ту частину минулого, яка невідома нам навіть у загальних рисах, адже можливо якась частина цих сюжетів визріла ще в рамках доіндоевропейських чи праєвропейських. Першочергово це стосується мотивів про доброго вовка, які, безумовно, мають ще мисливське тотемічне походження.



*Етнокультурна ситуація в Південно-Східній Європі
у другій половині I тис. до н.е.*

Тому цього разу нашим завданням буде розібратися в структурі лікантропічних сюжетів та виокремити там, де це можливо, надійні хронотопи, які могли б послужити історичною чи географічною прив'язкою таких оповідань. Задля цього спочатку мусимо якнайповніше розглянути самі тексти.

Увесь доступний нам перелік оповідань про вовкулаків зводиться до таких сюжетів:

1) чоловікові-вовкулаці приходить пора бігти вовком; ледь устигнувши спитати жінку, чи дала б вона раду, якби на неї напав вовк, через деякий час, перекинувшись вовком, він нападає на неї; жінка таки дає раду, відбиваючись граблями, а коли повертається чоловік, бачить у нього між зубами нитку зі своєї спідниці; часом жінка влізнає в чоловікові вовка-нападника по подертому граблями обличчю;

2) по вовкові, який переймав коней, візник шпурляє сокирою; вовк бере сокиру в зуби й забирається з дороги; через деякий час, зупинившись на нічліг у чужій хаті, чоловік упізнає свою сокиру, а господар зізнається, що то він був тим вовком і сподівався, що в нього хтось кине хлібом, а не сокирою; тоді він став би знову чоловіком;

3) ходячи у вовчій зграї, вовкулака страждає без людської їжі;

4) вовкулакою робить зятя теща, причому завжди з незрозумілих причин;

- 5) вовкулакою може зробити чоловіка й жінка;
- 6) покинута парубком дівка, коли той жениться, наймає знахаря, щоб той пустив усе весілля вовками;
- 7) вистеживши сина-вовкулаку, батько забирає один з кілочків, через які він перекочувався, і син залишається вовком назавжди;
- 8) у вовкулаки тільки життя вовче, а совість людська;
- 9) упізнавши у вовкові вовкулаку, знахар радить йому заховатися за колодязем і, коли теща йтиме з відрами, проскочити їй поміж ногами: після цього станеш чоловіком;
- 10) те саме зробити жінці, якщо це вона наслала на чоловіка таку кару; тоді вовчицею стане вона;
- 11) щоб повернутися в людський стан, вовкулаці радять тричі перекотитися уперед головою через поріг хати;
- 12) вовкулаку, щоб надати йому людського вигляду, просувають через хомут, б'ють пшеничним перевеслом, зачинають до худоби, миють у трьох водах, поки не злізе вовча шкура;
- 13) вовкулака, загнавши в ногу занозу, на Різдво прибігає до хати, щоб її йому витягли; коли теща виймає занозу, він стає чоловіком;
- 14) чоловік, якого на Різдво пустили на ніч до хати, вночі перетворився у вовка і з'їв господаря, лишивши тільки ноги;
- 15) вовкулака, тікаючи з украденою в батьківській кошарі вівцею, перериває пояс і стає чоловіком;
- 16) від вовкулацького побуту в людини залишається слід на все життя: латка вовчої шерсті, стоптані пальці рук, здатність до ворожби.

У найдавнішому історично атрибутованому тексті про вовкулаків, наведеному Геродотом, здатністю до перевертництва наділялися всі чоловіки, що належали до племені неврів. На сьогодні такі сюжети відійшли в минуле. Однак про неминучість такого перетворення з боку окремих індивідів можна почути не так рідко. Найчастіше такі сюжети трапляються на Поліссі й у Карпатах, а загалом тою чи іншою мірою відомі і в інших регіонах.

Тут був у селі вовкулак. Казали, що поїхав раз з жінкою по сіно. Шось розговорився з нею, чи вона боїться вовка. А та йому каже: "Чого ж я його буду боятися? Як візьму граблі. Та й граблями його!" Той чоловік пішов за куці, пирикнувся через голову – вийшов вовк.

Вона його таки добре подерла тими граблями. То коли він пирикнувся знов чоловіком, то так і знати було¹.

У карпатському варіанті цієї легенди вовкулаку можна пізнати не лише за побоями, а й по нитці між зубами, яка залишилася від жінчиної спідниці під час нападу на неї².

З нашої точки зору, цей момент не з розряду випадкових. Червона нитка між зубами – одна із основних прикмет, за якими впізнають вовкулаку. Тож вона може сприйматися і як знак, своєрідний символ у його зовнішності. На щастя, у подібному значенні його зафіксовано й на обрядовому рівні.

За свідченням відомого сербського фольклориста XIX ст. Вука Караджича, в Сербії й Далмації подібним чином відзначали забиття вовка. В той день, коли його впольовували, робили з нього опудало: напихали шкуру соломою чи сіном і вставляли у відкритий рот шматок червоної тканини. З опудалом парубки ходили по селу, випрошуючи круп, пшениці, сала, бо, мовляв, тільки цим можна прогнати вовка з двору і убезпечитись, щоб він не спускався з гір та не різав овець і телят³.

Схоже, що червона ганчірка в роті забитого вовка означала кров. Вона мала засвідчити, що вовка забито і він не зробить більше ніякої кривди.

У деяких українських віруваннях побуває переконання, що людину, яка вже побувала у вовчій шкурі і повернулася до людського стану, більше не можна зробити вовкулакою⁴. Як бачимо, типологічна схожість очевидна. Тим часом, у жодному з відомих нам сюжетів із цим мотивом червона нитка не виступає ритуальним символом смерті чи неможливості повторного перетворення у вовкулаку. В закарпатській легенді “Дводушник” на прохання жінки викритий нею ж вовкулака біжить від неї вовком напоказ, попередивши, що цього разу він зможе повернутися чоловіком лише через три місяці⁵.

Через три місяці після косовиці, про яку йдеться на початку сюжету, буває Покрова. До “вовчої теми”, як і до перевертництва взагалі цей день ніякого відношення не має. Сама ж розв’язка, в якій вовк, загнавши в лапу сук, приходять до вівчаря, щоб той його вийняв, після чого спокійно стає чоловіком, типологічно нагадує ті сюжети, в яких зять-вовкулака з цієї ж причини прибігає до тещі. Тільки відбувається це на Коляду, на яку припадають і так звані “вовчі дні”.

Тож, як переконуємось, сюжет цієї легенди поєднує кілька цілком самостійних сюжетних версій, а тому не може вважатися достатньо переконливим для пояснення генези мотиву, особливо в міфо-ритуальному плані. Проте на знаковому рівні образ чоловіка-вовка з червоною ниткою в зубах варто запам’ятати.

Інший знаковий, з нашої точки зору, мотив – *підхоплена вовкулакою сокира*, кинута в його бік. Поширений він на всій території Полісся: від волинського на заході до чернігівського на сході (можливо, про більш західні та більш східні території просто немає відомостей). Одна з багаточисельних західнополіських версій цього сюжету така:

Розказував оден дядько з Сушична⁶. Він їхав лісом, віз дрова. Його пирийшов вовк. Сів на дорозе й сидет, дивиця в оче. Дядько кенув йому сокірою. А вовк узав тую сокіру в зубе і десь поніс. Десь чириз рик той дядько йшов чириз Запрудде⁷ і зайшов до однеї хате до колодязя воде попете. А там удворі дядько рубав дрова. Стале, розговорелися... І той пузнав свою сокіру. Та й питає: "А де ж ти узав сюю сокіру?" А другий каже: "Ага, то те? А нашо же те по мині нею кедав? Ліпше бе те мині кусок хліба кенув, бо я їсти хотів".

І люде в Запрудді казале, шо того дядька тре місяце ништо ни бачив. А як питалися в жинке, де її чоловік, то вона ничого ни казала, тико мовчала⁸.

Питається: навіщо вовкулаці сокира? Чи це – прояв звичайної господарської заподадливості? Але цей сюжетний елемент додає вовкулаці чимало нових рис. Адже носити її в зубах вовкові не так і легко. Він не спроможний буде збігтися з іншими вовками, йому слід буде зважувати: кидатися в погоню за здобиччю чи берегти сокиру. Залишивши ж її будь-де на місці, назад до цього місця він може й не повернутися. У зв'язку з цим вовк із сокирою в зубах видається нам *метафорою звіра, який голодує, добуваючи свого терміну*. У багатьох купальських піснях, а почасти й у веснянках трапляється мотив про парубоцьке голодання, змальоване як жабоїдство:

*Ой там попід мостом
Пливла жаба з хвостом,
А хлопці зловили
Та й ту жабу з'їли⁹.*

На фразеологічному рівні "голодний, що вовка з'їв би", "жабу з'їси", "чорта з'їв би" чи "чорта з'їси" вживаються на означення голоду. Одначе таке значення, мабуть, не єдине в образі вовка з сокирою в зубах. Сокира – передусім засіб захисту. Вовкулаці з його людським норовом вона може знадобитися в разі несподіваного нападу справжніх вовків. Одна з легенд, виявлених на Західному Поліссі, так і починається: *"Іхав чоловік і тримав за поясом сокиру. І перебігає його вовк..."*¹⁰.

Сокира за поясом – один з головних атрибутів лісоруба, подо-

У тих сюжетах, де призвідцями до перевертництва виступають знахарі, перетворення людей у вовків найчастіше відбувається під час весілля. На Західному Поліссі існували навіть прокльони на цю тему. Одним із найстрашніших вважалося прокляття: *"Щоб тобі весілля вовками пішло"*¹⁶.

Приводи для таких перетворень бувають різні. Найчастіше вовкулакою перетворювали парубка, який ходив до однієї дівки, а одружувався з іншою.

*Кулись була така мова. Казале, що хлопіць худев до дівке, а бра-те її ни схутів. От батько теї дівчине, а він був знахур, і піритворев всю родену його на вовків*¹⁷.

В інформації з іншого села не говориться, хто саме перетворює весілля вовками, але страждає від цього не молодий, а родина дівчини, яку він узяв:

*Хлопець ходив до дівчини, а узяв другу, то родена теї (другої – В.Д.) так і пішла вовками*¹⁸.

В іншому випадку, що здається більш природно, вовками під час весілля стають усі гості:

*Хлопіць ходив до дівчини, а пупом рузушовся з сю. Батько теї дівчини був знахуром. І от куле весілле пудушло ду церкви, як теї вінчалися (той хлопіць жиневся на другій), усі госте піритворелися на вовків. Пубігле воне в ліс, а у голові було молодеї. Пупом бачиле: у поле коло ліса згряя вовків сиділа, а напириді – два вовке, їден був у винку з квітив*¹⁹.

Причиною перевертництва весільного поїзда у вовків можуть послужити й деякі побутові причини. Скажімо така, як обділення родиною молодих увагою знахаря.

*Розказувала мені прабаба... Було весілля в людей. Усіх сватив потириє'єзували рушниками, а одного ни тириє'язали. І тогди він зробив так, що всі люди пиритворилися на вовків. На тих місцях, де свати тириє'єзани рушниками були, біли плями поставали*²⁰.

Явно, що більшість цих сюжетів не можна віднести до дуже давніх. Вони викликані порівняно недавніми громадсько-звичаєвими реаліями. Про це можна судити вже лише на підставі того, що перетворення весільного поїзда на вовків відбувається по дорозі до церкви. Вінчання ж, як відомо, за нормами звичаєвого права, не було достатньою підставою для спільного життя. До цього ще слід було пройти цілий ряд весільних випробувань, кожне з яких, за давніми уявленнями, проектувалося на наступні періоди сімейного життя. Якщо молоді витримували ритуально зіграні подальші можливі

² Зам. 670.

життєві колізії (як, скажімо, покору зятя тещі в ритуалі миття їй ніг та взування в чоботи чи надання жінкою переваги власному чоловікові перед парубками в ритуалі посилення її по воду), то це нібито гарантувало гарне подружнє життя. Але траплялися й так звані “негарні” весілля, які не доходили свого кінця. Про такі на Західному Поліссі казали, що “весілля побігло вовками”:

Коли до молодої не прийде молодий, кажуть: побігло весілля вовками²¹.

Можє ни схутів мулудий мулудеї чи мулуда ни схутила йти, де й рузбіглися вувками²².

У буквальному значенні “побігти вовками” означало “розійтися ворогами”. Тож можливо, основою для сюжету послужив фразеологізм, хоч це й маловірно. Адже в більшості таких сюжетів, хоч пускають вовками все весілля, вовкулакою згодом чомусь виявляється лише молодий²³.

Цікавою особливістю західнополіських сюжетів є те, що головна роль у здійсненні перетворення чоловіка у вовка відводиться особі чоловічої статі. В сюжетах з Галичини, а почасти й із Волині у цій ролі більш звична теща. Щоправда, у них мотив весілля взагалі відсутній, а це свідчить про їхню виняткову давність. На Західному Поліссі такі сюжети – рідкість, але іноді трапляються і мають дуже цікаві повороти. Щоб мати матеріал для подальшого аналізу, один із них наведемо повністю:

Жєв собі чулувік. У його́ була сим'є, але теща ни злюбєла його. І от! Удного разу вин пушов у ліс дерти леко на пустуле. Тільки раз сукерою махнув, як побачив, шо його руке стале вулухатимє. Вин злякався, хутів бігтє, але зробєвся полностью вовком.

Пубіг вин у ліс. Там знайшов зграю вовків і почєв з їмє худєтє.

Раз пушлє вонє ду одного хадзяїна, прудєрлє пуд стиною, заставилє лізтє нового вовка всирєдину. Той поліз. А там його хадзяїн і зловєв!..

Привів у хату і кажє: “Тє ни настояций вовк!”

Заставив жинок нагрїтє водє багато, вєгнав усіх з хатє і почєв того вовка мєтє. Трє разє минєв воду, аж покє ни стер усю шерсць.

Розпитав чоловіка пру все і сказав, шо то йому теща такого нарєбєла.

– Виртайся, – кажє, – дудомє, пирикєнься трє разє чириз пуриг і зробися знов чулувіком.

Зробєв вин його знов вовком, щоб той хучій добіг і одпрєвадив з хатє.

рожнього, косаря, пастуха. Щонайперше, це господарський реманент. Але в певний історичний проміжок часу це була і зброя для ближнього бою. До сьогодні як анахронізм вона спостерігається в цій ролі серед гуцулів та кельтів. Але був період, коли вона сприймалася як бойовий обладунок нарівні з булавою та луком. Таке поєднання засвідчують найдавніші монументальні споруди у вигляді чоловічих фігур нижньомихайлівсько-кемі-обинської культури, перший етап якої, нижньомихайлівський, пов'язаний з епохою міді на півдні України, а другий, кемі-обинський, – з добою бронзи на Кавказі. Зрештою, використання філігранно відшліфованих сокир-молотів, що не були придатні для будь-яких інших цілей, крім бойової, спостерігається і ще в цілому ряді культур енеоліту – бронзи: середньостогівської (IV – III тис. до н.е.) в межиріччі Дніпра й Дону, лійчастого посуду (III тис. до н.е.) на Волині, в Галичині й східній Польщі, ямній (III – II тис. до н.е.) – від Дніпра до Зауралля та катакомбній (II тис. до н.е.) – від Подніпров'я й Волги та частково в Криму та Передкавказзі.

На жодній із цих територій не обходиться й без хоч якихось відомостей про можливість переродження чоловіка у вовка. Тут багато важить і причина такого переродження.

У багатьох західнополіських сюжетах парубків пускають вовкулаками чаклуни:

Робив вовками і знімав тільки той, що умів насилати – знахур. Якщо хто гинчий зніме, то берецяця це на його чи на того, хто наслав. Той, що зробеле вовком, ставав знахуром і тоже умів рубете гинчих¹¹.

Знахарі робеле людей вовкулакаме. Накене на чоловіка плаще такого і вже чоловік пушов вовком¹².

Вовкулаками ставали люди. Казали, що то на їх сердилися відьмарі і перевертали їх у нелюдів¹³.

Булé случаї, що пустять чоловіка вовком знахурі і ходить він до якогось врем'я. А як пустить вовком, то мусить в ліс утикате, бо в селі заб'ють¹⁴.

У деяких легендах з Полісся знахарем, який посилає сина вовком, виявляється батько. Він закликає сина і той стає вовкулакою. Дивно змальована природа цього перевертництва: вовком син ходить тільки вдень, а вночі стає людиною. Лікантропія відбувається не з корисливою метою, як у деяких сюжетах, коли чоловік перекидається вовком, щоб принести додому вівцю чи гуску, а зі злості, з помсти¹⁵.

Як знахур казав, так той чулувік і зробев: пирикенувся чириз пурис і став чулувіком. Теща як побачила, так з пирилеку і вмирліа.

Вносля пушов той чоловік на те місце, де він ставав вовком, щоб забрати сокеру. Девиця – лижеть його сокера, ніхто ни взев, хоч він цілій рик ходев вовком.

Більш вовком він уже ни ставав, але на долоне на руці осталася шерць²⁴.

На сьогодні вже не потрібно доводити, що в основі сюжетів про вовкулаків лежить давня ініціальна практика. Про це достатньо сказано як у вітчизняних, так і зарубіжних працях²⁵. Але яка при цьому роль тещі, що стає призвідницею зятевого вовкулацтва? В легенді сказано “не злюбила” і все. За що ж не злюбила? Мабуть, щось робив не так, а отже сприймався нею як неук. Чоловічу ж науку можна було отримати лише в лісі, у складі “вовчого ініціального братства”. Стерпівши приниження і випробування, чоловік ставав терплячіший і до будь-яких дрібніших принижень, у тім числі й з боку тещі, що здається цілком природнім у матрілокальній сім’ї.

У західнополіських сюжетах нерідко посилає чоловіка вовком і його власна дружина:

Поспорив, – каже, – з бабою. То зробела мене вовком. І ходев два роке, – каже, – пока ни здерса... То, – каже, – ек жинка жсла жето, пудліз, хотів дитену поколихате, то – “вовк” та “вовк”, та “вовк”, та й втік.

То два роке веходив. Допіру, – каже, – додув. Надумав: піду заім.

Сів пуд двирема, аж виходит. А я тоді, – каже, – пруліз їй круз ноге – та в хату!.. Та й став чоловіком²⁶.

Подібна ситуація в іншому сюжеті:

Розказувале, шо одного чоловіка баба зробела вовком. І він усе пудийде до sweї хате, а зайте боїцьця. А оден знахур, шо знався на тому, побачив того вовка і каже:

– Скїко те вже будиш ходете-мучитися? – Іде сховайся в теї бабе коло хате за колодязом і як вона набере воде і йтеме з відраме, проскоч їй миж ногаме...²⁷.

Слово “баба” на Західному Поліссі донедавна вживалося в чоловічому товаристві на означення будь-якої заміжньої жінки. Але в останньому тексті нас дивує фраза “в теї бабе”. Виходить, що це не власна жінка. З’ясовувати ж при цьому щось у респондентів недоцільно, бо це буде не більш ніж уточнення їхнього бачення сюжету. Чи тільки власна жінка могла послати чоловіка вовком, краще шукати в інших сюжетах. А їх не бракує. Один із таких варіантів неначе

служить узагальненням усього, відомого про вовкулаків, але є в ньому й одне слушне зауваження, яке спонукає навести його повністю:

Дядько розказував, каже, знав він ідного чоловіка. У того на руці була шерсть. Він його питаєця:

– Що то у тебе: родиме чи шо?

А той каже:

– Та то ідна баба зробила мене вовком.

Він два роки так ходев, їв сире м'есо з вовками, а уже впустил прибіг до теї баби, проліз юї меж ноги й став назад чоловіком. Оч тільки на руці осталася шерсть. Й він її стриже, а вона виростає²⁸.

Тут очевидність того, що робить чоловіка вовком чужа жінка, а не своя, уже не викликає сумніву. Мотив участі чужої жінки в перетворенні чоловіка вовком бачиться нам не випадковим. Незавжди помітити, що він використовується тільки в тих сюжетах, у фіналі яких відбувається обернення вовкулаки на чоловіка способом проскакування між ногами жінки. В таких випадках мусить мати місце як не чужа жінка (“баба”, “ідна баба”), то теща.

Незважаючи на наші попередні зауваження, що бабою на Західному Поліссі в чоловічій розмові може називатися іноді й зовсім молода жінка, в легендах про вовкулаків власна жінка називається таки жінкою.

Одна жинка зробила свого чоловіка вовком. Той довго ходив. Прибився був до говчіок, а той пастух зловив вовка й присунув в хату. Зробив чоловіка.

– Ой, – каже, – тобі далеко додому бігте, зроблю я тебе вовком, щоб ти скорше добрався. А як приїдеш додом, то станеш знов чоловіком, тільки пирикнився чириз пориг. Сядь за колодязем і накинь на жинку свою кантар, то вона стане вовком. Седь на її і добре попоїздь по селі. Щоб знала...

Так той чоловік і зробев. Попоїздив по селі на жинци, а потим знов зробив її люденою.

– Ну як у вовчий шкурі тобі? Отак і мені було... Цілий рік.

Тільки шерсть на руці осталася у того чоловіка.

Путом він став добре розбиратися в травах²⁹.

Після жінчиних чарів вовкулака, як бачимо, обертається зовсім по-іншому, ніж після тещиних, – перекочуванням через поріг. Подає народна міфологія Західного Полісся й інші способи такого перетворення:

Як прибижши до хати, ускоч у вокно, чоловіком зробися оп'ять,

*а потім зробиш так, щоб та, що зробила тебе, стала сама вовком*³⁰.

Як бачимо, пускають людей вовками як чоловіки, так і жінки, але повернення назад до людського життя відбувається тільки з допомогою знахарів-чоловіків. Лише в одному з відомих нам варіантів пораду вовкулаці дає "одна баба", в решті – чоловіки. В жодному з випадків знахар, який пустив ціле весілля чи й одного парубка вовком, не зазнає помсти. Теща може вмерти з переляку чи піти з хати, але в ролі вовкулаки теж ніколи не опиняється. Зате жінка чи "одна баба" обов'язково мусить і сама побувати у вовчій шкурі та зазнати приниження. Правда, термін перебування жінки в стані приниження незрівнянно скороминучіший. Коли чоловік ходить вовком упродовж року, то вона всього один день. А відомі ж варіанти, коли чоловік буває у шкурі вовкулаки 2–3 або й 8 років³¹. Правда, лише в тих сюжетах, де його до вовкулацтва спонукає знахар. Там же, де він це робить не з примусу, а з забавки чи заради того, щоб украсти в когось овечку чи теля, відводить час від однієї ночі до трьох місяців³².

Цілком зрозуміло, що в основі різних типів сюжетів лежать якщо не різні форми ритуальної практики, то принаймні різні стадії розвитку уявлень про лікантропію. Дуже вирізняється з-поміж інших такий сюжет.

То ще дід казав. Був колись один, то умів вовком робитися. Хто з ним посвариця, зробиця вовком, піде й поїсць худобу. От він усе одному їв, а люди і кажуть:

–Ти но дивись за своїм хлівом.

Той став дивитися. Аж бачить: іде чоловік. Ішов-ішов, покладав на землю кулочки, покачався на їх і став вовком. Ото зробився вовком і побіг у хлів овечку душити.

Той пудбіг і забрав одного кулочка.

*Потім той покачався і став чоловіком. Тільки фіст остався, бо той кулочок був на фіст*³³.

Подібні сюжети трапляються всюди на Поліссі. Відомі вони й білорусам. Тільки перетворення злудія вовком має деякі відмінності. Він може ставати ним, перекотившись головою вперед через патики, через пень-колоду чи устромлений у землю ніж³⁴.

Якщо не брати до уваги порівняно свіжих мотивів народження вовкулакою людського дитяти та різних модифікацій сюжету про вовче весілля, які також нерідко можна почути на Західному Поліссі, то місцева традиція майже не виходить за межі загальноєвропейської. Вирізняється вона хіба тим, що складає дуже повний перелік

усіх можливих мотивів та містить деякі дуже показові деталі. Така репрезентативність дає змогу певних типологічних зіставлень. Регіональний характер такого представлення до того ж забезпечує від випадковостей, які можливі при залученні матеріалу з інших місцевостей.

Отож, західнополіський матеріал подає образ вовкулаки у такій типології: 1) вовк із власної волі (зłodий); 2) вовк із забавки; 3) вовк з волі теці; 4) вовк з волі "одної баби"; 5) вовк з жінчиної волі; 6) вовк з волі знахаря (вовче весілля).

Незважаючи на розмаїтість типів персонажа, залежно від винуватця перевертіння чоловіка у вовка, в усіх відомих сюжетах про вовкулаків є одне спільне – причина такого перетворення. Вона подається таким чином: "хлопець ходив до дівчини, а взяв другу", "хлопець ходив до дівки, а брати її ни схутив", "хлопець ходив до дівчини, а потім розушовся з єю", "теща низлюбела його", "поспорив, каже, з бабою".

Таким чином, причина перевертництва чоловіка вбачається в одному – в його непорядності чи неумінні залагоджувати стосунки з протилежною статтю. Там же, де робить чоловіка вовком власна жінка, взагалі будь-які пояснення причини відсутні. Тож доцільність такого перетворення могла визначатися й звичайною ритуальною необхідністю.

Спостереження за особливостями розвитку сюжетів про вовкулак переконують у тому, що існує залежність між тим, хто відправляє чоловіка вовком і скільки часу він перебуває у вовчій шкурі. Проте, що існує кореляція між тим, хто послав, і тим, як вовкулаці повертають людську подобу, вже відзначалося. Тож ці та деякі інші характеристики сюжетів про вовкулак, представлених у фольклорі Західного Полісся, спробуємо подати в системному вигляді:

тип вовкулаки	спосіб перевертіння у вовка	час, періодичність і термін оборотництва	людський знак у вовчій зграї	спосіб перевертіння в чоловіка	вовчий знак у соціумі
вовк-зłodий	– перекочування через кілочки; – перекидання через устромлений в землю ніж; – перестрибування через пень-колоду	довільно, щодночі	–	так само, як і під час перетворення у вовка, тільки в зворотньому напрямку	хвіст

вовк із забавки	невстановлений: біжить у ліс, а звідти повертається вовком	в косо- вицю, на 3 місяці	-	невідомий, із лісу повертається чоловіком	сокира в зубах
	перекидання через голову				
вовк із неминучості	невстановлений: біжить у ліс і звідти лише крадькома навідується в село	в косо- вицю	нитка від жіночої спідниці між зубами; подерте граблями обличчя	-	-
вовк із волі тещі (вигнанець)	опинившись у лісі, раптово починає обростати шерстю, аж поки не стає вовком (спочатку руки стають волохатими)	3 роки	мусить красити худобу для вовків	миття у трьох водах в присутності самого знахаря (езотеричність), поки шерсть не злізе, а подальшим триразовим перекиданням через поріг власної хати	шерсть на долоні
вовк із волі "однієї баби"	-	2 роки	-	пролізанням між ногами тієї баби	шерсть на долоні, він її стриже, а вона знов виростає
вовк з волі власної жінки (вигнанець)	-	1 рік	-	перекидання через поріг (потім накинути на жінку кантар і, коли вона стане вовчицею, попоїздити на ній по селі)	стає добре розумітися на травах
вовк із волі знахаря	накидання "такого" плаща	- 8 літ; - 7-8	- на голові вінок із квітів; - підходить під вікно й заглядає в хату; - завжди голодний; - білі смуги шерсті на тому місці, де в сватів були перев'язані рушники.	перескакуванням через червоний пояс із хлібом на ньому	

Не знати, наскільки добре засвоїв тотемічні міфи неврів та їхніх сусідів Геродот, якщо він сприймав їх за чисту правду, але, за його свідченнями, вовкулакою кожен чоловік стає один раз на рік. Отже, лікантропія передбачала термін набагато коротший від річного, а якщо йдеться про неминучість такого перетворення один раз на рік, то перебування у вовчій подобі визначалося ще й календарно. За цієї умови участь знахаря чи будь-якої іншої сторонньої особи не вважалася обов'язковою для того, щоб людина стала вовком. У Геродотовій версії це ще звичайна неминучість. Мотивацію, близьку до тієї, яка інтертекстуально проглядається в Геродота, через 2,5 тис. років можна простежити вже тільки в бойківському варіанті легенди про дводушника³⁵ та в уже наведеному поліському про чоловіка-нападника, якому жінка подерла граблями обличчя.

Чи свідчить це про їхню давність?

Безумовно, так. Принаймні якісь її мотиви можуть претендувати на вік у два з половиною тисячоліття.

Але чи може це означати абсолютну архаїчність з-поміж інших сюжетів на цю тему? Безумовно, ні. Перетворення у вовка тут подається як усталена традиція, тому воно не потребує пояснень причини в самому тексті. Але кожен ритуал, кожен звичай спочатку мусив мати якесь мотиваційне підґрунтя. Фраза Геродота "цих людей підозрюють у тому, що вони чаклуни"³⁶, не може вважатися таким. Чаклунами вважали своїх сусідів не лише скіфи та елліни, хоч, певна річ, що ціле плем'я чаклувати не може. Чаклунством вважаються ті звичаї, обряди, міфи, які незрозумілі сусідам. Лише тоді, коли володіння езотеричною інформацією стає прерогативою окремих членів общини, чаклунами всередині неї починають вважати лише цих обраних людей. Тим-то мотиви про вовкулацтво як вияв чаклунства могли побутувати лише в тому середовищі, де ця тема або загалом не була поширена, або ж там, де вона втратила свою популярність.

Чоловік стає вовком на короткий термін і зненацька, але в більшості випадків це трапляється у косовицю. Як тут не згадати косарські ініціації в поляків, де новопосвячуваний косар називався фріцем, а походження цього слова виводять зі старогерманського Frikke, що означає "вовк"³⁷!

Терени Польщі входили в ареал поширення милоградської культури, яку археологи ідентифікують з Геродотовими неврами³⁸, тому сюжет про косаря, який перетворюється у вовка, може мати пряме відношення до історичних оповідок про короткочасне перетворення. Адже території Західного Полісся, Бойківщини та Гуцульщини, де

трапляються подібні оповідки, якщо не входили разом із польськими до зони розселення цього балтського племені, то знаходилися в етноконтактній зоні з ним. Та, як вважає Василь Балушок, ініціаційний обряд фрицювання косаря склався в поляків уже в епоху середньовіччя³⁹. До того ж фрицем, тобто вовком, у косарській громаді вважався лише новачок. Наступного року він уже не входив до цієї категорії. Тож щорічне перетворення на вовка, про яке згадував Геродот, не може бути пов'язане з цими ритуалами. Отже, мусила бути якась інша мотивація.

Якщо перебування юнака в образі вовка пов'язане з ініціаційними обрядами, що не раз було доведено як на українському, так і на зарубіжному етнографічному та фольклорному матеріалі⁴⁰, то професійні ініціації, в їх числі й косарські, взагалі не можуть вважатися придатними для реконструкції первісного значення цього обряду. Косар-вовк – це щось уже переосмислене, вторинне за своєю природою. Вовк-злодій – і той природніший у цій ролі.

У західнополіських легендах парубок, який перекидається вовком заради вигоди, щоб украсти вівцю або теля, робить це довільно. Вовком він блукає, як правило, уночі, тому майже ніхто про це не знає. Скільки триває це вовкулакування, теж невідомо. Як правило, воно припиняється зразу ж, як тільки батько чи сусіди вислідять зловмисника. В таких сюжетах він найчастіше забирається з дому і більше не повертається.

Назвати такий поворот у розвитку подій класичним відображенням ініціального ритуалу теж не можна. Швидше, він може слугувати ілюстрацією до вимоги про езотеричність дій, пов'язаних із вовкулакуванням, своєрідним нагадуванням про необхідність здійснення таких дій у лісі, а не за хлівом. У тих сюжетах, де хлопець перекидається через устромлений у землю ніж чи скаче через пень-колоду, його хоч і помічають, але трагічних наслідків для нього це не має. Від перетворення за хлівом назавжди залишається хвіст.

Неправильність поведінки такого вовкулаки ще й у тому, що здобує внаслідок парубоцького промислу, він несе додому. Під час ініціальних походів, як відомо, члени парубоцьких громад жили з грабежу, але це вважалось звичаєвою нормою. Нормою було й те, що найбільш ласі шматки перепадали для бувалих членів товариства, тому в легендах вовкулака, який щойно побіг у ліс, старається на інших. Сам же живе впроголодь, бо йому пропонують лише кишки з упольованих тварин, і лише коли охляне повністю, починають догоджати, приносячи гусей та качок.

Незалежно від того, коли такого парубка пущено вовком, страждання його, як правило, уриваються в зимову пору, найчастіше на Коляду. Причини такої часової приуроченості мало зрозумілі. Чи то ініціальні гурти намагалися уподібнитись до справжніх вовків, і коли розпадалися вовчі сім'ї, й собі розходилися по домівках, чи то після того, як закінчувалися "вовчі дні", крадіжки переставали бути звичаєво узаконеними, чи то таке велике значення мала Коляда як рідинне свято, що всі члени сім'ї, у тім числі й ініціанти, мали збиратися вдома, хоч останнє припущення й мало ймовірне.

Перетворення ж вовчої подоби на людську відбувається по-різному: на вовкулаці лопається пояс, йому виймають загнану в лапу занозу, його, вплимавши на стайні, б'ють пшеничним перевеслом, просувають через хомут чи, як у західнополіському варіанті сюжету, мнуть у трьох водах, поки не злізе вовча шерсть.

У жодному із цих сюжетів повторного перетворення у вовка не відбувається. В цьому плані вони істотно відрізняються від інформації, поданої Геродотом.

Вовк із волі теці, "однієї баби" чи жінки, який ходить у вовчій подобі відповідно 3, 2 і 1 рік, ще більш віддалений від Геродотового оповідання. В ньому, особливо там, де жінка посилає вовком чоловіка всього на 1 рік, утрачено принцип календарності, який є одним із основних у тому, що зафіксовано в "Історіях". Етнографічно це, найвірогідніше, образне втілення чоловіка-вигнанця. Та в наведеному тут західнополіському сюжеті є одна особливість, яка не дозволяє зводити цей тип образу вовкулаки до винятково психологічних паралелей. Звичайно, можна вважати, що вигнаний із дому чоловік переносить і вовчий голод, і холод, і потерпає без домашньої (вареної) їжі, і споглядати, що робить жінка, може лише увечері через вікно. Таких відповідників, які можна методом психоаналізу чи за допомогою структурно-типологічних зіставлень відшукати в інших сюжетах, щоб довести, що вовчий вигляд персонажа – це насамперед відображення його психологічного стану, більш ніж достатньо. Але те, що після власного обернення в чоловіка вовкулака накидає кантар на жінку і, коли вона набуває вовчої подоби, упродовж цілого дня їздить на ній по селі, спонукає до думки, що не настільки все просто. Матеріал для реконструкції семантики цього повороту, як і сюжету в цілому, слід, очевидно, шукати в ритуально-звичаєвій сфері подружнього життя.

Звертає на себе увагу те, що чоловік відбуває вовком цілий рік, тим часом жінка має відчутти той самий дискомфорт усього за день.

Якщо шукати пояснення цієї особливості в ініціативній обрядовості, то залишки такої ж диспропорції виразно помітні у весільній ритуалістиці. Реалії колишніх ініціальних випробувань парубка у ній простежуються і в загадуванні загадок молодому, і в випробуванні його терплячості, і у вмінні серед однаково замаскованих жінок упізнавати свою майбутню дружину⁴¹. В деяких селах Волині під час сватання до хати вносили колоду й сокиру, щоб парубок продемонстрував, чи вміє він колоти дрова. Існувало й безліч інших випробувань як під час весілля, так і під час сватання. Більшою чи меншою мірою вони створювали дискомфорт для майбутнього зятя, ставили його у пригнічене становище. Переважна більшість етнологів вбачає в цьому релікти матрілокального звичаєвого права.

У весільних обрядах XIX – поч. XX ст. всі ці незручності вичерпувалися для молодого переїздом до його роду. Після цього молоді мінялися ролями. Починалися кпини над молододою. Проте вониذهب більшого вичерпувалися публічною демонстрацією її недосконалості в носінні води. Щоразу хлопці виливали відра. Вона ж мала проявити при цьому терплячість, сподіваючись, що за котроюсь зі спроб їй усе-таки вдасться донести воду до свекрушиної хати. У фольклорі цей звичай найчастіше фігурує у вигляді формули “носити решетом воду”, адже повного відра молодій жінці принести в хату не давали. Жінка-вовкулачка, яка буває у вовчій шкурі лише день, скоріш за все і служить відображенням жіночої ініціативі, яка відбувалась у сім’ї чоловіка на другий день весілля. Це вже суто патріархальне переосмислення давніх ініціальних ритуалів, які отримали законний ґрунт для свого утвердження лише з епохи міді – бронзи.

Лише один рік для чоловічої ініціативі – теж замалий проміжок часу. Схоже на те, що під цим заховано звичайне вигнання чоловіка з жінчиної сім’ї з метою перевиховання. Проте, мабуть, не випадкова й роль порога у таких сюжетах. Єдиним методом повернення до людського стану в них постає одноразове при річному та триразове при трирічному ходінні вовком перекидання через поріг. Те, що поріг вважався межовим знаком сім’ї, її оберегом – факт загальновідомий. Через це на поріг не сідали, заходячи до хати, його переступали, молоду, яка вперше заходила до хати свекрухи, молодий через поріг переносив, ногами до порогу навіть не лягали спати. Перекочуванням через голову у напрямку до порогу білоруські поліщуки виганяли простріл (радикуліт). (До речі, цей звичай зафіксовано на Гомельщині, саме на місці колишнього розселення милоградської культури). Можливо, перекочування через нього вовкулаки, хоч і в зворотному

му порядку, теж могло означати зцілення. Адже перекочувалися в такий же спосіб, щоб позбутися болю в попереку, і в кінці жнив; качалися на озимині, щоб набратися сили на цілий рік навесні на Юрія.

Очевидно, перекочування через поріг, як і через жито, означало очищення. Тож не випадково, повністю змивши з вовкулаки вовчу шерсть, знахар радив йому, коли дістанеться додому, ще перекотитися три рази через поріг. Незрозуміла в цьому сюжеті й мотивація миття. Навіщо воно, коли додому чоловіка, аби швидше добіг, однаково випроводжають вовком? Хіба для того, щоб зрозумів людську мову? Мабуть, також ні, бо в усіх легендах про вовкулак перевертень розуміє її й без цього.

Причина скоріше в тому, що чим довше триває перебування людини у вовчій подобі, тим важче повернути її в людський стан. То ж бо й мусить вовкулака, який ходив вовком три роки, навіть після зняття вовчої шерсті перекидатися через поріг тричі, а для того, який ходив рік, достатньо й одного разу.

Коли чоловіка перетворює на вовка не теща й не жінка, а взагалі "одна баба", метод перекочування через поріг уже не виявляється самодостатнім. У таких сюжетах вовкулака, щоб знову стати людиною, мусить тільки проскочити поміж ногами тієї ж таки баби. Стосовно семантики цього мотиву розбіжностей не існує. Дослідники однозначно сходяться на тому, що він означає переродження. Джерела ж такого змісту вбачають в ініціальних ритуалах⁴².

Відьомський вплив такої "баби" обмежується хатою, подвір'ям. У лісі чи в літньому таборі для худоби для цього надається тільки чоловік. Отож роль "баби" зводиться до значення хатньої чарівниці, а відведення її тещі взагалі спонукає вбачати в її образі функції домашньої розпорядниці, що мала напівбожественний статус. Така роль могла відводитися найстаршій жінці лише за часів матриархату. На лінгвістичному рівні цей феномен законсервувався в німців, де старша з жінок досі називається Великою матір'ю (Gros Mutter).

В усіх легендах, де перевтілення відбувається внаслідок проскакування поміж ногами жінки, цього виявляється й достатньо. А будь-яку самодостатність можна вважати ознакою давності ритуалу.

До речі, найуніверсальнішим катартичним прийомом у народній магії є мотив позбавлення від хвороби через перенародження⁴³. Його давність у порівнянні з іншими виявляється і в тому, що в інших способах процес переродження вовкулаки імітується застосуванням предметів, які зовні нагадують жіночий дітородний орган, як, наприклад, протягування його через хомут.

Абсолютну давність ритуалу проскакування між ногами як методу зняття зіпсуття виявляє і його безатрибутистність. Тут обходяться не лише без пояса, хліба, пшеничного перевесла, прутів-одноліток, до яких зазвичай вдаються при перетворенні вовкулак на людей, а іноді ігнорують навіть роль хатнього порога. Тут нічого не позначають символами, оскільки єдиний необхідний для переродження атрибут завжди на місці.

Зв'язок мотиву лікантропії з матріархальними звичаями виявляється і в тому, що перебування чоловіка у вовчій шкурі складає 2–3 роки.

За деякими даними, в народів Полінезії, де залишки матріархального устрою збереглися дотепер, рівно такий термін встановлюється юнакові для виконання передшлюбних повинностей⁴⁴.

Образ чоловіка-вовка, вигнаного зі своєї родини і не прийнятого жодною жінкою, вовка, який щоб вижити, мусить діяти супроти власної совісті, – найкраще втілення страждальця, до якого тільки могла дійти давня народна фантазія. Проте, не можна відкидати й можливості існування певних ритуальних знаків – предметних атрибутів, які мали символізувати лімінальний стан такої людини, як, скажімо, накинута на плечі вовча шкура, як це роблять бояри молодого в германців, коли йдуть по молоду, чи й звичайна латка вовчої шкури, прив'язана на долоню чи іншу частину руки, яка так часто фігурує в сюжетах про вовкулаків як познака від вовкулакування.

Сюжети про зятів-ініціантів, окрім своєї матріархальної заангажованості, виявляють цілком хатню основу, що може до певної міри вважатися ознакою того, що в надрах кочового побуту вони з'явилися не могли. Тим часом лікантропія є невід'ємною частиною фольклорних наративів у багатьох кочових народів: монголів, бурятів, якутів, киргизів, туркменів, каракалпаків, калмиків. Щоправда, в традиціях цих тюркомовних та монгололомовних кочівників вовкулака інтерпретується лише як воїн, а тому з Геродотовими людинововками спільного має дуже мало.

Відомий український археолог Леонід Залізник в описаних Геродотом щорічних перетвореннях на вовків взагалі вбачає відображення наявності в неврів звичаю святкування “вовчих днів”, які, відбуваючись у формі коля-



Фігурка вовка з бойових обладунків I тис. до н.е.

дування, могли передбачати й форму ритуального рядження в вовчі шкури⁴⁵. Наявність такої традиції в українців підтверджує сюжет казки "Вовк-колядник". У ньому вовк, щороку приходячи під вікно дідової хати, просить за коляду то ягничку, то теличку, то врешті-решт і бабу.

У міфологічних сюжетах спостерігаємо протилежну закономірність: на Коляду з вовкулаки стає чоловік, а не навпаки. Перед цим він мусить обов'язково позбутися двох несумісних з домашнім побутом атрибутів: пояса та вовчої шкури. Тож не дивно, що в одному з поліських сюжетів, незважаючи на те, що змушений буде знову перетворити парубка на вовка з тим, щоб він швидше дістався додому, знахар ретельно змиває з нього вовчу шерсть.

Вовча шкура і шкіряний пояс – атрибути бродячого життя. Тож не випадково вважалося, що для того, щоб з вовкулаки зробити людину, треба постелити на його шляху тканий пояс і покласти хліб, як антиномії бойовому поясу і м'ясній їжі, що до цього характеризували побут чоловіка-вовка. Переступивши через це, чоловік вже ніколи не стане вовком.

Що ж до значення коляди у цьому контексті, то в ньому вона найскоріше відіграє роль свята, після якого починається активний шлюбний період. Знявши з себе вовчу шкуру, чоловік з волоцюги стає сім'янином.

Значення шкіряного пояса, як атрибуту звичаєвого права, на сьогодні вивчене достатньо. На території України понад 5 тисячоліть воно залишається сталим. На антропоморфних стелах давніх індоєвропейців, що мешкали в Причорномор'ї, він зображений як пристрій для носіння зброї⁴⁶. За свідченням Тацита, у стародавніх германців існував звичай вдягати пояс юнакові під час посвячення його в дорослі члени роду⁴⁷. Подібний ритуал до сьогодні можна спостерігати в гуцулів. Коли батько дарує синові шкіряний черес, то це означає визнання його дорослим⁴⁸. Подібно поступали й стародавні індоарійці 3 тис. років тому. Висвячуючи юнака у воїни, вони оперізували його поясом зі зброєю⁴⁹.

Не можна відкидати можливості існування колись у давніх слов'ян та балтів і звичаю виконання 2–3-річної військової чи громадської повинності перед одруженням. Інших причин пояснення того, що вовкулаками найчастіше стають на 2–3-річний період, знайти важко. Тим більше, що в колядках та волочєбних піснях, які побутують на західно-українському Поліссі, нерідко співається про громаду блудців-молодців, яка поспішає до господаря на жнива чи за святковий стіл на Коляду.

Тільки поясом вовкулака відрізняється від справжніх вовків. Смуга білої шерсті в тому місці, де зазвичай носиться пояс, — найхарактерніша прикмета вовкулаки. Якщо під час весілля вовками стають свати, то в них білі смуги залишаються через плече, на тому місці, де були перев'язані рушники.

Крім бойового пояса індосвропейський воїн-вовк ще вирізнявся шийною гривною із золота, срібла, міді чи заліза. Тацит відзначав наявність металевих обручів і на шиях воїнів-вовків стародавніх германців⁵⁰. Зображення такого обруча, з'єднаного через спину з орнаментованим поясом, простежується й на срібному браслеті XII ст. з Городища. На ньому зображена сцена обернення вовкулаки.

В одному з наведених сюжетів йшлося про обернення у вовкулаку через посередництво накиненого на людину кантара. Кантаром же, виявляється, на Західному Поліссі називається ошийник з попругою під передні лапи⁵¹. Такий виріб фактично поєднує в собі і пояс, і шийний обруч.

Ще одним предметом, який сприяє втіленню чарів при перетворенні людини у вовкулаку, в деяких



Обернення вовкулаки. Фрагмент браслета XIII ст. із Городища на Галичині.

західнополіських сюжетах постає плащ. Щоправда, згадується цей предмет дуже рідко, хоч це не означає, що його можна вважати другорядним. Якщо звернутися до етимології самого слова *вовкулака*, то його виводять з болгарського влькодлак, що означає “укритий вовчою шкірою”⁵². Отже, вовча шкура первісно могла виступати головним символом воїна-вовка. Пояс, шийний обруч, скалку-занозу на руках слід сприймати не інакше, як елементи закріплення цієї шкури на тілі воїна. Тому не випадково в багатьох сюжетах, як тільки лопається пояс чи виймають скалку-занозу, вовкулакування закінчується.

Носіння вовчої шкури, вочевидь, слугувало символом, за яким впізнавали парубка, котрий виконував військову повинність. Як будь-який інший символ, цей знак мусив би мати раніше і якесь практичне значення. Скоріш за все його варто вбачати в мисливській практиці, яка існувала ще задовго до того, як визначився статус парубка-воїна. Щоб отримати право на одруження, в мисливців тундри до сьогодні існує вимога перед цим самотійно вполювати і вберегти

від хижаків до підходу своїх родичів велику здобич. За цих умов вовча шкура (а точніше її запах) якнайкраще підходила для того, щоб відлякувати хижаків. Більше того, якщо людина, яка самотньо чатувала на здобич, була одягнена в вовчу шкуру, їй не загрожував цей напад. Етнографи детально описали способи використання цього атрибуту під час полювання в примітивних народів. Для тварин, які більше довіряють запахам, ніж зоровим враженням, людина в шкурі тварини – це насамперед об'єкт зацікавлення, і в жодному разі не об'єкт для агресії, для цього вона занадто незвична.

Юнак у вовчій шкурі звичайно виділявся серед колективу не лише зовні, а й своїм статусом. Це був статус ініціанта. Однак, якщо порівняти вовкулаку з казковим ініціантом, то спільного в них дуже мало. Найперше, вони відрізняються тим, що вовкулака, за поодинокими винятками, вертається додому. Що ж до казкового ініціанта, то він, віднайшовши шлях у тридев'яте царство та здобувши право на дружину, залишається у її сім'ї. Коли в казках інкорпорація ініціанта в чужий рід відбувається після проходження звичайних випробувань, то вовкулака проходженням між ногами жінки, протягуванням через хомут чи навіть перекочуванням через поріг імітує справжнє переродження, що стадіально випереджає уявлення про зміну характеру людини внаслідок проходження нею складних життєвих перипетій.

Зрештою, й сама ініціальна казка тяжіє до героїчного змалювання подій. Тим часом в легендах вовкулакування має суто побутовий характер. Нема навіть натяку на вовкуна як на вовка-воїна і в поліських "потачках". Тож дуже правдоподібно, що образ вовкулаки-воїна сформувався вже при виокремленні військової касті, а його прототипом міг послужити більш давній образ чоловіка-вигнанця у вовчій подобі, який і побутує на Поліссі.

Непопулярним на Поліссі виглядає й мотив реінкарнації вовкулаки внаслідок лопання пояса. В матеріалах Бориса Грінченка, записаних на східному Поліссі, цей мотив узагалі відсутній⁵³. Ту саму роль, що й пояс, виконує мотузка біля шиї. Коли вона розривається, вовкулакуванню приходить кінець⁵⁴. Один такий сюжет трапляється у матеріалах Василя Кравченка, та він має південноукраїнську прописку⁵⁵. Тим часом, як уважає Леонід Залізняк, шийна гривна, з огляду на зображення індоєвропейських воїнів, утілених у кам'яних степах Північного Причорномор'я, була таким же незмінним атрибутом середньовічного воїна, як і пояс-черес⁵⁶. Тим-то селяни Данії донедавна вірили, що, вдягнувши на шию металевий ошийник, можна стати вовком⁵⁷. Але для прояснення походження уявлень про спосіб

перетворення вовкулаки на людину, ця обставина нічого не додає, як і для з'ясування причин перетворення її у вовка.

Впадає в око деякий внутрішній дуалізм цього образу. Побудований на бінарних опозиціях хата – ліс, сорочка – шкура, хліб – сире м'ясо, тканий пояс – черес, хатній поріг – пень-колода він виказує свою причетність до іранських джерел. Для ідеології стародавніх іранців антиномія – основа розвитку, тому цю країну і вважають коліскою дуалізму. Щоправда, Мірча Еліаде вважає, що давні народи Європи і Азії мали й свої бінарні концепції улаштування світу. Та наразі про трьохтисячолітню традицію посвячувати юнака у воїни, оперізуючи його поясом зі зброєю, що асоціативно дуже нагадує вовкулаку з поясом і сокирою, достеменно відомо лише серед індоєвропейських скотарів⁵⁸.

У гуцулів черес пристосований для носіння бойової сокири – топірця, кресала, ляльки та грошей⁵⁹.

Подібні обладунки, як відомо, існували у свій час і в кельтів. А вони залишили доволі помітний слід і на території Західної України. В середині I тис. до н.е. кельти витіснили слов'ян з Наддунайщини, вільно дійшовши до сучасних західноукраїнських меж. Як зазначив Олексій Стрижак, про це трапляється згадка навіть у "Повісті временних літ", коли йдеться про навалу волохів на дунайських слов'ян⁶⁰. Автор навіть висловив припущення, що спільний у діалектах українських бойків та чеських кельто-бойків ікавізм може мати кельтське походження⁶¹. Оскільки кельти були дуже войовничим плем'ям, то вони просто не могли обходитися без бойового пояса. Можливо, від них його, як і бойовий топірець, успадкували й гуцули.

На території Ірландії, де мешкають найближчі нащадки тих давніх кельтів, зображення вовкулаки відомі з VI ст. і хоч, за висновками Олега Трубачова, зробленими на підставі етнонімо-антропонімних рис, кельтами були і самі неври⁶², вірування у вовкулаків не витримують навіть доволі помітних меж поширення від Ірландії до Балкан. Крім України, Білорусі, Польщі, вони широко відомі на території Франції, Швеції, Німеччини, Греції, Румунії. У кожній із цих країн знаходяться й матеріальні виображення уявлень про вовкулак. Щоправда, майже всюди вони датуються XII – XIII ст.

І хоч у цілому відхилення від ареалу кельтських упливів тут не такі вже й помітні, абсолютизувати етнокультурний фактор з боку кельтів у поширенні оповідань про вовкулак, може й не варто. Адже саме на XII – XIII ст. припадає і найбільша популярність вовкулаки як літературного персонажа. Лицар-перевертень стає водночас го-

ловним героєм старофранцузьких лицарських романів, скандинавських (переважно ісландських) скальдів, руських билин. Найудатніший воїн і найдобродішній сім'янин у цих творах – обов'язково вовкулака.

Польський історіограф Лешек Слупецький у зв'язку з цим припускає, що в основу літературної та фольклорної версій легенди про вовкулаку лягли дійсні факти та дезінформуючі наявну дійсність екзотеричні міфи про життя воїнів-вигнанців, відомі ще з античних часів⁶³. Оскільки найдавніші згадки таких сюжетів локалізуються в дуже обмежених географічних рамках грецької Аркадії та українського Приазов'я, заселеного колись неврами, то цілком логічно припускати, що лицарська версія цієї теми черпає матеріал з місцевого фольклору. Мірча Еліаде джерела її походження вбачає в тому, що в індоєвропейських громадянствах з вовками ототожнювали вигнанців і злочинців, а виокремлення культового зв'язку вовкулак могло привести до заснування ними власного плем'я⁶⁴.

Логіка ймовірності такого розвитку подій на межі розпаду первісних родових зв'язків та зародження інституції держави майже бездоганна. Схожість корпоративних інтересів молодих вояків, які полягали в розбійно-гвалтівному промислі, спільність та особливість побуту, а відтак і норм звичаєвого права були чи не найкращим збігом консолідуючих факторів для тогочасних умов.

І що правда, то правда: в багатьох українських легендах вовкулака таки і є вигнанець. Але далеко не в усіх. У деяких із них хлопець стає вовкулакою просто з неминучості. Якщо виходити з того, що Геродот передає всього лише традицію колядування у вовчих шкурах, яке випадало на так звані “вовчі дні”, то неминучість перевертництва може витікати з необхідності провадження юнаками колядних обрядів. Звідти може й походити Геродотова упевненість в тому, що вовкулаками неври стають один раз на рік. Елемент цієї обрядовості легко запримитити й у літературній традиції про вовкулаків. У більшості літературних творів північної, західної та центральної частин Європи одним із центральних дійств перетворення у вовкулаку є перевдягання чи швидше роздягання догола й заховування одягу під камінь. Коли в разі необхідності зворотного перевтілення одягу не виявляється на місці, бідний лицар залишається вовком на все життя. Навколо цього мотиву вибудовані окремі сюжети “Поетичної Едди” та “Прозаїчної Едди” Снорре Стурисона, які вважалися підручниками поетичної творчості у XIII ст. В основі ж мотиву, безумовно, лежить табу, як безумовно і те, що це табу християнського характе-

ру. До будь-яких обрядів з перевдяганням церква ставилася вороже.

Радше до європейської літературної, аніж до народної, традиції потрактування вовкулаки примикає й сюжетна лінія про Всеслава — полоцького князя, який, перекидаючись вовком, за ніч долає величезні відстані.

В “Слові о полку Ігоревім”⁶⁵ Вовчим Хвостом, якщо вірити “Повісті врем’яних літ”, називали одного з воєвод київського князя Володимира Великого.

У цій назві теж чимало показового. На більшості зображень вовкулаки, виявлених у скандинавських країнах, хвіст постає чи не центральною ознакою образу вовкулаки. На найдавнішому із них, знайденому на о.Оланд у Швеції, яке датується ще VI ст., на створення образу вовкулаки давньому митцеві знадобилися всього три деталі: сокира, штани з вовчої шкіри і хвіст. Без останньої з деталей дві попередні можна й не зауважувати, бо вони не є в чомусь показовими. Окрім того, хвіст і штани з вовчої шкіри схоже і виступають тими обрядовими атрибутами, які змінюють вираз обличчя зображуваного чоловіка на вовчий. Присутність елемента рядження тут залишається поза сумнівом.



Зображення вовкулаки на бронзовій оздоблювальній плитці з о. Оланд VI ст.

Якщо ж допускалося означення певних осіб через перевдягання, то, вочевидь, не всіх. Для цього існували теж або вікові, або родові, або кастові критерії. Адже якби в цьому

не було вибраності, то на це взагалі б не зверталось ніякої уваги. Не випадково ж і в “Слові о полку Ігоревім” серед багатьох воїнів вовком, здатним за ніч подолати далеку відстань, автор виокремлює лише одного. Та ще й наголошує на тому, що це полоцький князь, а не який-небудь інший. До речі, в основному лише в білоруському фольклорі трапляються мотиви, в яких після перебування у вовчій подібності, в чоловіка на все життя лишається хвіст.

Що ж до воєводи на прізвисько Вовчий Хвіст, який переміг радимичів на річці Піщані, то однозначно можна стверджувати лише те, що до переможного племені, яке літописець ототожнює з ляхами, він не належав. Чи послужила причиною такого прізвиська його ет-

нічна ідентифікація, теж сказати важко. Спершу слід до кінця розібратися, де взагалі побутували уявлення про лікантропію.

Прийнято вважати, що дуже поширеними ці вірування були в римлян. Але в даному разі, вочевидь, тільки після Геродота, якщо він зауважив їх лише в неврів. Польський дослідник Лешек Слупецький, який детально займався історіографією цього питання, перекоаний, що перекази античних авторів про вовкулаків – це дуже часто цитати, повторювані з других чи й третіх рук, вторинні записи вірувань, переказаних у легендарній формі і ніколи не пов'язаних з обрядовими реліктами, які ще побутовують⁶⁶.

Більшість літературних згадок про лікантропію датується XII – XIV ст. На той час вони були відомі на території сучасних Швеції, Ісландії, Ірландії, Британії, Уельсу, Франції, Італії, Німеччини, Чехії, Польщі, Білорусі й України. Незважаючи на популярність образу вовкулаки у новочасних трактатах і фольклорі, в старожитних джерелах лікантропія чомусь не знаходить свого підтвердження на Балканах⁶⁷. Дивує відсутність образу вовкулаки не лише у фольклорних, а й у літературних традиціях болгар і росіян. Якби прототипами цього образу були лише культові об'єднання вигнанців і злочинців, як то вважають Мірча Еліаде та Лешек Слупецький, то етнічні межі не могли б стати на перешкоді поширення цих уявлень.

Увагу привертає той факт, що Геродот описує неврів у процесі міграції. В приазовських степах, як видно з тексту “Історій”, вони опиняються по дорозі з лівого берега Дніпра, звідки змушені забратися через зміїв. Чи була ця зупинка тривалою, невідомо. Однак процеси, які відбувалися в середині I тис. до н.е. на території між Чорним і Балтійським морями, не вселяють упевненості в цьому. В цей час слов'яни мігрують із заходу до Прип'яті й Дніпра, скіфи наприкінці VI ст. до н.е. навпаки рухаються на захід і сягають берегів середньої Одри та сучасної Угорщини⁶⁸. Кельти ж, як уже згадувалося, витісняють слов'ян з Наддунайщини і доходять до меж Західної України⁶⁹. Але це сталося дещо пізніше – близько 230 р. до н.е. Їхні пам'ятки у вигляді монет, залізного хліборобського знаряддя та ножиць для стриження овець виявлено в Мукачеві. Тільки монети трапляються на Мармарошині і найпівнічніше – на Сокальщині. В центральній та східній Україні їхні пам'ятки цілковито відсутні⁷⁰. Не дійшли вони й до Західного Полісся.

Те, що кельтам був відомий міф про перетворення чоловіка вовком, можна довго не сперечатися – адже він відомий на всій території

їхнього більш-менш тривалого проживання від Ірландії до Греції. Питання лише в тому, чи він належав їм від самого початку, чи все-таки був запозичений, як і багато чого іншого на шляхах просування цього войовничого плем'я?

Таке питання не випадкове. Воно постає у зв'язку з тим, що милоградсько-підгірцівську культуру, яку за часом і місцем розташування атрибутували з неврами, яких почергово відносили то до слов'ян, то до балтів, останнім часом, як уже згадувалося, визнано кельтською⁷¹.

Якщо це дійсно так, то Геродот помилився: приписав неврам не їхні вірування. Справа у тім, що на всіх колишніх кельтських територіях з українськими Карпатами включно паралельно з віруванням в можливість перетворення чоловіка у вовка існувало й переконання про можливість такого перетворення у ведмеда. Оскільки ж подібні вірування, за якими люди здатні перетворюватися на тварин певного виду, існують в усьому світі⁷², то майже не виникає сумнівів, що в їх основі лежать давні тотемічні уявлення. Вони ж сформувалися ще в мисливську епоху. На сьогодні також достеменно відомо, що ведмідь – це тотем угро-фінських народів та їхніх найближчих родичів. Тому навіть у середньовічних літературних пам'ятках скандинавські богатирі набувають не лише вигляду вовка, а й ведмеда.

Симбіоз вірувань ніколи не є ознакою їх автентичності. Отже, кельти, могли запозичити як культ вовкулаки, так і культ берсера (чоловіка-ведмеда). А відтак населення з культом вовка, якщо він мав тотемічне походження, не могло бути кельтами.

Поступається кельтський вовкулака перед поліським і своїми атрибутами. Поліський має сокиру, часом пояс, мотуз-зав'язку на шії, занозу-фібулу на рукаві. Завдяки всьому цьому на ньому й тримається вовча шкура. У кельтського, як і в римських – тільки вовча шкура. Її вистачає для створення образу людини-вовка. Такий же спрощений перелік атрибутів спостерігається й на Балканах. З болгарських та сербських епічних пісень дізнаємося, що йдучи в бій, юнаки вдягали на себе шапки чи накидки з вовчої шкури⁷³.

Таким чином, і в тому, й у тому випадку такі спрощені характеристики скидаються швидше на запозичені, ніж оригінальні. Вікінчений сюжет про чоловіка-вовка їм міг бути і не відомим. Рядження ж більш схоже на якийсь магічний акт, позбавлений етнокультурної основи. І це також не випадково. Хочемо ми того чи ні, а мусимо визнати, що на Апенінах перші згадки про лікантропію датуються лише VI ст. н.е., а на Балканах виявлені в фольклорній традиції XIX ст.



Воїн у кептурі з вовчої голови. Сцена з розпису етрусської гробниці.

таїні варвари⁷⁵. А ось щодо поширення міфу цих варварів, то він набув популярності в цих краях лише через тисячоліття.

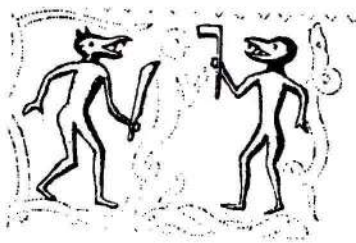
Причина теж дуже проста. В VI ст. на території Візантії на своїх споконвічних землях на Дунаї, звідки, за "Повістю временних літ", їх погнали волохи, тобто кельти, осіли слов'яни. Вже на початку століття вони заселили Лівобережжя Дунаю настільки, що в візантійських джерелах другої половини I тис. подавались як корінне населення цих земель⁷⁶. Вони й принесли на Апеніни та Балкани міф про чоловіка-вигнанця, приреченого на вовче існування. Тільки з того часу через входження в літературну традицію, цей сюжет набув популярності серед римлян. А фольклорне життя цього міфу локалізується головним чином на території України, Білорусі та Польщі, тобто в межах гіпотетичної прабатьківщини неврів.

У багатьох наукових розвідках робляться спроби представити міф про вовкулаку як індоєвропейський. Але ж чому тоді в індоіранській традиції він відомий лише осетинам, а на теренах Індії, Ірану, Таджикистану, Афганістану взагалі відсутній? Чому не знайомий іспанцям, португальцям, румунам? Чому чужий для росіяні?

Самими особливостями районування цих уявлень в добу раннього заліза це пояснити неможливо. Хоча б з тієї простої причини, що в основі мотиву обернення на вовка лежить віра в здатність людей набувати подоби свого тотема. Як відомо, такі уявлення виникали тільки в мисливських суспільствах і зберігалися лише за умов мисливського побуту.

Відсутність уявлень про вовколюдину в індоіранців спонукає думати, що в решти індоєвропейців вони з'явилися внаслідок запозичення від прасвропейців.

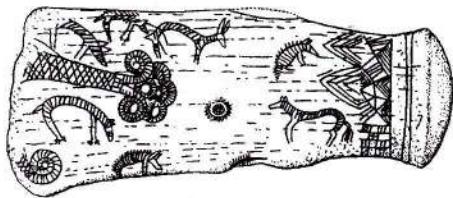
Північно-західна частина України, південно-західна Білорусі та південно-східна Польщі привабили своїми угіддями первісних мисливців ще з початку голоцену (7,5 тис. років до н.е.). Активна міграція мисливських племен з північного за-



*Посидинок вовкулаків.
Фрагмент зображення на
золотому розі з Галлетус
V ст. н.е.*

ходу почалася сюди ще з епохи мезоліту. Згодом в атлантичний період, коли тут значно потеплішало, мисливські ресурси вичерпалися, а риби побільшало – це населення перекваліфікувалося на рибальство, але повної чи навіть часткової заміни його не відбулося. Індоевропейці ж з'явилися тут дуже пізно. Спочатку вони рушили до берегів Балтики через Західну Європу, і лише згодом наприкінці III – початку II тис. до н.е. з'явилися на Західному Поліссі, як носії культури лійчастого посуду. Асимільовані місцевими мисливськими племенами та представниками культури кулястих амфор, на порубіжжі III – II тис. до н.е. вони поклали початок германо-балто-слов'янським племенам, відомим за назвами стжижовської, городоцько-здовбицької та підкарпатської культур. На територіях, заселених цими племенами, й виявився найживучішим образ людинововка.

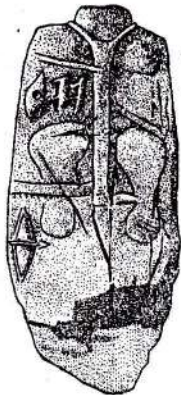
Прикметно, що однією з особливих рис відлюдька є його небажучість до сокири. Сокира ж обов'язковий атрибут індоєвропейців, а в усіх названих племен вона набула такого значення, що входила й до переліку обов'язкових поховальних атрибутів. З епохи міді шліфовані кам'яні сокири-молоти були обов'язковим елементом поховального інвентаря середньостогівської культури (друга пол. IV – поч. III тис. до н.е.), представників якої вважають найдавнішими індоєвропейцями на території України. З початку III тис. до н.е. цей же бойовий атрибут простежується в похованнях племен ямної (поширеної від Дністра до Зауралля), нижньомихайлівсько-кемі-обинської (на території сучасної Херсонщини та Черкащини) та культури лійчастого посуду (поширеної в Центральній Європі, а на теренах України – на Волині, Галичині та частині Західного Полісся). В добу бронзи від II тис. до н.е. такі ж сокири-молоти трапляються в похованнях катакомбної культури, яка займала простір від Дніпра до Волги, част-



Кістяна сокира з Дударкова.

тура, яка теж має сокиру-молот за один із визначальних атрибутів. А в с. Дударкові біля Києва кістяну сокиру культового призначення знайдено в культурних шарах тшцінецької культури. Дехто з дослідників, з огляду на зображення на ній екзотичних південних рослин та тварин, схильний вважати, що вона належить представникам ямної або ж катакомбної культури і опинилася не в своєму культурному шарі випадково. Для нас не грає великої ролі автентичність, достатньо констатувати наявність культурних взаємин, бо й цього достатньо для виявлення можливих шляхів поширення явища чи його атрибутів.

Значення сокири-молота як символу на території України простежується, крім мотивів про вовкулаку, в кількох культурних артефактах. В західній частині Волині на Коляду хлопці здійснювали обходи села, будучи перебраними в "дідів". Основними атрибутами "діда"-перебранця були маска з довгим лляним волоссям і такою ж бородою або обличчя, вимашчене сажею, горб із соломи та молот. Кожен із елементів рядження мусив би атрибувати в обряді причетність до світу предків. Найвагомішим доказом справжності "дідів" виступало луп-



Сватівський ідол.

цювання один одного сокирами-молотами по горбах, як демонстрація того, що вони, як і належить мертвим, не відчувають болю.

Випадково це чи ні, але побутує цей звичай у тих самих межах, де 5 тисячоліть тому була поширена культура лійчастого посуду. І не дивно, що далі ареал поширення цього звичаю продовжується на території Польщі.

В такому контексті сокира-молот – вияв етнічної ідентифікації предків, на нашу думку, – одна із ознак їхньої індоєвропейськості. Жодна з фракійських культур, які знаходилися південніше від цього ареалу, сокир серед поховального інвентаря не мала. Не відомі на тих територіях і обрядові діди з

сокирами-молотами. Відтак сокира-молот у такому контексті скоріш за все має етноідентифікуюче значення.

Пряме відношення до культури патріархальних предків мають і антропоморфні стели нижньомихайлівсько-кемі-обинської культури на південному сході України. На думку Дмитра Телегіна, вони виконували функцію гробівців. Відтак можна вважати, що кожен із ідолів був образом того, хто лежав під ним. На одній з таких стел-статуй I тис. до н.е. із Сватова на Донеччині – зображення слідів чоловіка, лука, сухуватого дерева-борони та кам'яної сокири-молота. Ще один атрибут – пояс, за який начебто заткнуті сліди людини. Очевидно, це мало означати, що той, чиє тіло знаходилося під цією стелою, за життя був мисливцем, воїном і рільником. У цьому контексті сокира служила ще виявом господарської орієнтації.

Ця стела викликає зацікавлення і одночасним поєднанням у ній лука і молота, між якими, виявляється, могла існувати спадкоємність. Спільною рисою багатьох оповідок про вовкулаку можна вважати відсутність у нього будь-яких навичок мисливства, тому вовки вчать його полювати. Тож вовкулака – це все-таки воїн. Тому й пасує йому сокира.

Наскельні зображення з території Іспанії, які датуються мезолітом, подають дещо інший образ воїна-вовка – з луком. Це і є на сьогодні найдавніше зображення вовкулаки. Причому серед дев'яти силуетів лучників з вовчою головою тільки один.

В тих часах очевидно й слід шукати коріння образу чоловіка-відлюдька. Що ж до продовження його життя, сприйняття чи несприйняття цього сюжету різними племенами, то причини можуть бути дуже прозаїчні.

В епоху мезоліту уявлення про мисливця-вовка не мало жодних перешкод для свого поширення на всій території Європи. Але вже в неоліті воно залишалося актуальним лише для тих племен, які продовжували свою мисливську орієнтацію. На території України до таких належали носії культури ямко-

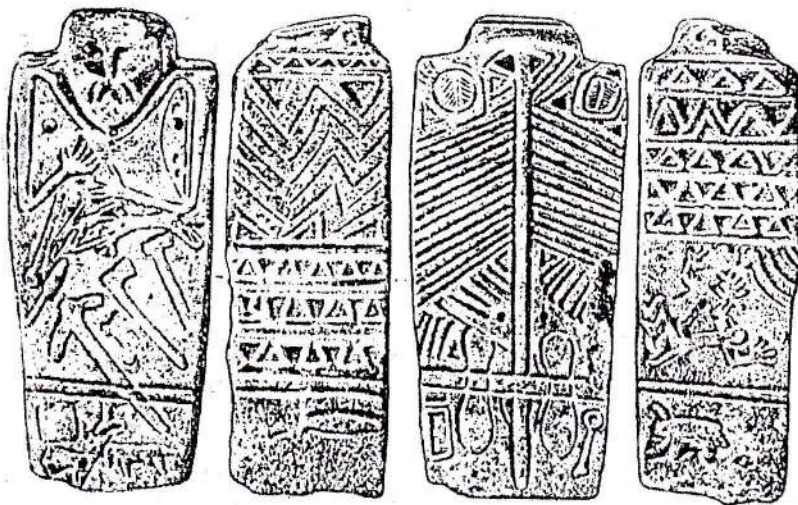


*Сутичка лучників.
Сцена з наскельних
зображень в Іспанії.*

во-гребінцевої кераміки, які займали простори від Волги й Дону вздовж Дніпра аж до Карелії. Це були дуже архаїчні прасввропейці з ледь помітною монголоїдною домішкою, які не знали ні рільництва, ні скотарства, а займалися винятково мисливством та рибальством. В ареалі їхнього поширення в епоху енеоліту з'явилися індо-іранські племена, які, перемішавшись із ними, й сформували етнічний конгломерат, відомий за назвою нижньомихайлівсько-кемі-обинської культури. Очевидно з тих часів індоєвропейці успадкували й культ вовка. Подальша його транспонтація в Європу відбувалася вже у видозміненому вигляді: чоловік-вовк набув таких атрибутів індоєвропейськості, як пояс і сокира.

Оскільки в епоху енеоліту, 5 тисячоліть тому, як резонно зауважив Леонід Залізник, саме почала формуватися індоєвропейська міфологічна традиція⁷⁷, сокира і пояс з тих пір стали незмінними атрибутами вовкулаки на всій території поширення індоєвропейців. У приазовських степах пояс був неодмінним атрибутом антропоморфних стел аж до I тис. до н.е.⁷⁸, тобто майже до часів, описаних Геродотом. Серед багатьох дослідників усталася думка, що такий пояс в індоєвропейських традиціях був знаком воїна. Незважаючи на її поширеність, вона не видається до кінця переконливою.

На деяких із цих стел поруч із поясом буває гирлига і ніж – атрибути вівчара. На керносівському ідолі з одного боку – сокири, була-



Керносівський ідол.

ви, лук, ніж, сцена полювання, кінь, а на зворотному боці – сцена злягання. Надмірна кількість сокир та булав схиляє до думки сприймати їх як позитивні відзнаки чоловіка, життєвий шлях якого увінчує цей камінь. Не відкидаємо вірогідності того, що претенденти на високий ієрархічний щабель повинні були мати переконливі підстави. Найперше – мусили пройти не один похід, а декілька. Керносівський ідол має три сокири, очевидно – по одній з кожного походу, тому один із небагатьох серед подібних зображень наділений ще й булавою – ймовірно – символом влади. Тоді сцена злягання на ньому теж не випадкова: право першості отамана на дівчину має безліч підтверджень у фольклорі. Не поставити цього на карб серед інших заслуг власникові стели означало б применшити його статус. Поширення цей звичай набув з епохи енеоліту.

Отже, однозначно можна стверджувати, що сокира й пояс – це такі ж атрибути воїна епохи енеоліту, як в епоху мезоліту вовча голова була символом зрілого й мудрого мисливця.

Вибірковість у збереженні та продовженні сюжету про вовкулаку, залежала, очевидно, від подальшої історії. На сьогодні незаперечним фактом є те, що в місцях культивування традицій дунайсько-балканського неоліту сюжет про вовкулаків відсутній. Як не дивно, але годі шукати його й серед мисливців Уралу чи Сибіру, де відсутні сліди праєвропейської культури ямково-гребінцевої кераміки періоду неоліту. В Азії сюжет про чоловіка-вовка трапляється лише в ареалі міграції аріїв до Індокитаю.

Особлива живучість “вовчих потачок” на Поліссі однозначно виходить з прямолінійності генетичної лінії поліщуків від часів мезоліту. Археологічні культури, пам’ятки яких виявляються на цій території, не мають помітних слідів кардинальної зміни населення: милоградські пам’ятки повністю вписуються в етнічні межі попередньої тшцінецької культури, ті не виходять за рамки стжижовської, та в свою чергу була підгрунтям культури кулястих амфор, яка увібрала в себе риси культури лійчастого посуду та трипільської, культура лійчастого посуду поширена в межах німанської, дніпро-донецької та їхнього перехідного варіанту волинської неолітичної, а в межиріччі Стиру і Тетерева, де в добу заліза мешкали милоградці-неври, в неоліті проживали представники культури ямково-гребінцевої кераміки – пращури угрофінів, в мезоліті на цих теренах полювали мисливці Ленделю, сліди яких ведуть аж до Іспанії, де й виявлено найдавніше зображення вовкулаки, яке досі залишається чомусь поза увагою дослідників, які цікавились цією темою.

¹ Архів Полісько-Волинського народознавчого центру (надалі – ПВНЦ). – Ф. 1. – Од.зб. 76.

² Легенди та перекази. – Київ, 1995. – С. 59-60.

³ Српске народне pjesne. – Београд, 1977. – Кн. 1. – С. 350-351.

⁴ Гнатюк В. Останки передхристиянського релігійного світогляду наших предків // Гнатюк В. Вибрані статті про народну творчість. – Нью Йорк, 1981. – С. 237.

⁵ Легенди нашого краю. – Ужгород, 1972. – С. 20-21.

⁶ с. Сошично Камінь-Каширського району.

⁷ Село сусідне з Сошичним.

⁸ Архів ПВНЦ. – Ф. 1. – Од.зб. 30.

⁹ Особистий архів автора.

¹⁰ Золота скриня. – Луцьк, 1996. – С. 59.

¹¹ Архів ПВНЦ. – Ф. 1. – Од.зб. 22.

¹² Поліська дома. – Луцьк, 1991. – С. 65.

¹³ Архів ПВНЦ. – Ф. 2. – Од.зб. 130. – Арк. 9.

¹⁴ Поліська дома. – С. 66.

¹⁵ Архів ПВНЦ. – Ф. 2. – Од.зб. 151. – Арк. 34.

¹⁶ Поліська дома. – С. 65.

¹⁷ Архів ПВНЦ. – Ф. 1. – Од.зб. 97.

¹⁸ Архів ПВНЦ. – Ф. 1. – Од.зб. 24.

¹⁹ Архів ПВНЦ. – Ф. 1. – Од.зб. 1.

²⁰ Архів ПВНЦ. – Ф. 1-А. – Од.зб. 43. – Арк. 15.

²¹ Архів ПВНЦ. – Ф. 1-Б. – Од.зб. 100.

²² Архів ПВНЦ. – Ф. 1. – Од.зб. 47.

²³ Особистий архів автора.

²⁴ Архів ПВНЦ. – Ф. 1. – Од.зб. 23.

²⁵ Балущок В. Обряди ініціацій українців та давніх слов'ян. – Львів – Нью-Йорк, 1998; Давидюк В. Українська міфологічна легенда. – Львів, 1992; Ridlej R. Wolf and Werwolf in Baltic and Slavik Traditions// The Journal of Indo-European Studies. – 1976. – Vol.4.

²⁶ Зап. 1993 р. у с.Грудки Камінь-Каширського району від І.Стоцької 1914 р.н.

²⁷ Зап. 1992 р. у с.Яревище Старовижівського району від Варвари Сулим 1927 р.н.

²⁸ Архів ПВНЦ. – Ф. 1. – Од.зб. 26.

²⁹ Архів ПВНЦ. – Ф. 1. – Од.зб. 28.

³⁰ Архів ПВНЦ. – Ф. 1. – Од.зб. 22.

³¹ Архів ПВНЦ. – Ф. 1. – Од.зб. 58, 106; Поліська дома. – Вип. 1. – С. 66.

³² Архів ПВНЦ. – Ф. 1. – Од.зб. 76; од.зб. 30. – Арк. 11.

³³ Архів ПВНЦ. – Ф. 1. – Од.зб. 58.

³⁴ Архів ПВНЦ. – Ф. 1-Б. – Од.зб. 81.

- ³⁵ Легенди та перекази. – Київ, 1995. – С. 59-60.
- ³⁶ Геродот. Історії в дев'яти книгах. – Київ, 1993. – Кн.4. – С.204.
- ³⁷ Tokarska J., Wasilewski J., Smysłowska M. Śmierć jako organizator kultury // *Etnografia polska*. – 1982. – Т. XXVI. – З.1. – С. 100.
- ³⁸ Залізняк Л. Нариси стародавньої історії України. – Київ, 1994. – С. 155.
- ³⁹ Балушок В. Обряди ініціації українців та давніх слов'ян. – Львів – Нью-Йорк, 1998. – С. 91.
- ⁴⁰ Там само.
- ⁴¹ Детальніше про це див.: Давидюк В. Реліктове значення ініціальних ритуалів у поліській весільній обрядовості // *Родовід*. – 1994. – С. 26-30.
- ⁴² Becker R. Die weibliche Initiation im ostslawischen Zauber Märchen: Ein Beitrag zur Funktion und Symbolik des weiblichen Aspekts im Märchen unter besonderer Berücksichtigung der Figur der Baba-Jaga. – Berlin, 1990; Давидюк В. Первісна міфологія українського фольклору. – С. 225-227.
- ⁴³ Давидюк В. Первісна міфологія українського фольклору. – С. 224.
- ⁴⁴ Мелетинский Е. Герой волшебной сказки. Происхождение образа. – Москва, 1958. – С. 83.
- ⁴⁵ Залізняк Л. Нариси стародавньої історії України. – Київ, 1994. – С. 156.
- ⁴⁶ Там само. – С. 157.
- ⁴⁷ Кардини Ф. Истоки средневекового рыцарства. – Москва, 1987. – С. 336.
- ⁴⁸ Залізняк Л. Нариси стародавньої історії України. – Київ, 1994. – С. 158.
- ⁴⁹ Кузьмина Е. Древнейшие скотоводы от Урала до Тянь-Шаня. – Фрунзе, 1986. – С.83.
- ⁵⁰ Кардини Ф. Истоки средневекового рыцарства. – С. 116.
- ⁵¹ Аркушин Г. Словник західноукраїнських говірок. – Луцьк, 2000. – Т.1. – С. 208.
- ⁵² Ridley R. Wolf and Werwolf in Baltic and Slavik Traditions// *The Journal of Indo-European Studies*. – 1976. – Vol.4. – # 4. – P. 321.
- ⁵³ Гринченко Б. Из уст народа.
- ⁵⁴ Там само. – № 205.
- ⁵⁵ Труды общества исследователей Волыни. – Санкт-Петербург, 1911. – Т.5. – С. 68-69
- ⁵⁶ Залізняк Л. Нариси стародавньої історії України. – С. 158.
- ⁵⁷ Кардини Ф. Истоки средневекового рыцарства. – С. 116.
- ⁵⁸ Кузьмина Е. Древнейшие скотоводы от Урала до Тянь-Шаня. – Фрунзе, 1986. – С.85
- ⁵⁹ Залізняк Л. Нариси стародавньої історії України. – Київ, 1994. – С. 158.
- ⁶⁰ Стрижак О. Сучасні наукові теорії про батьківщину слов'ян // *Народна творчість та етнографія*. – 2000. – Ч.4. – С. 50.
- ⁶¹ Там само. – С. 53.
- ⁶² Там само. – С. 52.
- ⁶³ Słupecki L. *Wojownicy i wilkolaki*. – Warszawa, 1994.
- ⁶⁴ Eliade M. *Les Daces et les loupus* // *De Zalmoxis a Gendis-Khan*. – Paris, 1970. – S. 13-30.

- ⁶⁵ Слово о полку Ігоревім. – Київ, 1986. – С. 45.
- ⁶⁶ Słupecki L. Wojownicy i wilkolaki. – S. 6-7.
- ⁶⁷ Ibid. – S. 67.
- ⁶⁸ Стрижак О. Сучасні наукові теорії про батьківщину слов'ян // Народна творчість та етнографія. – 2000. – Ч.4. – С. 50.
- ⁶⁹ Там само.
- ⁷⁰ Енциклопедія українознавства. – Львів, 1993. – Т.1. – С. 99.
- ⁷¹ Трубачёв О. Этногенез и культура древнейших славян: Лингвистические исследования. – Москва, 1991.
- ⁷² В зоні помірною клімату Європи, в турецьких і татарських степових народів, у китайців й американських індіанців – це вовк, ближче до екватора – тигр, лев, леопард, гієна, крокодил.
- ⁷³ Гура А. Волк // Славянские древности. – Москва, 1995. – Т.1. – С. 417.
- ⁷⁴ Słupecki L. Wojownicy i wilkolaki. – Warszawa, 1994. – S. 6.
- ⁷⁵ Ibid. – S. 41.
- ⁷⁶ Брайчевский М. К истории расселения славян на византийских землях // Византийский временник. – Т. XIX. – С. 124.
- ⁷⁷ Залізняк Л. Нариси стародавньої історії України. – Київ, 1994. – С. 156.
- ⁷⁸ Там само. – С. 157.



ВИСА ВИСИТЬ, ХОДА ХОДИТЬ

Найдавніше значення загадки

Жодне із явищ фольклору не виникло без вагомих на те причин. Найчастіше такі полягали в мобілізації духовного та інтелектуального факторів для реалізації потреб господарського чи шлюбно-сімейного плану. Не виняток у цьому й загадки. Про причини та час їхнього походження існує декілька припущень. Український дослідник Іван Березовський небезпідставно висловив думку, що вони існували ще „в первіснообщинному суспільстві, коли побутували тотемістичні погляди, анімістичні уявлення, склалася певна система заборонених слів – табу”¹. Відомий англійський дослідник Едвард Тайлор зазначив, що „первісні загадки, які можна вважати осмисленими, виникли у вищих дикунів, і пора їхнього розквіту припадає на нижчу й середню стадії цивілізації”². Основну причину такої хронологічної прив’язки вчений вбачав у необхідності при складанні загадок володіти „здатністю абстрагованого порівняння”. Мабуть, із огляду на це ж їхню появу в історії цивілізації він синхронізував із появою прислів’їв та приказок².

Дуже часто у загадках вбачають лише мудрість інакомовлення, яка досягається при допомозі метафори і внаслідок тривалого тренування сприяє розвитку образного мислення³. Оскільки більшість із нинішніх зразків цього жанру дійсно мають метафоричний зміст, то в цьому є певний сенс. Хоча, з іншого боку, при цьому ігнорується та частина загадок, яка і класифікується сучасною фольклористикою як неметафоричні загадки. Вони ж становлять цілком оригінальний пласт давнього жанру і, очевидно, мають дещо інше походження.

Едвард Тайлор спостеріг, що в другій половині XIX ст. загадки зулусів істотно відрізнялися від європейських. Вони становили бінарну сукупність, першою частиною якої було запитання, а другою — відповідь: „Відгадай, хто не лягає вночі, а лягає вдень і спить аж до захід сонця, тоді просинається і працює цілу ніч. Відгадай, хто не працює вдень і кого ніхто не бачить, коли він працює”. Відповідь: жердина, якою зачинають одрину (загороду) з худобою.

Та це лише усічений варіант відповіді. Повний передбачає тлумачення кожного загадкового образу. Мовляв, жердину на день відсувають і кладуть на землю, тому вона не виконує жодного призначення, отже, відпочиває. Після заходу сонця нею перекривають вхід до загону худоби, щоб та не розбрелася. Тож у цей час жердина працює: вона не випускає худоби. Ніхто не бачить, як вона працює не тому, що темно, а тому, що ніхто не задумується над тим, що неживий предмет може виконувати якусь роботу.

В сучасному побутуванні такого розтлумачування вимагає хіба що дитяче сприйняття. Та якраз воно й відбиває ступінь нерозвиненого абстрагування, що було характерним для загального розвитку людей первісного суспільства. Не будемо стверджувати, наскільки такий спосіб людського думання є давнім і чи можна вважати його синхронним із появою найдавніших загадок, адже про їхню природу можемо сьогодні тільки здогадуватися. Для подібних же узагальнень слід мати на увазі сукупність функцій цілого жанру і, тільки спираючись на неї, порівнювати, що є первинним, а що похідним.

Фольклорний матеріал для розуміння природи загадки дає не так уже й багато. Значно більше тут може важити обрядовий контекст, те єдине на сьогодні етнографічне тло, яке може прояснити утилітарні функції жанру, без яких його виникнення було б неможливим.

В українців обрядове значення загадки збереглося на весіллі, вечорницях та пострижинах, які означали прийняття хлопця до парубочої громади.

Загадування загадок, що відбувалося на вечорницях, мало змагальний характер і відбувалося між парубочим та дівочим гуртами. Загадували по черзі одні іншим. Невідгадана загадка коштувала якоїсь речі, що закладалася в заставу. Головним сенсом такої застави був подальший викуп: комічне завдання, яке придумувала конкуруюча громада для суперників, щоб розвеселити усіх присутніх. Не зважаючи на вбачання у всій сміховій культурі люстральної функції як однієї з основних⁴, неважко зауважити, що обрядова семантика цих змагань, як і самого сміху, дуже невиразна.

У с. Вугів на Волині відгадування загадки давало право юнакові ходити на вечорниці, отже свідчило про його інтелектуальну зрілість, а відтак і про досягнення вікового цензу.

Помню, що як хлопець, який тільки починав парубкувати, да приходив літом на колодки, то дівчата пиривірали, чи годен він до парубкування: загадували загадки⁵.

У дуже архаїчному обрядовому контексті, але теж подібному до

наведеного, зафіксовано загадку в мисливському побуті удмуртів. Там старійшини роду вечорами збирали підлітків до гурту й загадували їм загадки. Дотримуючись гніздового принципу подачі, вони порівняно легко і швидко навчали юнаків мистецтву інакомовства. А це забезпечувало перехід у інший громадсько-віковий стан⁶.

Правдоподібно, цей звичай вносить ясність і у всі інші. Перш ніж отримати право на одруження, потрібно було довести, що ти здатен мислити, тому матимеш успіх на полюванні, а отже й зумієш прогудувати сім'ю. Генетично давнішим від такого ініціального випробування можна вважати хіба звичай, який донедавна існував у кетів, де юнак отримував це право після першої самостійної здобичі⁷.

У багатьох казкових сюжетах ініціальні загадки найчастіше бувають практичного змісту: зроби, принеси, збудуй, роздобудь і т.п. Індивідуальне виконання таких завдань практично не можливе. Тому ініціант змушений звертатися за допомогою до роду. Його репрезентують чарівні помічники, які трапляються йому на своїй землі по дорозі до „край світа”. Оскільки ж колективність у виконанні шлюбних випробувань, загаданих ворожим тестем, у казкових сюжетах є проявом обману, то зрозуміло, що звичай індивідуального виконання завдань є давнішим. Умови для його утвердження існували вже в матрілокальному шлюбі раннього неоліту.

У казках з ритуальним обманом головну роль відіграє рід ініціанта. Особисті якості ідентифікуються з родовими, тому навіть при індивідуальному виконанні завдань його успіхи набувають значення успіхів колективу. А те, що право на прилучення до молодіжної громади, яка в останньому своєму прояві сублімувалася в вечорницях, юнак усе-таки мусив здобути самостійно, свідчить, що загадка у її вербальному прояві стадіально раніша, ніж у практичному.

Практичне виконання завдання могло мати значення господарського викупу родом молодого права на шлюб у представників роду молоді. В генетичному плані це має вигляд еквівалентної заміни стадіально випереджаючого звичаю виявлення особистих якостей. В усякому разі родовий тип стосунків у цих сюжетах казок добре помітний, що теж свідчить на користь нашого припущення.

Будь-яка індивідуальна форма випробувань стадіально раніша від колективної ще й тому, що вона не мала жодних перешкод для свого становлення ще до усвідомлення родових зв'язків. Зрештою, загадування загадок з метою випробування інтелектуальної зрілості мало умови для утвердження ще в ендогамній гетеричній сім'ї. В ній родова мисливська громада сама могла визначити, коли юнак буде ко-

рисний на ловах і коли дати йому право на продовження родоходу. Регламентация на розширене відтворення потомства могла виникнути внаслідок збідніння харчових ресурсів тільки в епоху мезоліту. В господарському плані це призвело до полювання на дрібних тварин та опанування риболовлі як основного промислу⁸. У побуті удмуртських племен, де збереглося реліктове значення використання загадок, основні риси мезолітичного господарства зберігалися ще й на кінець XIX — початок XX ст. Тобто звичай навчання молоді інакомовства там був зафіксований у природних для виникнення жанру умовах.

Зменшення поголів'я копитних мусило якось відбитися й на усвідомленні причин цього явища. Людина з притаманним їй первісним егоїзмом не могла збагнути, що причиною якогось негативного явища може бути вона сама. Тож однією з розв'язок причин зникнення звірів із угідь постало уявлення про розуміння ними людської мови, про підслуховування її. На основі цього, очевидно, й виникла заборона говорити наперед про будь-які приготування до ловів. Навіть в українців, які характеризуються як нація з переважаючими хліборобськими традиціями, подібні заборони збереглися аж до початку XX ст.

За однією з народних легенд, ідучи на лови, сини кажуть своїй матері-відьмі, що налаштувалися на риболовлю. Вона ж, сприйнявши все на правду, сприяє в тому, щоб їм добре ловилася риба. Тож тільки вони розставили тенета, як линки, карасі, щуки так і полетіли з дубняка⁹.

Хоча наведене оповідання і належить до розряду реліктових, та й воно не відображає всіх особливостей давнього мисливського табу. Набагато докладніше розкриває його суть явище евфемізації предметів, що головним чином відбилася в загадках та окремих сюжетах кумулятивних казок.

В одній такій казці, більшу частину якої складає розповідь про мисливські приготування та шлях до об'єкта ловів, майбутню жертву названо *довгомудом*. Евфемізмами, що увійшли в традицію і сприймаються як основна номінація, є українські назви хижаків: *ведмідь* — 'той, що відає, де мед', хоч лігво називається *барліг, берлога* — 'лігво бера', та *вовк* від старослов'янського *вълък, волок* — 'той, що волочить свою здобич'. Чимало прикладів аналогічного означення предметів виявляється і в загадках. „*За лісом, за пралісом талатай кричить.*” (Гусак)¹⁰. „*У рогури штири дури, а у зирзи — дві.*” (Дійки у корови і в кобили)¹¹ (ПД, 1991 — С.98). „*Виса висить, хода ходить,*

виса впала, хода з 'гла' (Свиня і яблуко)¹². „*Прийшла тотота під наші ворота, питає лепеті, чи дома понура?*” (Вовк, пес, свиня)¹³. „*Питалася швидка свірка: „Чи є хапко дама?”* (Миша й кіт)¹⁴. „*Повзун повзе, сімсот голок везе*”. (Їжак)¹⁵.

Усі ці субстантивовані дієслівні та прикметникові форми правдоподібно відбивають друге покоління евфемізмів. Внаслідок цього в їх основі простежується певна усталеність, традиційність. Цілком природно, що перш ніж могли з'явитися слова *ведмідь, волок, рогура, зирза, хапко, повзун* та ін., упродовж тривалого часу мусили існувати означення на зразок тих, які описували жердину до загороди в зулусів, тобто значно багатослівніші формули. Подібні приклади не такі вже поодинокі й в українському фольклорі. Аналогічну форму має значна частина неметафоричних загадок:

„*Двічі родиться, а раз помира.*” (Птах)¹⁶. „*Що без рук стучить.*” (Вітер)¹⁷. „*Ні голий, ні в сорочці.*” (Ятір)¹⁸. „*Хто плаче без голосу.*” (Кінь)¹⁹. „*Що біжить без повода.*” (Вода)²⁰. „*Що сходить без насіння.*” (Сонце)²¹.

Кожен із наведених зразків можна вважати класичним втіленням принципу евфемізації предмета, особливо, якщо врахувати, що в давній мові вказівний займенник у виразах „*той, що двічі родиться, а раз помира*”, „*та, що біжить без повода*”, „*те, що сходить без насіння*” був зайвим, оскільки відкривав рід предмета. До того ж у народних говірках він і досі вважається необов'язковим: „*Гриць, що біля церкви хата*”, „*Іван, що кінець села живе*”.

Така форма описування предмета має всі підстави вважатися первісною формою евфемізації. Адже вона могла виникнути як спосіб означення предмета, що ще не мав назви. Такий вигляд повинні були мати й загадки доби мезоліту.

У фольклорі світогляд мезолітичного суспільства найповніше зберіг свої риси в кумулятивних казках, основною функцією яких є дезінформація та присипляння справжнього об'єкта ловів²². Інформації про загадки в цих казках немає. Натомість у їхніх сюжетах добре описані практичні вимоги відкупного характеру, тобто по суті такі ж господарські завдання, про які ми знаємо з сюжетів ініціальної казки. Щоправда, з тією різницею, що завдання в них неаграрного характеру. Коли півник приходив до моря просити курочці води, море вимагало волячого рога, віл — жолудя з дуба, дуб — липового листочка, липа — віночка („*Як півник до моря по воду ходив*”²³). Однак такі загадування відбивають швидше існування натурального обміну, аніж вимоги випробувального характеру.

Таким чином, у єдиному з жанрів усного фольклору, походження якого чітко синхронізується з господарсько-культурними запитами населення мезоліту, будь-які сліди загадок як таких відсутні. Що ж до евфемістичних утворень, які так само мусили б існувати на той час, то кумулятивна казка і не повинна їх згадувати. Адже вони вживалися тільки стосовно об'єкта ловів, вона ж про нього ретельно замовчувала. Тож евфемізми на зразок *довгомуд*, *волок*, *ведмідь* увійшли до її складу лише через те, що до традиційних об'єктів ловів звірі з такими назвами не належали.

Окрему функціональну групу становлять загадки порубіжжя. Про їхню суть і значення довідуємося не лише з весільного обряду, де вони загадувалися молодому перш ніж він мав переступити поріг хати, а й з тих окремих зразків, що трапляються в оповідях про русалок. Найчастіше загальне число таких загадок — сім. Сім загадок загадують і молодому. У Залухові Ратнівського району, де одним із ватагів весільної процесії з боку молодого виступає старша сваха, сім загадок загадують їй, коли вона довго не віддає дружкам сиру²⁴. Подібний звичай існував і в Оріхові цього ж району. Це відбулося навіть на весільній пісні, яку співають старшій свасі дружки молодой:

*Коли ти свахо хитра,
Одгадай сім загадок:
Що росте без корінцю?
Що в'ється по деревцю?
Що пече без жарини?
Хто живе без дружини?
Що біжить без прогона?
Що плаче - сліз не має?
Що грає - голос має?*²⁵

Відгадки — *камінь, хміль, сонце, сокіл, вода, серце, скрипка* — за винятком двох останніх дуже часто відповідають образній системі космогонічного міфа. Він же синхронізується з солярним культом, а відтак, за Борисом Рибаківим, і з неолітичною культурою²⁶. В українському фольклорі цей світогляд найповніше своє втілення знайшов у колядках та замовляннях. Тож і не дивно, що Іван Франко одну з таких давніх загадок зафіксував у колядці з Нагуєвич:

*Ой що ж ми горить без поліни?
Ой що ж ми цвіте без сина цвіту?
Он що ж ми росте без корінька?
Золото горить без поліни,
Папороть цвіте без сина цвіту,
Біл-камінь росте без корінька*²⁷.

Як бачимо, колядка відбила ту найархаїчнішу форму жанру, другою частиною якої є відгадка. Та навіть за архаїчністю форми тут неможливо приховати свіжі барви неолітичних міфологем, які належать до загальних надбань світової культури. Принаймні загальноіндоевропейське їх поширення видається безсумнівним. Тож, розглядаючи їх поряд із іншими загадками, що уособлюють природні явища, Іван Франко слушно зауважував, „як мало в подібних загадках єсть елементів чисто національних, а як багато виображень і понять або спільних многим народам на певній стадії розвою, або винесені із спільного джерела і перетворюваних тільки в відмінні форми серед відмінних окружуючих обставин„²⁸.

Важливе місце в образній системі загадок, що персоніфікують атмосферно-космогонічні явища природи посідає символіка домашньої худоби: „*Лисий віл крізь ворота дивиться*”. (Місяць)²⁹. „*Сірий віл всіх людей на ноги підвів*”. (День)³⁰. „*Чорна корова всіх людей поборола*”. (Ніч)³¹. „*Сивий віл випив води повний діл*”. (Мороз)³².

Іншою характерною прикметою цих загадок є те, що серед них найбільше уосіблені місяця. Далі за частотним принципом ідуть сонце, зорі, вогонь, небо, дим, ніч, вітер, роса, хмара, земля, день, мла, грім, дощ, сніг, мороз, град. А на останньому місці – луна³³. Звідси абсолютно точно можна визначити, що переважна більшість їх виникла в умовах скотарського кочового побуту в досить теплих кліматичних умовах, де такі явища як сніг, мороз і луна були майже невідомі.

Цікавою з літературно-художнього боку особливістю цих загадок є та, що вони уособлюють первісний спосіб міфологізації космогонічних об'єктів із природним для того часу способом зоогонічної персоніфікації.

У загадках, які можна зарахувати до мисливських, інша не лише форма означення предмета, а й сам спосіб відношення до нього. Якщо це явище природи, то воно мусить подаватися знеосіблено:

„*Що без ніг біжить*”. (Вода)³⁴. „*Що без рук стучить*”. (Вітер)³⁵ і т. п.

Загадки зі скотарським способом міфологізації космогонічних об'єктів — єдиний тематичний пласт цілого жанру, який безпомилково можна віднести до явищ неолітичної культури. На основі спостережень за їхнім змістом можна стверджувати, що для них властива однозначність відгадки. Причому, предмет описується настільки точно, що сплутати його з будь-яким іншим навіть важко. Очевидно, на цьому етапі розвитку загадка ще становила собою ту закріплену

ритуалом єдність, другою й обов'язковою частиною якої була відгадка. Подібний зразок ми вже бачили в прикарпатській колядці, яку навіть Іван Франко.

Про можливість варіювання відгадки доносять інформацію давні повір'я, що визначають правила поведження при зустрічі з русалками. В русальній пісні „Ой біжить, біжить мала дівчина” правильно відгадані загадки, які загадала дитині русалка, не стають для неї порятунком, хоча зміст загаданого й відгадка нічим не відрізняються від того, що в наведеній тут колядці. Панночка загадочок не відгадала, Русалочка панночку залоскотала³⁶.

Повчання, що русалкам треба казати зовсім іншу відгадку, ніж людям, виявляються і в деяких сучасних записах народних повір'їв із Волині: „Відгадки не можна було говорити, бо тоді русалки залоскотуть і заберуть з собою”³⁷.

Що знаменує собою в історії розвитку загадки такий поворот?

В основі вірувань про русалок лежать два культи: культ рослинності та культ небіжчиків. Що ж до останнього, то його найпершою й неодмінною умовою однаково був культ родючості. Адже вшанування небіжчиків завжди пов'язувалося з вірою про їх вплив на врожай. Тож, найвірогідніше, в структурі аграрного культури культ предків замінив анімістичні уявлення. А це означає, що його утвердження на теренах України відбулося не раніше доби енеоліту. Сліди дотримання ритуалів, пов'язаних із цим культом, найвизрашніше проявляються в культурах лійчастого посуду (IV-III тис. до н.е.) та кулястих амфор (III тис. до н.е.). Проте дуже правдоподібно, що й у них уявлення про потойбічне життя істотно відрізнялися: в культурі кулястих амфор воно вважалося продовженням земного (що, мабуть, і викликало прямолежаче трупопокладення), а в культурі лійчастого посуду ж бачилося як обернена модель (скорчені поховання). Ця остання світоглядна парадигма найвірогідніше й прислужилася до появи уявлень, що й загадки для представників хтонічного світу, якими вважалися й русалки, мають інший, неземний зміст. В історії розвитку жанру це обернулося появою загадок з подвійною відгадкою. За своєю природою це мусило бути пізнє явище. Воно відбиває той стан, коли загадка втрачає своє первісне значення і стає забавкою.

Подвійну відгадку здебільшого мали загадки, що в українському побуті виконувалися під час весілля або ж на вечорницях:

„На голові ярмарок, на животі шарварок, а між ногами твалт”.
(Макогін та макітра)³⁸. „Ішов дід Нагум, бабу нагнув, кошматинне прогорнув, а солодке викусив”. (Горіхи на ліщині)³⁹. „Що то за мок-

ляк, що в штанях заляк?" (Солоний огірок)⁴⁰. „Молодий кричить, що не стирчить, а старий стогне, що не зогне". (Огірок)⁴¹. „Що то за загадка, що під яйцями гладка?" (Сковорідка)⁴². „В діда висить, в баби сяє, а дід бабі досягає". (Колодязь зі зводом)⁴³.

Квазіеротичний зміст загадок пояснюється сферою їхнього вжитку. Більша частина подібних зразків на сьогодні втрачена. Деякі фольклористи їх просто соромливо обминали, іншу частину не пропускала цензура. Та для історії загадки як культурного явища в цілому їхнє значення неперевершене. По-перше, вони відбивають той період розвитку цивілізації, коли юнак перш ніж зайняти місце біля молодої мав привселюдно продемонструвати ігнорування еротичної відгадки і цим засвідчити серйозність власних шлюбних намірів. По-друге, їх позаеротична відгадка, можливо, й була першоосновою метафори як такої. Згодом, уже в державний період, метафоричність мови, яка була поширена серед знаті і вважалася мало не основною ознакою мудрості. Свідчення про це збереглися не лише в народній творчості, а й у давній літературі.

Метафорична загадка, безумовно, є найпізнішою модифікацією цього жанру. Свій розвиток вона отримала вже тоді, коли загадування загадок повністю вичерпало свої функції в обрядовості.

Давнішою за походженням, ніж загадка, може виявитися хіба мисливська кумулятивна казка. Таким чином, виникнувши в мезолітичному суспільстві у формі примітивного евфемічного міфа, загадка пройшла тривалий і складний шлях поступу. Кожен його щабель визначався певними господарськими, світоглядними чи культурними змінами. В надрах цього явища та його обрядового тла виникли передумови для появи й персоніфікації та метафори.

Національна специфіка загадок може проявитися хіба що в їх змісті. Більшість же із давніх зразків цього жанру мають світові традиції. Та і в цьому випадку в одних із них відчувається специфіка побуту північного мисливського населення, в інших – південного хліборобського.

- ¹ Березовський І. Передмова // Загадки. – Київ, 1987. – С. 5-15.
- ² Тайлор Э. Первобытная культура. – Москва, 1989. – С. 78.
- ³ Аникин В. Русские народные пословицы, поговорки, загадки и детский фольклор. – Москва, 1957. – С. 55.
- ⁴ Пропп В. Проблемы комизма и смеха. – Москва, 1976. – С. 9-12. Його ж. Ритульний смех в фольклорі (по поводу сказки) // Фольклор и действительность: Избранные статьи. – Москва, 1976. – С. 174-204.
- ⁵ Архів ПВНЦ. – Ф. 2. – Од. зб. 27. – Арк. 10.
- ⁶ Герд К. К изучению удмуртских загадок // Труды научного общества по изучению Вятского края. – Санкт-Петербург, 1887. – Вып. 5.
- ⁷ Алексеенко В. Кеты: Историко-этнографические очерки. – Москва, 1967. – С. 122.
- ⁸ Зализняк Л. Население Полесья в мезолите. – Киев, 1991.
- ⁹ Записки о Южной Руси / Издал П.Кулиш. – Санкт-Петербург, 1857. – Т. 2. – С. 36-37.
- ¹⁰ Українські приказки, прислів'я і таке інше / Уклав М.Номис. – Київ, 1993. – С. 640.
- ¹¹ Поліська дома. – Луцьк, 1991. – С. 98.
- ¹² Українські приказки, прислів'я і таке інше. – С. 643.
- ¹³ Там само.
- ¹⁴ Там само.
- ¹⁵ Там само. – С. 645.
- ¹⁶ Народні загадки / Упорядкування М. Дмитренка. – Київ, 1994. – С. 14.
- ¹⁷ Українські приказки, прислів'я і таке інше. – С. 639.
- ¹⁸ Там само. – С. 638.
- ¹⁹ Там само. – С. 641.
- ²⁰ Там само. – С. 642.
- ²¹ Там само. – С. 660.
- ²² Давидюк В. Чи казка справді небилиця... – Луцьк, 1993.
- ²³ Семиліточка: Українські народні казки в записах та публікаціях письменників ХІХ – поч. ХХ ст. – Київ, 1990. – С. 45-47.
- ²⁴ Особисті записи Зоряни Давидюк.
- ²⁵ Давидюк В. Реліктове значення ініціальних ритуалів у поліській весільній обрядовості // Родовід. – 1994. – № 9. – С. 29.
- ²⁶ Рыбаков Б. Язычество древней Руси. – Москва, 1987.
- ²⁷ Франко І. Останки первісного світогляду в руських і польських загадках народних // Франко Іван. Зібрання творів у 50-ти томах. – Т. 26. – С. 335.
- ²⁸ Там само. – С. 339-340.
- ²⁹ Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. – Санкт-Петербург, 1877. – Т. 1. – Вып. 2.
- ³⁰ Там само.
- ³¹ Там само.
- ³² Українські приказки, прислів'я і таке інше. – С. 639.
- ³³ Франко І. Останки первісного світогляду... – С. 347.
- ³⁴ Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. – Т. 1. – Вып. 2.
- ³⁵ Українські приказки, прислів'я і таке інше.

³⁶Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. — Т. 3. — Санкт-Петербург, 1872. — С. 190.

³⁷Архів ПВНЦ. — Ф. 2. — Од. зб. 104. — Арк. 17.

³⁸Українські приказки, прислів'я і таке інше. — С. 644.

³⁹Архів ПВНЦ. — Ф. 1. — Од. зб. 95. — Арк. 7.

⁴⁰Українські приказки, прислів'я і таке інше. — С. 647.

⁴¹Там само. — С. 648.

⁴²Там само. — С. 658.

⁴³Архів ПВНЦ. — ФОК. — Од. зб. 2. — Арк. 8.



СІМ ЗАГАДОК ЗАГАДАЮ

Сліди ініціальних ритуалів у весільній звичаєвості

Початковою стадією усвідомлення племінних зв'язків у більшості народів були уявлення про тотемних предків. Вони, мабуть, і послужили причиною для виникнення обрядів, які своїм змістом мали означати прилучення алохтона до тотемного символу роду. Таким за своєю суттю є й обряд ініціації, що в різних народів вважався переломною віхою на шляху переходу від юнацького до подружнього життя.

При екзогамному шлюбі потреба в проходженні цього обряду диктувалася насамперед необхідністю прилучення юнака до чужого зооморфного божества. Ритуальний антураж цього дійства мав відобразити відмирання однієї істоти, означеної власним тотемним знаком, і народження зовсім іншої, зрозуміло, кращої, але вже означеної по-іншому. Ритуальне зображення смерті, яку нібито мав перенести ініціант, і породило масу тих незручностей, які згодом були переосмислені в самостійний комплекс ініціальних випробувань.

В основних працях, присвячених цій темі¹, суть ініціальних випробувань зводиться до двох прозаїчних речей: перевірки здатності ініціанта до забезпечення сім'ї мисливською здобиччю та перевірки його статевої повноцінності.

Реалізація першої умови – знання основних рис поведінки промислових тварин (у фольклорі це інтерпретується як пізнання їхньої мови), оволодіння евфемістичною мовою (щоб звір не міг почути про наміри мисливців), вміння створити летаргізуючий ефект і не піддатися при цьому його дії самому. До того ж ініціант мусив проявити вміння переносити біль, виживати в екстремальних ситуаціях, не піддаватися страху, швидко відновлювати сили. Останнє мало бути продемонстроване в ході реалізації другої умови, де треба було засвідчити здатність до продовження роду навіть при збігу всіх попередніх обставин.

Описаний Джеймсом Фрезером ініціальний ритуал австралійських племен фіксує тільки частину цих випробувань. Проте опис особливостей проходження цілком розкриває його значення.

Цілком очевидно, що всі ініціальні дійства повинні були відбуватися у відлюдному місці, найчастіше – у лісовій хащі². Єдиним свідком усього, що там відбувалося, міг бути шаман. Він наносив ініціантові тілесні пошкодження, після яких той залишався на деякий час у лісі. Наприкінці випробування шаман приводив до нього дівчину, яка мала в його присутності стати жінкою. Коли юнак повертався додому, усе жіноче населення вдавало, що не впізнає його. Відтоді нововтаємничений отримував нове ім'я і вважався іншою людиною.

З огляду на описані подробиці можна припускати, що зміст ініціальних випробувань зводився до: 1) випробування болем, 2) випробування страхом, 3) випробування на предмет чоловічої статевої зрілості.

Мабуть, існувало й ще одне випробування, яке дуже рано відокремилось в самостійний вид фольклору, а тому могло бути просто не зауважене дослідниками. У часі проведення воно могло не збігатися з рештою, але функціонально, як засвідчують навіть деякі сучасні польові матеріали, тісно пов'язане з усіма наступними. Це випробування розуму. На перший погляд, воно полягало у відгадуванні загадок, хоч первісно, мабуть, пов'язувалося з засвоєнням евфемістичного мисливського аргю. На користь першої частини цього припущення свідчить і той факт, що сама загадка має ритуальне застосування в весільних обрядах, які тепер виконують ту саму роль, що колись ініціальні.

Загадування загадок у поховальному обряді, який багатьма своїми елементами мало чим відрізняється від весільного, спонукає до думки про подальше утвердження генетично-функціонального зв'язку цього ритуального дійства з уявленням про підготовку до подолання труднощів при переході від одного родово-майнового стану до іншого, із одного часово-просторового виміру – в інший. І тут не існує принципової різниці, про що йдеться: про іншу родову спільноту, чи взагалі про інший світ.

Зміст ініціальних обрядів знайшов відображення і в однойменних міфах. З огляду на їх велику кількість, на відміну від тотемно-родових, вони не були езотеричними, адже мали заохочувати до проходження ініціальних обрядів. Сліди таких міфів – не рідкість і в українському фольклорі. Їхня головна суть – в перетворенні, у на-

бутті юнаком іншого вигляду. А хіба не цей мотив лежить в основі багатьох українських міфологічних легенд про перетворення людини в вовка? Чи не ініціальний зміст має казка Василя Короловича „Син змія”, сюжет якої зводиться до удосконалення юнака внаслідок поглинання його змієм³? Чи не відображає вона звичного для ініціальних міфів символічного поєднання екзистенційної суті ініціанта з суттю зооморфного родового божества, що ототожнює юнака з самим тотемом, через утробу якого він пройшов і мудрість якого пізнав?

У сучасному фольклорі у дев'яти випадках з десяти мотив перетворення в вовкулаків пов'язується з весіллям. Це зайвий раз може служити підтвердженням його типологічного зв'язку з семантикою ініціальних обрядів. Ще дотепер на Поліссі можна зустріти сюжет про те, „як весілля вовками пішло”.

Рідше зустрічається мотив про вовчицю, яка прийшла взимку за возом до чоловіка в хату, де розродилася людською дитиною (Троханівка, 1986). Модифікацією цього ж сюжету можна вважати й інший – про те, як вовчиця народила людське дитя на болоті під копицею сіна, а коли чоловік приїхав по сіно і забрав дитя до хати, вовчиця прибігла слідом (там само). Оповідачі тлумачать це явище дуже просто: знахарі, які пустили весілля вовками, не знали, що молода вагітна, тому не закликали тільки на дитину.

Незважаючи на те, що в більшості подібних оповідок ідеться про перетворення у вовків цілого весільного поїзда, в ролі вовкулакистраждальця переважно виступає молодий. Принаймі нам не траплялися оповідки, в яких подібний дискомфорт переживала вовкулачка. З погляду природи ініціального міфу це цілком умотивовано, адже в пору існування ініціальних обрядів, тобто в добу матриархальних родових стосунків, ініціації піддавалися лише юнаки. Зображення в цій ролі молодой слід віднести до пізніших модифікацій основного міфологічного сюжету. Те саме можна сказати й про інший: „*Чула я таке, що десь за возиром було висілле в людей і всі боєри пушли вовками через якогось там знахура... І довго так ходели. Казали, що тоді уден чоловік забив вувчицю і облупив з єї шкуру, то пуд шкурою був винок... То була сваха*” (Самари, 1989).

Досі пам'ятають на Поліссі й прокляття: „*Коб тобі висілле вовками побігло*” (Нуйно, 1990).

На основі наведених оповідань можна сміливо робити висновок, що один із різновидів образу вовкулаки виник на основі уявлень про юнака, який невдало пройшов обряд ініціації. Моральний осуд за нанесені ініціантові моральні збитки лягав на знахаря, який не зміг підго-

тувати його як слід, щоб запобігти небажаному перебігу подій. Тому й на весіллі, мабуть, ще з часів утвердження патрілокального шлюбу в праїндоевропейців, усю відповідальність за дотримання обряду несе весільний дружок – одружений чоловік, як правило, родич молодого. Усе подальше життя подружжя вважається результатом його промахів чи завбачливості. Помітною залишається його роль навіть і в тих весільних обрядах, що служать випробуванням молодого.

Одним з найповніше збережених таких випробувань на Поліссі було випробування на кмітливість, що, як, напевно, й кілька тисячоліть тому, проходило у формі загадування загадок. І хоч у деяких селах при зустрічі бояр молодого перша загадка адресувалася усьому весільному поїзду, вважалося за честь, коли її відгадає дружок і цим продемонструє свою здатність запобігати будь-яким непередбачуваним ситуаціям у ході подальшого випробування свого підопічного. Часто ця перша загадка була і найпростішою:

*Як тільки свате заходять на подвіра, то загадують загадку:
„Хто то їде, хто то йде, що дукола все гуде?”* (Полупи, 1990).

Відповісти треба було просто: „Свати молодого!” Тільки після цього починали загадувати молодому.

Як молодий приходив до молодої, баби загадували йому загадки (Гута С., 1990).

Коли молодий ішов до молодої, то дружки в хаті ставали парами, робили йому ворота, тоді загадували загадки. Як одгадає, одна пара поступиться. Загадує друга. І так, поки не добереться аж до молодої (Горішне, 1991). *У нас колись висілле починалося тільки тоді, як молодець одгадає всі загадки й сяде коло молодухи* (Білін, 1991).

Про зміст весільних загадок не важко здогадатися навіть з весільних пісень:

Дружки:

*Скаче горностай, скаче
Через стил та до свахе.
В навіску заглядає,
Чи великий сир мас.*

Свахи:

*Жоночки-голубочки,
Наша мати старая,
Наша мати старая,
То вона забутная.
Вона нас виряжєсла,
А сера не вложєла.*

Дружки:

*Коли ти, свахо, хитра,
Одгадай сім загадок:
Що росте без корінця? (Камінь).
Що в'ється по деревцю? (Хміль).
Що пече без жарини? (Сонце).
Хто живе без дружини? (Сокіл).
Що біжить без прогона? (Вода).
Що плаче, сліз не має? (Серце).
Що грає, голос має? (Скрипка).*

(Оріхово, 1991).

Усі наведені загадки належать до складу ритуальних, тих, які пов'язуються з мотивами переходу в інше середовище. Тим-то у багатьох сюжетах їх загадують своїм жертвам і русалки. Відгадка усіх, як загаданих русалками, так і тих, що загадувались на весіллі, очевидно, мала благословити на довге життя на цьому світі, бо тих, хто не відгадає, русалки обіцяють забрати з собою, а отже – на той світ. Незважаючи на міфологічний зміст цієї загадки, до дуже давніх у контексті весільного обряду її віднести не можна. Космогонія як основа моделі світобудови утвердилась не раніше епохи бронзи. Побудова нової сім'ї почала уподібнюватися космогонічному акту ще пізніше. З огляду ж на послідовність загадування загадок там, де це визначалося ритуалом, космогонічні загадки також найпізніші за походженням. Значно давніші ті, які окреслюють предмети побуту. У весільному застосуванні вони найчастіше мали подвійну відгадку, як от: „*Серед лісу-лісу червоне плаття висить*” (натяк про наближення ритуалу дефлорації – „комори”, але водночас і калина; відповідати треба було тільки друге, щоб показати стриманість і серйозність щодо намірів подружнього життя). Або ще така загадка: „*Тьху на тебе, лізь на мене: прийдуть люде – встидно буде*” (та ж „комора”, але й сорочка).

Знаходження молодим у змісті загадки глибинного метафоричного змісту, мабуть, мало засвідчити рівень його мислення, а оскільки в процесі весільного обряду помітне місце займав ще й елемент змагальності між родами молодого й молодої, то цілком можна припустити, що ця метафоричність мислення в нових історичних умовах могла вважатися ще й ознакою шляхетності. Адже за часів княжої доби метафорична мова, як неважко помітити з найдавніших пам'яток нашої літератури, становила основу дипломатичного мовлення княжої знаті.

Упродовж усього весільного обряду загадування загадок могло мати місце в кількох його елементах: коли сваталися (Лісняки, 1990; Гута С, 1991; Гута Р., 1991), як викуповували молоду, відспівували коровай (Стобихівка, 1991), як виряджали молодих до шлюбу (Жидичин)⁵.

Зрозуміло, що семантика цього загадування в різних весільних ритуалах теж могла бути різною.

Траплялися на весіллях і загадки практичного характеру, що дуже часто служили не так випробуваннями, як кпинами над молодим і його боярами в родині молодої. У Смідині Старовижівського району перш ніж вивести молоду з комори, перед молодим ставили на кожному розі столу по глечику узвару, на дні одного з яких був ключ. Пропонувалося дістати ключ і визволити молоду. Для цього часом доводилося випити узвар з усіх чотирьох глечиків.

Поряд із реліктами чоловічої ініціації у багатьох селах добре відомі й вияви жіночої. Звичним, наприклад, у весільній обрядовості західних поліщуків був ритуал обтинання коси молодій (Борки, Лісово, Самари), що в тому ж контексті зустрічається і в гуцулів. Його архаїчна семантика полягала в пориванні з атрибутами власного родового божества і прилученні до чужого. Весільна пісня дає аналогічне пояснення, але інтерпретує це на суто утилітарному рівні:

*Ой урижете нашій молодусе супрунці,
Щоби привикала до нашого молодце.*

(Лісово, 1989).

В окремих селах навколо Світязя досі пам'ятають, як молоду на другий день весілля вели з комори за стіл по драбині.

Як молода перебирається вже як молодечка, її виводять з комори по драбени. Сіном притрусять драбену... І то щоб пруйшла і ни впала. Як ни пирикенться, то добре бачить... А то ще ведумаютъ, щоб по колодах пройшла, чи дручувата [...] і то як виводять з коморе молоду, то накривають полотном, щоб пройшла по драбени. Садять за стіл, щоб та(к) як бе убете звіра. Хоронжій розжинеться, стукне габуном в стину тре разе – і вже „забеле звіра”. Тоді знимають з молодєї полотно – „шкуру” і кажуть: „От вам ни тур, ни туреця. А з дівки молодєця” (Світязь, 1992).

Ремінісценції цього звичаю зустрічаються також у селах Хотешів, Тур, Пульмо. А зміст описаного навіть не потребує пояснень. Інакше, як відображення змісту ініціального міфу ту сцену полювання на звіра, з-під шкури якого постає ота молодиця – представниця алох-

тонного роду – пояснити не можна. Бо є мотив смерті і мотив народження зі шкури тура, який у слов'ян, балтів та германців користувався статусом священної тварини. На його особливу популярність на волинському Поліссі звернув увагу ще Микола Сумцов, як один із аргументів навівши тільки топонімічні утворення з коренем тур: Турійськ, Тур, Турія, Туропин, Туричани і т. п.⁶

У багатьох місцевостях одним із персонажів весільного обряду виступає смерть. Часом про її присутність можна тільки здогадуватися з далеко не периферійної ролі лікаря в сюжеті обрядового дійства. А головне, що в таких сюжетах зберігся й мотив відродження після смерті, що в конкретному випадку в'яжуться тільки з ініціальною обрядовістю.

В молодого вже збирається биседа! І топіру вже йдуть [...] по молоді родину. От приходять в хату, де молода була, а теї бируть редят людену... Так ек то мрець зробиця людена. Чи чоловік чи жинка, разлице немає. Але редят. Тей лежить на покутті. Та й кажуть: „Молоду повизле, а бачте, що в нас за нич ізробелося? Мрець ізробевся за нич. То вже беруть плачут: „Ой моя долеiko, – каже, – нашо ж так [...] у вас висілле, а в нас покойнік”. А вносля преїде дохтур – та вже й велічили. Устає да танцюють, сміюцьця.

А як ніхто ни хоче вбиратися в покійника, то вбирают снопа. Геть як людену зроблят, навіть хустку закрутят (Грудки, 1993).

Скільком поколінням довелося мудрувати над тим, як передати символічно розривання зв'язків зі своєю родиною і перехід до чужої, скільки часу минуло, поки на зміну обрядовій сцені „вполовання тура” прийшла сцена з небіжчиком чи снопом, сказати важко. Відомо тільки те, що в такому вигляді старожили пам'ятають ці сцени до 40-х років ХХ ст. Можна вважати, що доти існувала й неперервана традиція трансформації ініціального дійства.

Непогано зберігся до тих пір і ще один важливий його мотив, який так само має дуже давнє походження – це випробування страхом. Відомості про це, щоправда, найчастіше трапляються в легендах, але деінде вдається простежити й сліди ще не зовсім забутих вірувань. Головний їхній зміст полягає в забороні весільному поїзду перебувати опівночі в дорозі. А легенди переповідають, що буває при порушенні цього табу. На шляху трапляються різні перешкоди: хащі, непрохідне болото, глибока вода, щось лякає. Відголосся цих уявлень відбилося і в піснях весільного обряду:

*Бувай, бувай, моя мамойко, здорова,
Позаростає дубиною дорога.*

*Будем дубиноюку рубате,
Як до мамојке в гостойке їхате.*

(Лісово, 1992).

Цю пісню співали тоді, коли молода збиралася дуже довго і виникала пересторога, що молодих у дорозі застане північ.

Цікавою особливістю весільних обрядів кінця ХІХ ст. є те, що в них відбилися різні види ініціальних випробувань.

Під впливом історичних умов вони часто-густо могли отримувати й нову інтерпретацію змісту. Та й досі мотив змагальності між родами не втратив у них свого значення. Отже, є надія й на подальше вивчення весільної обрядовості, яке допоможе проникнути в глибини української праісторії.

Перелік поселень:

- Березичі – *Любешівський район;*
- Білин – *Ковельський район;*
- Борки – *Любешівський район;*
- Горішне – *Горохівський район;*
- Грудки – *Камінь-Каширський район;*
- Гута Р. – *Ратнівський район;*
- Гута С. – *Старовижівський район;*
- Лісняки – *Старовижівський район;*
- Лісово – *Маневицький район;*
- Нуйно – *Камінь - Каширський район;*
- Оріхово – *Ратнівський район;*
- Полапи – *Любомльський район;*
- Пульмо – *Шацький район;*
- Самари – *Ратнівський район;*
- Світязь – *Любешівський район;*
- Стобихівка – *Камінь-Каширський район;*
- Троянівка – *Маневицький район;*
- Тур – *Ратнівський район;*
- Хотешів – *Камінь-Каширський район.*

¹ Фрезер Дж. Золотая ветвь. – Москва, 1981; Герд К. К изучению удмуртских загадок. – Санкт-Петербург, 1887; Зеленин Д. Обрядовое празднество совершеннолетия девицы у русских. – Санкт-Петербург, 1911; Никольский М. Происхождение и развитие белорусской свадебной обрядности. – Минск, 1956; Золотарев А. Родовой строй и первобытная мифология. – Ленинград, 1964.

² У частині Волині й Галичини її ще називають вертепом, на Поділлі та Карпатах – вертібом.

³ Три золоті слова: Закарпатські казки Василя Короловича. – Ужгород, 1968. – С. 142.

⁴ Гринченко Б. Из уст народа. – Чернигов, 1901. – С.63.

⁵ Українські народні пісні в записах Зоріана Доленги Ходаковського. – Київ, 1975.- С. 272.

⁶ Сумцов Н. Тур в народной словесности. – Киев, 1887. – 26 с.



“ЗМІЮ РОГАТИЙ, ЧИ БУДУ БАГАТИЙ?”

Культ вужа в хліборобській традиції поліщуків

Популярність на українських землях народних сюжетів про вужа відзначав ще Михайло Драгоманов. У своїй статті “Байка Богдана Хмельницького” він наводить цілу низку сюжетів на цю тему.

Свою розвідку Драгоманов присвятив вивченню усіх відомих паралелей байки, яку, за свідченням польського посла Грондського, розповів йому під час посольства на Україну козацький гетьман. Польські послы принесли пропозицію від свого короля про примирення, на що Богдан Хмельницький оповів їм повчальну байку про дружбу чоловіка з вужем, яка після єдиного між ними конфлікту переросла в довічну смертельну образу. Зміст тієї оповідки зводиться ось до чого:

В одного багатого селянина був хатній вуж. Господарі носили йому до нори їжу, а він у відплату приймав на себе всі їхні незгоди. Тому багатство того чоловіка постійно множилося. Але одного разу, коли хазяйський хлопець пив молоко, вуж виліз із нори й почав і собі хлєбтати з глєчика. Хлопець ударив непрошеного ложкою по голові, а вуж укусив його. На жалібний крик дитини прибіг батько і хотів убити вужа. Той встиг сховати в нору голову, але господар таки відрубав йому хвоста. Згодом хлопець помер, а багатство того чоловіка почало зменшуватися. Невдовзі він і зовсім зубожів. Прагнучи з’ясувати причину, пішов до знахарів. Йому відповіли, що раніше він багатів з того, що добре обходився з хатнім вужем. А щоб і надалі мати колишній достаток, треба перепросити його.

Наступного дня господиня понесла молоко вужеві. Він не схотів його пити, заховався в нору. Тоді господар сам почав кликати вужа на перемир’я. Той йому каже: “Даремно ти заходишся, аби була межи нами така дружба, як давніше, бо скоро лиш я погляну на свій хвіст, що я втратив за твого сина, зараз вертається до мене пересердя; з

другого боку, й ти, скоро лише згадаєш, що утратив сина, зараз закипить у тобі обурення, через те досить дружби межи нами, коли ти житимеш у своїм домі, а я у своїй норі...”

Михайло Драгоманов відзначає, що оповідання цікаве не лише з політичного, але й з літературного боку. Проте його увагу привернуло кілька неточностей, які дають підстави сумніватися в оригінальності тексту. По-перше, укус вужа не смертельний. По-друге, змії навіть в умовах штучно створеного голоду не вживають молока. На підставі цього Михайло Драгоманов робить висновок, що в українському сюжеті відбулася адаптація до місцевих умов якихось раніше засвоєних усною традицією мотивів.

Молоко, як і все, що походить від корови і бика, вважалося святим у народів Індії. В давніх індійських казках у зв'язку з цим воно виконує роль священної жертви. Європейцями ж ця деталь, як правило, сприймається буквально. Так і виникають сюжети, за якими вуж нібито п'є молоко. “А проте ми дуже б помилилися, – пише вчений, – якби вважали се оповідання за вибір місцевої народної мудрості батьківщини Богдана Хмельницького”²². Перебравши кілька відомих варіантів цього сюжету, вчений доходить висновку, що український найближчий до індійського, що був переказаний у „Панчатантрі” – п'ятикнижжі індійських казок. Тут розповідається як зубожілий селянин, побачивши біля свого поля страшенну змію, вкрашену величезною шишкою, вирішив, що це і є божество цього поля, якого він ні разу не шанував, а тому й не має користі від своєї праці. Принісши у жертву змії молоко, наступного дня він дістав з посудини червонець. З того часу селянин щодня ставив біля муравлиська, де жила змія, пугар з молоком, а та розплачувалася золотом. Але якось він доручив занести молоко своєму синові. Коли змія розплатилася, хлопець вирішив заволодіти усім багатством зразу, а заради цього вбити її і розгребти муравлисько. Змія після удару по голові залишилася жива і вкусила парубка так, що він одразу помер. Визнаючи провину свого сина, батько тут же пішов миритися зі змією. Але та оцінила цей крок як вияв захланності, яка затьмарює навіть найбільшу образу, тому від подальшої дружби відмовилась.

Похідними від цього сюжету вчений вважає деякі байки Езопа, латинські Федра й Ромуля, арабські, сирійські, турецькі і навіть сибірські сюжети. Усі вони порівняно з індійською „Панчатантрою” мають цілу низку упущень і неточностей, тож зрозуміло, що на роль першоджерела претендувати не можуть. Більше того, він зауважує, що “склавши докупи грецьку й латинську байку, дістаємо основу індійської”²³.

Тож далі Михайло Драгоманов досліджує історіографію цього сюжету. В письмовому варіанті він зміг з'явитися в українців не раніше XVII ст. Польський переклад байок Езопа був надрукований 1585 року, а невдовзі їх почали перекладати і вводити у власний літературний обіг західні русини. Проте, оскільки грецьке оповідання віддаленіше за змістом від українського, ніж індійське, то вчений не відкидає можливості його усного засвоєння від турків.

Відаючи належне науковій ерудиції й логіці Михайла Драгоманова, все ж не можна не зауважити, що результати його дослідження знаходяться в повній залежності від основних засад міграційної школи, творчий метод якої він сповідував. Унаслідок цього він хоч і згадує, але не надає великого значення факту наявності на ритуальному рівні вшанування священної корови чи існування повір'їв про хатнього вужа як охоронця хати. Не привернув його уваги своєю оригінальністю й сюжет про вужеві яйця та отруєння вужем молока. Всі ці сюжети були виявлені у Семипалатинську:

Дім, де оселився вуж, буде щасливий; корову, котру він ссе, не доять, лишають йому. Один селянин клав у комору чоботи, в котрих він ходив у свята на службу Божу; вуж позносив ув один чобіт яйця, та саме перед Великоднем мужик висипав яйця з чобота. Вуж не знайшов яєць і напустив отрути в молоко, що стояло в коморі. Коли селянин поставив чоботи на місце й поклав туди яйця, вуж перевернув покривку і розілляв затруєне молоко.⁴

Про те, що сюжети про вужів не обмежувалися на Поліссі літературними джерелами, бачимо з описів письменників та етнографів, які були сучасниками Михайла Драгоманова. Гнат Трусевич у газеті "Киевлянин" за 1865 р. пише: "Вужі до цих пір користуються пошаною в мешканців Полісся. Мені самому траплялося бачити дітей, що їли з ними молоко з однієї миски. Вужі часто висисають молоко в корів, які так до них звикають, що їхнє жалісне ревіння не вмовкає доти, поки вужі не приповзуть. Якщо ж убивали вужа, то корови здихали протягом тижня"⁵.

Щодо останнього явища, то, як зазначає автор, йому це трапилося в м. Бережниці у настоятеля тамтешнього костелу та в с. Курамі Луцького повіту.

Можна вірити або сумніватися, чи справді автор був свідком того, про що описує, але очевидців подібної події можна й зараз на Поліссі зустріти не рідше, ніж тих, хто на власні очі бачив русалок.

Моя свикруха розказувала... Яюсь така знахурка чоловікове насала вуже на корову. ... А в нас є таке врочище, зветься Новина.

Там, каже, такей корч є вилекий. І от корова вдома ни дає молока й капке. ... І вот догляділися, що вона все до того корче бижет. А вин вессе її, вессе й лягає й лижет.

Вона ж і додом іде – заходить, і з доме йде – заходить.

Дораяле того чоловіка достирите й забете. І забев того вужс. І поте корова рула, пока й здохла! ⁶

Про материнське молоко, яке приносила поліська породілля в жертву вужеві, вважаючи, що цим можна примножити сексуальну потенцію чоловіка, згадував польський письменник Юзеф Крашевський.

Розповідей про вужів на Поліссі ще й тепер можна почути ледве не в кожному селі. Серед усіх тих навіть багато в дечому побутових сюжетів можна помітити й певну типологію. Як правило, більшість із них зводиться до таких мотивів:

- 1) вужа тримають у хаті й годують молоком, за це він приносить добробут господарям;
- 2) вуж сам п'є молоко, яке стоїть у коморі, а коли не знаходить на місці своїх яець, отруєє його; коли ж бачить, що вони на місці, перевертає глечик з отруєним молоком;
- 3) вуж ссе корову і тому вона не доїться, з хліва біжить у ліс, як до теляти, а коли вужа вбивають, то гине й сама;
- 4) добуті чи знайдені в лісі роги золотоголового вужа приносять добробут або ж нещастя;
- 5) чоловіка, який опинився на Здвиженні в лісі, вужі на рік обирають своїм царем і забирають до нори;
- 6) вуж забирає дівчину за жінку (“вуж-наречений”).

Структурний аналіз наведених типів сюжетів може служити підтвердженням, що сюжет, наведений в “Панчатантрі”, є одним із найпізніших. В його основу закладено грошові відносини. Без цього мотиву неможливий і весь сюжет. До того ж, в оповіданні однозначно сказано, що брамін на ім'я Гарідатта займався вирощуванням хліба. І займався безуспішно, аж поки не зустрів диво-змії з золотою шишкою на голові. Коли він почав офірувати їй, справи пішли на краще, хоч замість того, щоб почало краще родити поле, невідомо яким чином з муравлиська десь береться золото. Цілком зрозуміло, що змія в конкретному випадку виконує функцію духа поля. Анімістичні ж духи, генеза яких ведеться від осілого рільництва, завжди постають дуалістичними з позиції добра і зла. Але добрими вони бувають тільки після чергового офірування. Можливо, й сентенція “без жертв боги скуті на ласку” походить з часів раннього рільництва, коли добрий

урожай давній селянин бачив лише в контексті власних жертвоприношень.

Позаяк жертвування були досить відчутними (в деяких індійських племен, які є спадкоємцями оріїв, у жертву полю приносили найкращого бика)⁷, то залежність урожаю від офіри гарантувала навіть наявність чи відсутність удобрення. З усієї ж фауни закопана неглибоко в землю жертва могла стати поживою хіба для червів та плазунів. Саме тому, з нашої точки зору, духи поля в усіх індоевропейських народів уявляються однаково – у вигляді змій.

Сліди уявлення про змію як володарку поля Володимир Гнатюк зафіксував на Наддністрянщині⁸. Щоправда, в українському фольклорі сюжетика пішла дещо іншим шляхом. Гадина не дає хлопцеві забрати з поля останнього снопа (мабуть, тому, що його слід було залишити в жертву). Іншим аналогом такої офіри є “борода” (жмут колосся, який залишали в полі у кінці жнив).

*Тота гадина наставилася до него кусати, а він на хуру, вона за ним. А на хурі зробилася з гадини панна*⁹. Повіз хлопець її додому, взяв за дружину. Поклявся, що довіку не назве гадиною. З тих пір він став великим багатієм. А за роботою на великому господарстві й забув про свою обіцянку та й не дотримав слова. Обізвана ним гадиною жінка і справді перетворилася на змію і обвилася йому навколо шиї, а коли знахарі стали знімати її звідти, перед смертю вона вкусила й чоловіка, після чого він теж помер.

Дуалізм українського й індійського духів поля тут цілком схожий, але багатьма другорядними деталями сюжет “Панчатантри” видається новішим. Спільним для обох сюжетів є інтертекстуальний мотив якогось табу, що не витримується молодим (невтаємниченим) членом роду внаслідок незнання. Персонаж індійської казки поводить себе зі змією поля не як із божеством, а як зі звичайним плазуном. В українській легенді герой порушує заборони двічі: спочатку не дотримується звичаю не забирати з поля жертвовного снопа, а потім порушує езотеричність родового міфа своєї дружини. Це й стає головною причиною нещастя.

В обох сюжетах присутні й мотиви руйнування помешкання божества поля. В одному випадку в ролі такого виступає сніп, а в іншому – муравлисько. В обох оповіданнях ідеться й про смертельну образу, яка полягає в одному випадку в намаганні вбити чарівну істоту, а в іншому — образити її рід, що в обох випадках викликає смертельну помсту.

Цим сюжет мав би й завершитися. Головна фабула, яка в давніх

зразках вичерпується порушенням табу і карою, що настає внаслідок цього порушення, реалізована повністю. Та сюжет „Панчатантри” при цьому ніби не має логічного завершення. На відміну від українського, він має неповний вигляд, а тому й завертає в русло моралі, як це буває в байках.

Відтак, попередній інтертекстуальний висновок, що вуж у цих сюжетах виступає зооморфним уособленням духа поля, провокує думку, що за надані притулок і їжу ця чарівна істота віддячує своєму добродичинцеві тим само. Звідси й походить мотив про вужа, що мирно живе в селянській хаті. Розповідей про це на Поліссі скільки завгодно.

Колесь ме живе на хуторе... то там було тико вужів... А як батько пирихав сюде ... такей був барак: з того боку доске й з того, всередини лест набетий. І от воне то там завилеся, в тому лестовете.

От як ме їмо, наварать їсте... заллють молоком страву, то воне вилазять, як нима батьків, вилазять тоді і хлечуть молоко разом з наме. А ме їх одганяїмо ложкою. А вин лоскоче, забавляє нас, щоб ме то сміялися... А вже тико батько заходить чи мати – так имиг в дерку і пашов...¹⁰

Оден дядько пас корове, понімаїш, тамо на хуторе. Ну, вин пасе корове, доїть те молоко. І вот в його там сторожка така малейка. Вин там спеть.

Значить, шо? Коле вин там спеть, то вужі коло його лаять всюда, навіть на постіль може залізде... А вин вже до їх привек, то вин ни бойця.

І було таке совпаденіє, значить. Прийшов до його хлопичь. Дето вин знайшов поблезу хлива яїчка тії, шо з їх стають тії малейке вужі. І накрев дуйнецю, щоб вин туде ни вліз. Шо то вин робитиме?

Топіру шо ж вин робить? Пушов до теї, понімаїш, коморе, де теї сторожке, і там, понімаїш, яду понапускав в глечики, в те молоко!.. Вин же думав, шо то хазяїн те йому зробев...

А хазяїн прийшов – бачить, шо дуйнеця лижеть ни на місце. Де й забрав її звидте. А як забрав, то й оттулев теї яїчка його.

Вин прийшов, подивевся, значить, – все є, все добре. І, кажуть, вирнув ся назад в ту сторожку, хвостом глечики потирикїдав і на тому оставив в спокойствїї¹¹.

Переконання, що вуж у хаті приносить багатство, на Поліссі побутує не лише на рівні сюжетних розповідей, а й на рівні вірувань. У с. Грудки Камінь-Каширського району мені в побутовій розмові до-

велосся почути: “*О, там такі багатирі, що хіба тільки вужа в хаті це не вистачає*”.

Проте дуалізм вужа з позиції добра і зла виявляється не тільки в тих сюжетах, де він втілює духа поля, а і в деяких інших. Зокрема в сюжеті про отруєне молоко: не знаходить яєць – отруєє, виявляє, що все на місці – розливає. В іншому, де корова не доїться, тому що її ссе вуж, хочуть зробити краще – вбивають вужа, але роблять ще гірше для себе, бо корова зовсім здихає.

Відтак стає цілком зрозумілим, що хатній вуж виступає перенесеним на хатню основу уособленням хліборобського духа ниви. Молоко ж, яке приносять йому в жертву, є відступною заміною і справжньої офіри – м’яса бика, яке розкидалося по полю і справді належало зміям. Виявом подібного заміщення більшої жертви меншою у тій же архаїчній хліборобській культурі можна вважати коровай, який не лише назвою однозвучний з коровою, а й оспівується як бик:

“*А піч наша да бика привела*”, – співають коровайниці, дістаючи хліб з печі¹², а в кінці весілля, коли вже поділять його між усіма членами роду:

*Ой сіли ж ми, сіли,
Сивого вола з’їли.
Сивого рогатого
У свата багатого.
Було вола не бити,
Бо волом тре робити,
Було свиню сколоти,
У свині нема роботи*¹³.

Первісну жертву полю з часом було замінено на молоко жертвовної тварини чи продукти його переробки. До таких можна зарахувати й ритуальні “мандрички”, що виготовляються на Поліссі із сушеного сиру. На Юрія їх качають по полю, а зрештою якусь частину там і залишають.

Мотиви, за якими вуж ссе корову чи п’є молоко, теж пов’язані з інтерпретацією його як духа поля. До цього ж типологічного ряду належить, мабуть, і повір’я, що як уб’єш вужа – дощу не буде. Посуха небезпечна тільки для хлібороба; врожай цілком залежить від кількості опадів, хоч на міфологічному рівні все пояснюється волею духа поля, якого втілював вуж. І незалежно від того, де зустрічала його людина – на полі чи в лісі, сприймався він однаково, бо семантика його функцій була вже сталою.

Схоже, хліборобську семантику має й сюжет про золоті роги, які можуть забезпечити добробут. Золота шишка на голові – основна чарівна відзнака змії поля з “Панчатантри”. На Західному Поліссі такою відзнакою вважаються роги.

Єсть такі вужі, що вже років сім йому. Так кажуть, я ни знаю точно. Но кажуть, що чириз років сім в його теї вушка зростаюця докупе. І получайця на голові та як коронка. І тоді він іде по траві. То генче каже: “От вуж ліз такей довгий, аж трава горіла. (Блистіло так). Ну а то вушка теї сяє.. Як золотей просто”¹⁴.

Про чарівні властивості рогів вужа свідчать і розповіді інших респондентів із цього ж села:

...Люде казале, якщо теї роге знайдши, то ни тре голиме рукаме брате, а в трапочку і под дерево закопате. Якщо дерево ни всихає... плод ще луччий, значить воне помочне, теї роге. В хороме хавале там, под подошву хате. Тут у нас іден жев дід, то (він вмер уже) як розбирале ту хату, то под подошвою буле в його в углу заложани. Такий був дід. То вин тилько й девиця, де вже вуж. А той вуж, то вин з чирвониме рогаме є. Я то ни бачила, але той дядько, вин бачив... А ходеле в сирнегах і таке поясе буле. То того пояса вин поклав і пиригнав його чириз той пояс. І вин губев роге. Ну, то вже треба од його спасатися, вин може і кенутися і зробете смерть. То той дід спасся. Вин тїй роге взев, і вин їх тримав... Я ни бачила, но так почетува-ле. Бо ж то ни покаже. О! То вин тримав його десь там миз бочкаме з зирном. То вже, каже, вилеке багатство”¹⁵.

В деяких розповідях вужева голова чи роги мають астрально-солярне означення:

В лісе живе вуж з золотою короною... Вже колесь стареї люде гомоніле, що щаслевий той буде, хто його побачить... У нас все казале, що вин вилазив з теї кринице, що все пастухе худобу поять, як жинуть додому.

Я й сама раз бачила. Правда, оддалік, бо побоелася блезько. Так будьби зора на їй гореть.

Чи то, може, міні так вздрелося, бо сонце якраз заходило”¹⁶.

Не випадковою, мабуть, є й поєднання солярної символіки вужа з урожаєм, причому не лише в хліборобській сфері, а й у збиральницькій, де вона може вважатися первісною.

Пушла, каже, по малене. Девиця, коле в одному корчі як сонце сяє. Пудходю, каже, таке малене вилеке. От, каже, думаю, набиру такех хороших. Пудійшле, а вин головку веставив, таке роге золоте, хороше, бач.

То вона, каже, побачила добре, но так злякалася! Вже, каже, ни брала і ни мален і нищо... І прибігла.

Ну то кажуть, що він спускає тії роге¹⁷.

Екстраполяція мотиву про магічну силу зміїних рогів з садівничої (чи ширше — збиральницької) господарської сфери на рільницьку, тобто хліборобську, що простежується в повір'ї, може свідчити про його давнє походження та адаптацію до нових господарських умов.

На Поліссі не зустрічається жодного з різновидів плазунів, які могли б служити прототипом золоторогого змія. Ніколи не користувалося тут великою популярністю й садівництво, особливо виноградарство, хоч згадок про сад-виноград у поліських піснях, особливо весільних, вистачає. Тож питання полягає лише в тому, чи вони є запозиченими місцевим населенням, чи занесеними сюди хліборобською цивілізацією, сліди якої на цих землях сягають доби бронзи. Індоевропейська природа цих мотивів у всякому разі незаперечна.

Особливий інтерес викликає на Поліссі мотив про вужа-нареченого, який проти волі матері забирає її дочку за дружину¹⁸.

Литовці вважають його своїм (казка “Егле – королева вужів”),¹⁹ білоруси – своїм. Значне поширення він має й на Українському Поліссі, особливо в західній його частині.

Зміст цього оповідання фактично служить відображенням весільного обряду. Перше, що робить вуж, це ховає одяг дівчини, коли вона купається в річці, чим засвідчує своє бажання одружитися з нею. Потім він повертає їй одяг, але попереджує, що прийде по неї з товаришами. Вона не висловлює своєї незгоди. Далі мати з дочкою затикають усі шпаринки, ставлять нові засуви на двері, а фактично наводять лад у хаті, готуються до весілля. Після цього клубок вужів вкочується в хату і забирає дівчину.

Таким чином, маємо класичний варіант того типу весілля, який класифікується як умикання за домовленістю. Це вже на зміну йому прийшов звичай викупу молодої, що ознаменував і новий етап суспільних відносин.

Зрозуміло, що вуж у цьому тексті виступає в ролі родового символу в умовах екзогамного шлюбу. А отже, він сприймається як тотемний предок молодого. В цьому контексті й мотив “чоловік зміїним царем”²⁰ не може розглядатися поза межами ініціального обряду. Відомо, що парубочі громади на час ініціальних походів обирали з-поміж себе ватага (“царя”), який заправляв усією молодечею громадою. Походи, в яких юнаки вчилися здобувати собі їжу, відбувалися восе-

ни. Саме на цей час припадають і релігійні свята Здвиження, на яке всі вужі нібито збираються докупі і Покрівний Іван, про якого йдеться в тексті як про фатальний день, коли вужі забирають чоловіка в своє товариство і обирають царем. Причиною ж такого рекрутування могла бути лише належність до тотема вужа. Цілком зрозуміла й мотивація річної відсутності чоловіка. Ватага обирали раз на рік, унаслідок чого існувала й календарна приуроченість цієї події. Збереглася вона не лише в міфічних сюжетах, а й у народних парубоцьких іграх.

Плазуни та птахи традиційно вважаються тотемами степових племен. Поява в цій ролі вужа не може вважатися на Поліссі явищем автохтонним. Адже важко знайти в матеріальному побуті населення зони лісів помірного клімату хоча б єдиний факт, який би дійсно надавав цьому біологічному виду хоч якої-небудь значущості. Тож не можна вважати сформованим на основі місцевих природньо-кліматичних умов і принесення жертви вужеві заради достатку чи примноження статеві сили чоловіка породіллі. Зображення жінок зі зміями на стегнах дуже часто трапляються в культурах Середземномор'я. Можливо, саме звідти мігрувало разом зі своїми міфами й звичаями хліборобсько-скотарське населення з культом вужа.

Хоч американський культуролог У.Гуденоф прагатьківщиною індоєвропейських племен і вважає Західну Україну та Східну Польщу²¹, прототип золоторогого вужа популює в пустелях Африки, Аравії та в Палестині²².

Тож цілком вірогідно, що в культі вужа на Поліссі ми маємо вияв культури індоєвропейських племен, "що поступилися в центральну й північну Європу та на схід із понтійських степів в Україну якихось чотири тисячі років тому"²³.

Вони говорили тією ж мовою, що і їх відповідники на заході (греки, тевтони, слов'яни). Одна їхня група дійшла до Індії, а друга подалася в Західну Європу. На своєму шляху, пройшовши поміж горами між Каспійським і Чорним морями, вони досягали Персії і частина з них осіла там, і лише частина опинилась на батьківщині Панчатантри²⁴.

Тож на всіх окреслених Михайлом Драгомановим теренах, де побував сюжет про вужа, він має всі підстави не лише на книжну, а й одвічну усну традицію.



Рогата гадюка.

тував сюжет про вужа, він має всі підстави не лише на книжну, а й одвічну усну традицію.

- ¹ Розвідки Михайла Драгоманова про українську народню словесність і письменство. – Львів, 1907. – Т. 2. – С. 1 – 24.
- ² Там само. – С. 4.
- ³ Там само. – С. 8.
- ⁴ Потанин А. Юго-западная часть Томской губернии в этнографическом отношении // Этнографический сборник; Изд. ИРГО. VI. – С. 125.
- ⁵ Трусевич Игнат. Поверья и предрассудки // Киевлянин. – 1865. – № 111.
- ⁶ Зап. від Євгенії Стоцької 1914 р.н. у с.Грудки Камінь-Каширського району Волинської області, 1993 р.
- ⁷ Baronte G. Twiloght in India. – New-York, 1949. – P.93.
- ⁸ Галицько-руські народні легенди /Зібрав Володимир Гнатюк/ /Етнографічний збірник. – Львів, 1902. – Т. 12-13. – № 251.
- ⁹ Там само.
- ¹⁰ Зап. від Степана Мурзи 1930 р.н. у с.Ворокомле Камінь-Каширського району Волинської області, 1993 р.
- ¹¹ Зап. від Прокопа Шворока 1921 р.н., освіта – 4 кл. польської школи, в с.Запрудда Камінь-Каширського району, 30.06.1995 р.
- ¹² Вовк Хв. Студії з української етнографії та антропології. – Київ, 1995. – С.199; Гуменна Д. Родинний альбом. – Нью-Йорк, 1972. – С.60.
- ¹³ Повідомила Олександра Кондратович, збирачка фольклору на Камінь-Каширщині. Подібний варіант див.: Кондратович О. Весілля на Поліссі. – Луцьк, 1996. – С. 36.
- ¹⁴ Зап. від Степана Мурзи.
- ¹⁵ Зап. від Марії Зубач 1923 р.н. в с.Ворокомле, 9.07.1993 р.
- ¹⁶ Поліська дома. – Вип. 1. – Луцьк, 1991. – С. 75-76.
- ¹⁷ Зап. у с. Грудки Камінь-Каширського р-ну.
- ¹⁸ Поліська дома. – Вип. 1. – С. 81-83.
- ¹⁹ Литовські народні казки. – Київ, 1988. – С. 181-188.
- ²⁰ Гура А.В., Терновская О.А., Толстая С.М. Материалы к полесскому этнолингвистическому атласу //Полесский этнолингвистический сборник. – Москва, 1983. – С.136.
- ²¹ Guodenoygh Ward. Evolution of pastoralism and Indoeuropean origins // Indoeuropean and Indoeuropeans. – Philadelphia, 1970.
- ²² Ярмоленко Б.М. Цікава зооівкторина. – Київ, 1969. – С.34-35.
- ²³ Geaffrei Bibby. The Tescimocy of the Spade. – New-York, 1956. – P. 250, 252, 258.
- ²⁴ Lissner Ivar. The Liwing Past. – New-York, 1957. – P. 101.



ВЕСНЯНОЧКА-ПАНЯНОЧКА

Найдавніше значення веснянок

У рільницькому побуті нема пори напруженішої за весну. А в фольклорному календарі жодна з пір року не має ні такого багатства поетичних образів, ні такого жанрового розмаїття пісень. Пояснення з цього приводу можуть бути найрізноманітнішими, але основних причин усе-таки лише дві. Перша – це те емоційне піднесення, яке викликає в людей розвій природи, і друга – це весняні пісні – головню дівоча творчість, а дівочої роботи під час оранки чи сівби не так і багато. Напрявши та наткавши за довгу зиму, дівчата були в цей час переважно зайняті пошиттям та оздобленням сорочок. А це вважалося найлегшим із занять.

Важке, монотонне прядіння було більше до снаги старшим, витривалішим жінкам. А от пошиття та вишивання було справою дівочих рук. Тим-то у дівочих весняних піснях дівчина шие сорочку і собі, і, на випадок весілля, миленькому. Розподіл праці, за яким мати пряде цілу зиму, а дівчина тче кросна та шие сорочку, видається у весняному пісенному фольклорі за норму. Ткання кросен вважалося чомусь суто жіночою роботою. Поставити кросна означало перейти в жіноцький стан:

*Ой не ходи коло гаю, не топчи розмаю.
Ой чого ти не женишся, Маршин бугаю?
Вже твоя дівчина росла, переросла,
Росла, переросла, поставила кросна.
Що бердечко стукне – то ниточка пукне.
Дочка спати ляже – мати нитку зв'яже!*

Крім перерослості дівчини, за що дорікається парубкові, в тексті чітко вгадується символіка, пов'язана з утратою нею незайманості. Тож перехід дівчини до жіночої роботи пов'язаний зі зміною її статусу.

Що таким і повинен бути поділ праці в родині, довідуємося й з інших пісень:

– *Весняночко-паняночко,
Де ти зимувала?
– Ой у лісі при горісі
На сорочку пряла.*

Або:

– *У садочку на пеньочку
Пряла на сорочку*².
– *Ой весно, весно, весняночко,
Де ж твоя дочка-паняночка?
– Десь у садочку шиє сорочку*³.

Емоційний підйом весняної пори спонукав до появи в піснетворчості цього періоду найрізноманітніших тем і найрізноманітніших назв цих пісень. Стільки назв, як весняні пісні, не має вся українська календарна поезія разом: веснянки, веснівки, веснухи, гаївки, ягівки, гайлки, гагілки, ягілки, магілки, галанівки, магалеїки, галі, риндзівки, рогульки, ломківки, поколі, витягушки, вородайки, олендарки, бабоньки, бабуси, похуди. І це ще не все. Володимир Гнатюк зауважив, що в одній з місцин не кажуть “співати гаївок”, а лише “грати жука”⁴. В деяких місцевостях Західного Поділля усі без винятку весняні пісні на сьогодні називаються не інакше, як дзельмановими, на Волинському Побужжі – царюванням та постовими піснями.

Така велика кількість назв може свідчити:

1) про тривале побутування жанру, що призвело до забуття старих назв і зразків та облюбівання новотворів;

2) про різне функціональне спрямування пісень із різними назвами;

3) про утворення локальних традицій;

4) про пізні походження явища, яке не дозволило місцевим новотворам утворити загальнонаціональну або й ще ширшу традицію, а відповідно до того й назву.

З’ясування часу походження веснянок на основі реконструкції їхніх найдавніших функцій і є головним завданням цієї статті.

Єдиним, хто відважився хронологізувати українські веснянки, був проф. Степан Килимник. На його думку, “веснянки-гаївки створені біля IV-VI ст. (а може і раніше)”⁵. Важко сказати, чого більше в цьому припущенні – інтуїції, логіки чи дійсно якихось розрахунків, але в іншому місці, аналізуючи зміст однієї з веснянок (“А ми просо сія-

ли”)), автор дає їй понад 3 тис. років⁶ і слідом за Михайлом Грушевським визнає її найстарішою з українських весняних пісень.

Основним аргументом на користь цього припущення дослідник виставляє той факт, що у кінці XIX ст. на Волині ще співали “А ми січу посієм, посієм”.

Таким чином, веснянка ніби відображала не лише умови родового ладу, які в ній дуже виразні, а й особливості підсічного землеробства, яке дійсно існувало лише в добу раннього заліза. Другий, не менш важливий артефакт – веснянка “Просо” – одна з небагатьох, які побутують по всій Україні.

Наші спостереження у сфері побутування основних тем веснянок та використання назв на означення збірного поняття жанру свідчать, що ці два поняття перебувають у стані кореляції. Веснянки з мотивами сівби є основними для Волині, Східного Поділля, Наддніпрянщини. Тут на їх означення вживається лише одна назва – *веснянки*. В гаївках Галичини, із Західним Поділлям включно, переважають вегетаційні чи, як їх ще називають, розвійні мотиви. Саме тут аж гелгоче *ягілками, гагілками, галями* та їм подібними назвами. Подібними настільки, що не помітити їхньої близької спорідненості якби й хотів, це неможливо. Нарешті, на Поліссі та Підляшші у весняному фольклорі переважає шлюбна тема, і поряд з назвою *веснянки* можна почути *рогульки, бабуньки, цароньки, олендарки, вородайки* і багато інших.

Більш-менш зрозуміла версія існує на сьогодні щодо етимології лише однієї з цих назв – ягілка. Її запропонував 1948 р. проф. Ярослав Рудницький. У Науковому Збірникові Українського Вільного Університету, який виходив у Мюнхені, він виводить етимологію цієї назви і похідних від неї гаївка, ягівка, явгілка, яголайка, гагілка, гагівка, галагівка, лагалайка, магілка, галя від праслов'янського аг, яг, що з праїндоевропейського означало рости, плід, овоч⁷. Одначе Степан Килимник вбачає головним у цьому ряду слово гаївка, а не ягілка, і намагається довести, що як купальські пісні дістали свою назву від купання, жнивні від жнив, петрівчані від петрівки, а весільні від весілля, так і гаївки від того, що виконувалися в гаях⁸.

Подібно до того, можна було б стверджувати, що й близька як територіально, так і фонетично волинська паралель гаївки – маївки отримала свою назву у зв'язку з зеленню дерев, яка називається маєм (на Волині хату не клечали, тільки маяли).

Одначе не на користь цієї етимології свідчить інша обставина. Досить простежити, в якому контексті вживаються назви весняних

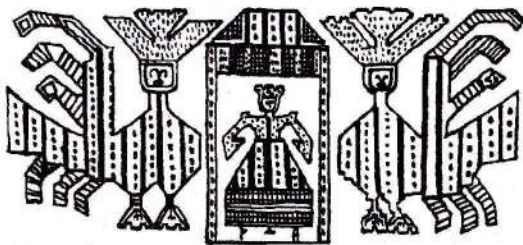
пісень у текстах, щоб пересвідчитися, що веснянка – це не лише назва пісень, а трохи більше.

Для прикладу, чим є веснянка у вже згаданому тексті “Весняночко-паняночко, де ти зимувала? – Ой у лісі на горісі на сорочку прядла?” Або: “Ой весно, весно, весняночко, Де ж твоя дочка-паняночка?” В останньому з наведених текстів стає очевидним, що весняночка – це весна, причому персоніфікована. Вияв такої персоніфікації знаходимо і в інших виразах з весняних пісень: “Ой ти, веснонько, веснися”, “ой ти весна, ти весна, ти чого до нас прийшла?”, “благослови, мати, весну закликати”, “ой весна красна попід лісом ішла” і под.

Персоніфікована весна має кілька функцій:

*Попід лісом ішла,
Фартушком трясла,
Фартушком трясла,
Всім тепло несла.*

У такому контексті весна – не лише божество, яке приносить тепло, вона до того ще й опікунка дівування, бо приносить “дівкам по віночку”. Відбувається це в такий природний спосіб, що сама весна-опікунка майже нічим не відрізняється від тих, ким опікується.



*Вишивка з Поділля
(фрагмент фартуха).*

У подібному персоніфікаційному контексті трапляється й рогулька:

*Ой ти, рогуленько,
Будь собі малесенька,
Вставай ранесенько,
Вмивайся білесенько,
Втирайся гарнесенько,*



*Дівчина-весна у
спідниці, яка на
Західному Поліссі
має назву “фартух”.*

*Візьмися під боки,
Покажи свої скоки,
Візьмися під пояса,
Покажи свою красу.*

З цього тексту рогулька постає як втілення охайності і краси. Можливо, навіть, як божество, що втілює ці начала. Незважаючи на те, що пісні з такими назвами виконувалися лише на українсько-білоруському пограниччі (в межиріччі Вижівки й Турії з подальшим поступом на південь Берестейщини та на Підляшшя), персоніфікована рогулька не переймає чужих функцій, а отже, й не може вважатися якимось регіоналізмом на означення вже відомого божества – Весни.

На Поділлі збереглося подібне уявлення про ягілочку:

*Ой ягіл, ягілочка!
Ягілчина дочка
Устала ранесенько,
Умилася гарнесенько,
Панчошки поскидала,
Головоньку розчесала.
Возьмися, дівко, в боки,
Покажи свої скоки.*

Як бачимо, ягілочка також персоніфікована, чого в жодному з варіантів не трапляється з гаївкою. Одначе, функції ягілки тут явно не ті, яких би слід було очікувати з огляду на етимологію від праіндоевропейського кореня *ag*, *яг*, що, нагадаємо, лучиться зі значенням росту. Ягілочка, якщо вторити проф. Ярославу Рудницькому, мала би постати як божество такого росту-дозрівання. Вона ж чепурушка не менше, ніж рогулька, тільки, як не дивно, чомусь спить у панчішках. З іншого боку – краси теж чомусь не демонструє. Можливо, все це тільки тому, що ще не доросла.

Стосовно ж того, чи вичерпується побутування ягілок галицьким регіоном, то після текстуальних зіставлень цілком ясно, що “ой ягіл, ягілочка, ягілчина дочка” міг скласти лише той, хто добре знав “ой весно, весно, весняночко, де ж твоя дочка-паняночка” чи навпаки. Тобто обидві пісні існували колись водночас, але згодом одна із них забулася.

Анатоль Свидницький зауважив, що за тематикою веснянки поділяються на три види: “перший стосується до безшлюбного життя; другий виспівує темний і світлий бік життя родинного для жінок; третій належить до хліборобства”. Можливо, кожна із згаданих у конкретному контексті персоніфікацій якраз і вважалася опікункою

якоїсь із цих сфер. Правдоподібно, що ягілька найбільш підходить дівчаткам-підліткам, рогулька – дівчатам на виданні, а веснянка – всім без винятку.

Залежність складу виконавців від назв виконуваних пісень досі пригадують на Західному Поліссі, де таких видових назв існує чи не найбільше: *“Про кукіль спивале старе люде: “Кокوليو, коколиу, ни росте по полю, росте по болоте – ни треба полоте”¹⁰*.

Загальновідомо, що починали виконання веснянок найменші діти, продовжували підлітки і лише насамкінець вшановували весну дівчата. Що ж до термінів виконання пісень із різними видовими назвами, то в с. Дубечно Старовижівського району Волинської області *“веснянке починале спивати на Явдоху, як зейде сніг, рогульке – висною, а постовий пісні перед Великоднем”¹¹*. Після Великодня в Городищі Ківерцівського району співали тільки *“вороду”¹²*.

З ігрових веснянок *“Подоляночку”* чомусь завжди виконували діти і тільки ранньої весни, а *“Кривого танця”* лише дорослі дівчата і то тільки після Великодня. Степан Килимник причину вбачає в тім, що *“дорослі дівчата її занехаяли”¹³*. Але чому ж вони не занехаяли *“Кривого танцю”*? Адже *“Подоляночка”* і поширеніша географічно, і виконується, на відміну від нього, на всій українській території. Отже, причина, вочевидь, не в занехаянні, а швидше у змісті цих веснянок. З огляду на синкретизм, поверховість та примітивізм, Павло Чубинський вважав *“Кривий танець”* узагалі найстарішою веснянкою¹⁴. Текст її справді примітивний до неможливого:

*Ми кривого танця йдемо,
Кінця йому не знайдемо,
То вгору, то в долину,
То в ружу, то в калину.*

*А ми кривому танцю
Не виведем концю,
Бо його треба вести,
Як віночок плести.*

Якщо порівняти всі відомі на сьогодні варіанти цієї веснянки, то стабільно повторюються в кожному із них тільки два перші рядки, решта – контаміновані з інших цілком незалежних і самостійних у художньому плані текстів. Крім наведеного вище, можна долучити хіба ще два рядки, які дійсно стосуються того, що відбувається у *“Кривому танці”*:

*Ані кінця, ані ладу,
Не пізнати, котра ззаду¹⁵.*

Очевидно, зміст цієї веснянки легше збагнути з її акціональної частини. Степан Килимник описує її так:

“На площі – на “горбчику”, царині чи майдані, або біля церкви, а чи біля води, а в окремих місцевостях – і в гаю, коли такий близько, збираються дорослі дівчата. Вони розставляють трьох хлопчиків-дітей, в інших місцевостях трьох дівчаток, а чи вбивають три колики в формі трикутника, а самі беруться за руки ключем, і їх корифейка-провідниця (дівчина-береза) водить за сонцем кривулькою поміж згаданих дітей, роблять різні викрутаси та зигзаги зі співом “Кривого танцю”. [...] Всі чинно ступають під спів, періодично то підіймають руки вище, наче до сонця, то опускають, то звивають руками, наче рослина в’ється та розвивається, хоровод іде то повільно, то прискороє ходу”¹⁶.

Автор опису вбачає в цьому весняному хороводі універсальний зміст народження, розвитку й відмирання природи, знаходить відповідники як у людському житті, так і в вегетації рослин та рухові сонця на небозводі¹⁷.

Проф. Леонід Білецький має іншу думку. Він вважає, що “Кривий танець” символізує лише “розбуження життєвої сили в природі”¹⁸. Але спонукати природу до пробудження – функція малолітніх дітей. Що ж до “Кривого танця”, то в усіх інформаціях про час і місце його проведення наголошується на тому, що його виконували лише після Великодня і лише дорослі дівчата. Їхні веснянки, як правило, мали сприяти родючості польових культур а, крім цього, мали еротичний зміст. Одне з іншим було взаємопов’язане.

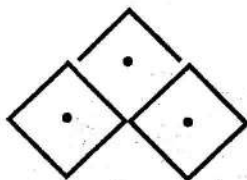
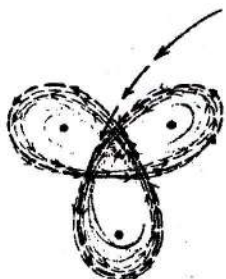
Утилітарною основою усіх без винятку веснянок була імітативна магія. Вона виявляється і в тому, хто виконував ці веснянки, і в тому, коли їх починали виконувати. До початку вегетації рослин магічну силу росту в них мали вкласти ті, що росли самі, тобто діти. Коли йшлося про зав’язь, свою плодюродну силу мали передати зрілі дівчата. І врешті-решт, коли доходило до створення нових сімей, першу “рогулицю” мала завести завжди “молодая молодиця”, тобто та, яка вже відбулась як жінка. У наших польових записах із Західного Полісся є одне немаловажне свідчення якраз із приводу еротичної сторони весняного обрядового дійства:

*Теї веснянке то найбільш спивале пирид Великоднем. Вбирале кулка. Робеле винка з бумаге, а наверху сер клале для зозульке*¹⁹.

Аналогічний ритуал, але вже на Петрівку, існував у Горохівському районі на етнічній Волині. Там дівчата збиралися на березі річки, вбивали в землю кілка й накидали на нього всі свої віночки.

Про фалічну символіку таких ритуалів говорилося й писалося багато, починаючи в українській фольклористиці від Івана Франка й Володимира Гнатюка. Про блукаючий характер багатьох веснянолітніх обрядів, внаслідок чого одні й ті ж ритуали можуть використовуватись в будь-який час у проміжку від Великодня до Купала, та про причини цієї часової лабільності варто говорити окремо. Це тема принаймні цілої статті і розкрити її у двох словах не видається за можливе.

Достатньо собі уявити малюнок ведення кривого танцю навколо трьох кілочків чи трьох хлопчиків, байдуже, щоб переконатися у тожності зображень основних символів. Адже виходить три суміжних кола з кілочками застромленими всередину обмеженої ними площі.



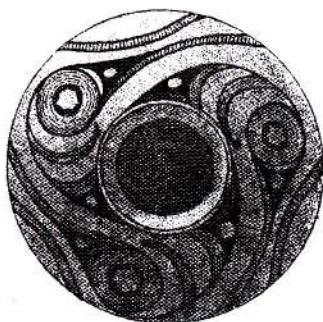
*Схематичне зображення
"Кривого танцю", що перетворився на
мотив вишивки.*

Деяке геометричне спрощення цього малюнка при виконанні його в техніці карбування, при якому кола набудуть ромбічної форми, отримаємо знак, який проф. Борис Рибаків інтерпретує як лунки, засіяні зернинами. Така символіка, безумовно, можлива, але вона насправді може виявитися похідною від символіки коїтусу – поєднання чоловічого і жіночого. (Майя Білан та Галина Стельмащук вбачають у ромбі з крапкою виразну символіку чоловічого й жіночого дітородних органів)²⁰.

Прикладів того, як при посередництві статевого акту в примітивних культурах намагалися передати силу родючості полю, землі теж скільки завгодно: від ритуалу злягання на полі перед його засівом в австралійських аборигенів (Фрезер Джеймс "Золотая ветвь") до ритуалу качання по полю (яке на Волині не виключало злягання) на Юрія в українців, білорусів, поляків, кельтів.

Що ж до символіки поєднання трьох віночків і трьох кілочків однією безкінечною ниткою, то тут можна вбачати і символіку “гірок” – спільного спання новоутворених подружніх пар після Купала. “Кривий танець” таким чином нібито слугував магічним засобом для здійснення шлюбних намірів. Тому так само, як парубкові негоже було співати післявеликодню веснянку, так і малим дівчаткам соромно навіть загадувати “Кривого танця”.

Шлюбну семантику можна вбачати і в рядках, які колись могли виконуватися як рефрен: “То в гору, то в долину, то в ружу, то в калину”. Ружа у весільних піснях – дівчина, цвіт калини – так само, але калина-ягода (ламана, січена) – це вже молодичка, точніше дівчина, яка шойно нею стала. Тож рух то вгору, то вниз (по-галицьки в долину) – спочатку в ружу, а врешті в калину, має добре виражену символіку дефлорації. Перенесення цього “то вгору, то вниз” на ріст рослин, принаймні, видається нелогічним. Жодна з рослин так не росте.



*Відображення ідеограми
“Кривого танцю” в кераміці
трипільської культури.*

Відтак загалом “Кривий танець” можна сприймати як вияв еротично-шлюбної магії. Рухи, які при цьому виконують дівчата, слугували звичайним засобом зваблення хлопців, як то буває в танцях східних народів. Зрештою, й узір безконечника переважно проявляється на тих територіях України, населення яких має генетичний зв’язок з племенами балканського походження: найбільше на Закарпатті, де 3,5 тис. років тому послідовно існували прафракійська оттоманська культура та культура Ноа, та на Подністров’ї і Поділлі в місцях побутування станівської та сабатинівської культур (XIV-XII ст. до н.е.). Мабуть, не випадково й сам “Кривий танець”, незважаючи на буцімто загальноукраїнське поширення, на якому наполягає Степан Килимник, і за лексикою (“танця йдемо”), і за місцем побутування все-таки більше тяжіє саме до Поділля. Принаймні на Західному Поліссі, яке оминули фракійські впливи, “Кривий танець” не відомий. Водночас по сусідству, на північно-західній частині Волині, де фракійські впливи позначені поширенням пам’яток могилянського типу²¹, цей весняний хоровод побутував донедавна.

Що ж до того, якій веснянці точно не можна відмовити в загальноукраїнському поширенні, то це “Подоляночці”. Крім усього іншо-

го, попри всю широту географії побутування, її текст відзначається дивовижною стабільністю:

*Десь тут була подоляночка,
Десь тут була молодесенька.
Тут вона впала,
До землі припала,
Сім літ не вмивалась,
Бо води не мала.
Ой, устань, устань, подоляночко,
Умий личко – як та спляночка!
Та візьмися в боки,
Поскачи навскоки,
Піди до Дунаю,
Бери дівча скраю.*

Іноді замість “сім літ не вмивалась” вживається “личка не вмивала”. Часто співають “умий личко, як ту скляночку”. Варіюються й кінцівки тексту. На Закарпатті, біля Ужгорода, співалося:

*Возьмися за боки,
Заграй свої скоки,
Підскоч до раю,
Возьми дівча скраю²².*

Той же *рай*, щоправда, вже в зрозумілішому контексті, згадується й на Волині:

*Возьми дівча скраю
Та й веди до раю²³.*

І все ж таки, якщо говорити про основний варіант та похідні, то “йди до Дунаю, бери дівча скраю” вживається найчастіше, а відтак може вважатися первісним варіантом. Адже з огляду на те, про що співається у веснянці, першим її виконавцям могло бути невідомим не лише слово “скляночка”, а й “рай”. Принаймні в деяких варіантах і досі наспівують “спляночка”.

Ця гра-веснянка дуже цікава з музично-поетичного погляду: зміни ритмічного ладу, тяжіння до епіки, наявність мікросюжету вирізняє її з ряду однотипних явищ весняної календарної пісні. Що ж до змісту, то його можна розкласти на такі смислові центри: 1) згуба подоляночки (“десь тут була”); 2) її розшук (“тут вона впала, до землі припала”); 3) причина зникнення – в нестачі води (“сім літ не вмивалась, бо води не мала”); 4) розбуджування подоляночки (“ой устань, устань”; “умий личко”); 5) відправлення на виконання своїх звичних функцій (“йди до Дунаю, бери дівча скраю”).

Кожен із концентрів адекватний епічному мотиву, з кожного із яких мало-помалу випливають ритуально-обрядові функції цілого тексту. Добре видно, що вони полягають у сповіщенні подоляночки про те, що з'явилася вода і можна вмитися, – з одного боку, і в спонуканні її брати крайню дівчину – з іншого. Перша із функцій може розглядатися навіть як периферійна, оскільки вказує на наявність умов, причини для того, щоб подоляночка приступила до виконання очікуваного наслідку.

Оскільки акціональна частина гри зводилася до того, що в колі мали по черзі побувати всі дівчата, то в змісті веснянки слід би було вбачати якісь магічно-шлюбні мотиви. Одначе, якщо зважити, що перебуваючи в колі, кожна з дівчат імітувала сон, пробудження, вмивання, вихід до Дунаю, то магічний зміст можна вгледіти і в цьому. Тільки це був вияв не вербальної, а дещо іншої за формою – імітативної магії. Зрештою, й саму назву центрального персонажу, що схоже виконує роль якогось божества, до шлюбної семантики ніяк приточити не можна. Подоляночка і шлюб – дуже віддалені між собою поняття. Та й з оказіонального погляду шлюбна тематика постає у грі-веснянці як периферійна, бо виконувалася “Подоляночка” ранньою весною, коли шлюбна тема була ще не на часі. Більше того, у деяких селах Волині й Опілля “Подоляночка” була тією веснянкою, яка відкривала цикл весняного фольклору. Інші веснянки виконувалися після того, як заведуть її.

Мабуть, недругорядне значення в осягненні семантики цієї веснянки-гри має її назва. Подібні до неї на означення весняних пісень обрядового плану існують у південних та західних слов'ян, а також у румун (у сербів та хорватів – додола, додулейка, додолице, доділаш; у болгарів – додола, дудула, дудуліца, дудоле). У литовців назву *dundulis* має грім, а в мордві йондол – баба – це блискавка²⁴.

У сербському обрядовому фольклорі весняні обряди з “додолицею” приурочувались викликанню дощу і роси, задля чого персонажа, який виконував її роль, обливали водою. Суть такого акту пояснює додолицька пісня:

Додолиця бога молі:

*Да ми, боже, ситну росу*²⁵.

Здається, переклад тут не потрібний.

Для болгарських додольських пісень властивий мотив відмикання воріт (очевидно, небесних):

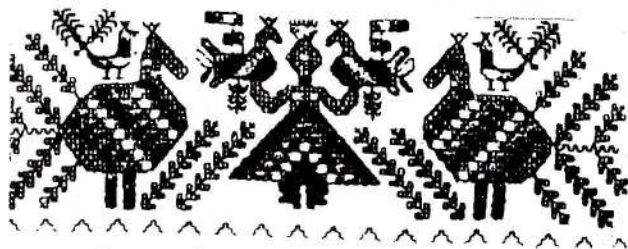
Отвори врата,

*Доматина, ой додоле!*²⁶

Звертання “додоло” трапляється і в західнополіських веснянках. Найвиразніше воно чувається в с. Іваномисль Камінь-Каширського району:

*Ой ти наша весна,
Що ти нам принесла?
Додолон, додолон,
Що ти нам принесла?*

У цій частині тексту рефрен “додолон, додолон” наче виступає перекладом першого рядка-звертання. Більше того, що на Західному Поліссі не “Подолянкою”, а саме цією піснею починали веснування. Інакше кажучи, обидві пісні мали тотожне значення.



Весняне божество у вишивці з Поділля.

У деяких варіантах замість “додолон” співається “далалан” і навіть “талалан”²⁷. Цей же рефрен трапляється і в інших текстах, але неминуче в таких піснях мусять бути мотиви замикання зими і відмикання літа, наближення часу червоного яєчка, випровадження птахів із вирію. Відтак усі веснянки з цим приспівом стосуються ранньовесняних тем.

Ранньовесняні мотиви спостерігаються і в веснянці з Волині, яка своїм рефреном не лише нагадує уже відоме “додолон”, а й значно розширює наші уявлення про функції веснянок із цим приспівом:

*Ой виходьте, дівчата, на сей вечур на вулицю,
Водалю, водалю, на сей вечур на вулицю.
Ой виносьте, дівчата, в правий ручи солов'я,
Водалю, водалю, в правий ручи солов'я*²⁸.

Згадане в тексті пісні “водалю, водалю” з його водяною семантикою надзвичайно співзвучне з тим, як донедавна в Румунії, Сербії та деяких німецьких землях викликали дощ під час засухи. Роздягали молоду гарну дівчину й урочисто обливали її водою²⁹. У багатьох місцевостях України, в т.ч. й на Волині, де зафіксована ця веснянка, обливання відбувалося не з okazji, а було закріплене календарно (“об-

ливний понеділок”, “обливанка” – другий день Великодня, коли хлопці обливали дівчат). А в деяких місцевостях Західного Полісся (с. Мельники-Мостище Камінь-Каширського району) цього ж дня топили солом’яну ляльку (подібно до того, як білоруси роблять це на Купала). На Волині ж купальська лялька звалася “Вудало”³⁰.

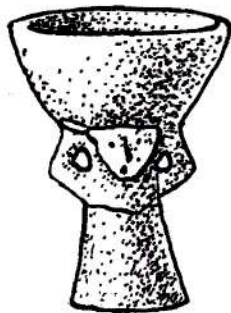
Отож функції “додоли”, “додоліци”, “водоли” майже очевидні – посилення вологи. Тому її й топлять, обливають і сподіваються на адекватну відповідь із її боку.

Принесення тепла навіть у наведеній веснянці – це вже не її функція. Його приносять дівчата, виносячи “в правій ручи солов’я” (очевидно, приваблюючи його своїми співами).

Зрештою, і в змісті “Подоляночки” більша частина тексту пов’язана з водою (“не вмивалась”, “води не мала”, “умий личко”, “іди до Дунаю”). І лише дві фрази (“візьмися за боки, поскачи навскоки” та “бери дівча скраю”) можна вважати умовно нейтральними щодо водної семантики.

Умовно тому, що функції персонажа дають підстави оцінювати його як водяне божество, а повного значення його ми не знаємо. Тож, можливо, й наведені “неводяні” функції “Подоляночки” виходять з уявленнє про неї як водяне божество.

Нашу увагу давно привертала та обставина, що в українських замовляннях подібно до того, як земля – Тетяна, вогонь – Дем’ян, вода завжди – Уляна. І звертаються до неї не інакше, як: “Водиче Уляно! Ім’я тобі Йордана!” Цікаво, чому в землі, вогню, деяких інших природних стихіях по одному християнському імені, а в води аж два? (Буває й просто – “водичко-Йорданичко”). Чи часом не відбився у



Водола з Луки-Врублевецької на Хмельниччині (трипільська культура).

цьому процес переназивання божества запозиченим ім’ям? Принаймні при такому розгорнутому ряду фольклорних назв водяного божества це питання може видатися й риторичним. Вода Уляна – це, найвірогідніше, все та ж Водолляна, Водола, Додола, Подоляночка. Яка з цих назв найдавніша, а які похідні, хай розбираються лінгвісти. Нам достатньо того, що всі вони й пов’язані з ними обряди охоплюють такий ареал, що дає підстави вважати “Подоляночку” не просто загальноукраїнським, а індоєвропейським явищем.

Відтак, не загострюючи уваги на походженні текстів (залишимо цю ділянку для

текстологів), можна з упевненістю сказати, що поширення обрядів викликання небесної вологи (дощу чи роси) у тих межах, яких воно спостерігається сьогодні, могло відбутися не пізніше, ніж 4 тисячоліття тому. Саме тоді завершилось розселення індоєвропейців.

Функції водяного жіночого божества легко вгадуються і в значно давнішій трипільській фігурці з поселення Лука-Врублевецька на Поділлі. На цьому пластичному зображенні дівчинка (бо в довгій до п'ят сорочці і без пояса, дівчата ж доповнювали цей стрій плахтою) тримає над головою велетенську чашу, що перебільшує її саму. Та чаша нагадує небесні груди, властиві для неолітичних зображень, що символізують дощ.

На відміну від інших веснянок, у “Подоляночці”, як і в решті веснянок із приспівом “додолон”, немає згадки про тепло. Це може означати, що їхня сюжетика сформувалась в умовах його надлишку. Тому такі веснянки виступають утіленням магії дощу. Подібне повальне превалювання цієї теми помітне хіба що на кераміці неоліту.

Невідомо, чи не пізнішого походження в пісні образ Дунаю, біля якого “подоляночці-водолляночці” пропонується взяти “дівча скраю”. Адже в деяких варіантах цей образ відсутній. Натомість вживається не менш цікавий образ Раю, тобто Вирію – країни предків. Як і Дунай, він асоціюється з переходом в інший світ, не обов'язково метафізичний, можливо, просто пов'язаний зі зміною географічного положення. Така ж зміна пов'язувалась у давніх віруваннях не обов'язково зі смертю, тобто з переходом у інший стан, а й зі зміною соціального статусу – виходу заміж. Принаймні в фольклорі з образом Дунаю найчастіше сполучуваним є мотив одруження³¹.

Якщо в “Подоляночці” в міру особливостей її художньо-образної системи це можна сприймати тільки як натяк, то в інших веснянках, що виконувалися рано навесні, але центральним персонажем яких виступає вже не “подолянка”, а “весна”, про наявність шлюбних мотивів ідеться прямим текстом:

*Вибирале одну Весну, ставили її в сиредину, а саме ходиле кругом її то в оден бик, то в другій і стивале: “Ой весно, весно наша красна, що ж ти, весно, нам принесла? – Принесла я вам літечко і зеленеє житечко, і пшеничечку яру, щоб усі були в пари”*³².

Неважко помітити, що акціональна схема цієї веснянки від “Подолянки” майже нічим не відрізняється. Один центральний персо-



Ідеограма із
символікою
дощу.

наж, чи скоріше персоніфікація природного явища, такий самий супровід у вигляді кола. Лише замість пантоміми – діалог між учасниками супроводу й центральною фігурою. Щоправда, діалогом його можна назвати лише умовно, бо відповіді на питання від імені Весни дають ті, хто й задавав питання. Незважаючи на це, певний поступ у розвитку обрядової традиції все ж таки помітний. Намітився шлях до десакралізації того, що відбувається в ритуалі. На відміну від Подоляночки (Водоляночки), яка через свою мовчазність є божеством у повному розумінні цього слова (адже сакральні істоти не говорять, вони просто виконують волю колективу), Веснянка, до якої в окремих текстах звертаються навіть “ти *святая* Весно” (с. Тоболи Камінь-Каширського р-ну Волинської обл.), відповідає словами, хоч і вкладає їх в уста колективу, який до неї звертається.

До речі, і в цих веснянках Весна – лише назва персоніфікації природи, божества, а не пора року. Пір року у цих веснянках лише дві: зима й літо. Тому соловейко, жайворонк, буслик чи інший птах прилітає “зиму замикати, літечко ‘дмикати”.

В антиномії зими й літа бажаним видається останнє. Тож, мабуть, ідеться й про бажання тепла, а можливо, й про магію його викликання, яка втілена у птахах, що розбивають крильми кригу чи розкльовують вербові бруньки.

Наявність цієї теми в веснянках свідчить про виникнення їхньої образної системи в холодніший період, аніж “Подоляночка”, в якій превалює враження посухи.

Однак весна в цих веснянках – не лише божество тепла. Звертає на себе увагу те, що крім птаства, яке в’є гнізда, виводить дітей, тобто утворює сім’ї, персоніфікована весна обов’язково приносить “хлопцям по кийочку, дівкам по віночку”.

Коли з віночками, з першого погляду, ще все більш-менш зрозуміло, бо їх справді дівчата плетуть лише навесні й на Купала, то для чого кийочки хлопцям – взагалі зрозуміти тяжко. В одній з веснянок співається, що для того, щоб “статочок гонити”. Але й віночки у ній – щоб “в церковку ходити”. Отже, і одне й друге є пізніми нашаруваннями. Оскільки ж весна однозначно виступає носієм прокреативної функції, то, правдоподібно, про значення обидвох цих образів легше здогадатися з деяких пісень, більше схожих до притриваних, але в місцях їх виявлення вони виконувалися як веснянки:

*Ой вінку мій, вінку,
Зелений барвінку!
Та я тебе звела*

*Ще вчора звечора
Із ясного двора.
Повісила в сінях
В дверях на кілочку.
В дверях на кілочку,
На жовтім шнурочку.
Шнурочок порвався –
Віночок остався ³³.*

Мабуть, повішений на шнурочку у сінях над вхідними дверима віночок мав якийсь магічний зміст. Його повинен був розірвати головою той, хто зайде до хати. І схоже дівчина шкодує, що порвався шнурочок, а не віночок.

Подібний ритуально-магічний зміст захований і в одному з петрівчаних обрядів:

На Петра вбирали кілка. Нарвемо квіток, зробимо вінка та й вішаємо³⁴.

Розірваний на голові віночок, як і настромлений на кілочок, дуже зрозумілі: це знак статевого поєднання дівчини з хлопцем. Володимир Гнатюк в акті вдягання вінка на голову вбачав прояви фалічного культу, імітацію коїтусу, а в розриванні – символіку дефлорації. Наведена веснянка не єдина на цю тему.

У весільному обряді місце дефлорації – комора, а в піснях, які виконувалися від Зелених свят до початку жнив і в деяких місцях називалися озеленами, та комірка чомусь обов'язково знаходиться на гірці:

*З гірки на гірку
Ставили хлопці комірку.*

Гірками називали передшлюбні взаємини молоді, а найдавніший обряд “комори” став весільним дуже пізно і, очевидно, під пильним оком християнства. Адже весільний обряд й сам по собі – більше звичаєво-правовий акт, аніж магічно-обрядовий. А до цього зближення молоді відбувалося ще до весілля. Для прикладу, в описаних Геродотом зулусів вийти заміж мала шанс лише та дівчина, яка завагітніла під час ритуальної оргії³⁵. В українців такі самі функції виконували весняно-літні гуляння молоді, відомі за назвою “гірки”³⁶.

Згадка про гірку та комірку міститься і в пісні з відверто еротичним змістом, записаній на Західному Поліссі:

*Ой під гіркою, під коміркою,
Там сидів комар з комарівкою.*

Ой сидить же він, хоче виграти.

Комарівочка стала плакати:

– Ой остав мене, як ягодоньку,

Чого ти пристав, як колодонька?

Ой остав, остав, бодай ти не встав,

Вже до мене ти, як сокіл, пристав³⁷.

Чи не найцікавішим у цьому уривку є фраза “хоче виграти”, після якої дії чоловічого персонажа поступово набирають розвитку. Спочатку “пристав, як колодонька”, тобто, вочевидь, лише як колодка до берега, а згодом і “як сокіл”, тобто вп’явся в тіло.

У фольклорних текстах щодо грання існують різні конотації: грає синє море, грає сонце, грає жучок у відомій грі-веснянці. Щодо останнього, то деякі етнографи навіть висловлювали припущення, що в пісні, яка побутувала лише в Галичині, оспівано конкретного музиканта, очевидно, карлика, на прізвисько Жучок, якого дівчата за його грання носили на руках³⁸. Але Степан Килимник вважає, що “Жучок” – загальноукраїнська веснянка³⁹. До того ж, з огляду на зміст щойно наведеної, грання буває не лише музичним. Бувають заграні яйця. Це ті, з яких виводяться (вилуплюються) курчата. Незаграні, які курка знесла, будучи обійденою увагою півня, бувають бовтунами. Та й грання моря чи сонця – почерговий рух то вниз, то вгору – “то вгору, то в долину”, як співається в “Кривому танці”, – нагадує коїтус. Із тої ж серії, з нашої точки зору, і мотив грання у веснянці “Жучок”. Ходіння жучка по долині, тобто по заглибині, по мокроті, а жучихи по дубині, тобто, найвірогідніше, по кілкові з дуба, може означати те саме, що й віночок на кілочку, тобто коїтус. Подальший

текст веснянки – це змалювання фалоса:

На жучкові жупанина,

А сам жучок як дитина⁴⁰.

На жучкові жупан ясний,

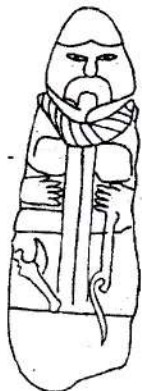
А сам жучок дуже красний.

А наш жучок чорновусий,

На жучкові жупан кусий⁴¹.

Якщо зіставити цей портрет зі сколотськими зображеннями менгірів, то матимемо два ідентичні образи, основою для яких послужив один і той же прототип.

Рефрен “грай, жучку, грай, поки вийде край” після кожного двовірша виступає мотивацією цього прославляння, він закликає до



Менгір

здійснення дефлорації. З того ж приводу вживається й інший варіант приспіву:

*Грай, жучку, грай, небоже,
Нехай тобі біг pomoже!*

У цій ігровій веснянці є слова, які вказують, що при її виконанні могли використовуватись і якісь ритуальні атрибути у вигляді фалоса, можливо, звичайний згорток із полотна, а, можливо, й у вигляді виструганого з полінця ідола, який передавався з рук у руки, плекався й випещувався, як казковий Телесик:

*На жучкові жупанина,
А сам жучок як дитина.*

.....
*А хто хоче жучка мати,
Мусить йому їсти дати.*

Симпатична магія, виходить, здійснювалася контагіозним методом, внаслідок доторкування до предмету культу. За це відповідно вимагалось принесення в жертву їжі, як то буває в обрядах “лялі”, “тополі” чи “куста”.

Так багато місця окремій веснянці, яка й не дуже стосується зазначеної в заголовку теми, тут відведено не випадково. Мусимо заострити увагу на тому, що “Кривий танець” – не єдиний зразок, який репрезентує тему, пов’язану з фалічним культом. Крім того, чого не можна сповна побачити в “Кривому танці”, те в “Жучку” подається ясно і недвозначно. На підтвердження своєї реконструкції зазначимо, що обидві гри грали лише дорослі дівчата.

Походження фалічного культу дослідники одноставно співвідносять з епохою енеоліту – періодом утвердження патріархальної сім’ї (III тис. до н.е.). Існував він і в наступний період – епоху бронзи, про що свідчать численні знахідки менгірів – фалічних статуеток – в культурних шарах, які залишили після себе в донецьких степах скіфи чи скоти.

Чи були вони нашими предками, хай про це скаже весняна гра. Чи всі українці мають повне право вважати себе їхніми нащадками, з часом розкаже карта поширення ігрових веснянок “Кривий танець” та “Жучок”. Наші попередні спостереження свідчать, що більшість записаних досі ігрових веснянок із такими назвами походять із Поділля та Опілля. В епохи від енеоліту до бронзи обидва регіони перебували в зоні осяжності нижньомихайлівсько-кемі-обинської культури.

До речі, саме в межах цієї культури вперше зафіксовано й ромбо-

подібні знаки з чотирипелюстковими насічками, які з легкої руки Борис Рибаківа багато хто прочитує як лунки для зерен, а загалом – як ідеограму засіяного поля, хоч насправді лунки для зерна – щось із розряду фантазії. Посіяне в лунки, як квасоля чи картопля, воно просто б не зійшло.

Значно вірогіднішою для патріархальних племен буде символіка комірок зі значенням дефлорації. Недаремно такі узори мають поширення лише на чоловічих сорочках українців, а в жіночих строях бувають лише на фартухах⁴², чим доволі прозоро вказують на зміст вишиття.

Не маючи бажання доводити того, що доведено археологами на основі ідеограм на посуді та інших даних із життя й побуту давнього населення України, а саме, що епоха на межі неоліту й енеоліту була посушливою і тим спричинила першу масову міграцію й розселення дунайського населення на значні території, в т.ч. й на південно-західні масиви сучасних українських земель, перехід від енеоліту до бронзи позначений новою аридизацією (погіршенням) клімату, що спричинив насильницьке захоплення чужих територій, а відтак поширення на землі праєвропейців індоарійського населення з їхнім патріархальним фалічним культом, а епоха бронзи позначена похолоданням, значимо лише те, що всі ці природні та громадянські ексцеси відбилися й у текстах веснянок. Сучасна фольклористика навіть вкупі з іншими гуманітарними дисциплінами ще неспроможна збагнути увесь механізм транспонтації цих даних через художній текст. Можливо, передача мотивів відбулася внаслідок їхнього перекодування, а може сам процес еволюції мови був настільки поступовим, що не позначився на змісті цих веснянок. Можливо, існують і якісь інші чинники. Однозначно можна сказати лише одне: зміст веснянок дуже точно віддзеркалює проблеми тих чи тих археологічних епох, а сучасна географія поширення мотивів у багатьох випадках відтворює давню картину розселення дунайських та праєвропейських племен. Щоправда, з чисто археологічного боку можна припускати й синхронне співіснування різних мотивів на різних територіях. Скажімо, в той час, коли на Поділлі та Прикарпатті водили “Подольки”, основним змістом яких було викликання дощу, на Опіллі міг користуватися популярністю “Жучок” чи “Кривий танець” із їхнім фалічним змістом. А на Поліссі самобутньо виникли “рогульки” з мотивами пошлюблення чи “похуди” з мотивами волочечництва. Однак аналіз художньо-ідеологічної сторони текстів свідчить про спадкоємність їхніх художніх систем. Для прикладу, веснянка з мотивом викликан-

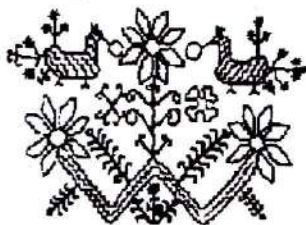
ня тепла не могла існувати на Поліссі в III тис. до н.е., коли тут було дуже холодно, бо на той час ще не було уявлення про Вирій як місце вічного тепла і достатку. Це уявлення з'явилося в дунайських племен як спогад про свою теплу батьківщину після того, як вони її втратили.

Тож коли йдеться про хронологічні пріоритети веснянок, найдавнішими з них будуть ті, які спрямовані на викликання тепла. Не випадково саме в їхньому змісті найбільше незбагненого як в ономастичному, так і в сюжетному плані. У них відсутня діалогізація, бо персонажі, які виконують роль божественних адресатів, німі, як і їхні уявні прототипи.

Десь приблизно в неоліті виникло уявлення про весняне божество, адже в піснях з проявами фалічного культу, мотиви яких з'явилися не раніше енеоліту, дівкам по віночку, а хлопцям по кийочку приносить саме Весна. Що ці веснянки пізніші за походженням, свідчить і той факт, що в них з'являється елемент діалогу цього божества з людським колективом. Те, що Водоляночка ще передає рухами, Весна вже виказує словами. Це свідчить про її десакаралізацію, причини якої цілком зрозумілі.

І Водоляна, і Весна – жіночі божества, а тому їхнє божественне верховенство тримається доти, доки тримається верховенство жінки в сім'ї. В період міграцій, воєн та освоєння нових територій, чим власне й характеризується енеоліт (доба міді), домінуюча роль переходить до чоловіків. Разом з тим і роль ідеологічного верховенства передається від жіночих божеств чоловічим. Жіночі відтак стають подобою самих жінок: прядуть, шиють сорочки тощо. Змінюється й уявна зовнішність весняного божества. Коли Водола, Додола – дівчина в самій лише довгій до п'ят сорочці і з великою чашею на плечах, то Весняночка-паняночка – з птахами, квітами, вербовим гіллям, а головне – у чобітках. А це свідчить про синхронність цього образу з помірним кліматом.

Багато веснянок запитального змісту “Ой ти красна весна, що ти нам принесла?” на тому й закінчуються, що “хлопцям по кийочку, дівкам по віночку”. Що ж до продовжень на кшталт “старим бабам посидіннячко”, то вони є пізнішими нашаруваннями. Адже в пісні запитується “що ти нам принесла”, тобто виконавцям веснянки. Старі ж баби веснянок не водили. Щоправда, трапляється одна видова на-



Ідеограма Великої Богині-матері.

зва веснянок, з якої можна скласти враження, що існували й такі пісні. На Волині (с. Марковичі Локачинського р-ну) веснянки називають "бабоньки", а на Західному Поліссі трапляється назва "бабуси" (с. Пульмо Шацького р-ну). Вживаються ці назви в одному синонімічному ряду з веснянками, витягушками тощо.

*Нависні спивале "бабусе", "витягушке" витягале, бралися за руке і ходеле проте сонця*⁴³.

Така синонімія найчастіше спостерігається тоді, коли в основу видової назви покладено назву якоїсь із найпопулярніших у визначеній місцевості веснянок. Так, в околицях Сокаля поряд із назвою "веснянки" вживається "подолянки", біля Ковеля – "веснянки" і "бурдарки" і цей ряд можна продовжувати скільки завгодно.

Якщо в волинському селі нам не вдалося виявити пісні зі словом на їх означення в самому тексті, то на Західному Поліссі така веснянка відзнайшлася. Починається вона словами: "Ой була в бабуси курочка рабейка". Виконувалася вона перед Великоднем.

У Седлищах Любешівського району нам вдалося натрапити й на "бабську" веснянку:

*Коколю, коколю,
Не росте по полю,
Росте по болоте –
Ни треба полоте.*

"Про кукіль спивале старе люде" – наполягав у нашій розмові 1992 р. ще при добрій пам'яті 87-річний респондент. Сумніватися у сказаному нема підстав. Коли маленькі дівчатка, за давніми уявленнями, виконували прокреативну роль, передаючи рослинам свою силу росту, то задля того, щоб щось не росло (в конкретному випадку бур'ян), найдоцільніше виконання таких пісень було надати жінкам з утраченою родильною функцією.

Що ж до веснянок, які виконувала молодь, то для них природнішими видаються еротично-шлюбні мотиви. Їхнє відображення й бачимо в символічних образах кілочка й віночка, принесених хлопцям та дівчатам календарним божеством, яке зветься Весна.

Не зважаючи на різницю у змісті "подоляночки" та інших веснянок, де один з головних персонажів персоналіфікована весна, впадає в око, що й серед них трапляються приспиви "далалай" та "дадалом":

*Ти святая весна,
Що ж ти нам принесла?
Дадалом, дадалом,
Що ж ти нам принесла?*⁴⁴

Вой ти соловейку, раная пташечко,
Дадалом, дадалом,
Раная пташечко,
Ой чого ж ти вийшов
З вирию ранейко?
Дадалом, дадалом,
З вирию ранейко...⁴⁵

Спорідненість цього приспіву, принаймні на лінгвістичному рівні, з водолю, подолянкою, водолом очевидна. Як очевидне й те, що за кожною з цих назв – весняне божество. Так само, як і за весною.

У зв'язку з цим цікавий факт суміщення в тексті “Ти святая весна” зразу двох божеств. Цілком вірогідно, що тут відбулося накладання більш пізнього образу на раніший. Оскільки “дадалом” вжито як рефрен, то це можна сприймати як аргумент на його користь, тобто Весна замінила Водолю, а не навпаки.

Назва *весна* вживається в українській мові не лише в значенні пори року. Це – і назва лугового жайворонка, і пісні-веснянки (на Поліссі вживається вираз “*весну співати*”), і, як уже було доведено вище, – персоніфікація тепла. Близьке до неї латинське *vasara* звучить майже однаково з литовським *vasara* і в обох випадках означає “літо”. Те саме значення має й давньоіндійське *vasanta*, найближче за звучанням до українського *весна*. А слово *vasar*, фонетично близьке до латинського та литовського слів на означення літа, в давньоіндійській означало “рано”⁴⁶.

Щоправда, по-німецьки те саме *vasser* означає “вода”, дещо видозмінене англійське *water* в усній вимові звучить як [bote], що дуже близько до українського *води, вода* і має таке саме значення.

З усього видно, що поступова зміна відбулася не лише в семантиці весняного божества, яке від води трансформувалося до тепла, а, цілком можливо, й на лексичному рівні: *вода* > *vote* > *vater* > *wasser* > *vasanta* > *весна*. Зрозуміло, що такі зміни могли відбутися після розселення індоевропейців, яке, нагадаємо, сталося понад 4 тисячоліття тому.

Окремої розвідки вартують рефрени весняних календарних пісень. Особливо багато їх на Західному Поліссі: “дадалом, дадалом”, “далалам, далалам”, “талалам, талалам”, “рано-рано” – у дитячих веснянках, “ой лей далюлей”, “рано-нерано” – у пізніших за часом виконання дівочих. На Підляшші приспівують “ой лоло”, “гелелогелело”, на Прикарпатті – “ой нуно”, “гайя-гайя”, на Західному Поділлі – “ладо мое”, на Чернігівщині – “ой льолі, ладо”, “ой дів-

ладо” і що особливо цікаво – “да лелей воду”. Може, в останньому рефрені й знаходиться розгадка багатьох інших.

Утрата праформи та дробіння її на безліч похідних варіантів колишнього рефрену свідчать про його давність. Що ж до ігрових веснянок, назви яких перейшли у видові і подекуди витісняють загальновідому назву *весна*, частіше вживану тепер як *веснянка*, то їхнє локальне поширення є ознакою і пізнішого походження, і наявності ознак раціоналізму. В їх числі й такі відомі (завдяки літературній репрезентованості) веснянки-ігри як “Зелений шум”, “Гливо”, “Коструб”, “Воротар”, “Жучок” та менш відомі “Курочка-рябушка”, “Шулячище” та ін.

- ¹ Зап. в с. Пульмо Шацького району від Марини Саган 1910 р.н.
- ² Килимник С. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні. – Вінніпег; Торонто, 1962. – Т. 3. – С. 29.
- ³ Календарно-обрядові пісні. Київ, 1987. – С. 30.
- ⁴ Гнатюк В. Гаївки. Львів, 1909.
- ⁵ Килимник С. Український рік... – Т. 3. – С. 25.
- ⁶ Килимник С. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні. – Вінніпег, 1959. – Т. 2. – С. 69.
- ⁷ Килимник С. Український рік... – Т. 2. – С. 72.
- ⁸ Там само.
- ⁹ Свидницький А. Великдень у подолян // Твори. – Київ, 1958. – С. 446.
- ¹⁰ Зап. від Х.Струка 1905 р.н. у с.Седлище Любешівського району.
- ¹¹ Зап. 1989 р. від Василюни Каць 1918 р.н.
- ¹² Зап. 1991 р. від Івана Подзьобанчука 1923 р.н.
- ¹³ Килимник С. Український рік... – Т. 3. – С. 76.
- ¹⁴ Чубинский П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. – Санкт-Петербург, 1872. – Т. 3. – С. 32.
- ¹⁵ Календарно-обрядові пісні. – С. 79.
- ¹⁶ Килимник С. Український рік... – Т. 2. – С. 51-52.
- ¹⁷ Там само. – С. 52-53.
- ¹⁸ Білецький Л. Історія української літератури. – Авгсбург, 1947. – Т.1. – С. 96.

¹⁹ Зап. 1991 р. в с.Білін Ковельського району від Серафими Шульгач 1915 р.н.

²⁰ Див.: Білан М., Стельмашук Г. Український стрій. – Львів, 2000. – С. 95.

²¹ На думку С.Березанської (Северная Украина в эпоху бронзы. – Киев, 1982. – С. 201), ці пам'ятки виникли на основі субстрату місцевої східно-тишинецької культури та прониклих сюди з південного сходу племен жаботинської – родичів білгородівської, фракійськості яких очевидна.

²² Килимник С. Український рік... – Т. 2. – С. 75.

²³ Архів ПВНЦ. – Ф. 1. – Од.зб. 76. – Арк. 11.

²⁴ Мифологический словарь. – Москва, 1991. – С. 194.

²⁵ Там само.

²⁶ Там само.

²⁷ Калиновий квіт Полісся. – Луцьк, 1994. – С. 34-41.

²⁸ Зап. Валентина Луговіщик в с. Угринів Горохівського району на Волині в процесі гуртового співу Надії Сироватки (1933 р.н.), Галини Сироватки (1923 р.н.) та Галини Ковальчук (1922 р.н.).

²⁹ Килимник С. Український рік... – Т. 3. – С. 146.

³⁰ Особистий архів автора.

³¹ Мачинский Д. “Дунай” русского фольклора на фоне восточнославянской истории и мифологии // Русский Север: Проблемы этнографии и фольклора. – Ленинград, 1981. – С. 110-171; Климчук Ф., Шепелевич В. “Дунай” в традиционном фольклоре двух деревень Надьясельдья // Этногенез белорусов. – Минск, 1973. – С. 211-214.

³² Зап. в с. Велика Яблунька Маневецького району Волинської обл. від Зінки Ткачук 1911 р.н.

³³ Зап. 1995 р. Леся Хомич у с. Серхів Маневецького району від Агафії Козачук 1916 р.н.

³⁴ Зап. 1991 р. в с. Печихвости Горохівського району Волинської обл. від Олени Стахів 1920 р.н.

³⁵ Вовк Хв. Студії з української етнографії та антропології. – Київ, 1995. – С. 312-313.

³⁶ Денисюк І. Амазонки на Поліссі. – Луцьк, 1993. – С. 26.

³⁷ Зап. в с.Мельники Шацького району Волинської обл. від Катерини Карпук 1930 р.н. та Галини Наумець 1944 р.н.

³⁸ Килимник С. Український рік... – Т. 2. – С. 95.

³⁹ Там само.

⁴⁰ Збільшена модель фалоса – Телесик.

⁴¹ Волинське Надбужжя (Упор. Миколи Корзонюка). – Т. 3. – С. 476.

⁴² Білан М., Стельмашук Г. Український стрій. – Львів, 2000.

⁴³ Зап. Оксана Хацько 1992 р. в с. Пульмо Любомльського (нині Шацького) району від Феодосії Павлович 1925 р.н.

⁴⁴ Зап. у с. Іваномисль Камінь-Каширського району.

⁴⁵ Зап. там само.

⁴⁶ Етимологічний словник української мови. – Т.1. – С. 363.



РУСАЛКИ І РУСАЛЬЦІ

Реліктові форми русальної звичаєвості

Сказати щось нове в справі вивчення вірувань і уявлень, пов'язаних із русалками, на сьогодні вважається спробою завідомо безнадійною. Після досліджень Дмитра Зеленіна¹, Франца Міклошича², Віктора Петрова³, Віри Соколової⁴, Людмили Виноградової⁵ здається, що про них уже сказано, якщо не все, то майже все. Неодноразово доводилось звертатися до цієї теми і авторіві⁶. Та все-таки ставити крапку рано. Права на це не дає та обставина, що питання генези русальних уявлень, як зі світоглядного, так і з історичного та географічного боку, все ще залишаються мало вивченими.

У своїх роботах дослідники найчастіше виходили з позицій або антропологічної школи, згідно з положеннями якої ці уявлення виникли в різних народів незалежно, або ж міграційної, з постулатів якої виходить безсумнівним їхній моногенез і подальше поширення внаслідок культурних взаємовідносин.

І один, і другий підходи дозволяли не звертати увагу на місце виявлення та побутування уявлень, пов'язаних із русалками. А виявилося, що ця обставина далеко не другорядна. Як зазначає російська дослідниця Віра Соколова, в росіян, для прикладу, повір'я про русалок трапляються рідше, ніж в українців і білорусів⁷. Окрім нього, розвиток семантики цих вірувань навіть у межах Росії деінде пішов по лінії відьмарства.⁸ Тим-то діям русалок приписувались навіть закрутки та залому в житті. В інших місцях він був нерозривно зв'язаний з уявленнями про заставних небіжчиків⁹.

Не можна сказати про якусь універсальність уявлень про русалок і в межах України.

Найвірогідніше, на тому, що в різних регіонах вірування, пов'язані з русалками, мають свої модифікації, позначилося дуже давнє походження цих уявлень та етнічна історія їх носіїв. Тож задля того, аби "склеїти" цілісний образ цих вірувань, спочатку слід вивчити його регіональні підтипи. Після цього залишити тільки те ядро, що не викликає сумнівів для різних регіонів.

Це буде еталон. Далі необхідно знайти найближчий регіональний відповідник цього еталону і від нього почати з'ясувати географію поширення саме цього типу. Потім встановити етноархеологічний прототип цих носіїв, і лише після того – час виникнення уявлень.

Як бачимо, шлях довгий і не багатообіцяючий.

Деякі здогади щодо походження русальних уявлень уже висловлювалися в нашій праці “Первісна міфологія українського фольклору”, в якій межі їх поширення зіставляються з межами поширення культури кулястих амфор в епоху енеоліту. Деякі зовнішні атрибути уявлень про русалок вгадуються в трипільській культурі, яка була поглинута цими племенами.

Заради об'єктивності ці попередні висновки сьогодні нам хочеться забути і пройти цей шлях спочатку за щойно визначеною методикою. Безумовно, це може бути тільки якась маленька частинка цього шляху, бо його мета – детально зупинитися на єдиному регіональному типі русальних уявлень – західнополіському. На сьогодні важко вгадати, чи це буде наближення до істини чи, як і передбачає запропонована методика, – відходження від неї. Відомо лише одне – беззаперечне наближення можливе лише в разі стовідсоткового попадання на регіон, причетний до формування первісного еталону. Вірогідність такого влучання також немала, адже Західне Полісся не належить до дуже строкатих у плані архаїчного етногенезу регіонів.

Щодо основних критеріїв характеристики русальних вірувань, то вони дуже добре дібрані Людмилою Виноградовою і з нашого боку не викликають жодних зауважень. Тож у вивченні регіонального типу уявлень про русалок нас насамперед цікавитимуть: 1) зовнішність цих міфологічних образів; 2) уявлення про їхнє походження; 3) функції; 4) сакральньо-обрядовий контекст.

Ще однією особливістю цієї статті буде те, що, опираючись на власні записи, автор мав можливість об'єктивного добору тільки тих матеріалів, подаючи які респонденти не сумнівалися в правдивості сказаного про русалок. Це дає можливість створити образ русалки не на рівні фольклору, а на рівні вірувань, що безумовно не одне і те ж. Адже утрачена домінанта віри знімає перешкоду на шляху прилучення до фольклорного образу побічних рис, у результаті чого з'являються побічні модифікації, як то дівчина-риба, підводна царівна і т. ін. Рівень вірування не допускає можливості такого синтезу.

Уявлення про зовнішній вигляд. У світовій традиції русалка має кілька модифікацій зовнішності: 1) маленькі дитки-семилітки в

довгих білих сорочечках; 2) дівчата-красуні в білому одязі чи в святковому вбранні, обов'язково високі й худі; 3) жінки з риб'ячими хвостами; 4) страшні неохайні баби.

Західнополіські повір'я про русалок виключають лише один із цих типів, який одначе на сусідній Волині вже не належить до рідкісних, це тип жінки-риби. А найпопулярнішим тут виявляється змалювання русалок у вигляді вервечки дітей-малоліток. *"Була в мене сестра, а в неї дочка. Пушла вона полоте з тою дівчинкою. Мате поле, нічого не бачить, а та: "Вой, мамо, мамо! Русалок пушло багато". А вона каже [...]: "Де ти їх бачила?" – "Вони, - каже, - пушли в жето. Ой так дивчесток багато! Такі маленькїй-маленькїй дивчетка!..."*¹⁰

Множинність образу русалки в народних уявленнях спричиняє їх загальну нівеляцію: *"Кажуть, що русавке будуть чуть не ривни всі і в однаковий одежи вбрани."* (Світязь).

Зовнішність русалок не визначається відчутною варіативністю. Їх бачили або в усьому білому і в віночках (Березичі, Хоцунь Лбш., Видраниця Ртн., Світязь Шц., Нуйно К.-Каш.), або ж одягнені як сільські дівчата з віночками і китайками (стрічками) (Краска Ртн., Ст. Кошари Ков., Світязь, Пульмо Шц.). Вінки в русалок сплетені переважно з волошок і кукілю.

По житі русалки-діти рухаються вервечкою (мабуть, слід-у-слід), тому *"потирід літше видно, а далій – тимніше, тимніше і сховаюця в жете"*. (Світязь Шц.).

Від русалок-малоліток русалки-дівчата в уявленнях поліщуків відрізняються хіба що зростом. Одяг на них той самий, хоч часто грає-переливається, більше акцентується увага на блискучому білому чи русявому волоссі.

На сусідній Волині трапляється чорнокосий тип русалок, але це не єдина розбіжність у русальних віруваннях населення цих двох етнографічних зон.

Бачили русалок-дівчат переважно на межі. Щоправда, не на русальному тижні, а в жнива. Білий колір вбрання русалок все-таки залишається домінуючим, що підтверджується і на фразеологічному рівні. Коли дівчина вдягала біле плаття, то в Березичах на таку казали *"біла як русалка"*, тим часом на гарну і багато вбрану дівчину на Волині та Західному Поліссі кажуть *"файна як лялька"*, але в жодному випадку дівчину у святковому одязі та у віночку з русалкою не порівнюють.

Цими двома типами русалок-дітей та русалок-дівчат типологія

образу русалки на значній території Полісся й вичерпується. Русалками, за переконаннями тамтешнього населення, можуть бути тільки незаміжні дівчата (Погулянка, колишня назва Пулуми Лбш.), проте показові винятки трапляються навіть у межах одного адміністративного району.

Ще в минулому столітті в матеріалах Петра Шейна є згадка, що в Пінському Поліссі русалка уявлялася як баба з товкачем, що сидить у житі¹¹. Подібний тип русалки можна й зараз надібати на Любешівщині, щоправда, ні про які товкачі, прачі, батоги, які так часто й донині зустрічаються у фольклорі Гомельщини, тут згадки нема.

У Лахвичях Любешівського району побутує розповідь, як дитина, яку на русальному тижні взяли в поле, в жінці, яка ходила по житі в білих онучах і білій хустці, впізнала тітку-небіжчицю, а в Бережній Воля малолітня дочка – матір. Підтверджують, що русалки були на вигляд як жінки, а не тільки як дівчата і в Березичах Любешівського району. А вже в Оконську Маневицького району вважали, що русалки бували не лише жінками, а й молодими хлопцями. Одначе останні траплялися дуже рідко. В уже згадуваній тут Бережній Волі вважалося, що на Розигри – день проводів русалок – можна побачити серед русалок усіх померлих: *“Ідуть спирва дітки маленькі, потім – молодці, потім – старе у виночках. Діте ходеле в білому, а теї – хто в чому”*. Подібну картину передають і мешканці с. Хоцунь: *“Баба розказувала, що полове на поле з хлопчиком. Баба полола, а дитюк пушов в жето. Так йому показалися русалке: диде, жунке, діте...”*

Мабуть, уявленнями про відхід русалок на Розигри викликане й переконання, що *“ходять воне (русалки – В.Д.) велеке з великеме, меленьке з маленькіме, а стареї осибно”*. (Березичі Лбш.).

Скоріше асоціативним впливом, ніж давньою традицією, можна пояснити деякі рідкісні характеристики образу русалки, що трапляються серед населення Західного Полісся. Це зокрема інформації про те, що русалки показуються зовсім голі (Жорнище, Озеро Ків.), мають на головах вінки з осоки (Сильно Ків.) чи з маку (Дубище Ків.).

Зовнішність русалок та поверхові вияви їхньої поведінки, які так само формують уявлення про їхній зовнішній бік, дають підстави говорити про наявність в раритетній свідомості населення Полісся двох типів зорових образів. Один із них пов'язаний із якимось груповим обрядом з участю молоді (адже русалки у вигляді дітей та дівчат переважно тримаються групами), що ж до іншого, то на його формування, очевидно, вплинули уявлення про реінкарнованих небіжчиків-предків. Адже навіть така деталь, як обмотки на ногах русалки-жінки

служать відображенням традиції, за якою довго після того, як вони вийшли з ужитку, їх усе ще продовжували застосовувати при рядженні покійників: *"Колесь, як людена вмре, то ховале в білих обмотках. Того й казале, що русалке в білих обмотках ходять"*¹².

Одяг покійників, як відомо, і досі має вікову та сімейно-станову диференціацію. У білих обмотках, за етнографічними даними, ховали лише жінок похилого віку. Дівчат на виданні вдягали як наречених, на Поліссі аж до 40-х років ХХ ст. – у регіональних строях, а малих дітей ховали у самих сорочечках. Тож інформація про те, що *"русавке ходеле в тому, в чому було поховане"* (Хоцунь Лбш.) залишає без відповіді питання, то чому ж тоді русалок у вигляді молодих дівчат бачили у всьому білому?

Функції. Доповненням зовнішньої характеристики русалок виступають їхні функції. Найпоширенішою в народному світогляді є думка про опіку русалок над житніми полями та їхнє сприяння доброму врожаєві. *"Русалке [...] говорять, то теї по полю ходять, як жето цвисте"*¹³. Їхня присутність у житі неодмінно пов'язується зі страхом, аби не зустрітися з ними: *"мати колись казала, що русалки ходять по жити і можуть залоскотате"*¹⁴.

Порушення табу часто призводить до фатальної кінцівки. *"Колись пушла молода дівчина зранку в поле, хотіла жетнию росою вметися. Пушла да й нема. Шукали день, вечур, а вже другого дне найшла мертвою в жете. А в ту пору якраз русалке ходять. Мусить то воне її залоскотале"*¹⁵.

Деколи місцем зустрічі з русалками, крім житнього поля, виступає засіяне просом чи й будь-яке інше поле чи город, внаслідок чого напрошується висновок про появу цих сюжетів на основі мотиву порушення заборони працювати в ці дні в полі. *"Той тиждень називали русавний. На тому тижни жунки боялися йти полоти просо. Бо, каже, русалка залоскоче"*. (Коритниця Лкч.).

Крім польових робіт, існували табу й на іншу хатню роботу: прання чи вибілювання на сонці полотна, садовіння квочки для висиджування курчат і т. ін. Боялися стелити полотно, бо русалки можуть "перевести": вкрасти чи просто походити по ньому, *"а тико походять, то будут дирки"*. (Коритниця Лкч.). *"Як на русавному тижні посадити курку, то курчата перейдут в русавки"*¹⁶.

Одним з найпопулярніших занять русалок є танці. Мабуть, через те понеділок після русального тижня називався *розигри*. Своїми танцями з піснями вони, за народними розповідями, найчастіше й привертали увагу перехожих. Бавляться русалки доки їх не помітять.

Після цього характер їхньої поведінки різко змінюється. Найчастіше вони переслідують свідка. *"Якось на русавницю тре було мені йти в поле по бураке. Встала рано, діти ще спять. Кажу: "Віте, діте, спіте, а я сходю в поле, то навару вам борщу з бураків". А за сило було йти мо' кілометра з пувтора. Доходю до свого поля. А в нашого сусіда було там жето. Нагнулась до бураків, а воно так: "Тух-тух-тух, тух-тух-тух!" по тому жете. Пудводю голову – а то русавке так по тому жете танцюють. Знайте, здається аж те жето кружка ходить. Ни чипала я вже й тех бураків, а тешком-нешком з того поля да й бигом до хате! Прибигаю, а діте: "Мамо, мамо, а що гето з вами такес?" Розказую. "Ой, добре, - кажуть, - що віте хоч самеї до хате вирнулися"*¹⁷.

Доказом непохитної віри в існування русалок служить розповідь, у якій на появу русалок, що танцюють, реагує не лише жінка, що мимохить стає очевидцем цих, напевне, езотеричних танців, а навіть гуси. *"Була в Кашивце одна баба. Зарембихою звалась. Погнала колись Зарембиха гусей пастися. А попас був коло ліса. Там і житто чирсь росло. Гуси ідуть собі попасом, а Зарембиха й собі помаленьку за їми плентаїця. Аж дивця баба – чогось гуси перестали пастися. Повитегували шії і дивляця в житто. Пудийшла ближчий, а там молодейкі русалочки увельонах танцюють. Баба так і вкам'яніла на місци. Дивця – і кроку ступити не може. А русалки все ближчий і ближчий пудиходять. Обстунають бабу кругом. Тут Зарембиха спам'яталась, завернула гуси й бигом з того місця. [...] А було то якраз, як житто цвилло. На русалним тижню"*¹⁸.

Однією з виразних характеристик русалки є її байдужість до часових орієнтирів, до зміни дня і ночі. Вони танцюють і вдосвіта, і вранці, і вдень, і вночі.

*У нас одна жинка [...] казала... На русалний ниділе, ранейко, ще сонце ни зийшло, вийшла вона з хате. Бачить – хтось по садку ходить. Вона пудийшла блежчий – бачить дві дівчинке малейкі... В білий довгій вдеше, так би в сорочках [...]. В руках – малейкі букетике. Вони її ни бачиле, бо танцювале і стивале [...]. Як [...] побачиле, десь їх ни стало. Вона пудийшла [...], а на тому місци, де воне танцювале, навить роса ни збета. Вже тоді догадалась, що то буле русалке"*¹⁹.

Після нічних гульбищ, на ранок активність русалок дещо спадає, бо веселитися заважає зарошений одяг.

В однеї жинке вмерла дочка. І снецця їй на русалним тижне, що та дочка ходить в мокрий сорочце і не має в що перебратися. Вона й

повісила їй вдосвіта суху сорочку на теще пуд стрихою. Через трохи часу вейшла на двир. Е, бачить вже мокра сорочка вісить, а сухеї нема!²⁰.

Зранку, за народними переказуваннями, русалки бувають дуже вразливі. Тоді їх можна безборонно полоснути батогом, ненароком сісти на них. Вони в цей час непомітні.

Пасла я корови на росу в русавницю. І корова мені влізла в шкочу [...]. Я побігла, ту корову як полоснула [...] батогом. Вона одбігла і я так по жете трохи зайняла. А міні звидте: "Ни бейся-а-а!" І голос аж по ногах вітром пушов. І знов, і знов. А бачте, я її ни бачила, тилько вже чую бубнить в жете [...]. Бубнить-барабанить²¹ ...

Тип зовнішності русалок дуже часто визначає й характер їхньої поведінки. На Західному Поліссі, де основними є уявлення про русалок, як про дітей-малоліток, в розповідях вони характеризуються позитивно: "Русалке людей ни чипале. Цвітке собирале, в виночки плиле. Собирале росу" (Самари Ртн.). Або ж "ідуць і спивають: "Куріку пітушок, пропала хвартушок". (Березичі Лбш.). Але тут же збереглося й чимало заборон, пов'язаних з уявленням про їхні вчинки на русальному тижні. Крім уже згадуваних, не дозволялося в цей тиждень прати, бо "русалку прачем приб'еш" (Хоцунь Лбш.), обгортати капусту, бо не буде зав'язуватися в качани, спати надворі, бо русалка очі зашиє і ходитимеш як сонний (Березичі Лбш., Троянівка Мн.), брати дітей нехрещених у поле, бо русалки можуть забрати з собою (Березичі Лбш.).

Русалки-дівчата багато в чому відрізняються своїми функціями від русалок-дітей. Вони зваблюють хлопців²², роззувають дітей, що ходять по житі²³. Наскільки вони різні за природою з русалками-малолітками, можна судити з інформації, поданої Борисом Грінченком. У ній респондент, очевидно, ненароком сплутавши спочатку функції дорослих і малолітніх русалок і довівши розповідь до того, що малі кинулися в погоню за чоловіком, мабуть, свідомо вводить у свою розповідь мотив метаморфози їх у дорослих русалок²⁴.

Щоправда, мотив перетворення русалок в інших істот трапляється і в інших модифікаціях.

Колесь послала мене свекруха нарватє хробосту. Я взяла радіожку й пошла до багна (болота – В.Д.). Я тилько до його – аж бижать трое. Якбе я знала, що то русалке, я би за корчик зайшла чи пирхристелася. А то йду по той хробуст далій. А вони бігле-бігле – і на собак перекенулись²⁵.

Звичайно, якби то були русалки-дівчата, не завбачити нічого див-

ного в тому, що вони не йдуть, а біжать, було б неможливо. Отже, йдеться таки про малолітніх русалок.

Інакше інтерпретуються русалки у вигляді старших жінок та чоловіків. Та, зрештою, й інформації зводяться лише до того, що у понеділок після русального тижня такі русалки-небіжчики повертаються на могилки. У с. Світязь в зв'язку з цим по обіді не працювали. Сідали без будь-якої роботи біля хат – “проводжали русалок”. Одну-єдину інформацію про чоловіка-русальця нам вдалося почути в селі Пульмо Шацького району. Тут побутувала легенда, як померлий батько приходив на русальну гостину. Син, який ненароком забіг на той час у хату, побачив дивну картину: ніж, який літав над столом, сам краєв хліб і намащував скибку маслом. Від побаченого хлопчик онімів, хоч самого батька так і не побачив.

На аналогічні уявлення про русалок натрапляємо і в пісні “Зав’ю вінки на святки”, в якій:

*У бору сосна колхалася,
Дочка батька дожидалася.
- Ой батечку, голубчику,
Прибудь ко мні хоть на літо²⁶.*

Наведена інформація вказує скоріше на зв'язок уявлень про русальців з померлими родичами, ніж про наявність у них якихось власних функцій. Тож цілком очевидно видається нам і вторинність образів як русалок-чоловіків, так і русалок-жінок. Уявлення про них так і не дістали остаточного завершення. На сьогодні це узагальнений образ духів померлих предків. Для таких русалок залишають на русальному тижні найдки не лише на столі, а й на межі, коли працюють цього тижня на полі. Зустрілися з ними на полі, завжди тікали на ріллю, яка для русалок вважається неприступною. Очевидно, сходження на неї для русалок було рівнозначним відходженню на той світ.

Уявлення про те, що русалками бувають не лише дівчата, ще більшого розвитку набуло в болгар. Там навіть існують окремі класовища русальців – хлопців, які гинули під час новорічних ритуальних боїв²⁷.

Зрештою, русальним міг називатися не лише тиждень після Трійці. У Жаховичах Мозирського району на Гомельщині русальницю відзначали на рік тричі: на Великдень, Трійцю і Різдво²⁸.

Довершенням характеристики образу русальних уявлень можна вважати найпоказовіші, з нашого погляду, функції цих персонажів.

На наше питання, чи чули жителі Цумані Ківерцівського району, щоб русалки загадували загадки, одна з місцевих мешканок відпові-

ла: *"Вони ж не говорили"*. Не говорять, за давніми міфологічними уявленнями, тільки мертві, бо навіть тварини, дерева, трави, квіти нібито мають свою мову.

У Митильні того ж таки району вважають, що на відміну від людей русалки дихають холодним духом і тут же уточнюють чому: *"Бо вони мертві"*²⁹. Неподалік, у Липні, вважають, що русалки бояться вогню, а в Несвічі Луцького району – світла. Тікати від русалки старші люди вчили молодь тільки проти сонця³⁰. Коли русалки бігають по житі, то сліду за ними нема. (Піща Шц.).

Побачити русалку може лише щаслива людина, бо й сама зустріч із нею вважалося, що приносить щастя. Коли дівчина розповіла матері, що зустріла біля могилок незнайому дівчину з холодним поглядом, мати тут же визначила, що то була русалка, і пожаліла, що після цієї розповіді дочка більше її не побачить. (Лихвичі Лбш.).

Подібні міркування знаходимо і в розповіді зі Світязя: *"Пушла одна баба на Розигри иматтє прати русавного тежня. Глянула на церкву – а там [...] людей стілько [...] і все на могилки йдуть і йдуть. Вона як стояла, так і завмерла. І що то думає таке: і ни свето ж сьогодня, й ни ниділя? А друга питає: "Чого ти так девися на церкву?" – "А хіба, - каже, - ти ничего ни бачиши? Ни бачиши скілько людей коло церкви?" – "Не"*.

*Тільки так сказала, гленула – і вже й вона ничего більш ни побачила. А то русалке на могилке йшла"*³¹.

Порушення езотеричності побаченого при зустрічі з русалкою може мати і гірші наслідки, ніж втрата щастя. В тому ж таки Світязі, де записана й попередня інформація, розповідають, що колись дівчинка, яка побачила русалок і розповіла матері, які вони на вигляд, через півроку померла. Більше того, тут на русальному тижні батьки застерігали дітей, якщо й трапиться зустріч з русалками, то щоб нікому про це не розповідали.

На цьому найпоширеніші функції русалок у віруваннях полішуків можна й підсумувати. Отже, по-перше, це образи духів (не залишають сліду, бувають невидимі, перевтілюються як в антропоморфних, так і в зооморфних істот). По-друге, місце перебування русалок пов'язане з полем, житом, але голої ріллі вони бояться. По-третє, очевидний їх зв'язок з родом (приходять до матері змінити сорочку, до сім'ї обідати, діти впізнають у них тітку, батька). По-четверте, функції русалок відрізняються залежно від їх вікового статусу, до того ж вони чітко визначені лише до малолітніх русалок та русалок-дівчат. По-п'яте, очевидно, що це сакральний образ, який відповідно до свого статусу вимагає езотеричності будь-якої інформації про нього.

Сакрально-оказіональний контекст образу русалки означає дотримання певних заборон та обрядів.

У Самарах на Ратенщині вважають, що будь-які колізії між русалками і людьми, що трапляються на русальному тижні, пов'язані з тим, що русалки стараються бути непомітними, якщо ж зауважують, що їх побачили, переслідують і лоскочуть до смерті. Від них не можна відхреститися, як від нечистої сили (Козовата Ртн.), або ж потрібно відхрещуватися лівою рукою (Хопнів Ків.). Ніде на Західному Поліссі не доводилося чути, щоб на русальному тижні носили при собі часник, який в деяких місцевостях вважається чи не першим оберегом від русалок. Та, зрештою, й для чого це було робити, коли, за місцевими повір'ями, достатньо було викресати вогонь чи й просто тікати в напрямку сонця?

Поряд із цим існувало й чимало заборон, чого не можна робити на русальному тижні чи в окремі його дні.

З деяких найбільш загальних інформацій довідуємося, що була небажаною будь-яка робота³², адже її наслідки однаково будуть зведені русалками нанівець: курчата не виведуться, капуста не зав'яжеться, на вибілюваному під сонцем полотні з'являться дірки (Коритниця Лкч.). Найбільше заборон господарського характеру стосувалося землі: не ворухити її, не порушувати цілісності, не втручатися в її природний стан. Цього тижня заборонялося прати (Хоцунь Лбш.), навіть ходити через поле (Нуйно К-К.), тобто культурна і природна сфери мали залишатися кожна окремо. Порушення людиною цієї ізоляції вимагало відкупу, жертви. Через це, як ішли на поле, *"клали на поли кусок хліба для мавок – щоб жито родило"*³³.

Існують на Західному Поліссі й такі жертвоприношення для русалок, які не можна пояснити тільки з точки зору відкупу за порушений спокій. У Світязі на русальному тижні русалкам залишають у хаті на столі хліб, ставлять воду, вішають чистий рушник, кладуть ложки. Роблять це не в усіх хатах, а лише в тих, де були покійники. Протягом якого часу, не вказується, просто - *"в кого є вмерлі"* і все.

І дехто каже, що буде понад'їджане... В кого нима нікого вмерлого, то ни ставлять, бо ни прийдуть русавке, а в кого є, то приходять.

Іноді в тому ж таки селі Світязі, щоб ушанувати русалок, просто не прибирали зі столу на ніч того, чим самі вечеряли.

Дещо інший звичай існував у селі Уланів Володимир-Волинського району, що входить до перехідної зони між Поліссям і Волинною. Тут також їжу на русальному тижні залишали на столах на ніч, але не для

русалок, а для душ “померлих родичів”. Біля мисок клали ложки або складали їх у макітру зі стравою і обв’язували мотузкою. А на ранок дивилися, якщо вона розірвана, то їли родичі, а ні – то не приходили³⁴. У Сьомаках Луцького району пам’ятають, що русалкам колись носили сорочки в ліс або вішали під хатою. У Пульмі Шацького району існувало переконання, що на русальному тижні можна віддати небіжчикам те, що забули покласти в труну. Тільки не можна нести щось на могилу в останній день, коли ходять русалки, бо можуть і людину забрати з собою. Як приклад порушення такої заборони місцеві мешканці переповідають міфологічну оповідь, як мати, забувши покласти померлій дочці спідницю на зміну в труну, на Розигри згадала та й понесла на могилу. Наступного дня її знайшли на могилах мертвою.

Окремий перелік заборон, які стосувалися не лише русального тижня, виявляють пісні, яких буцімто наспівували русалки.

Не сядай на діжі,

Не ходи по межі,

Бо то гріх,

Бо то гріх.

(Навіз Рж.)

Не ступай нижка в нижку,

бо то сміх.

Не став діжка на діжку,

бо то гріх.

(Рудка Козинська Рж.)

Не миси хліба без запаски,

Не кидай печі без запалки,

Бо то гріх, не годиться,

Того й хліб не родиться.

(Підгірне Рж.).

У наведених текстах пісень заборони пов’язують із гріхом, а поняття гріха увійшло в свідомість людей разом із християнством. Тим часом ні сидіння на діжі, ні ходіння по межі, ні ходіння слід у слід, до якого, за повір’ями, вдаються і русалки, до християнських заборон не причетні. Можливо, й має якийсь відношення до християнства заборона місити без запаски хліб, бо існує легенда, як Бог позбавив людей хліба за неповажливе ставлення до нього, що ж до заборони залишати піч без запалки, тобто без тліючого поліна, то вона, безумовно, належить до розряду язичницьких. Доповнює це наше припущення дуже рідкісне закінчення тексту однієї з найвідоміших пісень,

виконання яких приписували русалкам. У Лишнівці переказують, що русалки співали:

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

Ось у чому секрет усіх, здавалося б, майже безглузких з боку християнської моралі заборон! Русалки нагадують про необхідність ушанування якогось божка, який може сидіти на діжці, спати на межі, тертися біля ніг, грітися коло печі, а найголовніше – дбати про врожай. Якщо ж не дотримуватися усіх нагадуваних русалками заборон і робити те, що не годиться, не буде хліб родитися. Тож, виходить, що урожай залежить не стільки від русалок, як від цього божка. Не випадково ж вони нагадують, чого не слід робити, щоб його не образити. Сам же бог за наведеними характеристиками асоціюється з Велесом чи, скоріше, – з хатнім божком хованцем, дідьком. На сьогодні важко встановити, яка з цих назв є справжньою, а які лишень евфемізмами, покликаними приховати його ім'я. Потреба в таких евфемізмах могла виникнути вже в християнську епоху, коли всій язичницькій духовній спадщині було проголошено анафему, а її божества були прирівняні до нечистої сили. В цих умовах навіть називання котрогось із богів, божків чи духів вважалося небажаним, оскільки могло накликати їх на себе, тобто вступити в контакт з нечистою силою. Оскільки ж найбільше застереження викликало слово дідько, яке у віруваннях ХІХ ст. дістало майже той самий статус, що *чорт*, *диявол*, то, на нашу думку, воно й могло слугувати справжнім найменням хатнього божка. Ось тільки незрозуміло, чому про нього нагадують русалки, сфера діяльності яких – не людська оселя, а поле. Очевидно, цього не можна збагнути без з'ясування питання про їхнє походження, а якщо точніше – то походження уявлень про цих міфічних істот.

Уявлення про походження русалок. Зв'язок із житом, полем, домашнім господарством ставить русалок в один ряд з духами-господарями. Якби ж не одна обставина: виходять вони з води і у воду йдуть назад, “відпрацювавши” свій термін у полі. Подібна ж універсальність духам-господарям не притаманна. Щоправда, на Західному Поліссі, де обряд проводів русалок за межу села не відомий, відсутнє й уявлення про їхнє повернення в річку. Набагато частіше тут можна почути про повернення на “могилки”, тобто кладовище. Асоціювання в народній уяві русалок з кладовищем, либонь, пов'язано з тим, що в пізніх віруваннях кладовище – найпоширеніший

образ того світу, хоч судячи з деяких інформацій, вони могли виходити й просто із землі:

Русалки вилазили з того світу, як просо пололи. А зара[з] не вилазять: земля заклята. (Коритниця Лкч.).

Дерево, вогнище, воду, жито і кладовище Людмила Виноградова, опираючись на матеріали з усього поліського регіону, визначає як міфологічні “зони смерті”³⁵. У такому випадку заміна будь-якого з елементів на інший із цього ряду може вважатися цілком умотивованою, принаймні на асоціативному рівні. Що ж до рівня логічного, то тут теж усе зрозуміло. Вогнище, вода, кладовище мають зв’язок зі смертю з ряду причин. По-перше, люди не лише вмирили, а й топилися та горіли. По-друге, крім інгумації, історія зберегла згадки про такі способи захоронення, як кремація та сплавлення небіжчиків на воду. Але жито і смерть, чи дерево і смерть – з логічного погляду це нонсенс. А первісна міфологія ніколи не була позбавлена логіки, тому ні психологічна теорія Вундта, ні сексуально-психологічна Фрейда не пояснюють такого зв’язку. Адже якщо дерево ще могло неодноразово привалювати людей і таким чином покласти початок асоціювання його зі смертю, то жито, хліб мають протилежне значення, бо можуть асоціюватися лише з життям. Тож, поки що не заперечуючи того, чого можна не заперечувати, тобто навіть асоціативного зв’язку дерева з зоною смерті (адже з дерева принаймні робили “летючий корабель” – труну), зупинимося на тому, чого не заперечити не можна, тобто ототожнення із зоною смерті житнього поля. Ні у слов’янському, ні навіть у германо-балто-слов’янському матеріалі немає підстав для такого ототожнення.

Щоправда, можна підійти до цього і з іншого боку – секундарно-функціонального, тобто з погляду вторинних, похідних функцій образу. За свідченнями Миколи Федеровського, русалка “як кого зловить (у житі – В. Д.), то доти лоскоче, поки помре в її руках”³⁶. Внаслідок цього житнє поле теж могло набувати значення місця, пов’язаного зі смертю.

На питання, задля чого русалки лоскочуть до смерті, відповідь, як правило, буває одна: щоб забрати з собою; а оскільки самі вони – душі померлих, то для того, щоб забрати, спершу мусять омертвити свою жертву.

Найчастіше в русалках очевидці впізнають своїх родичів: матір (Березна Воля Лбш.), тітку (Березині), діда (Лохвичі). Те, що показуються вони переважно дітям, значно омолоджує вік опікунів поля. Та й до самих дітей такі русалки ставляться поблажливо: роззувають

(?!), а найчастіше зникають самі. Переслідують і лоскочуть до смерті лише дорослих хлопців і дівчат.

Щоправда, родичів упізнають в них лише малі діти. Можливо тому, що, за переконаннями поліщуків, побачити русалку може не кожна людина, грішна ніколи не побачить (Нудиже Лбм.), а може й з інших причин, зокрема й ритуально-обрядових. Дитина, яка не перейшла в дорослий стан, схоже, вважалася неприступною для смерті через відсутність будь-яких контактів із нею. Дорослі хоча б символічно мали такий контакт унаслідок проходження вікових ініціацій.

Може тому на Західному Поліссі побутує переконання, що *“русалок частій бачила молодьож... Але як хто й побачив, то ни можна казати нікому. Побачить дитина там яка, дівчинка чи хлопчик, і вже матері каже. Як котра мати знає, кажуть, прикаже, що зроду нікому ни кажи. Бо кажуть, як розкаже, то й воно вмере”*. (Світязь Шц.).

Утаємничування побаченого чи почутого завжди пояснюється його сакральністю. Тож незалежно від того, справжня ця сакральність чи обрядова, в таких розповідях, як правило, йдеться про зближення очевидця зі смертю. Приховування факту зустрічі з русалками також свідчить про їхній зв'язок із нею. Про це ж можна думати й з огляду на їхню мовчазність. Мовчать лише мертві.

На наше запитання, звідки беруться русалки, мешканка Лобна Любешівського району приблизно так і відповіла:

Кажуть, що то вмерлий покойніке віходять на русалний теждинь. Обікновенна людена, кажуть, тільки наредяна в біле. Чула, що воне ходеле чірідою по жете³⁷.

Про те, що “русалки з умерлих”, знаходимо підтвердження на всій території Західного Полісся. Розрізняють їх лише за категоріями тих, хто вмирає. У селах Світязь, Пульмо Шацького району, Березичі, Хоцунь, Березна Воля, Лобна вважали, що русалками стають усі категорії небіжчиків.

Цікавий сюжет з цього приводу записано в селі Лобна Любешівського району:

[Русалки] всякій бувають: і жонке, і чоловіке, але за чоловіків менш чує. Колесь тітка садовела хліб у піч, а йшло саме чоловіке... да пригинались і пролазили потуд лопаткою. А самий послідній – горбатий. І зачипевся за ту лопатку. Тітка засмиелась та більш і ни побачила.

У Самарях Ратнівського району русалки – тільки “діти, що вмирають малейкими”. В цілому, таке переконання на кінець XIX ст.

можна вважати загальноукраїнським. Воно нічим не відрізняється від зафіксованого Петром Івановим на Слобожанщині: "... Це споконвіку стало, що як умирають нехрещені діти, то йдуть прямо в воду і там живуть; саме їх і називають русалками"³⁸. У Нуйні і в багатьох інших селах Камінь-Каширського району – тільки дівчата:

Як дівка умре, то кажуть: "О, вже русалка буде ходити".

Переконання про те, що русалками можуть бути навіть чоловіки, яке побутує не лише у Любешівському, а й у Шацькому районі (Піща, Світязь, Пульмо)³⁹, тобто уздовж верхньої течії Прип'яті, належить до розряду дуже рідкісних, а наведена обставина, що русальці бояться сміху, ставить їх в один ряд з небіжчиками. Для порівняння, русалки, за багатьма інформаціями зі Слобожанщини, можуть і самі сміятися та плескати в долоні. Оскільки ж, за спостереженнями дослідників, сміх несумісний із зонами смерті і може навіть виконувати очисну функцію⁴⁰, то русалки, які сміються, не можуть сприйматися як винятково хтонічні істоти. Схоже на те, що в їхній генезі заховані ще давніші уявлення, аніж прирівнювання їх до мерців.

Нам часто спадало на думку, що існує принаймні два незалежних один від одного образи, що мають різну генезу, але однакову назву, тому й сплутуються між собою. На таку думку наводять спостереження над тими характеристиками, які даються русалкам. Один тип цього образу, безперечно, потойбічний, інший же - цілком земний.

Суть такої розбіжності може полягати в тому, що русалками називали не лише уявних духів небіжчиків, а й учасниць русального обряду. Питання тільки в тім, чи існували такі обряди на Західному Поліссі – регіоні, який взято за основу нашого дослідження. Якщо вони тут не відомі, то на цьому тема нашого дослідження мала б бути вичерпана. Якщо ж хоча б якісь згадки про цей обряд усе-таки залишилися й на Західному Поліссі, а не лише на центральному, як нерідко прийнято вважати, то на них слід би зупинитися зосібна.

Русальна обрядова практика. Не складає великих труднощів довести, що така практика існувала й на Західному Поліссі. Найвідоміший на сьогодні обряд проводів русалок і справді зберігся лише на Центральному Поліссі. Там ряджених русалками дівчат хлопці з батогами, граблями, вилами проганяють у поле за межі села⁴¹. Тільки там збереглися повною мірою й русальні пісні. Такого багатства русальної традиції на Західному Поліссі, звичайно, не спостерігається, але й не можна сказати, що вона тут відсутня зовсім. Той же таки за змістом ритуал проводів русалок-небіжчиків, щоправда, в більш пасивній формі, існує і в селах Шацького району, де русальні уявлення

збереглися чи не найкраще в цьому регіоні. Тут на Розигри, наступний понеділок після русального тижня, по полудні, “коли одходять русалкі”, припиняли будь-яку роботу і в такий спосіб “проводжали русалкі”⁴². А в селах Любешівського і Заріччяньського районів збереглися згадки про “водіння куща”, яке відбувалося того ж таки русального тижня і пов’язане з русальною обрядовою практикою не менше, якщо не більше, ніж проводи русалок⁴³.

З приводу семантики цього звичаю український дослідник Віктор Петров зазначає, що за уявленнями культу предків в рядженнях снопа, куща, тополі нібито приходили до своєї родини покликані батьки⁴⁴. Подібні спостереження, які розкривають семантичну суть таких ряджень, знаходимо і в Карла Юнга. “Багато дикунів,- пише він,- вважає, що в людини, окрім власної душі, існує душа-кущ, і ця душа втілюється у дику тварину чи дерево, з яким індивід має деяку психічну тотожність”⁴⁵.

Отже, ритуальне рядження кущем мало в собі значення перехідного обряду, тобто віддалення себе від світу людей і наближення до містичного світу, в якому перебувають предки. Тож, мабуть, не випадково, перш ніж вдягтися в зелень, дівчина скидала з себе увесь свій одяг. У такий спосіб вона позбувалася ознак профанного світу і наближалася до сакруму. І, мабуть, не випадково, описуючи процес рядження, інформатори вдаються до незрозумілого з логічного погляду оксиморону: “Розбереться догола, останеться в самий сорочце...”⁴⁶ Сорочка тут теж, мабуть, була зайвою, але залишалася на дівчині суто з етичних міркувань.

Зазначимо, що в обряді водіння куща, на відміну від обряду проводів русалок, знаком перехідного стану наділялася лише одна, а не всі учасниці обряду. Виділення ж однієї з-поміж багатьох у перехідних обрядах завжди пов’язується з жертвою. У зв’язку з цим, гадаємо, не зайве було б нагадати і про інші дії русалок, які можуть пов’язуватися з обрядовою практикою. На сьогодні найбільш загадковими із них є ті, про які йдеться в русальних піснях:

*Купалочка – русалочка
На дуб лізла, кору гризла,
Трійця!
Купалочка – русалочка
Зваллася, забилася,
Трійця!*⁴⁷.

Купалкою, як і в цій пісні, за свідченнями Євгенія Ляцького, називали русалку в білорусів⁴⁸. До того ж у них на Купала ряджену

русалкою найвправнішу дівчину, теж як і в нашій пісні, заганяли на грушу й закидали вінками⁴⁹.

Така поведінка жертви спонукає думати про якість її задурмачення. І спонукає не без підстав. Про такий звичай у слов'ян, коли жінку при допомозі опіуму спочатку доводять до екстазу, а потім убивають, писав ще арабський мандрівник і письменник X ст. Ібн-Фадлан. Про жертвопринесення людей “богу ізобілія Купалі” свідчить і пізніша пам'ятка – Густинський літопис XVII ст. Через переслідування з боку церкви на XIX ст. від цих жертвних обрядів залишилась хіба що згадка та тільки де-не-де потоплення зелені з “розібраного куща” чи солом'яної ляльки на Купала, як то спостерігалося на сході України.

Набагато повніше типологічно схожий до нашого обряд зберігся у деяких індуських племен. У касті Канді, до прикладу, він мало чим відрізнявся від поліського “водіння куща”. Там упродовж семи днів дівчата ходили по селу зі співами, супроводжуючи прикрашену квітами дівчину, яка призначалася в жертву. Весь цей час, напоєна опіумом, вона перебувала у напівсвідомому стані. Насамкінець її задушували й розривали на шматки. Потім кожен біг зі шматком ще теплого людського тіла до свого поля, де його й закопував. Вважалося, що в такий спосіб можна забезпечити добрий урожай, який у відплату має послати якась Теда Пенна⁵⁰.

Задля доброго урожаю жита відбувалися в пору його квітування і всі українські русальні ритуали. Тож можна припускати, що в часи свого формування вони взагалі мало чим відрізнялися від збережених індуських. І жертву приносили не воді, як у випадку з русальною зеленню, в яку був одягнений кущ, а полю. Тільки внаслідок цього житні посіви можуть асоціюватися з зоною смерті.

З цього погляду не байдужий і інший образ русальної пісні – русалка, яка переслідує дівчинку і загадує їй загадки:

Ой біжить-біжить мала дівонька,

А за єю та русалочка.

-Ти послухай мене, красна панночко,

Загадаю тобі три загадоньки.

Як угадаєш – до батька пуцу,

Не угадаєш – до себе візьму⁵¹.

Незважаючи на те, що загадування загадок в обрядовій практиці взагалі належить до перехідних ритуалів, мертві загадок не загадують. Через це на Західному Поліссі, де русалки, насамперед, – духи небіжчиків, цей мотив узагалі відсутній. Отже, русалка, яка переслідує

дівчинку, не пов'язана зі світом мертвих. Тоді питається, хто вона? Звичайна учасниця русального обряду?

Нашу увагу не раз привертав той факт, що в українських міфологічних оповідях русалки переслідують всіх очевидців власних ігрищ, але забирають з собою тільки малих дівчаток.

Спостереження за описами обрядів жертвопринесення від античних часів до кінця епохи Середньовіччя свідчить, що на роль жертви вибирався найкращий представник громади. До того ж така жертва мала би бути в розквіті сил. За таким принципом на південній Волині обирали Лялю, якій подруги приносили дари у вигляді молочних продуктів та завітчували з ніг до голови⁵². Певна річ, що все це були знаки не лише уваги, а й особливого маєстату.

У згаданого племені індусів за таким же принципом обирали й випещували впродовж року майбутню жертву. Догоджали їй як тільки могли, ні в чому їй не відмовляли⁵³. Єдиним обмеженням, про яке зі зрозумілих причин ніде не згадується, могло бути те, що майбутня жертва мала зберігати цноту.

Відголосся подібного звичаю виявляємо в одній українській русальній пісні. У ній дівчину чомусь названо "царівнойкою", а хлопця, який приїжджає до неї на зальоти, – "царойком"⁵⁴. Що це не випадковість, видно з того, що до подруг дівчина звертається словами "слуги мої вірненькії", тобто вони змушені виконувати усі її забаганки. І "трой-дерево", під яке ховається "царівна" від "царойка", і "вогні ясненькії" створюють враження купальського обряду. Основною ж функцією цього свята було парування молоді. Та "царівнонька" у відповідь на домагання "царойка" чомусь "розкроює" собі серце. Мотивація вчинку звучить так:

*Краще я буду землицею,
Ніж із царойком царицею.*

Отже, знову ж таки йдеться про жертву. Пластичне втілення такої жертви вгадується і в глиняній статуетці з трипільської культури. Бездоганна жіноча фігура, відображена в ній, виліплена без голови, тому шия непропорційно товста. На грудях зображено намисто, а лоно перекреслене трьома лініями, які, очевидно, слід сприймати як пояс вірності.

Етнографічні матеріали з Індії дають і чітке уявлення про те, що з плином часу для ритуальних жертв, які приносили полю, почали використовувати спеціально куплених для цього дітей, з якими поводилися точнісінько так само, як і з обраною на цю роль дівчиною⁵⁵. Оскільки такий звичай в індусів зафіксовано на початку ХХ ст., то

товарно-грошові відносини в ньому – нашарування пізніших епох. Використання ж у ролі жертв дівчат та дівчаток, яке виявляє типологічну спільність від Інду до Дніпра, свідчить про те, що перетворення значення жертви, після якого замість дівчини у розквіті сил почала використовуватися дівчинка-дитина, відбулося ще до початку міграції аріїв зі своєї прабатьківщини. Тож так само ще з тих пір, очевидно, “русалка”, призначена в жертву, користувалася правом знайти собі заміну у вигляді пійманої в полі дівчинки-дитини. Відтак, уже на ту пору могло існувати дві форми русалки. Спільним для обох могло бути лише одне – їхня жертвна суть.

Помиляються ті дослідники, які вважають, що календарна жертва має пантеїстичну сутність і приносилася лише “богу ізобілія Купалі”, про що є згадка навіть в українському літописі. Насправді, будь-яка жертвність спочатку мала оказіональний характер. І лише в міру повторення одних і тих же ситуацій із року в рік вона набувала календарного оформлення. Український етнографічний матеріал фіксує принаймні три періоди календарної антропоморфної жертви. На Камінь-Каширщині солом’яну ляльку топили на великодньому тижні⁵⁶, на Харківщині аналогічне потоплення відбувалося на Купала⁵⁷, на Буковині снопа, уподібненого до діда, палили на Коляду. А в Мозирському районі на Гомельщині на ці ж календарні періоди припадають тижні, які називаються русальними⁵⁸. Тож русалочка, яка лізла на дуб, має в пісні подвійну номінацію “купалочка”, либонь, не випадково. Якщо аналогічні жертвування випадали й на інші календарні періоди, то, очевидно, тут взято до уваги те, що могли бути ще й інші типи русалок, скажімо, великодні чи різдвяні. Різдвяна жертва снопа у вигляді діда провокує на думку, що жертви могли бути не лише дівочі, а й парубочі, старечі.

В Болгарії русальцями називали загиблих учасників новорічних ритуальних боїв. Тож за жертву могла сприйматися й мимовільна, але дочасна і неприродна смерть. У ці семантичні рамки легко вписуються західнополіські русалки та русальці. Незважаючи на те, що вони досить віддалені від свого першоджерела, яке найповніше збереглося в Індії, західнополіські інформації про них дають дуже багато матеріалу як для реконструкції першообразу, так і для вивчення шляхів його подальшої трансформації.

- ¹ Зеленин Д. Очерки русской мифологии.-Петроград, 1916.-Вып.1.
- ² Miklosich F. Die Rusalien. 1864.
- ³ Петров В. Фольклор і проблема балто-слов'янської спільності // Сло-в'янське літературознавство і фольклористика.- 1970.- №5.- С. 66-72.
- ⁴ Соколова В. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев, белорусов, XIX – начало XX в. – Москва, 1979. – 287 с.
- ⁵ Виноградова Л. Мифологический аспект полесской “русальной” тра-диции // Славянский и балканский фольклор.- Москва, 1986.
- ⁶ Давидюк В. Українська міфологічна легенда. - Львів, 1992.- С. 98 – 109. Його ж. Первісна міфологія українського фольклору.- Луцьк, 1997.- С. 141-172.
- ⁷ Соколова В. Весенне-летние календарные обряды... – С. 214.
- ⁸ Там само.- С. 216.
- ⁹ Зеленин Д. Очерки русской мифологии.
- ¹⁰ Записано 1988р. від Катерини Лук'янчук 1910р.н. у с. Світязь Лю-бомльського р-ну.
- ¹¹ Шейн П. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. - Санкт-Петербург, 1887.-Т.1. Ч.1:Бытовая и семей-ная жизнь белорусов.- С. 196.
- ¹² Поліська дома: Фольклорно-діалектологічний збірник.- Луцьк, 1992. – Вип. 1.- С. 37.
- ¹³ Записано 1985 р. від Артема Гривинця 1899 р.н. у с. Стобихва Камінь-Каширського р-ну.
- ¹⁴ Записано від Галини Савчук 1926 р.н. у с. Нуйно Камінь-Каширського р-ну.
- ¹⁵ Записано від Меланії Литвинчук 1925 р.н. у с. Рокитниця Турійського р-ну.
- ¹⁶ Записано від О. Мартинюк 1911 р.н. у с. Холоневичі Ківерцівського р-ну.
- ¹⁷ Записано від Софії Демчук у с. Піща Любомльського р-ну.
- ¹⁸ Записано від Галини Ткачук 1941 р.н. у с. Оконськ Маневицького р-ну.
- ¹⁹ Записано від Євфросинії Білич 1910 р.н. у с. Личини Камінь-Каширського р-ну.
- ²⁰ Записано від Ївги Дрозд 1913 р.н. у с. Піща Любомльського р-ну.
- ²¹ Записано від Анастасії Занюк 1935 р.н. у с. Світязь Любомльського р-ну.
- ²² Поліська дома.- Вип.1.-С. 78 – 79.
- ²³ Там само.- С. 36.
- ²⁴ Гринченко Б. Из уст народа.- Чернигов, 1901.
- ²⁵ Записано від Степаниди Демчук 1909 р.н. у с. Піща Любомльського р-ну.
- ²⁶ Календарно-обрядові пісні.- Київ, 1987.- С. 114.
- ²⁷ Етнографія на Българія.- София, 1985.- Т. 3.- С. 105.
- ²⁸ Виноградова Л. Мифологический аспект полесской “русальной” тра-диции. - С. 110.

- ²⁹ Архів ПВНЦ.- Ф.2.- Од. зб. 137.- Арк. 40.
- ³⁰ Там само.- Ф. 2.- Од. зб. 205.- Арк. 24.
- ³¹ Записано від Степаниди Демчук 1909 р.н. у с. Піща Любомльського р-ну.
- ³² Архів ПВНЦ.- Ф. 2.- Од. зб. 185.- Арк. 24.
- ³³ Там само.
- ³⁴ Архів ПВНЦ.- Ф. 2.- Од. зб. 12.- Пункт 66.
- ³⁵ Виноградова Л. Мифологический аспект полесской "русальной" традиции. - С. 120.
- ³⁶ Federowski M. Lud bialoruski na Rusi Letowskiej.- Т.3.- S.96.
- ³⁷ Записано 1991 р. від Тетяни Ярмолюк 1924 р.н. у с. Лобна Любе- шівського р-ну.
- ³⁸ Иванов П. Народные рассказы о домовых, лешых, водяных и русал- ках. - Харьков, 1893.- С. 52.
- ³⁹ До 1993р. входив до складу Любомльського р-ну.
- ⁴⁰ Пропп В. Исторические корни волшебной сказки.- Ленинград, 1946.- С. 67; Карасёв Л. Мифология смеха // Вопросы философии.- 1991.- №7.
- ⁴¹ Дет. про це див.: Виноградова Л. Мифологический аспект полесской "русальной" традиции.- С. 111-121 .
- ⁴² Архів ПВНЦ.- Ф.1 - Б. - Од. зб. 129.- Арк. 15.
- ⁴³ Китова С. Водіння куста на Поліссі // НТЕ.- 1972.- №3.- С. 67-73; Поліська дома.- Вип. 1.- С. 43.
- ⁴⁴ Петров В. Фольклор і проблема балто-слов'янської спільності.- С. 65.
- ⁴⁵ Юнг К. Приближаясь к бессознательному // Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности. - Москва, 1990. - С. 365.
- ⁴⁶ Власний архів автора.
- ⁴⁷ Метлинский А. Народные южнорусские песни.- Киев, 1854.- С. 312.
- ⁴⁸ Ляцкий Е. Предстание белоруса о нечистой силе // Этнографическое обозрение. - 1890.- №4.- С.37-38.
- ⁴⁹ Виноградова Л. Мифологический аспект полесской "русальной" тра- диции. - С. 119.
- ⁵⁰ Baronte G. Twilighnt in India.-New-York, 1949.- P.88 - 91 .
- ⁵¹ Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край.- Санкт-Петербург, 1887.- Т.3.- С. 190.
- ⁵² Грушевський М. Історія української літератури.- Київ, 1993.- Т. 1.- С. 216.
- ⁵³ Baronte G. Twilighnt in India.- P. 88-91.
- ⁵⁴ Українка Леся. Зібрання творів у 12-ти томах.- Київ, 1977.- Т. 9.- С. 14-15.
- ⁵⁵ Baronte G. Twilighnt in India.- P. 88-91.
- ⁵⁶ Давидюк В. Первісна міфологія українського фольклору.- Луцьк, 1997.- С. 185-186.
- ⁵⁷ Иванов П. Жизнь и поверья крестьян Купянского уезда Харьковской губернии.- Харьков, 1907.- С. 157-163.
- ⁵⁸ Виноградова Л. Мифологический аспект полесской "русальной" тра- диции.- С. 110.



ВІД “КУЦІ-БАБИ” ДО “ДІДА ПАНАСА”

Культ предків у народній грі

У мови цієї гри відомі кожному. Назви ж бувають різні: “Куці-Баба”, “Цюця-Баба”, “Баба-Цюця” і просто “Баба”, “Ци-баб” і “Бабиця”, “Чурибаба” і “Чирибаба”, “Нічка”, “Патанас”, “Опанас” і нарешті – “Дід Панас”. Остання найвідоміша.

Тільки не на Поліссі. Тут побутують усі назви, але помітно, що дві останні поширені менше, і то здебільшого в містах, де етнічний склад населення значно строкатіший. Отже, вони можуть бути не місцевого походження, а привнесені в ігрову культуру з інших країв.

Довготривала і поступова трансформація назви цієї гри (але не її правил) простежується уже в наведених прикладах. У кожній місцевості вона називається по-своєму, хоча між більшістю із поданих варіантів - всього десятки кілометрів. Та в часовому плані між ними можуть бути й століття.

Багато з дитячих ігор є далеким відгомонам давно забутих ритуалів. Поступово вони трансформувалися в гру. Тим-то в цих іграх до тепер можна дошукатися елементів, які дозволяють якщо не реконструювати давній ритуал в цілому, то принаймні зрозуміти його суттєві моменти!

Більшість архаїчних дитячих ігор мали чітко визначені календарні строки і місце проведення. Виключно навесні діти грали “Мак”, “Перепілку”, “Шури-дітятка”, “Зайчика”.

В “Куці-Бабу” грали переважно взимку, у великій хаті. Одному з гравців зав’язували очі хусткою, ставили на порозі і питали:

- *Бабо, бабо! На чому стоїш?*
- *На камені.*
- *А що п’єш?*
- *Квас.*
- *Тоді лови нас.*

Діти розбігалися по хаті, а “баба” ловила. Кого зловить, той ставав на її місце. У такому приблизно вигляді гра дійшла до наших днів. Частіше її називають “Цюцею Бабою”, а назва “Куці-Баба” майже забута.

Цюця – пестлива назва пса. Ловити дійсно може й щеня, звуко-наслідувальна назва якого відбилася у назві гри. Але ж при чому тоді друга складова – “баба”? До чого її стояння на камені?

Більше ясності в це питання вносить варіант, зафіксований в кінці XIX ст. експедицією Павла Чубинського. Там ця гра фігурує як “Куці-Баба”.

– *Бабо, бабо! На чім ти стоїш?*

– *На глах-лободах.*

– *А що ти їси?*

– *У мене каша на полиці.*

– *А мені ж даси?*

– *Чорта з їси.*

Після цих слів “бабу” вдаряють рукою і всі тікають. Якщо “куці-баба” когось упіймає, йому зав’язують очі. А якщо ні – гра продовжується.

– *А чия то, бабо, каша на полиці стоїть?*

– *Моя.*

– *А я виїм.*

– *А я ким!*

– *А я утечу.*

– *А я дожену.*

– *А я в ополонку.*

– *А я за головку.*

Знову вдаряють і розбігаються. Якщо “куці-бабі” знову не вдається нікого впіймати, вона повертається на своє місце, а текст набуває подальшого розвитку.

– *Бабо, бабо! А чие то поросятко по смітнику ходить?*

– *Моє.*

– *Коли ти його заколеш?*

– *Завтра.*

– *А мені даси?*

– *Чорта з їси.*

Якщо й цього разу “куці-баба” нікого не впіймає, гру завершують такими словами:

– *Ти, бабо, сліпа?*

– *Сліпа, синочку, сліпа.*

– *Що ж тобі дати?*

– *Дай, синочку, борошенця на галушечки.*

Хтось сипле “куці-бабі” в жменю піску і гру починають спочатку. У вічі впадає кілька дивних особливостей. По-перше, кожного

разу “куці-баба” перед початком нового виходу стає на хатньому порозі. По-друге, гру грали переважно зимою. У тексті є згадка про “куці-бабину” кашу, яка стоїть на полиці, про те, що завтра заколють їй поросятко. По-третє, баба незряча. По-четверте, чому “куці-баба”? По-п’яте, чому гра у випадку, коли баба нікого не впіймає, завершується посипанням піском?

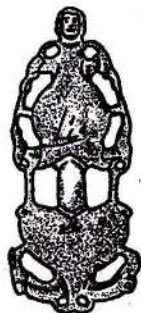
Деякі респонденти пам’ятають правило, згідно з яким “куці-баба” має право кожного разу ловити доти, поки об щось не спіткнеться. Після цього мусить починати все спочатку, виходячи від порога.

Поріг – особливе місце в хаті. На хатньому порозі заборонялося сидіти (якщо це не було викликано потребами лікування або врожіння). На поріг клали хворого, лікуючи його від радикуліту. Тричі стукали труною об поріг, виносячи з хати покійника. Під порогом деякий час ховали нехрещених дітей. З порогом та місцем під піччю асоціюється в легендах місце перебування домовика, який вважався духом першого в домі покійника, покровителя сім’ї і агента роду в потойбічному світі.

Очевидно, з уявленнями культу предків пов’язана і наведена гра. Про це свідчить уже сама її назва. Адже *баба* в народному світогляді – жіноче родове божество, прародителька. А предки, які, за переважаючими уявленнями слов’ян, після смерті починали нове життя під землею, часто-густо чомусь уявлялися сплющеними, вкороченими або, інакше кажучи, – куцими. Власне звідси походить і назва міфологічного божества, переосмисленого під впливом християнства в чорта – куць.

Чудовим ілюстративним матеріалом до подібних уявлень служать бронзові та срібні антропоморфні фібули, виявлені археологами на значній частині Подніпров’я. Особливо цікавою є фібула із срібла, з київського розкопу на вулиці Житомирській. На ній зображена жіноча фігура у двох іпостасях: земній та дзеркально відображеній і ніби сплющеної підземній. Причому, коли у верхній частині людська фігура має чітко окреслені риси, то у дзеркальному, хтонічному відображенні контури невизначні, а на місці очей – лише очні ямки.

В народній міфології незрячими вважалися тільки ті представники потойбічного світу, поетична природа яких базувалася на віруваннях культу предків. Через це вважалося, що врятуватися від одного з таких – русалки, жіночого демона без тіні, що має холодний дух, можна лише тікаючи в напрямку до сонця.



Антропоморфна
фібула

Має зав'язані очі, тобто символізує незрячість, і учасник гри, що називається "куці-бабою".

Невипадковим нам здається те, що словесна частина гри в найповнішому її варіанті передбачає лише чотири виходи "куці-баби".

Чотири рази на рік, у найвідповідальніші пори хліборобського циклу, слов'яни вшановували й своїх померлих предків, викликаючи їхніх духів на ритуальну трапезу. Найповніше цей звичай зберігся у білорусів. На початку ХХ ст. тут під назвою "дзядоў" існував ще цілий чотирьохетапний календарний цикл: весняні, літні, осінні та зимові поминальні дні.

Зимове поминання проходило на Коляду. Приблизно на цей час до прийняття християнства випадали й зимові "діди".

Слово "коляда" окремі мовознавці виводять з латинського *calare*, і очевидно не безпідставно, адже воно означає "викликати". А отже й "колядувати" могло означати колись те ж саме.

Колядна каша, кутя, так само як і внесений до свята в хату пшеничний або житній сніп, який на Поділлі промовисто називався "дідухом", – основні аксесуари колядного обряду. Страви на стіл в цей день ставили найтрадиційніші, але найпочесніше місце на покутті біля "дідуха" чи "колядника" займала пшенична каша – "кутя" (схоже також похідна від слова "кут"). У Маневицькому районі на Західному Поліссі вона мусила переночувати в горщику біля снопа, а в Турійському стояла на почесному місці аж три дні. Але й після родинної вечері зі столу прибирали все, крім куті. В горщик клали перевернутими чисті ложки – ними ще мали вечеряти душі небіжчиків. Після такої вечері вони, за уявленнями слов'ян, мали краще дбати за наступний урожай, який вважався сферою їхньої опіки. Найбільше посіви страждали від морозу, тому зимове частування духів померлих предків було найщедрішим серед інших дат.

До цього дня, як правило, кололи й кабана, про якого ідеться в тексті гри. Цей звичай також має ритуальне значення й тісно пов'язаний з поминанням покійників. Серед населення Східного Сибіру, наприклад, й понині побутує повір'я, що на смерть глави сім'ї обов'язково треба заколоти свиню або якусь іншу домашню скотину². В папуасів навіть зберігся тотемний міф, який регулює цей звичай. А в різних проявах ритуальне поїдання свинини існує майже в усіх народів, які в своєму історичному розвитку пережили тотемізм або культ предків.

У тексті гри говориться, що вепра мають заколоти завтра. Нам же відомо, що грали цю гру переважно взимку, підтвердження цьому

дають навіть найсвіжіші фольклорні дані. Якщо вепра кололи напередодні Різдва, то чи не служило дитяче дражніння з “куці-бабою” за страви своєрідним обрядово-ритуальним викликанням духів предків? Адже відомо, що більшість архаїчних ігор є відлунням давньої обрядово-ритуальної практики.

Починається текст словами про місцезнаходження “куці-баби” на камені чи глах-лободах, а закінчується, коли вона нікого не впіймає, посипанням піском. І одне, і друге може служити натяком на кладовище, куди за давніми уявленнями поверталися після поминальних свят душі померлих родичів.

Весняне поминання предків відзначалося в момент сходів ярвини, літнє – в момент цвітіння жита (русальниця), осіннє – після збору з поля всього урожаю, а зимове збігалось з колядами. Поминальні трапези мали кожна свою назву. Земний рік уподібнювався підземному дневі, а тому в білорусів вони називалися відповідно: “снаданне, абед, палудзінь і вячера па радзіцелях”³³.

На Україні збереглося лише три етапи цього циклу (Навські проводи, Русальниця і Коляда). На Проводи клали на могили батьків хліб, сіль, яйця. На Русальницю в деяких західнополіських селах і досі зберігся звичай залишати на столі померлим родичам хліб, масло, ставити біля столу відро з водою та вішати чистий рушник. Найурочистіше проходило зимове вшанування небіжчиків, відоме багатьма язичницькими атрибутами, які виявляють безпосередній зв'язок із культом предків. Це і вівсяний сніп, що на Поділлі звався дідухом, і в'язка сіна, яку на Волині вносили разом із житнім снопом та називали бабою, і ряджені “діди”, і страви предків на святвечірньому столі.

В кожній місцевості існував свій специфічний набір страв, який в основному збігався з тим, який був обов'язковим на поминках. Таким чином, коли для Західного Полісся обов'язковими були борщ з грибами чи рибою, пироги з квасолею, то для південної Волині на такому столі найперше мусив бути горох.

Безпосереднє відношення до цих звичаїв очевидно має й дитяча гра, що містить у своєму тексті згадки й про кашу на полиці, й про зарізане поросся.

Постає питання: чому в різних районах вона називається по-різному?

Найвірогідніше подібні модифікації могли виникати в процесі втрати первісної семантики. “Цюця-баба” – вже перекручена назва. Вона ж дала похідні: баба-цюця, цибаба. “Чирибаба” легко реконструюється із фрази “чур від баби”. Ще пізнішими можна вважати на-

зви “Патанас”, “Опанас”, “Панас”. Всі вони мають спільне походження від “ату нас!” Перший вигук від Поділля до Слобожанщини вживається як вигук цькування. Не виключено, що давніше він міг означати “лови!” Таким чином, “ату нас” – лови нас. Відтак, “Дід Панас” не має з “Куці-Бабою” нічого спільного.

¹ Велецкая Н. О роли фольклора в изучении славянских древностей // Средневековая Русь. – Москва, 1976. – С. 22.

² Див.: Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / Сост. В.П.Зиновьев. – Новосибирск, 1987. – С. 277. – № 400.

³ Седякова О.А. Поминальные дни и статья Д.К.Зеленина “Древнерусский языческий культ “заложных” покойников” // Проблемы славянской этнографии. – Ленинград, 1979. – С. 123-130.



“ТРИ ГОСТІ СИДЯТЬ, РАДОНЬКУ РАДЯТЬ”

Історична атрибутивність українських різдвяно-новорічних міфів

Чи не найзагадковішим жанром для сучасної української фольклористики була і залишається колядка. Значною мірою це можна пояснити тим, що стильові особливості цього жанру, за якими після кожного рядка заспіву йде приспів-рефрен, створювали виконавцям широкі можливості для імпровізації, тому колядка містить багато різночасових напластувань. Мабуть, не менше важить і те, що це питома наш жанр, а тому нам нема на кого покластися, треба розбиратися самим, а ми в цьому плані дуже обережні та й не менше - ледачі.

Те, що осягнуто в цій галузі нашими національними мудрецами Іваном Франком, Михайлом Грушевським, Філаретом Колессою, Ксенофонтом Сосенком, Степаном Килимником, дозволяє побачити у наших різдвяно-новорічних вітальних міфах тільки відбитки різних історичних періодів, але не відкрити таємницю їхнього походження в цілому. Оскільки ж сліди подібної творчості, як і самого слова “коляда”, ведуть не тільки до близьких генетично чи географічно народів (слов'ян, балтів, румун, угорців), а виявляються навіть серед мордви, то хронологічні горизонти пошуку першоджерела слід поглиблювати.

Звичайно, не всі колядки одного віку. Не дарма ж нарівні з мотивами світотворення в них співалося й про золоті кубки, й про срібні перстені, й про шовкові шуби, й про три сорти вин, і про купецькі шляхи на Литвоньку, Україненьку та Волощиненьку, й про походи в угри. Кожен із цих атрибутів має своє клеймо, яке не з такою вже й великою похибкою дозволяє визначити приблизний вік якщо не цілої колядки, то бодай окремих її частин. Особливо точними атрибутами є шовкові шуби та згадані три купецькі шляхи.

З огляду на порівняно пізні походження цих образів у фольклорі

українців, зупинятися на них детальніше не будемо. До того ж і географія побутування цих творів доволі обмежена. Наукова інтуїція підказує нам, що більш відомі обрядові тексти найчастіше можуть виявитися і більш давніми. Якщо ж брати до уваги не сам текст, а лише сюжет, що в різноманітних варіантах повторюється в багатьох текстах і на різних територіях, то першооснова найвірогідніше може виявитися саме в ньому.

В українських колядках одним із таких є мотив про трьох гостей із неба, які в різдвяну ніч приходять до селянської хати. Гості усе інші й інші: то *сонце, місяць і дощ*, то три різдвяно-новорічні празники – *Різдво Христове, день святого Василя і святе Водохреще*, то вже *місяць, сонце й зірки* як уособлення родини господаря. Вважати це випадковістю чи, більше того, звичайною заміною менш зрозумілих образів більш зрозумілими було б дещо наївним. Адже, як зауважив Віктор Петров, “кожен поетичний образ у фольклорі є разом з тим ідеологічним образом”¹. В надії на небезпідставність цієї тези спробуємо запропонувати і власне бачення таких семантичних зміщень.

Звісно, що всі ці образи виникли не на порожньому місці. Динаміка їхньої трансформації мусила б виходити із якихось господарських, світоглядних чи будь-яких інших чинників. Найвірогідніше ж коріння усіх цих досить легких замін слід шукати в надрах народної міфології, можливо, навіть у змісті календарного міфа.

В основі усіх зимових календарних обрядів лежить міф про смерть і подальше відродження. У різних сферах народної культури він втілюється по-різному, а отже увійшов до них, мабуть, не одночасно, а цілком можливо, що навіть із різних у етногенетичному плані джерел.

Найдавнішим різновидом календарного міфу найчастіше вважають міф про умираючого й оживаючого звіра. Від іншого типологічного відгалуження – рільницького міфа про умираючого й оживаючого бога – він, на думку Сергія Токарева, відрізняється тим, що “виріс на ґрунті первісного присвійного господарського устрою”².

Володимир Богораз-Тан не абсолютизував давності такого походження, навпаки – у міфі про умираючого і оживаючого звіра він вбачав “мисливську” паралель до “рільницького” міфа про умираючого й оживаючого духа рослинності. Відтак не без вагомих на те підстав ставив у єдину часову площину побут мисливців тундри з побутом хліборобів помірною клімату³.

Міф про смерть і відродження має й інші вияви. Зокрема, у багатьох північних народів досі побутують міфи, пов’язані з рухом сонця

й місяця протягом доби, переходу від світла до темряви, поразки котрогось із світлих богів, яка згодом обертається його перемогою. Українцям такі міфи в їх епічному втіленні не відомі. Щось подібне існує хіба що в знахарській практиці, яка рекомендує збирати трави лише до полудня, а хвороби лікувати звечора і найкраще при старому місяці. Однак скільки в тих знаннях питомо українського, а скільки призьбаного де тільки можна, також сказати важко. Зате обряд колядування, в якому гріх вбачати сліди якихось запозичень, оскільки ареал його поширення чітко локалізований в межах Причорномор'я та Прибалтики, має багато такого, що нагадує і про завмирання й відродження природи, і про народження зорі, місяця й сонця, і про поділ світу на світло й пільму. Про це нагадують не лише "звізда", як один із головних атрибутів колядування, а й оберненість у вчинках та одязі колядників (хлопці перебираються в дівчат, дівчата в хлопців), звичай, за яким красти щось із хати і навіть битися між собою під час зустрічі двох гуртів вважається нормою.

Уявлення про Безлад, що їх легко відшукати в наших новорічних обрядах, неважко помітити і в колядках. В одній із них старі люди "радочку радять":

Що не так тепер як стародавно,

Похилилося, посмутилося.

Що син на вітця руку здіймає,

Донька матері не послухалась,

Що брат на брата міч витягає,

Сестра на сестру чарів шукає.

Що кум до кума звечора не йде,

Сусід сусіда у біду тягне.

Ой уся правда тепер пропала,

Правда пропала, кривда постала⁴.

Наскільки давня образна система цієї колядки, це вже окрема тема, але що подібні тексти могли існувати синхронно з обрядом колядування, не викликає сумніву – вона змальовує Безлад, який буває перед початком народження нового світу, нового життєвого циклу, нового астрального року, що помножує життєву енергію і постає творцем Ладу.

Однак спитаймо самі себе: "Чи багато в наших колядках такої космогонії?" І даймо чесну відповідь: "Мало і дуже мало..." Мало настільки, що будь-який зразок із втіленням Ладу й Безладу радше вважається винятком, ніж правилом. Тому, незважаючи навіть на наявність світотворчих моментів у змісті, більшість наших колядок скор-

ше є відображенням магії, ніж космогонії. До того ж про них не можна говорити про всі загально, бо вони різні. Як за змістом, так, очевидно, і за походженням. У тих чи інших варіаціях у них відчутні кілька основних аспектів: *астральний, родинний та господарський*. В кожній колядці може бути якийсь один, частіше зразу кілька, але всі три трапляються дуже рідко.

У тих колядках, де серед інших присутній астральний міф, він обов'язково подається на початку тексту:

Ой чи є вдома сам пан господар?

Немає вдома?... 'Дчиняй ворота,

Бо до тебе йдуть три гості з неба.

А перший твій гість – сонце яснейке,

А другий твій гість – місяць яснейкий,

А третій твій гість – дощик дрибнийкий⁵.

Відчиняння воріт за відсутності господаря, піднімання його з постелі перед гостями в експозиції колядки символізує приход великої радості, яка буває тільки внаслідок народження чогось значного, великого. Радість та потрійна, бо віщує наближення аж трьох небесних гостей, “трьох товаришів”. Але три гості виступають як щось триєдине, що сприяє господарському добробуту. І кожен із них відповідає лише за свою сферу впливу.

Сонце повідомляє, що, як воно зійде, “морози спадуть, а роси стануть”. Місяць у багатьох колядках радує “гостей в дорозі, худобу в возі”, а часом – “військо в обозі”. Дощик обіцяє піти “три рази мая” і “зрадується жито-пшениця, всяка пашниця”.

Мотив *народження* у цих колядках дуже виразний. Але мотив *смерті*, який необхідний для міфу про умираючу й воскресаючу природу, можна вбачати хіба в сні господаря, якого “три гості” піднімають із постелі. (“*Пан господар, уставай з постелі, уставай з постелі, застеляй столи*”). Доповненням до цього стану можна вважати й статичне положення самих “трьох товаришів”, які *сидять* за “тисовим столиком” і поки що тільки раду радять, хто з них дасть більше прибутку.

Класичним втіленням міфа про умираючу й оживаючу природу в традиційній культурі українців є народна драма “Коза”. Головний її зміст – смерть і оживання кози – є найближчими до змісту традиційного міфа в його зооморфній персоніфікації. З іншого боку, введення кози до хати мало ще й магичний зміст, адже:

Де коза ходить – там жито родить,

Де не буває – там вилягає.

Де коза рогом – там жито стогом⁶.

На думку Олександра Знойка, ритуал “водіння кози” має тотемістичне походження⁷. Існують і інші припущення, що пояснюють не лише походження ритуалу, а й приручення кіз в цілому.

Археологічні матеріали свідчать, що доместикація диких кіз почалася з Передньої Азії за 6,5 тисячоліть до н. е. На тих теренах у той час уже значного поширення набуло землеробство. Тож скотарство при ньому могло відігравати тільки допоміжну роль. Широко побутує припущення, що причиною одомашнення кіз і поважного ставлення до них стало спостереження, що ті угіддя, які були розорані на місцях, облюбованих козами, давали кращий урожай. Саме це нібито й зіграло позитивну роль як у прирученні кози, так і у відведенні їй значення тотема⁸. Але в такому разі це був би дуже пізній прояв тотемізму, оскільки тотемізм сам по собі – релігія первісних мисливців. Поєднання ж мисливських, рільницьких і скотарських елементів господарювання було найбільш відчутним у неолітичну добу. Тому й міф про умираючого й оживаючого звіра в народній драмі “Коза” має виразні елементи неолітичного культу родючості. Не виникає сумнівів і з того приводу, що вони увійшли в її зміст цілком природним шляхом, а не внаслідок пізніших нашарувань.

Типологічно близьким за змістом втіленням міфу про умираючу й оживаючу природу можна вважати й українську народну гру “Подоляночка”. Проте вона, на відміну від колядок, виразно відображає не лише оживання природи, а й її завмирання:

Тут вона впала, до землі припала...

Ой устань, устань, Подоляночко⁹.

“Подоляночка” – винятково хліборобський варіант міфа про умираючу й оживаючу природу, міфа, що був викликаний емпіричним досвідом населення. Адже природа давала можливість спостерігати своє відмирання й відродження саме у вегетативних формах. Що ж до умираючого і воскресаючого звіра, то людство не знало його реальних прототипів. У зв’язку з цим дослідники іноді висувають припущення, що воскресіння звіра уявлялося як його вселення в людей внаслідок ритуального поїдання ними м’яса тотемної тварини. Але ж подібне уявлення не могло виникнути раніше від іншого – про перенародження людини. Адже в основі таких якостей, незалежно від того, хто ними наділявся – людина чи тварина – лежить аніматизм – віра про переселення душ, реальні прототипи якої археологічні культури виявляють не раніше епохи бронзи. Тож вбачати в міфі про умираючого й оживаючого звіра сліди дуже давніх мисливських вірувань особливих підстав, на наш погляд, нема.

Вегетативна форма міфу про умираючу і оживаючу природу в умовах помірного клімату первісно не мала підстав для ритуального втілення й у день зимового сонцестояння. Природа не подавала в цей час жодних ознак переходу до літа. Тож “водіння кози” було перенесене на зимовий період, мабуть, таки у зв’язку з перенесенням святкування нового року. Адже *сонце*, яке в колядці обіцяє зрадувати житопшеницю, *місяць*, що має звеселити подорожніх і худобу, *дощик* з *росою* – це ті атрибути, надія на появу яких з’являється лише в день весняного рівнодення.

У такому контексті “козарі” – хлопці, що ходили з козою на Новий рік, сприймаються як один з варіантів “волочесників” чи “ральників”, що виконували ті самі обрядові функції на Великдень – в язичницькому календарі день весняного рівнодення.

В іншому варіанті відомої колядки замість трьох гостей із солярною семантикою, з’являється “три празники”:

А що перший празник – святоє Рожество,

А що другий празник – святого Василя,

А що третій празник – святе Водохреще¹⁰.

З цього приводу може закрастися думка про символічну відповідність цих образів. За аналогією до першої колядки сонце в такому випадку уособлювало б народження Христа, місяць символізував би святого Василя, а дрібний дощик – Водохреще, тобто освячення.

Проте така символічна відповідність можлива лише за умови одночасної генези обох типів колядок. Тим часом тут вірогідніша амбівалентність. Зовсім іншу, нехристиянську відповідність, розкриває такий текст:

Ясен місяць – то господар,

Красне сонце – жона його,

Ясні зіроньки – його дітоньки.

Визначити в ньому межу між семантичною спорідненістю і звичайним поетичним прийомом порівняння неможливо. Єдине, що можливе в такому випадку, це спробувати звести в єдину систему поетичні образи-символи, які в текстах колядок взаємозаміняють один одного. Їх можна подати у вигляді таких семантичних рядів:

сонце – світ – жінка – Різдво Христове;

місяць – худоба – мандрівний чоловік – Святий Василь;

зоря (дощик) – жито – дитина – Водохреще.

У тому, що ці символічні уособлення мають і певний логічний зв’язок, переконатися неважко. Навіть у варіантах одного й того ж

тексту замість “зирки ясної” може вживатися “дощик дрибнийкий”, замість “гостя в дорозі” радіють сходу місяця “військо в обозі”, “худоба в возі”. Але однаково зорі в таких колядках сприяють урожаєві, а іноді навіть сіють на землю “срібну росу” чи “три дощі мая”, а подорожні, незалежно від того, в якому вигляді вони подаються, обов’язково змальовуються добрими гостями, які приносять лише радісні вісті. Усі гості, яких радо приймає господар дому, бувають лише “врічними”, тобто календарними.

Причини такого взаємозв’язку, очевидно, слід шукати в хитро-сплетіннях народної міфології. Вже побічний погляд на семантичну зв’язку *сонце – світ – жінка – Різдво* виказує причетність кожного з її складників до народження. На Коляду, за міфологічними уявленнями українців, народжується сонце. Водночас народжується й новий світ, що усвідомлюється як нове, краще від попереднього, життя. У цей же час відзначається й Різдво Христове. І все це, як будь-яке народження чи навіть переродження, в народній міфології українців не уявляється без участі жінки. Схоже, що навіть юнацькі ініціації на одному з етапів тут не обходилися без її участі, хоч у більшості народів, предки яких вели кочовий спосіб життя, у ролі ініціального проводиря міг виступати лише чоловік – шаман.

Друга семантична зв’язка *місяць – “гість у дорозі” – “худоба в возі” – “військо в обозі” – святий Василь* однозначно відображають рух, наближення очікуваних гостей, добрих вістей. І, як правило, в одному з ними семантичному контексті бачиться добробут господаря. В одній зі щедрівок він приймає аж “сімсот блудців, красних молодців”. І всі вони бажані й очікувані. Слід гадати тому, що кожен із них приносив господареві щастя на наступний рік. Такого значення народна уява надавала й колядникам. Вважалося, що чим більше гуртів завітає до хати, тим краще вестиметься наступного року. Було доброю прикметою, коли колядники щось непомітно виносили з хати. Це означало, що так само непомітно, але значно в більших вимірах повинно вернутися до неї новим добром, достатком. Сприяти цьому нібито повинні предки, які, приходячи під виглядом колядників-подорожніх, вигрібають непотріб, а взамін насилають добро. Судячи з того, що крали колядники (віник, хвіртку, воза, граблі) і чого ніколи не брали з подвір’я (саней, сокири, лопати для відгортання снігу), вони дійсно імітували позбавлення господаря від непотрібного мотлоху. Означенню крадених речей, як непотрібних, слугував і факт знесення всього цього на сільський майдан і складення в одну велику купу, подібну до купальської. Таким чином, незалежно від того,

забирав господар упізнані свої речі назад чи ні, вони набували статусу знищених. Якщо ж вони знищувалися й насправду, то з огляду на сезонність їхнього призначення це, з одного боку, змушувало господаря подбати про нові, а з іншого – убезпечувало його від можливих прикросців, коли старе перестане служити в розпалі сезону. Тож така крадіжка зусебіч могла вважатися крадіжкою на благо.

Дії парубоцької ватаги мали напіввійськовий характер, що регламентувався нормами звичаєвого права. Навіть за найнепомірніші збитки щедрівників не притягали до суду, бодай цивільного, не кажучи вже про кримінал. Тому їхні дії й справді нагадували дії розквартированого військового обозу, війська, яке тягне все, що бачить, наче за законами воєнного стану.

Цими безчинствами відзначали колись народження нового місяця, а згодом і Святого Василя. Однак жодна з ритуальних дій не має до образу святого ні найменшого стосунку. Осібно від них відбуваються й скотарські ритуали цього дня. Наші дослідження на Західному Поліссі показали, що новорічна вечеря тут найчастіше починалася з ритуального частування кутею худоби. Тож згадка про худобу в колядці також не видається випадковістю. Як відомо, опікуном домашньої живності, а водночас і гарантом господарського добробуту в середньовічній міфології слов'ян вважався Велес. Можливо, саме його в християнському календарі замінив св. Василій. А замінивши, перебрав на себе і його функції. Принаймні скотарська спрямованість новорічних ритуалів виглядає дуже переконливо. Вона виявляється і в кликанні на вечерю вовка, щоб улітку не брав ягнят та телят, і в перев'язуванні ніжок стола житніми перевеслами, щоб худоба не розбрелася, і багато ще в чому.

Третю групу семантично споріднених образів *ясні зірки – дрібний дощик – дітки – Водохреще* об'єднує значення росту. Байдуже, що вони представляють зовсім різні сфери.

В основі усіх семантичних рядів колядки лежать три основні моменти: народження нового світу (себто річного циклу), мандри (військові або з худобою) та дрібний дощ, який сприяє доброму початку аграрного року, благословить на врожай. З огляду на те, що всі ці мотиви неважко розпізнати і в кераміці неоліту, можна з упевненістю констатувати, що в основі ідеології колядок лежать скотарсько-землеробські уявлення неоліту чи навіть скорше енеоліту з його елементами військово-громадського побуту.

Що ж до класичного космогонічного міфу, то ним в українських колядках навіть не пахне. Для повного його втілення у них бракує

Безладу (Хаосу). Зрештою, й Лад як збірний образ миру й достатку в цих вітальних міфах-піснях ще відсутній. Наявні поки що лише окремі його риси: звеселена худоба, мандрівці чи військо, зрадувані дрібним дощиком та ясною зіркою жито-пшениця.

Зрештою, і *три празники в гості* чи *три гості із неба* (що, безумовно, давніші за своїм походженням) ідуть до людей не для того, щоб побороти Безлад, пійтму, а заради того, щоб принести людям "*три користоньки*".

У зв'язку з цим чи не єдиним утіленням космогонічного міфа в українських колядках можна вважати тексти про трьох голубів, які спускаються з вершечка дуба на дно моря чи про павука-деміурга, який снує його з павутини.

Трьох голубів можна вважати паралеллю значно популярнішого в українських колядках образу трьох гостей із неба. Щоправда, у деяких колядках з заснуванням світу успішно впоруються не трійко, а пара голубів, що з погляду структуральної семантики можна сприймати як трансформацію давнього міфа в симетричну проекцію.

Що ж до деміурга павука, солом'яним відображенням якого на Коляду прикрашали хати на Західній Україні, в білорусів та поляків, то його втілення у фольклор у ролі засновника світу має біблійне походження.

В усякому разі цілком очевидно, що в основі цих колядок лежить не лише дохристиянська ідеологія, побудована на звичайних календарних та фенологічних спостереженнях, а й така, в якій ще відсутнє поняття порядку та його антипода – безладу, невлаштованості. Тож генеза головних образів українських колядок явно випереджає не лише християнський дуалізм з його основними бінарними опозиціями Ладу й Безладу, світла й пійтми, добра і зла, а й частково ідеологеми доби бронзи, відомі своїми світотворчими мотивами.

Спостереження над текстами колядок переконує нас у тому, що скотарського в них більше, ніж хліборобського, коли ж, до прикладу, у тих же щедрівках усе навпаки. Тим часом календарний рік у скотарів починався не раніше, ніж у хліборобів. Отож, можна припускати, що така розбіжність може бути викликана особливостями запозичення деяких сюжетів колядок з більш теплих країв, де весна наставала тоді, коли в нас ще лютували морози. Продуктом місцевого походження слід вважати щедрівки, які виявляють повну синхронність з нашим весняним відзначенням новолітування.

Дослідники вже звернули увагу, що тексти українських колядок, зокрема їхні світотворчі мотиви, мають багато спільного зі змістом

будистських молитов, китайського та монгольського епосу. Одначе, дещо забігаючи наперед, зауважимо, що не можемо погодитися з думкою Степана Килимника про їх запровадження монгольськими чи турецькими ордами й відносити колядки до перекладної літератури. По-перше, ні в Передній Азії, ні в Індокитаї в обрядовому контексті вони не побутують. По-друге, перелік усіх світотворчих мотивів українських колядок набагато різноманітніший, ніж у будь-яких інших фольклорних традиціях. Це дає підстави відстоювати їх місцеве походження.

* * *

Деякою мірою розібравшись в одній загадці українських колядок, спробуємо підійти й до інших її таємниць, зокрема тих, що стосуються її наріжних образів.

Насамперед тут слід зауважити, що серед віншувальних пісень, які виконуються на Коляду, трапляються тексти різні не лише за походженням, а й за ідеологічним спрямуванням. У зв'язку з цим в старій українській фольклористичній традиції, чи не з легкої руки Івана Франка чи когось із його найближчого оточення, було прийнято розрізняти колядки та коляди. Під першими малися на увазі тексти світського походження, під другими – твори церковні, які крім того називали й кантами. Щоправда, існував і третій тип, перехідний, – це світські колядки, перероблені на церковний лад. Відтак, відомий український музикознавець Олександр Кошиць визначає три жанрові різновиди колядок: поганські, християнізовані поганські й чисто християнські¹². Незважаючи на архетипну спорідненість та спадкоємність сюжетних схем цих текстів, нас найперше цікавить найдавніший, тобто дохристиянський пласт. Тільки він і здатен хоч якоюсь мірою прояснити можливість чи неможливість дохристиянського походження цілого жанру. Надзвичайно простий музичний лад цих пісень є переконливим доказом їхньої давності, у зв'язку з чим Степан Килимник виводить їхню генезу з дунайсько-причорноморської доби української праісторії, тобто з перших століть християнської ери¹³.

На думку ж Хведора Вовка, такі колядні атрибути, як “одварені в воді зерна пшениці або ячменю з медом та зварені в воді сушені овочі, нагадують ще неолітичну добу”¹⁴. Хоч зрозуміло, що обряд – це одне, а пісня, яка при цьому виконується, – зовсім інше, але в такому часовому діапазоні, тобто від неоліту до перших століть християнської доби, найчастіше й розглядається в українській фольклористиці по-

ходження *колядок*. Тож у цій частині свого дослідження насамперед відкинемо тези як про українське походження цих пісень, як і протилежну їй про те, "що з цим святом ми вперше познайомились ще за глибокої давнини від римлян [...], коли жили при Дунаї, десь ще перед IX віком"¹⁴.

Найнадійнішими орієнтирами будь-якої хронологізації художнього твору виступають його сюжетно-композиційні елементи, зокрема ті з них, які визначають світогляд його творців. Основними такими характеристиками творів дуже давнього походження виступають *колористика, числова символіка, модель світобудови, громадсько-побутові риси*. Спробуємо ж розглянути українську колядку в ракурсі саме цих критеріїв.

Колористика. Важливість цього компоненту впливає хоча б із того, що в кумулятивній казці, яка своїм корінням сягає прадавньої мисливської спільноти мезоліту, ознаки кольору відсутні взагалі, ініціальна, яка, безумовно, пізніша за походженням, ділить світ на біле й чорне. Рефлексією білого в цих казках іноді виступає ще золотава барва. Що ж до наших дохристиянських колядок, то вони оперують такими колористичними компонентами, як: *ясна зоря, ясний місячик, яснії стріли, біла береза, біла рибонька, біл камінь, сиві голубці, сив соколенько, сиз орел, сивії бобри, сиві воли, сив кониченько, зелена явір, зелена мурава, зелена сукня, рутка зелена, золота кора, золота грива, стовпи золотії, половий бичок, полові корови, темний ліс, чорний баран, кінь вороний, жовтий пісок, яблучка червоненькі*.

Як бачимо, колористичну основу складають білий, сивий та зелений кольори. Деінде вкраплення золотистого. Трапляється, що колядка творить кольорову гаму внаслідок переліку предметів. У такий спосіб золотий перстень і перлова нитка поєднуються з зеленою сукнею, утворюючи зелено-жовто-білий колорит. Майже відсутній у колядках чорний колір, як протипага білому. Тому в одному контексті з ясними соколами виступають сивії бобри, які насправді бувають тільки чорними. Жовто-білу палітру святковості творять в іншій колядці *золота кора й жемчужна роса*.

Числова символіка. Найуживанішою числовою моделлю українських колядок виступає тріада. Серед образів, об'єднаних цим числом, *три гості, три товариші, три сини, три комори, три червінці, три села, три дорожечки, три загадоньки, три дівоньки, три терми, три лани з житом і пшеницею, три сиві вулки, троє легінів, три сади, три плуженьки, три борони, три круги воску, три ярі свічі, три рибарчики, три молодчики*.

Тією ж таки тріадою позначена й значна частина українських щедрівок. Може, ще й тому, що більшість із них виконувалися і як колядки. Однак сама щедрівка має в своєму складі й деякі неканонічні числа: *дві пари* коней, *сім* шелягів, *сто* червоних, *двісті* стадонька, *сімсот* козаків, хлопців *громада*.

Та не тільки щедрівка схожа з колядкою своєю тріадою. Тріада домінує також в ініціальній казці, яка безумовно давніша за походженням, адже в ній ще помітні сліди міфу, який спонукає юнаків до проходження ініціації. У щедрівці молодецька ініціальна мандрівка – вже швидше данина традиції, ніж міфологічно вмотивована ритуальна потреба. Тож і витоки магічного значення числа *три* сягають тих же глибин, що й ініціальна казка, основні синхронізуючі орієнтири якої ми знаходимо в господарсько-культурних реаліях неоліту¹⁵. Тим більше, в колядках, як і в казках, триразовість та тривимірність стосуються одних і тих же сфер: господарської та шлюбної. І, мабуть, теж не випадково. Неолітичний господарський календар складався з трьох частин: зими як такої не було. Два великі пости, що існують у сучасному християнському календарі, в дохристиянську епоху визначалися також двома (молочно-м'ясним та зерновим) переднівками і ділили рік попри все ще й на три шлюбні періоди. Тож незалежно від того, чи тривимірність увійшла до колядок зі щедрівок чи безпосередньо з казки, її неолітична генеза не викликає особливих застережень.

Модель світобудови. В ініціальних казках світ має горизонтальну будову: є рідна земля, є край світу і є чуже царство. Краєм світу вважається кінець лісу, за яким “тільки небо і земля”, тобто зовсім інша ландшафтно-кліматична зона. Такий поділ сприймається як дана реальність і не може бути й мови про якісь його складові. Є в обох світах свої магічні елементи, свої родові міфи, що конденсують життєвий досвід, але нема й гадки про якесь розшарування, про поділ на сфери та першоелементи. Членування цілого на частини є магічним прийомом. Причому в магії він використовується з метою наведення порядку внаслідок встановлення ієрархії. Ієрархічна драбина чи піраміда може мати лише вертикальний вигляд. Така схема існує і в окремих колядках. Там вона втілюється в образі світового дерева, що має пірамідальну форму.

Однак, зводити колядковий устрій лише до цієї схеми, було б помилкою. У деяких колядках світ уявляється площинним. Його втілюють і *три дорожечки*, і *три села*. Проте вони частіше трапляються в тих колядках, які виконуються і як щедрівки, а отже можуть

бути й похідними від них. У інших колядках, що, очевидно, й становлять функціональну своєрідність цілого жанру, світ має вертикальну будову й уявляється у вигляді світового дерева. Найчастіше воно буває тонким, високим і до того ж триярусним. Найпоширенішим його втіленням в українському фольклорі чомусь виступає *явір*, рідше дуб або сосна:

*У корень дуба – сивії бобри,
Песеред дуба – ярії пчоли,
У версі дуба – ясні соколи*¹⁷.

Простір від верха до кореня може позначатися і в інший спосіб: “Сиз орел сидить, .. з рибов говорить”. Або ж: “Сам сокіл сидить ... далеко видить – до краю Дунаю. А на тім Дунаю кораблі плавають”.

Складніша схема світобудови в тих колядках, які не обмежуються описом поділу основних сфер світобудови. Наприклад, “сив соколенько”, що “гнізденце си в 'є”, також дотримується поєднання в ньому трьох компонентів:

*Біл камінь бере, се насід кладе,
Всерединоньку – цвіт-калиноньку,
Вершок виводить сріблом, золотом*¹⁸.

Космогонічного вигляду набуває й вишита дівчиною сорочка:

*А на комірі – місяць і зорі,
А на пазусі – райській пташки,
На рукавочках – шевці-молодці*¹⁹.

В іншій колядці вишита, як і в попередній, для батька сорочка має вже лише небесні символи, але й вони діляться на три сфери:

*Коло ковнірца – [ясній] зорки,
На пазушках – ясний місяць,
А у полах – сиви голуби*²⁰.

Цікавою особливістю колядки з наведеним уривком тексту можна вважати те, що в ній дівчина сидить у теремі, терем стоїть на оленях, а олені – на буковому мості. Тож дві основні космічні зони – *небо* й *земля* – у своєму поділі становлять число 6. Колядка зі зрозумілих причин не проникає в хтонічний світ, та якщо уявлення про три його сфери, перша з яких *коріння*, друга – *вода* і третя – “*той світ*”, синхронні з її уявленнями, то світобудова була б дев'ятикомпонентною.

Число 9 становить і кількість учасників космогонічного процесу в колядці про створення світу голубами. Крім самих орнітоморфних деміургів, сюди входять: “чорна землиця”, “друбний пісок”, “ясне небонько”, “світле сонінько”, “ясен місячик”, “ясна зірниця”, “дрібні

звіздочки”, “золотий камінь”. Зрозуміло, що ієрархічної залежності між цими елементами нема, оскільки вони можуть означати процес першотворення, тобто знаходження в Безладі (Хаосі).

Відсутня ієрархічна підпорядкованість і між небесними першоелементами. “Ясне сонечко”, “місяченько” та “дрібен дощик” подаються в колядках як “три товариші”. Кожен із них приносить свою користь і ніхто нікому не кориться, ніхто ні над ким не перебуває. Тож зрозуміло, що в трьох теремах, що стоять в одному саду, вони живуть як добрі сусіди.

Громадсько-побутові риси. Однією з найархаїчніших ознак космогонічної колядки можна вважати змальовані в ній три користі: *сонце приносить радість*, ogrіває гори й долини, поля й діброви (під останнім слід розуміти не дубові гаї, а вигони для худоби – В.Д.), *місяць освітлює шлях* гостям в дорозі, військам в обозі (чи не ініціальним ватагам, що йдуть до своїх наречених), *а на жито та пшеницю потрібен лише дощ*. Подібні уявлення про значення небесної вологи як основного аграрного фактора, судячи з графом на кераміці, існували в добу раннього рільництва в неоліті.

Окремі з колядок згадують *три користі, що мають мисливсько-збиральницьке походження*. Такими в їхньому змісті постають *бобри, бджоли і соколи*. Є в українських колядках і *скотарське розуміння достатку*. Приємною звісткою для господаря, почутою від колядників, стає те, що *“корівки потелили, кобилки пожеребили, овечки окотили”*. В наведеному прикладі перевага віддана великій худобі, але трапляються тексти, в яких на першому місці – овечки, а вже за ними корівки й коники. Такий тип колядок безумовно репрезентує гірське скотарство.

У сімейних стосунках колядка відображає патріархальні відносини: чоловік має дружину й дітей, а не навпаки. Сім’я в цих колядках виступає і найвищим мірилом благополуччя. На другому місці – худоба, щоправда, в деяких колядках домашні тварини згадуються в одному ряду з членами родини, що, безумовно, є ознакою скотарської спільноти:

*... не сам собою та й з газдинькою,
Та й з газдинькою та з діточками,
Та й з діточками та з овечками,
Та й з овечками та й з коровками,
Та з коровками і з кониками,
Та з кониками та із пчілками,
Із судинкою, із маржинкою²¹.*

Зваживши на те, що слідом за діточками в колядці згадуються овечки, а вже тоді корівки й коники, вона відбиває структуру господарства гірських районів. А там не лише гарантувалося добре збереження давніх скотарських пісенних мотивів, а й могли навіть виникати нові на цю ж тему. Таку продуктивність гарантували пережитки скотарського напрямку в веденні господарства.

І все ж таки, якщо порівняти систему цінностей, виведену в ієрархію цієї колядки, з тою, яка в щедрівках, де найменшу цінність становить золото, дещо більшу – кінь, а найбільшу – дівчина, то образна система колядок набагато давніша. Адже вона відображає систему цінностей ще догрошового періоду. Золото в них ще виконує утилітарні функції: сив сокіл увінчує ним вершечок гнізда та й тільки.

В щедрівках золото вже є мірилом цінностей, але ще не в ціні. Такий статус воно мало в грошово-товарних відносинах кімерійців та скіфів у середині I тис. до н. е.

Отож, дохристиянське походження колядок як пісень вітально-величального змісту можна вважати більш ніж очевидним. Про це свідчать не лише подані в них центральні персонажі, а й інші характеристики. Як от колористика.

Для більшості ініціальних казок, які зафіксували умови матрілокальних шлюбів неолітичної епохи, як уже зазначалося, характерний кольороподіл на біле і чорне. Використання колядкою, крім цих кольорів, ще зеленої та сизої барв може свідчити про дещо пізніше походження її образної системи. Про це ж свідчать і відображені в змісті колядок патріархальні стосунки. Умови для їхнього остаточного утвердження визріли лише в побуті деяких кочових племен доби енеоліту. Вони полягали в диспропорції чоловічого й жіночого населення, яка склалася на той час унаслідок інвазії балкансько-причорноморського населення в Центральну Європу. Чоловіче населення гинуло в ході міжетнічних воєн, а жіноче піддавалось асиміляції. При цьому відносини чоловіка-завойовника і належних йому жінок були далеко не рівноправними.

В епоху бронзи (II тис. до н.е.) патріархальний шлюб уже став нормою. В казковому сюжеті такий шлюб синхронізується з періодом винайдення заліза, шовку та початку випікання хліба. На сьогодні визначено граничний вік лише одного з наведених господарсько-культурних винаходів – заліза. Перший виріб, що мав функціональне призначення, шумерський кинджал із цього металу, датується 2200 р. до н.е.¹²

Золото та срібло, про які співається в колядках, також належать

до здобутків енеоліту, більшу вартість на той час становила мідь, про яку в колядках узагалі не згадується. Що ж до місцезнаходження золота на самому верхечку гнізда, в якому сидить сокіл, то, незважаючи на спосіб його застосування, розташування цього металу у найвищій точці над землею дає підстави думати про його сакральне значення. Можливо, навіть ішлося про його апотропеїчно-катартичні функції.

Не виходить за межі енеоліту й числова символіка українських колядок. У "Рігведі", що вважається пам'яткою епохи бронзи, найпопулярнішим, а заодно й найсакральнішим, постає число 12. Є в ній згадка про 12 місяців. Вживаються й більші числа: 100, 200²³. Колядка ж обмежується троїстою множинністю. З огляду на процеси, які в ній описуються, це можна сприймати і як прояв *космогонічної трихотомії*. У цьому випадку число 3 служить ще й ознакою виняткової давності, тобто тієї міфічної епохи, "*коли не було з нащада світа*". Тож вважати це число синхронізуючим нема підстав.

І все ж таки більшість образів українських колядок тяжіє до тих культурних надбань, у яких легко впізнаються риси IV-II тис. до н. е. На той час територія сучасної України була добре обжитою і не знаходилась осторонь найвищих досягнень тогочасної цивілізації. На IV-II тис. до н. е. випадає й час розселення індоєвропейських скотарів з Причорномор'я в усіх напрямках. Цей міграційний потік не обминув ні Передньої Азії, ні Індокитаю²¹. Міграція енеолітичного населення відбувалася головню у двох напрямках: на північний захід та в обхід Каспійського моря з півночі на південний схід. Особливістю цієї інвазії індоєвропейських племен було їхнє осідання на освоєних територіях. Таке проникнення здатне достеменно змінити місцеву культуру. Адже то була питома культура населення, яке відтоді нікуди більше не забиралося. Цього не скажеш про татарські та турецькі напади на територію України XIII та XVI-XVII ст.

Тож радше можна вбачати проникнення енеолітичної культури колядок в монгольський та турецький епос від індоєвропейців, аніж навпаки.

* * *

Практична функція колядок із найдавніших часів і дотепер у їхній вітальній силі. У ній і їхнє основне значення, і причина досить тривалого побутування.

У дуалістичних міфологіях побажання, аналогічні висловленим

у наших колядках, досягаються завдяки відображенню перемоги світлих сил над темними, добра над злом, порядку над хаосом. Найчастіше такі зміни провокуються застосуванням імітативної магії, яка впроваджується методом драматичної гри.

У наших колядках цей дуалізм відсутній. У них верховенствує віра в перемогу світлих сил природи, яка закладена календарно. Тобто по суті вони є втіленням основної ідеї календарного міфа: так має бути, бо так буває завжди. Первісний оптимізм є головною опорою цієї ідеї.

У українців, на відміну від народів угро-фінської групи (у їх числі і росіян), не було звичаю проганяти зиму, що найперше свідчить про те, що їхня культура формувалася в досить сприятливих кліматичних умовах, можливо, навіть у субтропічних. Тож очікування тепла, закладене в основу ідеї зимової календарної поезії, в українських традиціях не досягається якимись надзусиллями – воно надходить саме. У продовження своєї думки додамо, що натомість тут проганяли спеку посеред літа, і це збереглося основною ідеєю купальського свята в українців. Для порівняння, в білорусів, які мешкали в суворіших кліматичних умовах, основна ідея “Купалья” – потоплення відьми, щоб не доїла чужих корів.

Тож основна ідея українських колядок географічно може вважатися присередземноморською. Що ж до її генетичних засад, то вона відкидає будь-який зв’язок не лише з угро-фінами, а й семітами, монголами, китайцями та іншими народами, в основі первісної міфології яких лежить дуалізм злих і добрих сил.

В українських колядках вершителями людської долі, а відтак і достатку, виступає тріада божеств чи просто міфічних уособлень, що подаються у вигляді трьох гостей із неба: сонця, місяця й дощу. За винятком місяця, усі інші образи, за спостереженням Бориса Рибаківа, відображені і в картині міфологічних уявлень про небо серед населення неоліту. Щоправда, гості бувають і інші: три празники, що приходять у гості на початку зими, але така заміна швидше свідчить про пізніші нівеляції давньої колядки до християнського світобачення, аніж про більш серйозні художні чи ідейні заміщення-паралелі.

В українських колядках, мало не в кожній, господарям обіцяється три статки, прибутки чи то пак користі. Найчастіше три позитоньки – це жито, яра пшениця та зелена трава. Бувають і інші: *вино, мед і пиво* – це на випадок весілля; *три рої* господареві; господині та їхній дочці - *перепілонька, рибонька та шубонька*; *перлова тканка, кований пояс та срібний перстенець* для сестри від брата; *шовкова*

шуба, золотий кубок і тоненький рубок на чоло для дружини від чоловіка; золота паличка (магічна, як у шумерської Іштар), срібний перстенець та золотий віночок; зелена сукня, дорогий кубок і золотий перстень – теж як головні атрибути шлюбу; для парубка три користі – коник, шапка та взолочене пірце; коник, зброєнька та волики або ж щось у цьому роді.

Мабуть, не байдуже, й звідки беруться усі ці статки-прибутки. Як уже можна було помітити, для сестри їх здобуває брат під час військового походу, для жінки чоловік привозить із чужої землі, для парубка їх дарують три угорочки абощо. Та в жодному випадку не згадується, щоб хтось здобував це важкою працею. Тобто це мусить бути подарунок, а тому дістається він легко, неначе з допомогою якоїсь сторонньої сили.

А в чому ж тоді вона?

Чи не в тому, що в персонажа цих колядок батенько – *ясний місяць*, матінка – *ясне сонечко*, а сестриця – *ясна зірниця*? Чи не закладено в наведеному прикладі колядки побажання, щоб її адресат став якимось міфічним героєм чи принаймні уподобився йому? При бажанні аналогії таких героїв можна впізнати в міфології шумерів, але поки що йдеться не про це. Ми упустили основний момент: а звідки ж отримує свої дари чоловік, господар? А вони й справді-бо дістаються йому з неба. Звідти падають *“три роєньки”*, звідти ж *“три соколоники”*, *“три голуби”*, звідти і *“трьох братів”*, *“три царі”* чи *“три гості”*, в кожному з яких колядка упізнає *“сонейко”*, *“місячик”* та *“дожджичок”*³.

Оскільки колядка як жанр є відображенням патріархальних стосунків, то одноосібний власник у ній господар. Навіть діти, про яких згадує колядка не *“їхні”* з господинею, а тільки *“його”*. Тож і всі побажання господареві в колядках можна без перебільшень вважати найдавнішою частиною давнього вітального міфу, в якій відбилися найраніші патріархальні стосунки. Носіями ж усіх господарських набутків для господаря у цьому міфі виступає космічна тріада, що-правда, з деякими варіаціями: то *сонце, місяць і зірниця*, то *сонце, місяць і дрібен дощик*, то три християнські празники – *святеє Рождество, святого Василя та святе Водохреще*.

Одначе, при всій поліваріантності адресантів, блага, які вони приносять господареві, майже одні і ті ж. *Сонце*, як і Різдво, приносить радість людям, розморожує землю.

Місяць, як і день св. Василя, асоціюється з радістю, принесеною звірам у лісі, худобі у возі, рибі у воді, гостеві або чумакові у дорозі, війську в обозі.

Зірницею в шумерських племен називали Світову Зорю, тобто планету Венеру. Оскільки ж у літню пору зі сходом цієї зорі увечері та з заходом уранці на землю випадала роса, то цілком умотивовано виглядає в цьому контексті заміна у деяких текстах колядок Зірниці дрібним дощиком. Більше того, в міфології тих же таки шумерів Зірниця змальовувалася божеством, яке проливає на землю цілющу росу. Щоправда, в деяких колядках Зірницю чи дрібен дощик заступають зорі дрібнейкі, що можна зрозуміти як Стожари.

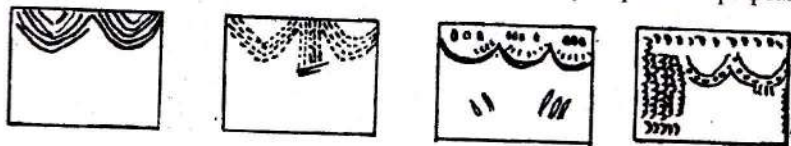
Дрібен дощик, а відтак очевидно і всі його заміни, своїми трьома заходами в маю радують жито, пшеницю й всяку пашницю і цією радістю відповідно забезпечують добрий урожай.

У тому, як “три користойки” дістаються господареві, виявляється їх беззастережне небесне походження. Воно зовсім не потребує будь-яких зусиль із його боку, за винятком – прийняти та почастувати трьох товаришів.

З огляду на порядок, у якому подаються в колядці *три користойки, три пожиточки*, де на передньому плані радість людська, потім радість для худоби і лише після цього для злаків, що, очевидно, відображає ієрархічну послідовність, тип господарства, відображений у цих творах, можна визначити як скотарсько-землеробський, тобто точнісінько такий, як існував у культурах неоліту, а потім ще раз завітисвся на території України в деяких культурах епохи бронзи (II тис. до н. е.).

Однаке змальована в колядках картина небесних дарунків істотно відрізняється від тієї, яку можна розгледіти в символіці графем нео-енеолітичної трипільської культури. Єдиним компонентом, який повторюється і там, і там, є дрібний дощик. У винятково ж неолітичних культурах на теренах України небесна символіка взагалі не представлена, але дощ і молоді сходи легко пізнати в багатьох із них.

Символи дощу присутні у гребінцево-накольчастій кераміці (V-IV тис. до н. е.), культурі лійчастого посуду (IV-III тис. до н. е.). В останній трапляються навіть зображення обвислих хмар у вигляді жіночих грудей, аналогічні трипільським. Є у ній і рідкісні зображення зір. Але поєднання дощу і сходів чи дощу і трави в графемах

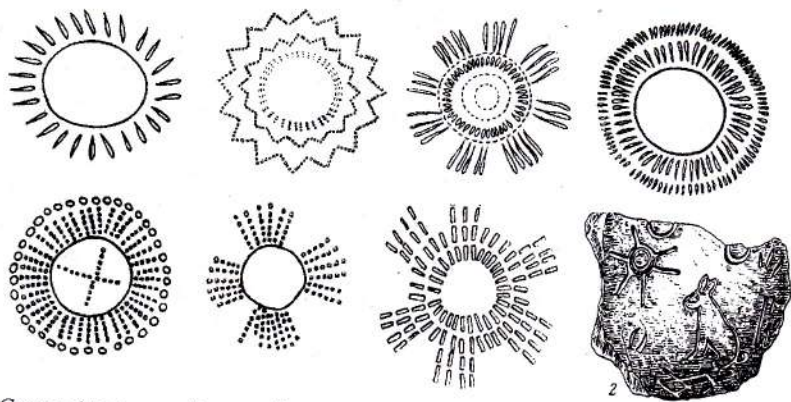


Графема культури лійчастого посуду.

цієї культури відсутнє. Відтак, не можна дати ствердну відповідь і на питання, чи існувало в цих племен уявлення про залежність їхнього добробуту від кількості атмосферних опадів. Зрештою, в цьому нема нічого дивного. Цей пастуший народ випасав свої стада переважно в долинах рік, де трави завжди було вдосталь. Основу ж стада становила велика рогата худоба, яка в разі посухи могла легко діставати корм на болотах.

Поєднання в одному зображенні символів дощу і рослинності серед культур енеоліту типове лише для культури кулястих амфор, представників якої відносять до скотарсько-хліборобських племен.

Зображення сонячного знака має неперервну традицію, починаючи з епохи бронзи. У вигляді концентричних кіл воно традиційне для катакомбної культури, ареал поширення якої від українського Подніпров'я по Волгу з окремими осередками в Криму та Передкавказзі. Знаки ж близькі до його сучасних ідеограм, поширені у фат'янівській культурі, основні пам'ятки якої охоплюють суміжні території Росії, Білорусі, Польщі та північно-західної частини України.



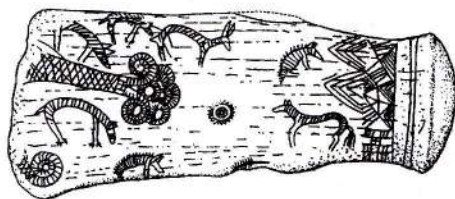
Сонячні знаки на денцях фат'янівських посудин та на стінці горщика.

У деяких із них легко впізнаються ті ж обриси, що і в культурі кулястих амфор, в якій зображення сонячного знака не менш поширене, ніж зображення вогню. Адже добре відомо, що ці племена потерпали від холоду у зв'язку з погіршенням клімату. А межі їхнього поширення з запасом перекривали територію, заселену пізніше фат'янівськими племенами.

Одначе для встановлення повної відповідності між символікою

колядок та її відображенням в архаїчній матеріальній культурі важливо було б мати не фрагментарні, а контекстуальні зображення. В конкретному випадку для ілюстрації фрази про сонце – “бо як я зійду в неділю рано, то зрадується люд кружинецький” – необхідне поєднання в одному малюнку сонця і людей. На жаль, такі сюжети у палеографічному мистецтві на теренах України чи сусідніх територій нам не відомі.

А що подібні сюжетні малюнки теоретично могли існувати, свідчать аналогічні зображення: на одному з них, датованих добою бронзи, зображене сонце, молоді сходи, купка хмизу та, вірогідно, фрагменти двох ловчих петель, біля яких сидить засць. Це фрагмент керамічної посудини, виявленої на Добрининому острові. У такому ж скотарському контексті подається й зображення сонця, дерева та групи тварин на відомій в археологічних колах кістяній дударківській сокирці. Причому, якщо перший сюжет не викликає сумнівів щодо своєї автентичності, то другий істотно відрізняється як за традицією виконання, так і за образною системою. Зображені на ньому фігурки тварин, на думку Світлани Березанської, нагадують коня, віслюка, овець та свиней. (Щоправда, існують і інші розшифрування, які належать Володимиру Даниленку, Дмитру Телегіну, Федору Формозову). А ось дерево схоже хіба що на пальму, а в цілому його відповідники слід вбачати швидше в міфологічній традиції Вавилону чи Дворіччя, ніж у реальних прототипах культур помірнього клімату. Цій же міфологічній традиції відповідає й зображений на виробі солярний знак. Він поєднує і концентричні кола, і колесо всередині, і трикутники-промені по краях; отже, виступає збірним образом, що складається з елементів кількох культур.



Кістяна сокира з Дударкова.

Володимир Даниленко висловив припущення, що виявлене сюжетне зображення є графічним відображенням Дерева життя і твар земних, які зібралися довкіл. Відношення до міфологічного образу Світового дерева мають і українські колядки, щоправда, з дещо іншим сюжетом. Масмо на увазі добре відомий сюжет про створення світу голубами, які також спустилися на дно моря зі Світового дерева (Золотослов. – С. 48). Щоправда, важко не помітити в цьому сюжеті

механістичного поєднання двох амбівалентних міфів: одного про занування світу у вигляді гнізда двома голубами та виліплення його із грудки глини, добутої із дна моря качкою.

Оксана Лятуринська пряму відповідність відображеному в колядці акту світотворення знаходить в одній із знахідок скіфського періоду, що в довоєнний період знаходилася в київському Історичному музеї. За спогадами проф. Віктора Петрова, бронзовий виріб зображував дерево на пагорбку з птахами на гіллі, сонцем та місяцем.

На жаль, нам це зображення не відоме. Але було б дуже цікаво довідатися, яку форму у ньому мав місяць. Адже традиційне, у нашому розумінні, у вигляді різьки в архаїчних культурах відсутнє зовсім, а припущення, що він міг змальовуватися у вигляді хвилястої лінії та меандра, не видаються достатньо переконливими. Не випадковою здається його польська назва *kseżec*, близька до польського *křziż* чи українського *криж*, що означає *хрест*. А зображень кола, переділеного навхрест, у культурах бронзи не бракує. Іноді вони трапляються поряд чи паралельно з зображенням концентричних кіл, у зв'язку з чим вбачання рядом учених і в тому, і в іншому солярної символіки нам видається необгрунтованим.

Але з тим. На разі нас цікавить колядковий сюжет. А в ньому нашу увагу привертає та обставина, що світ твориться не двома персонажами, як у дуалістичних міфологіях Сходу, а трьома. У чому тут причина? Чи бува не в тому, що чужий сюжет адаптувався до історично сформованої місцевої традиції, де деміургів-творців завжди було три?

Зрештою, в багатьох українських колядках Світове дерево у вигляді явора чи дуба теж значною мірою переосмислене. Воно не настільки сприймається віссю світу, опорою для процесу його творення, наскільки виявляє свою господарську сутність, наче й існує для того, щоб у його стовбурі селились *пчолы*, в гіллі *куни*, а в корінні *бобри*.

Таким чином, другий тип колядок – світотворчий чи космогонічний, яких у нашій фольклорній традиції вражаюча меншість, є сплавом східного сюжету з особливостями місцевої світоглядної традиції. Бо пчолы пчолами. Навіть сідаючи на стовбур Світового дерева, у нас вони мають пам'ятати про те, щоб принести “три користі”.

Уявлення про три користі з неба, закладені в ментальності слов'ян, можливістю своєї реалізації і до сьогодні гріють надією душу не одного слов'янина. І ні про який Безлад, який можна перетворити в Лад, він споконвіку не чув і знати про це не хоче. А що ж до самого міфу про Хаос (бедлам) і Космос (порядок), то можливість його за-

родження виявилася набагато раніше, ніж у нас, у густо заселених територіях Близького Сходу та Передньої Азії – місць міфічного Раю. Безумовно, якась частина наших далеких предків прийшла на землі сучасної України саме звідти. Тому ні сад-виноград, ні Дунай, ні пави не випадкові образи українських колядок, щедрівок, а особливо весільних пісень, які не дуже терпимі до чужих запозичень. Одначе наше вигнання з Раю почалося, очевидно, ще до створення міфу про Лад і Безлад, тому, коли він згодом потрапив і до нас, то в наших колядках виявився настільки чужорідним, що змушений був повернутися у звичне для місцевої традиції річище.

Тож знову і знов задаємо собі питання, в яких часових параметрах джерела українського вітального міфу, ім'я якому – колядка? Археологічні факти дають дуже широкий проміжок часу – від епохи міді до кінця бронзової доби і початку залізного віку, коли колядка набула нового звучання завдяки повороту від побутово-аграрної теми до героїчної. Тож ні в якому разі цей цікавий аспект у вивченні колядок не можна вважати вичерпаним.

* * *

Не претендуючи на глибоку оранку, та все ж таки ретельно проборонувавши колядкове поле, як поверхню гребінцево-накольчасто-го глечика уздовж, уперек ще й по діагоналі, саме час звести всі три шляхи в один. На початку статті спеціально не наголошувалося, що методи дослідження у різних її частинах різні. Тим більше, що один із них, структурно-семантичний, а особливо в поганому пост-радянському виконанні, не завжди викликає довіру і в автора. Але для того, щоб згрупувати матеріал і позначити напрямки головних семантичних зміщень, він цілком придатний і свою роль у цій статті виконав. Наступний, історико-порівняльний, у другій частині з його історично-атрибутивним підходом, дуже зручний для синхронізації образів та мотивів з відомими господарсько-культурними типами, а при можливості й більш конкретної хронологізації сюжетів. Нарешті, третій метод – генетично-палеонтологічний – дає змогу відшукати прямі відповідники поетичних образів у найдавніших пам'ятках матеріальної культури.

Хоч перехресне дослідження – для автора не новина, але в цьому випадку воно не було запрограмоване. Перша і друга частини статті писалися в такому часовому проміжку, що при написанні другої про результати першої автор хтозна чи й пам'ятав. Коли ж знайшлися

обидві і виявилось, що порізну пройдені шляхи сходяться на схожих висновках, було зроблено спробу ще й третього шляху. Звичайно, до цього в першу чергу спонукало поповнення картотеки автора археологічним фактажем.

І що ж маємо в результаті? Читачеві судити, чи не висіли домо-кловим мечем над автором зроблені колись раніше висновки, але спроба уникнути цього, як і можливість забути все попереднє, безумовно, була.

То як же так сталося, що якась частина наших колядок з морозом, бобрами, кунами, медом та пивом, інша – з райським деревцем, ручним соколом, зеленим та червоним винами, золотою корою, магичною золотою паличкою, відомою лише східним народам, та срібним перстенцем, що також походить звідти ж?

Усі три підходи незалежно один від одного призводять до єдиного висновку: сюжетика та образна система колядок сформована на реаліях епох енеоліту – бронзи. На той час спочатку відбувалося спорадичне перемішування залишків мисливського тубільного населення, основна маса якого відійшла на північ із прийшлими скотарями дніпро-донецької культури, культури лійчастого посуду, хліборобами трипільської культури та в межах Центральної та Західної України племенами культури кулястих амфор. Схід України в IV-II тис. до н.е. облюбували вихідці з Ірану – племена Шумеру, яких пізніше буде ідентифіковано індоевропейцями. Це від них маємо в колядках усі можливі прояви скотарського побуту та патріархальні стосунки в сім'ї.

Скільки часу тривали ці етнотворчі процеси, рівно стільки ж формувала свою світоглядну і образну систему колядка, яка на сьогодні є суто українським явищем.

- ¹ Петров В. Український фольклор // Берегиня. – 1996. – № 1-2. – С. 116.
- ² Мифы народов мира. – Москва, 1991. – Т. 2. – С. 548.
- ³ Богораз-Тан В. Миф об умирающем и воскресающем звере // Художественный фольклор. – Т. 1. – Москва, 1929.
- ⁴ Золотослов. – Київ, 1988. – С. 77.
- ⁵ Поліська дома: Фольклорно-діалектологічний збірник. – Луцьк, 1991. – С. 107.
- ⁶ Килимник С. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні. – Вінніпег; Торонто, 1964. – Т. 1. – С. 55.
- ⁷ Знойко О. Міфи Київської землі та події стародавні. – Київ, 1989. – С. 114.
- ⁸ Килимник С. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні. – С. 132.
- ⁹ Календарно-обрядові пісні. – Київ, 1987. – С. 55.
- ¹⁰ Колядки Закарпаття. – Ужгород, 1992. – С. 62.
- ¹¹ Золотослов. – С. 57.
- ¹² Кошиць О. Про українську пісню і музику. – Нью-Йорк, 1970. – С. 9.
- ¹³ Килимник С. Український рік... – Т. 1. – С. 12.
- ¹⁴ Вовк Х. – Студії з української етнографії та антропології – Київ, 1995. – С. 188.
- ¹⁵ Іларіон Митрополит. Дохристиянські вірування українського народу. – Вінніпег, 1981. – С. 271-272.
- ¹⁶ Давидюк В. Первісна міфологія українського фольклору. – Луцьк, 1997. – С. 105-112.
- ¹⁷ Календарно-обрядові пісні. – Київ, 1987. – С. 268.
- ¹⁸ Там само. – С. 293.
- ¹⁹ Этнографические материалы, собранные В.Кравченко в Волынской и соседних с ней губерниях // Труды общества исследователей Волыни. – Житомир, 1911. – Т. 5. – С. 31.
- ²⁰ Українські народні пісні в записах Зоріана Доленги Ходаковського. – Київ, 1974. – С. 271.
- ²¹ Календарно-обрядові пісні. – Київ, 1987. – С. 271.
- ²² Гаврилюк Н. Залізо // Словник-довідник з археології. – Київ, 1996. – С. 83.
- ²³ Ригведа. – Москва, 1989. – С. 30.
- ²⁴ Залізняк Л. Від склавинів до української нації. – Київ, 1997. – С. 47.



“А В ГОРОДЕЧКУ ЦАРІВНА, ЦАРІВНА”

Реліктові форми звичаєвого права в ігровій культурі українців

Історію людської культури не можна збагнути без історії ігрової діяльності. Гра існує стільки, скільки існує людство. Історичні функції гри можуть бути різними. Прояви її функціональної дистрибутивності спостерігаються навіть у тому, що захисні та любовні ігри відомі як людям, так і тваринам, рольові та ритуальні тільки людям. Коли кошеня грається напівживою мишкою, яку піймала мати, то це можна вважати імітацією хижацької діяльності. Тренуванню зовсім іншої функції живого організму відповідає раптова втеча будь-якої причини того ж таки кошеняти на дерево. У такий спосіб виробляється захисна функція. Козеня чи теля задля цього чинитимуть зовсім по-іншому: бігатимуть, несподівано хвицаючи задніми лапами. Для цих тварин таким є природний спосіб захисту, зафіксований у генах їхньої підсвідомої поведінки. Інші функції мають ігри при паруванні, які найчастіше можна спостерігати у птахів. Найхарактернішим їх атрибутом можна вважати звуковий супровід. На підставі схожості ігор, що відбуваються при паруванні в різних біологічних видів, Йохан Гейзинга висловив припущення, що історія людської культури — це історія гри¹.

Та чи мають ігри, спостережувані у тварин, щось спільне з тими, які передаються способом культурного засвоєння, а не інстинктивно? Адже кошеня, відлучене від матері, рано чи пізно навчиться й саме ловити мишей, пташеня, досягнувши зрілого віку, почне змаювати до себе пару голосом, хоч би воно й виросло в клітці і ніколи не чуло пташиного співу. А от людина, яка виросла ізольовано від соціуму, може й не додуматися виготовити для себе найпростішу гойдалку, не кажучи вже про те, що вона не вмітиме грати в того ж “Пікара”, “Ворона”, “Куці-бабу” чи будь-яку іншу гру.

Ніна Велецька вважає, що будь-яка гра має три стадії свого по-

ступу: ритуал — молодіжна забава — дитяча гра². Отже, те, що сьогодні ми називаємо грою, окрім розважально-тренувальної функції, мусить мати ритуальний і звичаєвий зміст. У межах проблеми, яку розглядає ця стаття, нас цікавитиме останній.

Звичаєве право виникало на основі життєвого досвіду. В ньому охоплювались усі ті незвичайні ситуації, які виникали повсякчасно в буденному житті. Інакше кажучи, воно підсумовувало досвід багатьох конкретних ситуацій і вимагало не якогось соціального прошарку законотворців, а лише повсякденної мудрості людини, яка могла б своїм розумом чи силою впливати на колектив.

Аналіз пісень-балад засвідчує, що навіть у доборі шлюбної пари тривала еволюція способів визначення обранця: від добору шляхом випробування сили до добору шляхом випробування розуму, а звідси — до виявлення духовних якостей претендента.

Аналогічне відбувалось і в інших сферах звичаєвого права. Тож вибір лідера шляхом випробування сили був, мабуть, першою ланкою в низці громадських звичаєвих норм. Найявністю цього критерію простежується навіть у стадних тварин, де лідирування не лише служить привілеєм, а й зобов'язує багато до чого. В коров'ячому стаді тварина, яка домінує, завжди йде на пашу і з паші першою. Вовчу зграю, яка йде слід у слід, веде найсильніший самець, а замикає колону другий за силою хижак. У сімейному ж виводку вовченята рухаються посередині. Вожаком служить батько, а мати стежить за дітьми ззаду.

Таким чином, окремі норми звичаєвого права були закладені в людську громаду генетично, решта ж формувалася водночас із її інститутами.

Справжньою кузнею громадського звичаєвого права були ініціальні обряди. Їхня правова основа пройшла два вельми різних етапи. Оскільки передумовою до їх проходження виступав віковий ценз, умови для їхнього формування існували ще в ендогамній сім'ї. Там проходження обряду уможливило початок статевого життя. Інша частина звичаєвих норм мусила утверджуватися вже тоді, коли ініціація отримала статус громадського обряду і її реалізація регулювалася нормами одностатевої та рівновікової общини.

Біологічною моделлю такої організації можна вважати субординацію тваринного стада великої рогатої худоби. Коли в стаді корів відсутній самець, визначення стадної значимості кожної тварини починається визначенням її сили. В такий спосіб визначається не тільки лідер, а й повна ієрархічна залежність кожної особини. Випробуван-

ня сили відбувалося з першого вигону на пасовище, тобто з моменту становлення спільноти.

Така ж, очевидно, підсвідомо успадкована модель дотримувалася і в ініціальних громадах. Підтвердженням цьому те, що багато парубоцьких і дівоцьких весняних ігор служать саме встановленню ієрархічних стосунків. Відомо ж, що формування парубоцьких та дівоцьких громад відбувалося тільки навесні.

Парубоча ватага, яка виступає продовженням ініціальної, на думку багатьох дослідників, головним чином формувалася з однією метою – для поривання алохтонних наречених для її членів. На думку Докії Гуменної, з практики парубоцьких ватаг виходить і статус “боярів” та “князів” в українському весільному обряді, походження яких Михайло Грушевський, а за ним і Степан Килимник помилково пов’язували з реаліями княжої доби³. Дослідниця української праісторії вважає, що ці поняття виникли значно раніше. Бояри, на її думку, – це “чоловіча частина роду, одної вікової верстви, що вирушала в похід”. Немаловажною справою цієї групи було завдання здобути дівчину з чужого роду та привести її до свого. Так слово “боярин” і затрималося в українському весільному ритуалі. Ватага, якого обирали з-поміж себе, називали князем. То вже в пізніші часи це слово стало відповідати назві феодала⁴.

Дуже правдоподібно, що аналогічне переосмислення відбулося й у слові “цар”. Зі змісту народних ігор “Царенко” та “Царівна”, одна з яких зафіксована Павлом Чубинським на Чорномор’ї⁵, а друга – на Вінничині⁶, випливає, що головною функцією царівни є мостити мости для гостей царенка, які йдуть, щоб узяти дівчину та стежити за дотриманням ними вікової ієрархії, встановленої в дівоцькій громаді. Царенко ж домовляється за дівчину, яку можна взяти:

- Царівно, мостіте мости.
- Царенку, вже й помостили.
- Царівно, ми ваші гості.
- Царенку, за чим ви гості?
- Царівно, за дівчиною.
- Царенку, за котрою?
- Царівно, за старшенькою...

(Далі так само за підстаршою і меншенькою):

- Царенку, так не зряджена.
- Царівно, так ми зрядимо.
- Царенку, вже ж ми й зрядили.
- Царівно, так ми й візьмемо⁷.

За цими діалогами неважко вгадати в обох назвах ролі дівочого та парубоцького ватагів. Дивовижно тільки те, чому вони називаються царськими титулами.

Докія Гуменна вважає, що слово “цар” (так само як і “велике цабе”) колись вживалося на означення сільського вожака чи визначного члена роду. Функції цієї людини в громаді в різні історичні епохи могли бути різними. Випадки безапеляційного виконання наказів обраної особи в історичному минулому бувають двох типів: їй підкоряються або тому, що вона мусить дбати за всіх членів громади і в останню чергу про себе, або ж тому, що вона заздалегідь призначена в жертву богам. Приклади такої покори обраній особі відомі в донедавному побуті народів Індії.

У касти Кондг для жертви купували дитину і ростили її до повноліття. З нею дуже добре поводитися, ні в чому їй не відмовляли, а в призначений час напоювали опіумом, прикрашали квітами і сім днів зі співами водили по селу. Потім душили й приносили в жертву полю⁸.

Подібний звичай існував і в давніх ацтеків. Причому дуже довго, аж до кінця XV ст. Для жертви обирали найкрасивіших і найдужчих полонених зі шляхетних родин. Упродовж року жертву тримали в розкошах, а закінчувалося її життя коронуванням і стратою⁹.

Описані звичаї вельми нагадують деякі наші троїцькі та купальські ритуали. Особливо багато спільного в них з русальним “водінням куста” та купальським вегетативним чи зоологічним еквівалентом людського жертвопринесення у вигляді вбраного в людський одяг снопа, що могло так само бути колись пов’язане з принесенням у жертву “царя”, тобто ватага.

Відправлення в сонм богів самою жертвою сприймалося як благо і честь, тому не можна відкидати можливості, що це право треба було здобути в змаганнях, найвищим культурним виявом яких в античну епоху стали Олімпійські (з 776 р.), Піфійські (з 586 р.), Істмійські (з 582 р.) та Немейські (з 573 р. до н.е.) ігри. Вони виявляли кращих як з точки зору фізичної досконалості, так і вправності в музиці, співах, танцях¹⁰. Переможці цих турнірів прославлялися в піснях, скульптурі, легендах. Отже, можна сказати, що вони зводилися в ранг напівбожеств. Такий статус варто було виборювати навіть ціною життя, яке переривалося з вірою у здобуття кращого.

На зміну цареві-жертві прийшов інший ватаг, не уповноважений особливими почестями, але й не приречений. Він і дістав назву “князь”. Схоже, що серйозність претензій на верховенство перевірялась щороку. Тільки цією обставиною можна пояснити існування та-

ких юнацьких єдиноборств, як “Довгі лози”, “Чий батько дужчий”, “Стовп”, “Боротьба навколішки”, “Боротьба лежачи” та ін. У християнські часи більшість цих ігор виконувалася на Великдень. Той, хто виграв більшість або й усі поєдинки, мабуть, отримував особливий статус. У тексті давньої лічилки зустрічається навіть вираз “великодній князь”. Це може служити підтвердженням того, що відбувалися ці змагання не заради забави:

*Дзень-передзень,
Коти-Котудзей.
Коні купував,
Ноги покував.
Сріблом-злотом
Під копитом — брязь!
Великодній князь¹¹.*

Приклади обирання отамана на Великдень виявляються як в ігрових єдиноборствах, що відбувалися на другий-третій день цього свята, так і в командних змаганнях.

У грі “Довгі лози”, або “Довга верста”, визначається особиста першість на витривалість. Вишикувавшись, хлопці по черзі перестрибують один через одного, спочатку як через коня, а згодом і у весь зріст. Хто не перескочить, той вибуває з гри. Вигравав той, хто перескакував усі рази. Інколи такий поєдинок простягався на дві-три версти. Звідси його назва “Довга верста”.

Ця гра була традиційною на Поділлі, Київщині, Полтавщині, а подекуди і на Галичині¹².

Індивідуальний характер має й народна гра “Чий батько дужчий?”. Парубки сідають так, щоб взаємно впертися ступнями ніг. У руки беруть міцну палицю і кожний, опираючись підощвами ніг, намагається перетягнути суперника до себе. Потім міряються силами переможи. Хто переможе в останньому поєдинку, того “батько дужчий”.

Гра “Навивпередки” проводилась на шляху. Змагалися попарно. Проводир “береза” подавав команду: “Перша пара біжи — раз, два, три!” І перша пара біжить наввивпередки. Тому, хто пробіг версту першим, помічник “берези” давав паличку (“жезло”) і по команді відправляв учасників бігти в другий бік. Коли учасник з паличкою добігав і в зворотному напрямку першим, його суперник віддавав йому свою крашанку. Далі переможці в такому ж порядку змагалися між собою.

Парубка, який виграв усі перегони, несли зі змагань на руках на знак пошани та честі. І це вартувало такої шани, бо якщо громада, яка брала участь в змаганнях, була не дуже чисельною, скажімо, 20

учасників, то переможець мусив виграти вісім поєдинків на верстовій дистанції. А це ж був лише один з етапів багатоборства.

Боротьба навколішки відбувалася між парубками як звичайна боротьба, з тією лише відмінною, що вставати на ноги не дозволялося. Гра закінчувалася лише тоді, коли хтось із учасників клав свого суперника на лопатки.

Ще складніша боротьба лежачи. Два парубки лягають головами один до одного і навіть упираються головами. Далі кожний намагається зловити руку противника так, щоб лягти рядочком. Тоді, не відриваючись від землі, кожен намагається опинитися зверху. Десятки разів учасники міняються місцями, аж поки один не знеможеться остаточно.

Увесь набір поєдинків, які відбувалися на Великдень, мав визначити статус отого “великоднього князя”, що наділявся особливим статусом. В умовах сільської парубочої громади він отримував право на найкращу дівчину, але водночас мусив дбати і про те, щоб регулювати взаємини з дівочою громадою, про що і йдеться в тексті гри “Царенко”. Схоже, що функції весільного друга молодого генетично пов’язані з виконанням функцій отамана парубоцької громади, хоча весільна номінація молодого князем може й не мати нічого спільного з князем великоднім.

Звичаєво-правовий статус отамана проявляється в командних народних іграх. Вони виникли дещо пізніше. Про це можна судити навіть із їхніх назв: “Володар”, “Король”, “У війну” та ін. Подібні ігри найчастіше відбувалися між кутками одного села чи й поміж селами, і звичасвий статус їх значно нижчий.

У деяких командних іграх отамана гурту, що програв, одразу ж переобирали. Мабуть, під цим теж є певна історична основа.

Ще в пору ініціальних обрядів, які за даними матеріальної культури, були відомі на українських землях понад 5 тисячоліть тому, юнаки мусили брати участь у річному та трирічному походах. За цих умов, мабуть, і з’явилась необхідність обирати найвитривалішого з-поміж себе (більшість народних ігрових єдиноборств спрямовані саме на випробування витривалості) з тим, щоб у далеких переходах він, не знаючи втоми, енергійно провадив парубочу громаду на здобуття необхідних пожитків. Причиною позбавлення отамана його статусу могла послужити лише його поразка. Якщо ж обходилося без цього, він не міг бути замінений раніше, ніж через рік. Міфологічне відображення цього звичаю зустрічається в західнополіській легенді “Хлопець, що став зміїним царем”. В ній хлопця, котрий пішов на Івана

Покрівного, коли вужі збираються до купи, по гриби, вужі забирають до себе в нору і обирають своїм царем. Зимув він царював, а на весну, коли вужі розбрелися, мусив пильнувати всього, що там було. На те ж він і цар. Рівно через рік повернулися вужі в улоговину, а його відпустили додому: “Виходьте, — кажуть, — ідіть туди, де раніше були”¹³.

Буквальний переказ сюжету не дає уявлення про звичаєві норми. А ось за законами міфологічної логіки, вовком може перекинутися тільки представник тотема вовка, а вужем — вужа. Родова тотемічна номінація становила основу ініціальних міфів. Тож чоловік, що пішов по гриби, а був обраний вужами своїм царем, має сприйматися як ініціант, що подався в ліс і мав перейти в лісових умовах на забезпечення себе принагідними харчами. Але там товариші, що як і він сам належали до тотема вужа, обрали його своїм царем, тобто ватагом. У цій ролі він мусив бути розпорядником усього добутого юнаками добра. І так тривало рік. Через рік місце “царя”, тобто отамана, міг зайняти хтось інший.

Не в одному наведеному прикладі, а в більшості міфологічних оповідань з Полісся перетворення парубка вужем відбувається восени — в ту пору, коли починалися ініціальні випробування юнаків у стародавніх кочовиків євразійських степів¹⁴. Тоді ж мали б обирати й отамана. В українців же “царовання” відбувалося навесні.

Колесь у нас у пист виходили царовате, де кунець сила, де нивисокий такей пагурок. Хлопци, дівчета виходили і царовали. Зачинали співати тому, що вже буде жинетися просля Паскі. То вже тому молодому ци дівци співають:

“Вой, викрапай, дощичку,

На йусейкі сторони.

Чом молодей (називають, як там він уже звеця)

Чом ни шукайш жони?”

*Отак стивали тех царівних. Чути в Столенцини, в Ядамчуках, в Голядині — одна гукнява! А в нас на Шмалівську гірку виходили царовати. То називається царованне: царивною дівчину називали. Я то вже ни виходила, ни дівочила, ни молодечила, але мої подружжі царовали мні не раз*¹⁵.

Весняне “царовання”, мабуть, присвячувалося Юру, що подібно до бога Одина, якому поклонялися вікінги тисячоліття тому, був покровителем вояцтва. До речі, культ цього святого на Поліссі і в Галичині не поступається за популярністю тому, який існує в Литві, де він унаслідок християнізації посів місце язичницького божества.

Розмаїтість весняних молодецьких забав на теренах України дає

підстави вважати, що слов'янський Ярило, який вважався ще й богом чоловічої статевої сили, був не менш популярним. І йому також належали гімни на честь переможця парубоцьких змаг. Зрозуміло, що, крім героїчних, вони мусили мати й шлюбно-еротичні мотиви. Для календарно-обрядових пісень, що виконувалися на початку травня, такі мотиви були дуже звичними:

Ой, не ходи коло маю, не ламай розмаю.

І чого ти не женишся, Маринин бугаю?...¹⁶

Згодом, коли змагання за титул “царя” втратили своє значення, “царованям” почали називатися веснянки, що виконувалися в той самий час, в який раніше відбувалися парубочі ігри.

Дівочі конкурси не мали в Україні таких виразних звичаєво-правових наслідків, як парубочі. Тому і в обрядовості, яка є одним із перших проявів звичаєвого права, вони виразно не проявляються. Немає й ігор, які виявляли й узаконювали дівоче лідерство. Проте дівчата обирали з-поміж себе найвродливішу, коли наставала пора водіння “куста” (на західноукраїнських землях) чи “тополі” (на центральних та східних).

Дівоча першість виявлялася в тому, як припадали до душі іншим дівочі танці, пісні, вміння виготовити гарну річ та прибратися. Єдине дівоче привселюдне змагання, яке нам вдалося зафіксувати на Волині, — це конкурс у вінкоплетінні. На Трійцю дівчата йшли на випас і плели вінки коровам на шию. Чия корова принесе вінок до хати, та дівчина вправна в руках, а, отже, буде доброю господинею.

Можливо, має якийсь опосередкований зв'язок з “великоднім князем” і весільна номінація “князь”, що вживалася стосовно молодого. Проте наявний фактичний матеріал не дає нам підстав для подібних висновків.

- ¹ Гейзинга Й. Homo ludens . – Київ, 1994.
- ² Велецкая Н. О роли фольклора в изучении славянских древностей // Средневековая Русь . – Москва, 1976 . – С.22.
- ³ Гуменна Д. Родинний альбом. – Нью-Йорк, 1991. – С. 149.
- ⁴ Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край... Материалы и исследования, собр. П. П. Чубинским. – Санкт-Петербург, 1872. – Т. 3. – С. 83-84.
- ⁵ ІМФЕ. – Ф. 14-3. – Од. зб. 10. – Арк. 267.
- ⁶ Гуменна Д. Родинний альбом. – С. 91.
- ⁷ Календарно-обрядові пісні. – Київ, 1987. – С.39-40.
- ⁸ Varonte G. Twilight in India. – New-York, 1949. – P. 88-91.
- ⁹ Vaity E. C. Americans before Columbus. – New-York, 1951. – P. 205-206.
- ¹⁰ Килимник С. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні – Вінніпег; Торонто, 1962. – Т. 3. – С. 151.
- ¹¹ Там же. – С. 176.
- ¹² Там же. – С. 157.
- ¹³ Полесский этнолингвистический сборник. – Москва, 1983. – С. 136.
- ¹⁴ Абаев В. И. Осетинский язык и фольклор. – Москва-Ленинград, 1949. – Т. I; Кочиев К. Тутыр – владыка волков // Известия Юго-Осетнского научно-исследовательского института. – 1987. – Вып. 31; Дюмезиль Ж. Скифы и нарты. – Москва, 1990.
- ¹⁵ Зап. Світлани Богдан від Хотимії Яновець 1911 р.н. у с. Світязькі Смоляри Любомльського району 1992 р.
- ¹⁶ Зап. 1988 р. в с. Пульмо Шацького району від Марини Саган 1910 р. н.



ЗВІДКИ ВЗЯВСЯ БОРОДАЙ?

Серед розмаїття назв персонажів весняних ігор одне з поважних місць посідає Бородай. Найчастіше він згадується у тому ж контексті, що й Володар чи Воротар, функція яких полягає у відчиненні воріт задля утворення нових шлюбних пар.

Одначе на Буковині вживається вираз “кликати Бородая”, а на Західному Поліссі, схоже, існував ритуал його поховання. Ця обставина все більше схиляє дослідників до того, щоб вбачати в цьому залишки якогось весняного божества.

Слід відзначити, що думка ця не нова. Ще на початку ХХ ст. відомий український письменник Іван Нечуй-Левицький, який до того ж цікавився й фольклором, висловив припущення, що український Воротар є відповідником індуського бога холоду Врітру!

Оскільки пояснення семантики божества було здійснено з позицій міфологічної школи, які нинішнім поколінням фольклористів не беруться серйозно до уваги, то про нього майже забули. Проте питання, звідки взявся Воротар чи звідки взявся Бородай, і сьогодні залишається актуальним.

З першого погляду відповідь на це питання дуже проста. Достатньо розставити відомі назви в один суцільний ряд за принципом нарощення приставних звуків чи спрощення та видозміни уже наявних, щоб легко впевнитися в тому, що всі вони походять від мало сприйнятлого для українського вуха, а відтак і для української вимови слова орендар. Методом такої нескладної реконструкції дістанемо цілком обґрунтовану з логічного боку низку: *орендар^{кн} – голендар^{кн} – голенди – голеди – олендарки – вородарки – вородайки – бородайки – городайки*.

Та якби то на цьому цей ряд вичерпувався. А то ж бувають ще *уродайки, живодарки* і навіть – *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 є перекрученим варіантом якоїсь однієї, то й поготів. Тільки почувши західнополіські *урударки, бурударки, городарки, кукударки* на означення весняних ігрових пісень, легко загу-

битися в здогадах, що ж воно таке. Та досить почути один-два пісенні тексти, як тут же настає ясність:

- *Володар, володар, одкривай ворота!*

- *А хто ж воріт кличе?*

- *Князьо, дітя моє!*

- *Не пустимо, не пустимо, бо далі Дунай.*

Певна річ, що ніякий це не “Володар”, а перекручена назва добре відомої гри “Воротар”. Бо чого б це володар мав би відчиняти ворота?

Але скільки разів через оту нібито цілковиту ясність, коли через експедиційну заклопотаність організаційними справами, вловлюєш п’яте через десяте, нам доводилося ще раз шукати доріг до тих самих володарів чи володарок інформації, яких не знайшов сил вислухати до кінця. Адже й так було все ясно, наперед відомо, що вони хочуть сказати.

Так і тут. Чомусь не буває *пісень-воротарок*, а *володарки*, *городарки*, *бородарки* є. Бувають навіть *уродарки* і *живодарки*. І може в останніх і весь секрет.

Наші видатні дослідники фольклору Володимир Гнатюк та Михайло Грушевський вбачали джерела сюжету цієї веснянки-гри в княжій добі. На таку думку наштовхували й окремі тексти.

- *Воротар, воротар,*

Чи є вдома володар?

- *Нема князя вдома*

Поїхав до Холма

Ключів купувати

Воріт одчиняти.

Навіть дивно, що виявлено цю давню веснянку-гру не десь біля Володимира, Галича чи Дорогичина, а в с. Лютицьк недалеко від Дубровиці. Виконавиця й не чула, що є таке місто Холм, тому речитативом проказала “до Хома”.

Те, що це веснянка княжої доби, цілком вірогідно. Тим більше, що відомі й похідні від неї, де замість воротаря – орендар (“олендар”), а замість князя – піп, який теж поїхав до Холма по ключі, але ключі до церкви, щоб молодих звінчати.

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

“За панування польської влади в Україні XVI-XVII ст., коли католицькі ордени, зокрема Орден Єзуїтів, прагнули окатоличити православних українців, а польська влада прагнула ополячити, засимілю-

вати, вживались жакливі засоби насильства над православними українцями. Один з цих засобів – це віддача православних церков в оренду жидам. Жиди в кожному селі мали ключі від церкви і відкривали церкву... тільки тоді, коли їм заплатить громада за це податок”²².

Мабуть, не від ідеального залагодження цих стосунків одна з “олендарок” починається словами:

*Олендару-дару,
Втикай, бо я вдару!*

В Галичині та на Поділлі ця тема зреалізована в 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,
Які полі, такі бран.*

І все ж не можна не зауважити, що ці ігрові веснянки – велика рідкість. Нам на них вдалося натрапити лише в Горках Любешівського району, де провела своє раннє дитинство українська письменниця польського походження Наталена Королева та в Боблах на Турійщині.

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 їхні сліди тягнуться на Волинь. Причому розмежувальна лінія між тими місцевостями, де співали *вородайки* і де їх не співали, проходить, як і для багатьох інших явищ, в рамках розмежування пшеворської та зарубинецької культур у перші століття нової ери. Тим-то пісні з такою назвою частково присутні на історичній Любовеньщині (Любомльщині) і навіть, як свідчить Федір Климчук, на Дрогичинщині, хоч там більше проявляють себе у тих поселеннях, які прилягають до міст або й самі 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 Бойківщині це мало назву “*кличати вородай*”, а на Буковині – “*вородайчик*”²³.

Ще Володимир Антонович зауважив, що у веснянці “Володар” ворота відчиняються князеві Роману чи його слугам. 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 наполегливо заселяв вихідцями з Волині.

Однак Іван Нечуй-Левицький вважає, що давніша назва веснянки – таки “Воротар” і походить від царя Ворота, згадуваного у колядках. Ось що він пише:

“Слово Володар, може й взяте з історії, переіначене із слова Воротар, котре ближче до царя Ворота 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 золоте божество”³.

З іншого боку, “воротар” – не єдина назва, близька до “володар”. У с. Кругіль на Ковельщині співали:

*- Городб, городб!
Нема вдома Галада?
- Не, немає вдома,
Поїхав до Львова
Калачі купляти
І дітьом давати.*

У Старих Кошарах того ж таки району пісня з драстичним (дражильним) змістом називається “вородайкою” і “вородою” і має такий зміст:

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

Схоже, що на Ковельщині Леся Українка записала й пісню з аграрними мотивами, в якій згадується бородар.

У Любитові цього ж району побутував текст ритуалістичного змісту:

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

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

З усіх наведених зразків хоч якийсь натяк на ритуалістичне значення має лише один. У ньому йдеться про поховання бородаї. У контексті весняної обрядовості це пряма паралель до обряду поховання Ярила. Але бородаї швидше нагадує анімістичного божка. Він настільки маленький, що його можна накрити калиткою. Очевидно про такого йдеться й у русальній пісні, виявленій в Лишнівці Маневичького району:

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

Однаке Корнелій Кутельмах, мабуть, суто на типологічній основі, вважає, що “*кликати бородаї*” на провідній неділі семантично перегукується з поняттям “*кликати рід*”, що має місце в бойківському весіллі⁵.

При бажанні в “*вородайках*” можна знайти й вегетаційні мотиви:

*- Урода-борода, чи є вдома господар?
- Нема його дома, поїхав до Кийова
Ключів купувати, землю одмикати,
По полю ходити, ту землю судити.
Ту землю судити, що не хоче родити⁶.*

І слово “*урода*”, однокореневе з “*урожай*”, яке раніше нагадувало дієслово наказового способу – “*урожай*”, 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*”.

Чудово лучиться до семантики урожаю й назва живодар, що вживається на означення післявеликодніх весняних хороводів у с.Соловичах Турійського району⁷.

Такого змісту дошукувався у весняній грі “Ворота” Степан Килимник, ставлячи її в розряд дохристиянських філософічних веснянок⁸.

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 в ній вичерпуються “Кийовом” і ключами. А це значить, що веснянка претендує дійсно на передхристиянські часи.

Багато про що говорить для дослідника й об’єкт звертання “уро-да-борода”. Коли йдеться про нього в контексті родючості, неодмін-

но виникає асоціація з “бородою”, яку залишали в кінці жнив на житньому полі. Микола Сумцов уважав зв’язані до купи стебла останнім прихистком житньому духу-божку, вигнаному женцями зі своїх місць⁹.

Але цілком можливо, що це був і самодостатній образ божества врожая на зразок солом’яних Коструба, Ярила чи Марени.

Було би несправедливо обійти увагою й той факт, що у одних місцевостях *вородайки*, *бородайки*, *живодарки*, *олендарки* грали до Великодня, в інших тільки після. Якщо ж так, то це могли бути колись зовсім різні як за змістом, так і за функціональним призначенням пісні. Щоб дуже давні, як “Подоляночка”, то, мабуть, ні. Все-таки майже в кожній із них присутні ворота – атрибут, який міг увійти в ужиток не раніше, ніж було одомашнено 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 йдеться про насильне захоплення дівчат (крім однієї найменшої, яка й називається не дівчиною, а дівчам) у момент відсутності господаря.

У веснянці-гаївці, записаній етнографом Іваном Колесою 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 упіймати¹⁰.

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”. 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”¹¹.

У символічному виображенні це значення могло перенестися й на цілком предметні ворота. Відомо ж бо, що ворота на подвір’я розчиняли й 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 “відкриття воріт”, який відкривав шлях для дітородної функції жінки за тим же імітативним принципом не міг не позначитися й на родючості землі. Тим-то присити воротайничків про відчинення воріт з боку дівчат є ритуальною нормою, яка виправдовує подальшу межу – вегетативну.

Не можна не звернути увагу й на те, що в Житнівці Камінь-Каширського району “Вородай” грався, хоч і подібно до того, як записав Іван Колесса, але істотно відмінно від того, де один із гравців з розгону розбиває зчеплений за руки протилежний ряд:

Диточки за спудниці зьмуться і тримаються. Дне ни пускає ливити дитей. Діти примовляють:

Ой мамойко, ни 'ддавай –

Спичу тобі коровай.

Як ти мене оддасиш,

То холеру з'їсиш.

Мамойко-голубойко,

Ворон литить –

Мине вхопить!¹²

Присутність у тексті ворона та його потенційної жертви дає підстави для виведення назви “вородай” від “ворон дай”, тобто “ворону віддай”. Тут уже не видається безпідставною й версія Івана Нечуя-Левицького про царя Ворота, де на основі міфологічної теорії, якою покористовувався автор, ворона можна сприймати і як перевізника душі до міфічного небесного царя. Однак така реконструкція не має достатньо матеріалу для свого підтвердження.

Якщо ж звести до купи всі функції того, кого веснянки називають Вородаєм, 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 виходять і *олендбрки*, хоч як і “Воротар” мають значні історичні нашарування. Як порівняно нові ігрові сюжети, ці тексти подекуди перебрали на себе назви давніших ігрових веснянок, які зникли.

У тому ж часовому проміжку, що й вони, виконуються типологічно схожі ігрові хори “Просо” та “Мости”.

- ¹ Нечуй-Левицький І. Світогляд українського народу: Ескіз української мітології. - Київ, 1992. - С.32.
- ² Килимник С. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні. - Вінніпег, 1959. - Т. 2. - С. 178-179.
- ³ Кутельмах К. Прадавня основа в календарній обрядовості українців Карпат // Народознавчі зошити. - 1995. - Ч. 4. - С. 208.
- ⁴ Нечуй-Левицький І. Світогляд українського народу. - Київ, 1992. - С. 32.
- ⁵ Кутельмах К. Прадавня основа в календарній обрядовості українців Карпат. - С. 208.
- ⁶ Архів ПВНЦ. - Ф. 1. - Од. зб. 74. - Арк. 26.
- ⁷ Архів ПВНЦ. - Ф. 1-Б. - Од. зб. 86. - Арк. 16-17.
- ⁸ Килимник С. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні. - Вінніпег, 1959. - С. 50.
- ⁹ Сумцов Н. Хлеб в обрядах и песнях. - Харьков, 1895. - С. 119.
- ¹⁰ Килимник С. Український рік... - Т. 2. - С. 169-170.
- ¹¹ Фальк-Ренне А. Путешествие в каменный век. Среди племён Новой Гвинеи. - Москва, 1985. - С. 40.
- ¹² Архів ПВНЦ. - Ф. 1. - Од. зб. 22. - Арк. 4.



З М І С Т

ЗАМІСТЬ ПЕРЕДМОВИ	3
А ХТО-ХТО В “РУКАВИЧЦІ” ЖИВЕ?	
Історична атрибутика кумулятивної казки.	5
“І Я ВОВК”.	
Культ вовка-предка у фольклорі та віруваннях населення Полісся.	18
“ВОВЧИ ПОТАЧКИ” НА ПОЛІССІ	27
ВИСА ВИСИТЬ, ХОДА ХОДИТЬ.	
Найдавніше значення загадки	63
СІМ ЗАГАДОК ЗАГАДАЮ.	
Сліди ініціальних ритуалів у весільній звичаєвості ...	74
“ЗМЮ РОГАТИЙ, ЧИ БУДУ БАГАТИЙ?”	
Культ вужа в хліборобській традиції поліщуків	83
ВЕСНЯНОЧКА-ПАНЯНОЧКА.	
Найдавніше значення веснянок.	94
РУСАЛКИ І РУСАЛЬЦІ.	
Реліктові форми русальної звичаєвості.	118
ВІД “КУЦІ-БАБИ” ДО “ДІДА ПАНАСА”.	
Культ предків у народній грі.	139
“ТРИ ГОСТІ СИДЯТЬ, РАДОНЬКУ РАДЯТЬ”.	
Історична атрибутивність українських різдвяно-новорічних міфів.	145
“А В ГОРОДЕЧКУ ЦАРІВНА, ЦАРІВНА”.	
Реліктові форми звичаєвого права в ігровій культурі українців.	170
ЗВІДКИ ВЗЯВСЯ БОРОДАЙ?	179



Наукове видання

ДАВИДЮК Віктор Феодосійович

КРОКОВЕЄ КОЛЕСО

(Нариси з історичної семантики
українського фольклору)

Київ, видавництво «Наукова думка», 2002

Літературний редактор – В. ЛАЗАРУК
Технічний редактор – Т. ДЕМЧУК
Художній редактор – О. ХМЕЛЬОВСЬКИЙ
Комп'ютерний набір і верстка – Т. АРТИЦУК, О. ВЛИК
Коректори – О. ВЛИК, Т. МІНДЕР-ЖАЛКО, С. ЦЮРИЦЬ.

Здано до складання 1.10.2001., підписано до друку 4.03.2002.
Формат 60x84 ¹/₁₆. Папір офсетний. Гарнітура Times New Roman Cug.
Друк офсетний. Обл.-вид. арк. 8,28. Ум. друк. арк. 10,9.
Наклад 500 пр. Зам. 670.

Видавництво «Наукова думка»
Р. с. № 05417561 від 16.03.95
01601 Київ-4, вул. Терещенківська, 3

ВАТ «Волинська обласна друкарня» 43010, м. Луцьк, пр. Волі, 27,
тел. 4-25-07, 4-25-01, 4-41-73.
Свідоцтво Держкомінформу України ВЛн від 24.05.2000.

Д-13 **Давидюк В. Ф.**
Крокове колесо. — Київ: «Наукова думка», 2002. — 188 с.
ISBN 966-00-0193-0

Основною темою цього видання постають питання походження та розвитку багатьох цікавих явищ українського фольклору. Основою для наукових реконструкцій, головним чином, стали матеріали, зібрані автором під час наукових експедицій на Західне Полісся – цей унікальний осередок добре збереженої традиційної культури. Читач знайде в книзі відповіді на глобальні питання: скільки років загадці, коли з'явилися колядки, звідки походить культ вовка на Поліссі?

Для фольклористів, студентів-філологів, істориків, усіх, хто цікавиться історією народної культури.

ББК 82.3(4Ук)

