

Статті



Галина КОВАЛЬ

АГРАРНИЙ ТА ПОМИНАЛЬНИЙ КОМПЛЕКСИ У КАЛЕНДАРНО-ОБРЯДОВІЙ ПОЕЗІЇ: ГРАНІ СТИКУ

Halyna KOVAL. On Agrarian and Memorial Complexes In Calendarly Ritual Poetry: Facets of Junction.

Календарно-обрядова поезія зберегла низку тем, мотивів, які поєднані між собою і утворюють певну цілісність. Домінуючі з них – аграрний та поминальний комплекси. Обожнення природи стало найвиразнішим світоглядним баченням українців, особливе місце відводилось і культу предків, оскільки померлі родичі впливали на урожай, добробут родини.

Землеробство, яке Х.Ящуржинський назвав “головним нервом” життя українців, було пріоритетним для нашого народу і залишило свій відбиток у побуті, світосприйманні, поезії. Первісна віра тісно пов’язувалась із працею, реальним життям, мала утилітарний характер, однак з часом зазнавала змін. Форму відтворення землеробської діяльності – оранку, сівбу, проростання рослин, збір урожаю – сучасний українець сприймає уже символічно.

У календарних піснях праця представлена як урочиста і відповідальна справа, як обрядове дійство, від котрого залежить майбутнє – добробут, щастя¹. Так, скажімо, ритуальна оранка – це символічна дія, мета якої вплинути на плодючість землі². Вона (оранка) як у обрядах, так і в піснях мала глибоке підґрунтя, оскільки пов’язувалась з родючістю землі, відганянням злих духів.

¹Круть Ю. Хліборобська обрядова поезія.– К.: Наук. Думка, 1973.– С. 97.

²Валенцова М.М. Ритуальна пахота // Славянские древности.– Москва: Междунар. отношения, 2004.– Т. 3.– С. 656.

Ходіння з плугом на Різдво мало забезпечити родючість землі. Можливо, з тієї причини, як зауважив О.Потебня, запрягали дівчат, що означало плодючість шлюбу³. Імітація оранки так само, як імітація засіву (новорічне “посівання”, повинно було забезпечити у наступному році вдалий обробіток землі та рясні сходи).

Святкові обходи з плугом, оранка, сівба, посипання зерном – відомі і в європейському календарі як у зимовому, так і весняному. Подібні зовсім буденні землеробські акти, які у великі свята не повинні б виконуватися, були знаковими. К.Грушевська з цього приводу зазначила, що “навіть коли нема необхідності виконувати господарську дію у свято, її виконують символічно, відмічаючи тим самим її близькість до священного”⁴.

У фольклорних текстах перший етап польових робіт, зокрема оранка займає особливе місце. Початок роботи практично завжди маркується і ритуалізується. Важливість його для результату дії підкреслюється існуванням ритуального зачину, коли робота виконується символічно (це безпосередньо стосується ритуальної оранки, ритуального засівання). Основною семантикою початку є намір, потенціал розвитку дій⁵. Саме від початкової ритуальної дії залежав успіх усього землеробського циклу. Так, в одній з колядок звучить звертання до господаря:

– Устань раненько, умийся біленько!
Ой поїди собі до нової стайні,
Ой вибери собі коня вороного,
Ой поїдь собі в чистеє поле!⁶

У тексті акцентується увага на образі господаря, спонукання його до дії – “умийся біленько!” Тут ідеться про одну з основних вимог початку

³Потебня А.А. О мифологическом значении некоторых обрядов и поверий // Потебня А.А. Символ и миф в народной культуре.– Москва: Лабиринт, 2000.– С. 11.

⁴Грушевська К. Людський колектив, як підвалина пам’яті // Катерина Грушевська. Вибрані праці / Упоряд. С.Мишанича.– Донецьк, 2007.– Т. 3.– С. 240.

⁵Валенцова М.М., Узенева Е.С. Начало, конец // Славянские древности...– 2004.– Т. 3.– С. 372-376.

⁶Колядки та щедрівки: Зимові обрядова поезія трудового року / Упоряд., передм. і приміт. О.І.Дея.– К.: Наук. Думка, 1965.– С. 83.

оранки – ритуальну чистоту головного персонажа, оскільки ця якість могла “перейти” на насіння та урожай. Ритуальна чистота підкреслюється також епітетами “чистее поле”, “нова стайня”.

У календарно-обрядових піснях особі орача відводилась важлива роль. Це простежується в різних жанрах як зимового, так весняного циклу:

Щедрівка:

*В чистім полі край дороги,
Там Іванко плугом оре.
Поле оре, засіває⁷;
Зачьив наш Федько рано вставати,
Ой дай Боже!
Поїхав волами поле орати⁸.*

Веснянка:

*А вже весна скресла квітками,
Вже йдуть парубочки з плугами
Та й вже орять ниву широку⁹.*

Функції орача настільки вагомі, що їх виконання у календарно-обрядових піснях нерідко приписується сакральним персонажам – Богові, апостолам, Богородиці. Найчастіше це представлено в колядках, зокрема із сюжетною ситуацією про золотий плуг – святих та Божу Матір, котрі працюють на полі господаря. Початкова формула таких пісень характеризується стійкістю: може бути традиційне питання: “Чий же то плужок найранше вийшов?”, або опис того, як “в полі, в чистейком полі, там же мі оре золотий плужок”. За плугом ходить “Сам Господь Бог”, “Святий Петро поганяє волів”, а “Пресвята Діва їстоньки носить”¹⁰. Звісно, що ці формули необхідно трактувати з погляду побажальної обрядової функції, де основою є пророкування багатого врожаю.

Присутність на ниві Бога, його участь в оранці

⁷Обрядові пісні Слобожанщини (Сумський регіон). – Фольклорні записи та упорядкування В.В.Дубравіна. – Суми: Університетська книга, 2005. – С. 31.

⁸Шухевич В. Гуцульщина. – Верховина, 1999. – Ч. 4. – Вид. 2. – С. 104.

⁹Весняна обрядовість Західного Поділля в контексті української культури. – Тернопіль: Астон, 2001. – Ч. 2. – С. 12.

¹⁰Народные песни Галицкой и Угорской Руси, собранные Я.Ф.Головацким. – Москва, 1878. – Т. 3. – С. 17.

завжди є благодатним для майбутнього врожаю господаря. Витоки мотиву “Христос оре плугом”, очевидно, варто шукати в апокрифі про мандрівки Спасителя по землі, його участі в рільничих роботах. І дійсно, в одному з апокрифів ідеться про те, як колись ішов Ісус до Вифлеєма і зустрів чоловіка, що орав і клав борозни лише в один бік, а в другий не тягнув (є варіант, що Ісус Христос обходив землю навхрест). Господь побачив, що він день дурно проводить і взяв рало до своїх рук¹¹.

Час виконання оранки – ранок у колядках: “рано вставати” (початок дня) і т. д. У веснянках зазначено, що це відбувається навесні (початок аграрного року):

*Прийшла весна з квітами,
Пішли в поле з плугами¹².*

Або:

*Вийшла весна з квітами,
Їдуть мужі з плугами¹³.*

Орють ниву переважно сивими волами чи вороними кінями. Однак інколи цю функцію виконує орел, а сама картина оранки набуває метафоричного звучання:

*Що в полі, полі, близько дорозі,
Ой там Іван орлами оре.
Орлами оре, стрілкою сіє,
Стрілкою сіє, лучком волочить¹⁴.*

Орел поруч з волом, конем зайняв важливе місце у сакральній ієрархії українців. Цікавим з цього погляду є зразок веснянки:

*Орел поле виорав,
Пшеницю засіяв,
Крилечками зволович,
Дрібний дощик примочив.*

¹¹Грушевський М. Історія української літератури: В 6-ти т., 9-ти кн. – К.: Либідь, 1994. – Т. 4. – Кн. 2. – С. 21.

¹²Гаївки / Зібр. В.Гнатюк. Мелодії схопив на фонограф Й.Роздольський, списав Ф.Колесса // Матеріали до української етнології. – Львів, 1909. – Т. 12. – С. 219.

¹³Там само.

¹⁴Колядки і щедрівки. Т. I / Зібр. В.Гнатюк // Етнографічний збірник. – Львів, 1914. – Т. 35. – С. 84.

*На пшениці урожай,
А дівонькам коровай*¹⁵.

Метафору у зацитованій пісні допомагає краще розкрити народне уявлення про орла – божого птаха і володаря небес, який пов'язаний із небесними стихіями та керує ними. Орел – це проводир хмар, що має здатність відводити їх, рятуючи таким чином урожай¹⁶.

Символічним актом у календарних обрядах і піснях виступає засівання зерном. Зазначимо, що зерно вважається осередком вегетативної сили, символом плодючості, відродженням життя, безсмертя, вічного оновлення. Воно має здатність надовго зберігати і знову відтворювати життя, примножуючи його. Насіння - рослина - насіння складають постійний кругообіг, що свідчить про нескінченність життя. Тому в обжинкових піснях колосся зерна вплетене у вінок, спочатку проситься до стодоли, бо вже “набулося на полі”, “буїного вітру начулося”, “ранньої роси напилосся”. Повторюваність, циклічність у природі проявляється у тому, що це триватиме певний проміжок часу, і знову повториться: “Я недовго полежу – зараз в поле побіжу”¹⁷. Народження і смерть служать формами вічного життя, безсмертя, бо все, що вмирає відроджується в новому.

Аграрно-магічний смисл яскраво проступає і в новорічних засіваннях, що символізували щедрій майбутній урожай, достаток. Зерно, яким посипали посівальники, зберігали до посіву, частину віддавали курям, аби краще неслося, а також худобі, щоб забезпечити її здоров'я та приплід.

Обсипати, обсівати зерном навколо оберігаючого простору чи головного персонажа обрядової дії – це один із способів створення магічного круга для охорони від небезпеки. Такі дії відбувалися переважно напередодні “небезпечних” календарних дат, коли активізувалась нечиста сила. При створенні магічного круга за допомогою об-

сівання виникає додаткова семантика, обумовлена символікою зерна. Кордон, який умовно створений таким способом, розпадається на безкінечну кількість дискретних перешкод (зерен), кожен з яких необхідно подолати, зібравши чи порахувавши¹⁸. Зерно – це своєрідна жертва, пов'язана з циклічністю природи та вічною ідеєю смерті й воскресіння.

Посипання зерном тих чи інших персонажів обрядового дійства зводилося до одного – зробити їх багатими, здоровими, плодючими, охоронити від зла. Цікаво, що в обряді посівання відчутний культ предків. “Обряд засівання знаменує собою весняний посів зернових та благодать, яку приносять в оселю душі предків, сприяючи щедрому майбутньому врожаю”¹⁹.

Як метафоричну ідею вегетативного кругообігу необхідно розуміти водіння “Кози”. Смерть і оживання “Кози” уособлюють помирання природи взимку і відродження її навесні. Особливий зв'язок з ідеєю родючості взагалі й аграрної зокрема має сама маска “Кози”. Аграрну тематику розкриває така формула: “Купила серпок та пішла в степок, / Та пішла в степок, щоб жати снопок”²⁰. Дослідник новорічної обрядовості О.Курочкін слушно зазначив, що “немовби перекидається смисловий місток між святешним і жнивним циклами землеробського календаря”. Таку закономірність визначив і проаналізував ще О.Потебня, порівнюючи новорічне рядження зі жнивним обрядом “завивання бороди”, де “Коза” виступає в ролі “подательки родючості”. Очевидно, певний зв'язок мають неживаті колоски на полі, або останній сніп, які також називали “козою”, “козлом”. Підтвердженням цього є жнивна пісня:

*Ой козо-козо, козо-небого,
Поскачи мені трохи, немного.
Прийди, козонько, пшениці жати;
Не забудь, козонько, серпика взяти.*

¹⁵Веснянки. Українські народні пісні / Упор. Н.Шумда.- К: Дніпро, 1984.- С. 99.

¹⁶Гура А.В. Орел // Славянская мифология.- Москва: Элиас Лак, 1995.- С. 288.

¹⁷Ігри та пісні: Весняно-літня поезія трудового року / Упоряд., передм. і приміт. О.І.Дея; нотний матеріал, упоряд. А.І.Гуменюк.- К.: Наук. Думка, 1963.- С. 1963.

¹⁸Левкиевская Е.Е. Славянский оберег. Семантика и структура.- Москва: Индрик, 2002.- С. 40.

¹⁹Янковська Ж. Відображення культу предків у календарній обрядовості українців // Література. Фольклор. Проблеми поетики.- К., 2009.- Вип. 32.- С. 465.

²⁰Обрядові пісні Слобожанщини...- С. 123.

*Де коза ходить, там жито родить,
Де не буває, там вилягає²¹.*

Зазначимо, що ритуальні обходи з “Козою” подекуди дублювалися на Великдень і Зелені свята. Проте у цей час виходили безпосередньо на ниву. Отже, “Коза” виступає хтонічною культовою твариною, образ якої асоціюється з продуктивною силою зернових культур. За Д.Фрезером, вона стає одним із тваринних втілень духа збіжжя²². Звідси, скоріш за все, звичай називати останнє колосся на полі “бородою козла” або просто “козою”. Такою є перехідна вертикаль від обжинкової “кози” до персонажа святкової різдвяної маски-кози, яка виготовлена із соломи, соломи’яних перевесел. Первісний хлібороб добре знав циклічне коло трансформацій хліба (зерно-колос-зерно), тому створював культових посередників – стимуляторів родючості. Сюди належить і образ “польового деда”:

*Склали товстії снопи
У високії копи,
Хай польовий дед
Зберігає хлеб²³.*

Термін “дід” є аналогом обрядової “бороди”, до яких відносились дуже шанобливо. Це пучок недожатого жита, де кількість залишених стебел з колосками мала збігатися з кількістю членів сім’ї і навіть поголів’ям худоби. Саме колосся на полі, за давніми віруваннями, залишали покійним предкам, тому “борода”, чи “дід” вважається символічною часткою предків²⁴.

У первісному обрядовому дійстві пріоритет належав не вербальному тексту, а рухові, танцю, які мали особливе магічне значення. Такої думки дотримувався М.Грушевський²⁵. Магічна спрямо-

ваність танцю-хороводу чітко зображена в одній із веснянок у сучасних записах:

*Ідіть, дівки, на пагорбки
Танок водити,
То буде щедро, буде хліб
Земля родити²⁶.*

Від обрядових танців залежав добрий майбутній урожай. Ця гіпотеза підтверджується і в інших слов’янських народів. Так, поляки говорили, що якщо у господині погано зійшли коноплі, то значить вона “не гуляла” або “погано гуляла” на масляницю, а чехи вважали: “не будеш танцювати, не вродиться ріпа”²⁷.

Показовим у цьому плані є гуцульський обрядовий танець “на коноплі”, який виконувало кілька добрих танцюристів з-поміж колядників з господинею²⁸. Подібний танець існує і на Бойківщині лише під назвою “кочан”: господиня танцює з “березою” (або котримося із колядників), а кругом них інші утворюють коло²⁹. Такі обрядові дії мали забезпечити добрий урожай конопель (у гуцулів) та капусти (у бойків). Обрядовий танок сприймався як замовляння на добрий урожай.

Важливе місце займав хоровод, якому надавався помітний магічний зміст. Продукуюче значення хоровода, можливо, пов’язане із самим типом цього руху – зазвичай не прямого, а кругового чи “в’ючого”, що приводить до асоціації про виття, кручення рослин, як фольклорної метафори початку, зародження життя, примноження³⁰.

*Зеленії вогибочки
Най сі в’ют,
До дівчини заручини
Ней сі б’ют.
Зеленії вогибочки,
Розвивайтесі,*

²¹Курочкін О. Українські новорічні обряди: “Коза “ і “Маланка” (з історії народних масок).– Опішне, вид-во Національного музею-заповідника українського гончарства в Опішному “Українське народознавство”, 1995.– С. 57.

²²Фрзэр Д.Д. Золотая ветвь.– Москва, 1980.– С. 502-506.

²³Обрядові пісні Слобожанщини.– С. 211.

²⁴Кутельмах К. Полісько-карпатські паралелі в загальноукраїнській календарно-обрядовій сфері // Народознавчі Зошити.– 2006.– № 3-4.– С. 334.

²⁵Грушевський М. Історія української літератури.– К.: Либідь, 1993.– Т. 1.– С. 134.

²⁶Обрядові пісні Слобожанщини.– С. 153.

²⁷Агапкина Т.А. Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл.– Москва, 2002.– С. 170.

²⁸Колядки і щедрівки. Т. I / Збір. В.Гнатюк.– С. 25.

²⁹Фольклорні матеріали з отчого краю / Збір. В.Сокіл та Г.Сокіл.– Львів: Ін-т народознавства НАН України, 1998.– С. 7.

³⁰Плотникова А.А. Завивать // Славянские древности.– Москва: Междунар. Отношения, 1999.– Т. 2.– С. 232.

*Молодії дівчаточка,
Віддавайтесі³¹.*

У зацитованому тексті чітко проводиться паралель “вогирочки, розвивайтесі” – “дівчаточка, віддавайтесі”, що підкреслює нероздільний зв’язок урожаю і шлюбу. Спільну увагу до теми, пов’язаної з майбутнім одруженням у календарному циклі, необхідно віднести до аграрної, оскільки для давнього рільника укладання шлюбу магічно впливало на плодючість землі. До того ж, господарське і сімейне благополуччя у народній свідомості завжди було нерозривне³².

Магічні рухи (ходіння) по житі (обрядових гуртів, господарів, святих) розглядаємо також як метафору родючості землі:

Юрїївська пісня:

*– Святий Юрїй,
Ой де ж ти ходиш?
– Я по житі ходжу,
Все житечко роджу³³.*

Звісно, що суб’єкт дії може змінюватися: у колядках “Бог”, у юрїївських “Ярило”, “Юрїй”, проте незмінним залишається предикат – ходить – родить, а це сприймається як продукуюча функція обрядової пісні.

Уважний розгляд пісень дає підстави стверджувати, що в них досить часто апелюється до Бога – спустити хмари, які могли дати хліборобові дощ, необхідний для вегетації рослин:

Царинна пісня:

*Спусти, Боженьку, чорну хмарочку,
Чорну хмарочку, дрібного дожджу,
Чей бы ся прїяло зелене вино³⁴.*

Ключовим у зазначеній пісні, як і в усьому весняно-літньому поетичному циклі, є два по-

няття: вода (“дрібний дождж”) і рослини (“зелене вино”). Саме довкола них українці вибудували обрядово-магічні дії, пов’язані з шануванням рослинності, сонця, предків, що мали своєрідним чином забезпечити урожай. За народною традицією, дощ сприймався як об’єкт початку, символізував родючість. Пріоритет дощу вимальовується у колядковому матеріалі:

*Дробен дощик каже: – Нема понад мене:
А й бо як я спаду йа три рази в маю,
Та мнов взрадується жито, пшениця,
Жито, пшениця, всякая пашниця³⁵.*

У ролі розпорядників хмарами виступають християнські персонажі: Бог “спускає дощик з високого неба”; “дощ – це дар Божий”, Божі слуги “відкривають небо” і йде дощ, Богоматір “сіє воду з неба через решето”, проте ця функція найчастіше віддається Іллі, або св. Юрїю, який “випускає росу”. Образ дощу спостерігається і в обжинковій пісні. Це форма викликання:

*Вийди, хмаронько, з неба,
Бо й нам дощику треба.
Вилий, хмариночко,
Дощику хоч збаночок,
Покропи нам віночок³⁶.*

Дощ у народній традиції вважається об’єктом величання, який символізує плодотворчу силу та асоціюється одночасно з небом та землею³⁷. А влада над ним належала померлим предкам.

Варто наголосити, що найбільше закликають саме на добрий урожай. Побажально-заклинальні формули у календарно-обрядових піснях мали призначення, яке було пов’язане з викликанням, заклинанням бажаного результату. Головною композиційною особливістю таких пісень є перелічення, озвучення певних номінацій. У цих формулах вагоме місце займає специфічний імперативний заклик-прохання із зверненням до вищої сили:

³⁵Колядки та щедрівки: Зимово обрядова поезія трудового року.– С. 45.

³⁶Народні пісні. Записи Людмили Ефремової.– К.: Наук. Думка, 2006.– С. 66-67.

³⁷Толстая С.М. Дождь // Славянские древности.– Т. 2.– Москва, 1999.– С. 106.

³¹Гаївки / Збір. В.Гнатюк.– С. 137.

³²Земцовский И.И. Песни, исполнявшиеся во время календарных обходов у русских // Советская Этнография.– 1973.– № 1.– С. 45.

³³Василькевич Г. Юрїївська народнопоетична творчість: проблема семантики і жанрової специфіки.– Львів, Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка, 2007.– С. 101.

³⁴Народные песни Галицкой и Угорской Руси, собранные Я.Ф.Головацким.– Москва, 1878.– Т. 2.– С. 24.

– Вроди, Боже, густе жито,
Густе жито, золоте стебло,
Золоте стебло, срібний колос³⁸.

Багатство в господарстві змальовується і за допомогою двочленної порівняльної конструкції, “скільки-стільки”, які утворюють кількісну паралель. Сенс цієї конструкції полягає в тому, що перша частина (“скільки”) називає предмети, кількісно неокреслені, проте (“стільки”) – переважно господарського змісту, прирівнюється до неї. Власне така конструкція дає змогу створювати картини незчисленного багатства й прибутку в господарстві:

Скільки на небі зірочок,
Тільки на полі копочок³⁹.

Реальні повсякденні потреби і турботи людського життя визначили ідейно-тематичний зміст і характер поетичних образів у народних піснях. Саме реальність інтересів землероба, пряме чи інакомовне вираження яких лежить в основі кожної календарної пісні і робить її внутрішньо реалістичною. Окрім опосередковано виражених побажань, оспівування багатства сприймається як факт уже здійснений, але часто в календарній поезії безпосереднє висловлення доброзичливості повинне здійснитися в недалекому майбутньому.

Поетичним образом, аграрним атрибутом, який асоціюється переважно з урожаєм, виступає вінок. У фольклорних текстах він сприймається як метафора – вегетація рослин, уособлює їхній ріст та розвиток. Він охоплює досить широке поняття – буяння зелені, трав. В обжинковій пісні урожай розкривається саме через метафору – вінок із золота:

Ой причини, наш паночку, ворота,
Несем тобі вінчика з золота⁴⁰.

Саме такий вінок і є запорукою майбутнього

достатку. З ним пов’язана асоціативна модель, що простежується в контексті родючості: молодий – урожай, старий – неврожай. Тому нести обжинковий вінок доручали здебільшого молодій жниці:

Ой а ти, паничу, уважай,
На которую накладай:
Не накладайте на стару,
Бо не буде в полі врожаю.
Позаторік несла старая, –
Вродилася метлиця самая,
А вторік несла молода,
То виросло житечко, як стіна⁴¹.

Аналогічна асоціація виявлена у ритуальному обході з Кустом. Як стверджують інформатори, за Куста “вдягалі дівчину нежонаті і чесну, яка мала право носити вінок. На голову брали декілька вінків з квітів, обмайовали її зеленню. Старі жонкі співали, щоб частовали. Молоді співали, щоб все добре воділося, плоділося”⁴². Тут чітка метафорична паралель молодості пов’язується з родючістю в широкому сенсі цього слова. Сам Куст – уособлення природної універсальної енергії⁴³.

Часто на завершені обряду вінки розривали та розкидали. Семантична модель розривання вінків, сприймалася як знешкодження небезпеки. Розірвати чи розчленувати небезпеку на частини можна, знищивши якийсь предмет, що символічно замінював носія небезпеки⁴⁴.

Тема знищення, відгону небезпеки – це символічне вигнання небезпеки за межі “свого”, що на акціональному рівні виражається певними діями проводи (русалки), викидання (вінків), спалювання (Купали). Вербальний рівень передається через локативні детермінативи (вдаль, вверх, у воду). У русальному тексті простежується таке просторове поняття, як “сірий бір”:

³⁸Українка Леся. Збір. тв.: У 12-ти т.– К.: Наук. Думка, 1987.– Т. 9.– С. 84.

³⁹Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной императорским Русским географическим обществом. Юго-Западный отдел. Материалы и исследования, собранные д. чл. П.П.Чубинским.– Т. 3.– СПб., 1872.– С. 250.

⁴⁰Ігри та пісні: весняно-літня поезія трудового року.– С. 483.

⁴¹Левкиевская Е.Е. Славянский берег.– С. 95.

³⁸Обрядові пісні Слобожанщини.– С. 31.

³⁹Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной императорским Русским географическим обществом. Юго-Западный отдел. Материалы и исследования, собранные д. чл. П.П.Чубинским.– Т. 3.– СПб., 1872.– С. 250.

⁴⁰Ігри та пісні: весняно-літня поезія трудового року.– С. 483.

⁴³Ковальова Р.М. Абрисы ритуально-магічної сфери беларускага фальклору.– Мінськ, 2005.– С. 35.

*Проведу я русалочки, в сірій бор,
А сама вернусе в татков двор*⁴⁵.

Основним локусом тут виступає бір, і, безумовно, вважається небезпечним. Підтвердженням цього є сам епітет “сірій бір”, що пов’язується зі світом мертвих. Оскільки русалку захищували до потойбічних сил, тому її виганяли, “проводжали” її у конкретно відведений простір. Зауважимо, що “провідна” семантика актуалізується через такі ознаки, як приналежність предмета до потойбічного світу, чи сприйняття його як символу шляху⁴⁶. А звідси впливає пошанування прародичів.

Культ предків – це не просто пересторога, якої людина мусить дотримуватися, а система щорічно повторюваних ритуалів. Почуття страху, яке прийшло в “ритуальну некрофобію” послужило центральною рушійною силою, і привело низку обрядів, мотивів у піснях, які мали охоронну ціль, повинні сприяти тому, щоб охоронити живих від злого⁴⁷. Згідно з народними уявленнями, душі предків могли з’являтися у домівках їхніх нащадків у конкретно визначені дні, де на їхню честь проводились спеціальні календарні обряди. Такими святковими днями були Різдвяні, Великодні, Троїцькі, або зеленосвятські тощо. У цей час відбувається символічне єднання світу людей із потойбіччям, що може мати як позитивний, так і негативний вплив на подальшу долю соціуму й кожного його члена зокрема⁴⁸. Тоді предкам приписувалась властивість впливати на земне життя нащадків. Щоб той вплив був благодатним, померлим потрібна була офіра – добре слово, пісня, ритуальна дія. Це чітко простежується в коляд-

ках, щедрівках, риндзівках, кустових, обжинкових піснях. Вони виконувались у комплексі календарних обрядів, пов’язаних з традиційним відвідуванням кожного житла спеціальними групами мандруючих людей – колядників, волочільників, риндзювальників, кустянок.

Основу культу померлих становила віра в безсмертність душі. За народними уявленнями, люди не вмирили, а лише змінювали свою форму існування. Віра, що в потойбічному світі є приязні до них істоти, сповнювала людей почуттям безпеки. Чи не тому присутність родичів на святковій вечері сприяла всім господарським справам. Згадуючи померлих предків у ці дні, як зазначив М.Грушевський, існує табу називати їх померлими, “бо в сей день усі живі, і небіжчики чують, що говорять їх діти”. Тому називають їх просто “родителями, родичами, приятелями”⁴⁹.

В.Пропп вважав, що вони ніби продовжували жити під землею і мали над нею більшу владу, ніж землероб, котрий ходив по ній з плугом. З глибини землі померлі могли посилати врожай або затримати його сили⁵⁰. З тієї причини робились спільні трапези, на яких були “присутні” предки, які відійшли у “той” світ. Вірили, що духи, належно не вгощені, обурюються, мстяться й накликають неврожай⁵¹.

Сам факт “приходу”, “мандрівки” колядників, риндзювальників, кустянок інших обрядових гуртів як посланців з потойбіччя, варто сприймати як один з елементів вшанування предків. “Мандрівка” виступає основним способом комунікації між двома світами. Це відбувається на Різдво, Великдень, Зелені свята, оскільки в той час, коли світ живих відвідують померлі предки, зникає межа між цим світом і потойбіччям. Роль медіаторів між “цим” і “тим” світом виконують календарно-обрядові гурти: колядники, волочільники, кустянки, яких називають “роковими гостями”, “Божими служеньками”, “небувалими гостями”, що

⁴⁵Архів ІН.– Ф. 1.– Оп. 2.– Од. зб. 453.– 153 арк. (Експедиційні матеріали Г.Коваль (Сокіл), зібрані в 1998 р. від переселенців з Чорнобильської зони у Макарівському, Васильківському р-нах Київської обл., Пирятинському р-ні Полтавської обл.).

⁴⁶Виноградова Л.Н. Народная демонология и мифоритуальная традиция славян.– Москва: Индрик, 2000.– С. 248.

⁴⁷Еремина В.И. Ритуал и фольклор.– Ленинград: Наука, 1991.– С. 40.

⁴⁸Чебанюк О. Народний календар у традиційній картині світу українців // Народна Творчість та Етнографія.– 2008.– № 6.– С. 42.

⁴⁹Грушевський М. Історія української літератури.– Т. І.– С. 209.

⁵⁰Пропп В.Я. Русские аграрные праздники.– Ленинград: Наука, 1963.– С. 178.

⁵¹Колесса Ф. Вірування про душу й загробне життя в українській похоронній і поминальній обрядності // ЗНТШ.– Львів, 2001.– Т. 242.– С. 42.

прийшли здалека. Для позначення їхньої “ходи”, у піснях служать антонімічні опозиційні пари: вони йшли “звідти - сюди”, “із п'ятьми до світла”, “із холоду в тепло”. Візуалізації предки набувають в образах-масках – “Кози”, “Куста”. Щодо останнього, то його прихід, безумовно, пов'язаний з пошануванням предків, адже він вважається символічним образом роду, який у минулому мав священний характер. Сучасна білоруська дослідниця О.Шарая зазначила, що рід можна зіставити з пучком (кущем) у тому сенсі, що в ідеальному вигляді його покоління (гілки) відходять від одного кореня – першопредка⁵². Цей образ адекватно ілюструє символічну сутність роду. Він уособлює зв'язок головного персонажа з “тим світом”, про що свідчить його ритуальна характеристика – мовчазність і закритість.

Маністичну основу має інший персонаж – русалка. Цікавим моментом самого наряджання обрядового персонажа було закривання обличчя, очей, щоб “русалка” нічого не бачила.

*Проведу я русалочки до бору,
Сама вернуся додому,
Стану в бору смовдею⁵³.
Там буде їхать свекор мій,
Він же мене не познає...⁵⁴.*

У русальній пісні наявна ця закритість до невідання, а саме “невидимість” пов'язується із потойбіччям.

“Мандрівку” обрядових гуртів можна визначити за: а) суб'єктом дії (коли суб'єкт діє, керується визначеною метою) – *питає* (“Ми всю нічку та й не спали... Питали си гречного пана”); *блукає*: (“Блудить блудців сімсот молодців”), *колядує*: (“Ой позволь, пан хазяїн, Нам колядочку сказати”); *звеселяє*: (“Нам колядочку сказати, і весь дім звеселять”); б) за об'єктом (адресатом) дії: (господар) *готується*: (“Ой дома, дома, в своїй світлоїці. А

в тій світлоїці тисові столи; шовкові вбруси...” (колядка); “Наша матінка домує, нам вечерю готує” (обжинкова); (господиня готує вечерю) *кличе*: (“Додому, женчики, додому, Нагулялися по полю”); *виглядає*: (“Добродієнька пишна за воротонька вийшла, ...Віночка виглядає”).

Про прихід колядників сповіщає імперативний зачин, формулюється питання про те, чи є господар удома, чи спить, чи вже встав:

*Чи спиш, чи чуєш, пан господарю?
На вашім мості стояли гості⁵⁵.*

Ритуальне запитання, чи вдома господар майже ідентично звучить у колядці та волочільній пісні:

Колядка:

*Чи дома, дома, сам пан дома?
Хоч же він і дома, та не кажеться⁵⁶.*

Волочільна:

*Ой чи дома, дома пан хазяїн наш?
А він дома, дома та й не кажеться⁵⁷.*

Зазначимо, що перед впусканням у хату обов'язково мали звучати ритуальні питання-відповіді. Саме діалогічна форма пісні, вважають дослідники, більш давня, ніж пісня-розповідь, оскільки вона вийшла з народного обряду⁵⁸. Це відобразилося в колядках та волочільних піснях як охоронний засіб від проникнення поганої сили. Відомо й те, що вечірній і нічний час уважався активним для нечистої сили, тому “гостей” необхідно було перевіряти традиційним набором питань: “Хто такі?”, “Звідки йдуть?” і т. д., щоб визначити їх приналежність до своїх чи чужих. Особливість ритуального діалогу полягає і у вірі в силу слова, сказаного в потрібний час та в потрібному місці.

У багатьох колядках простежується мотив прохання дозволити господареві виконати ритуальний спів:

⁵²Шарая О. Ушанування предка у традиційній культурі: семантика, аксіологія, трансформація. Аутарэф. д.с. на суїсканне вучонай ступені доктора філалагічных навук.– Мінск, 2002.– С. 18.

⁵³Смовдя – багаторічна трава з родини зонтичних.

⁵⁴Календарно-обрядові пісні / Упоряд., вступ. ст. та прим. О.Ю.Чебанюк.– К.: Дніпро, 1987.– С. 119.

⁵⁵Колядки і щедрівки. Т. 1 / Збір. В.Гнатюк.– С. 177.

⁵⁶Фольклорні записи Марка Вовчка та Опанаса Марковича.– К.: Наук. Думка, 1983.– С. 128.

⁵⁷Центральний державний історичний архів у Львові.– Ф. 688 (Хоткевич Гнат Мартинович).– Оп. 1.– Од. зб. 336.– Арк. 44 (звор).

⁵⁸Круть Ю. Хліборобська обрядова поезія...– С. 110.

*Ой позволь, пан хазяїн,
Нам колядочку сказать,
Нам колядочку сказать,
І весь двір звеселять*⁵⁹.

Крім співу, як бачимо, обов'язком гурту було ще й звеселити дім. Веселість узагалі в народній культурі виступає ритуалізованим вираженням позитивних емоцій, що переважно супроводжуються сміхом, і вважається обов'язковим компонентом в усій календарній обрядовості. Сміх є своєрідним оберегом, що охороняє оточуючих від негативу потойбічного світу. Тому ритуальні гурти мали на меті звеселити родину, принести їй гарний настрій і водночас оберекти всіх від сил, які б могли їм зашкодити. Варто наголосити, що сила сміху мала забезпечити ще й плодючість землі. У зв'язку з цим існує народне вірування, що коли буде багато сміху, особливо голосного, тим багатша стане природа в наступному році, а урожай – кращим і щедрішим⁶⁰.

Важливим у контексті календарної “мандрівки” назвемо поняття межі. Поетичний образ моста варто вважати символічною межею між “цим” і “тим” світом. Подолання шляху репрезентує мотив – “колядники переходять міст”:

*По мостах, мостах, по золотеньких
Ой ходет по них все колєднички,
Все колєднички, а все братчики*⁶¹.

Міст, за народними віруваннями, це локус, який поєднує земне й потойбічне. Перехід по мосту осмислюється як подолання межі між цими світами. У деяких текстах на шляху в колядників з'являється Мати Божа:

*Ой мости, мости, ви калинові!
Ой туди ішли три колядники,
Туди ішла Матер Божая...*⁶².

Калиновий міст усвідомлюється як віддалена, чужа сторона, де ночує нечиста сила. Позитивним моментом є з'ява образу Божої Матері, з яким пов'язується наближення ритуального пере-

ходу з реального світу у світ духовний, замогильний, світ предків.

“Символом між своїм і чужим”⁶³ вважається образ воріт, що зустрічається в обжинковій поезії:

*Добродієнька пишна
За воротонька вийшла,
Стала си у воротах,
У червоних чоботах,
Горілочку тримає,
Віночка виглядає*⁶⁴.

У цьому випадку саме збіжжя має подолати цей рубіж, залишаючи зовнішній (польовий) світ, входячи у домашній. Все це відбувається за посередництвом жінок та господині, яка стоїть на ворітках, дзвонячи в “ключики”, і зустрічає жінок з урожаєм.

Так званий кордон-перехід, який розділяє простір – ворота, поріг, двері, вікно – стає кульмінаційним моментом шляху “гостей”, оскільки він вважається межею між видимим земним світом і потойбічним. Тому в текстах звучить мотив прохання виглянути господаря чи господиню в нього (вікно), звернути увагу на ритуальних відвідувачів, які є небесними посланцями:

*Господареньку, господиноньку,
Господиненьку, чом (такий то)!
Покажи личко та в окінічко,
А з окінічка, на подвірїчко*⁶⁵.

Метою мандрівників було не стільки поцінування самого дому, скільки спільної “трапези”, тобто винагороди, яка готувалася для них чи бо-дай її символічне відтворення⁶⁶. До звичайної за-плати винагороду зводив В.Пропп, зазначивши: “Вимога подарунка аж ніяк не жебрацтво – це

⁵⁹Виноградова Л.Н. Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян. Генезис и типология колядования.– Москва: Наука, 1982.– С. 118.

⁶⁰Гри та пісні: весняно-літня поезія трудового року.– С. 483.

⁶¹Колядки і щедрівки. Т. I / Збір. В.Гнатюк.– С. 154.

⁶²Кутельмах К. Аграрні мотиви в календарній обрядовості поліщуків // Полісся України: Матеріали історико-етнографічного дослідження. Овруччина.– 1995.– Львів, 1999.– Вип. 2.– С. 202.

⁵⁹Колядки і щедрівки. Т. 1 / Збір. В.Гнатюк.– С. 64.

⁶⁰Пропп В.Я. Русские аграрные праздники.– С. 104.

⁶¹Колядки і щедрівки. Т. 1 / Збір. В.Гнатюк...– С. 75.

⁶²Там само.– С. 65.

владна вимога послуги за послугу”⁶⁷. З тезою вченого про те, що подарунок аж ніяк не жебрацтво варто погодитись, однак зводити винагороду лише до “послуги за послугу – немає достатніх підстав. Прохальний момент та винагорода мають глибші корені, бо пов’язуються із поминанням предків. Підкреслимо, що всі досліджувані календарні свята завершувалися гостиною, оскільки існувало вірування, згідно з яким у ці дні з’являються душі померлих, котрі долучаються до спільної їжі. Таким чином, винагорода збиралася для тієї трапези, яка була пошанівком предків, а не простим заробітком. Аналогічного погляду дотримується сучасний дослідник О.Курочкін, вважаючи ритуальне обдарування колядників у своїй генезі умилюючою жертвою всім силам, які утворювали сакральний і реальний макрокосм давнього землеробства, – боги, демони, стихії природи, померлі предки, хвороби й пошесті, добрі та злі звірі, люди. Всі вони, отримавши через посередництво колядників свою частку святкової трапези, за давніми уявленнями, немовби уклали з господарями угоду, що базувалася на принципі – “дар за дар”, “добро за добро”⁶⁸. Таку обрядову трапезу Ф.Колесса трактував як “старання з’єднати собі ласку померлих предків та через те запевнити собі корисний вплив на врожай і приріст худоби”⁶⁹. Очевидно, тому поминають предків на Гуцульщині у спеціальній колядці померлому:

*...А вам живущим многії літа,
Аби-сте на рік той дочекали,
Померлі душі та й поминали,
А ми устаньмо та й поклонімся,
Господу Богу та й помолімся
Ой за душечки за померлії”⁷⁰.*

Ступінь ритуалізації трапези залежав від її характеру – повсякденна чи святкова, домашня чи загальна, місця трапези – у домі, на полі, на кладовищі; складу учасників – родина, священик та

інші. У родинному колі відбувалися трапези на Святий вечір, Великдень, в ширшому, громадському, проходили частування колядників, риндзювальників, волочільників, пригощання після обходу царини та “Куста”, “проводу русалок”, обжинок. Трапеза організувалася так, щоб представити їжу як дар, що дає нам Бог. У зв’язку з цим вона виступає своєрідним взаємообміном з Богом: за їжу, яка походить від Бога, всі, хто бере участь у ритуальній гостині, дякують і виражають свою повагу.

На поетичному рівні ритуальну страву розглядають як метафору життя і воскресіння⁷¹. Ця теза досить слушна особливо в контексті календарно-обрядової поезії, оскільки ритуальна їжа мала безпосередній зв’язок з поминанням покійників, які, за народними уявленнями, у цей період воскресали. Могильні трапези також є чітким виявом цієї метафори “життя і воскресіння”. Смерть не є чимось неминучим, бо все умираюче відроджується в новому. Навіть людське життя як вегетація – цвіте – в’яне – цвіте (живе – помирає – воскресає).

Отже, два комплекси календарно-обрядової поезії – аграрний та поминальний – мають тісні точки перетину між собою. З одного боку, аграрний пронизаний тематикою, яка спрямовувалась на вегетацію рослинності, стимулювання та активізацію її росту. Тому всі обряди у своїй основі мають ті чи інші види організованого руху (танець, хороводи, водіння обрядової процесії). За ними простежується метафорична асоціація: рух – вегетація (ріст культурних рослин). У цілісному прояві це повинно було забезпечити багатий урожай та добробут господаря. З іншого боку, помітна роль предків, які могли символічно впливати на об’єктивну дійсність та життєдіяльність людини. Це проявляється в окремих мотивах пісень, обрядах, атрибутах, ритуальних діях. Функціональне сприйняття, предметний склад обумовлені уявленнями про вічне життя предків, їх взаємозв’язок із світом живих та знаковий вплив на земне життя.

⁶⁷Пропп В.Я. Русские аграрные праздники.– Л., 1967.– С. 43.

⁶⁸Курочкін О. Українські новорічні обряди...– С. 178.

⁶⁹Колесса Ф. Вірування про душу й загробне життя в українській похоронній і поминальній обрядності.– С. 27.

⁷⁰Шухевич В. Гуцульщина.– Верховина, 1999.– Ч. 4.– С. 178-179.

⁷¹Фрейденберг О.М. Поэтика сюжета и жанра.– Москва, 1997.– С. 62.