

## УКРАЇНСЬКИЙ КАЛЕНДАРНИЙ ФОЛЬКЛОР У БАЧЕННІ КОСТОМАРОВА

*Стаття повертає читача до джерел української пісенної жанрології, один із пріоритетів у якій належить Миколі Костомарову.*

**Ключові слова:** Костомаров, фольклор, жанр, пісня.

Вже перші наші дослідники фольклору Микола Гоголь та Михайло Максимович серед масиву народних пісень виділяли пісні *жіночі* та *чоловічі*, в окрему групу ставили *історичні*. Приречений на розв'язання питань жанрової диференціації фольклору був і Микола Костомаров. Зрозуміло, що важко було вимагати на той час комплексного теоретичного осмислення проблем фольклорної жанрології. Свого остаточного завершення ця наука не має й дотепер. Питання жанру у фольклорі досить умовне, адже дифузні процеси, які існують між різними явищами фольклору, не дають можливості навіть приблизного окреслення їх видових меж.

У часи Костомарова така наука лише формувалася. Микола Костомаров накреслив певну жанрову систему фольклору, виділив окремо обрядові пісні і в рамках циклу здійснив типологію пісень за хронологією пір року, намагався розглядати фольклорні жанрові утворення разом з обрядом.

З усього розмаїття усної словесності вчений надавав найбільшого наукового значення обрядовим пісням, що відносилися як до різних пір року, так і різних випадків родинного життя<sup>1</sup>. Особливо наголошував на тому, що обрядові пісні виконують у визначених випадках і у визначений час.

Серед календарно-обрядової поезії найбільший інтерес фольклориста з погляду жанрології викликали колядки і щедрівки.

Даючи дефініцію цих жанрів, Микола Костомаров зазначав, що колядки – «песни святочные», а щедрівки – ті, котрих співають напередодні Нового року<sup>2</sup>. За словами вченого, пісні, що належать до свята Різдва Христового, називаються у Малоросії колядками, а ті, котрі співають під Новий рік, щедрівками від слів «щедрый вечер», як у народі називається вечір напередодні Нового року<sup>3</sup>.

Оскільки звичаї колядувати і щедрувати в українців переважно мали хліборобський характер, то щедрівка господареві чи господині прославляла добробут, «багатство і щастя» господаря, його родини. Зміст щедрівок – здебільшого, сприяння сил природи господареві-селянинові, котрий на наступний рік знов посіє «жито-пшеницю», але в подяку за майбутній дощ на полі і добрий врожай мусить пригостити співців медом і вином.

<sup>1</sup> М. Костомаров. Великорусская народная песенная поэзия // Костомаров Н.И. Собрание сочинений. – Кн. 5. – Т. 12–14. – Сборник статей. – 1905. – С. 520.

<sup>2</sup> Костомаров Н. Историческое значение южнорусского народного творчества // Собрание сочинений. – Кн.8. – Т. XXI. – Ист. монографии и исследования. – С. 435.

<sup>3</sup> Костомаров Н. Несколько слов о славяно-русской мифологии в языческом периоде, преимущественно в связи с народною поэзиею // Грушевський М. Етнографічні писання Костомарова. – К., 1930. – С. 288.

Найпоширеніший мотив щедрівок – «похвала хлібові», тобто «зернові», «хлібним рослинам».

За Костомаровим (який усе ж чітко не розрізняв колядок і щедрівок за змістом) у колядках і щедрівках хлібні рослини – «ознаки вдоволення й добробуту, чого бажають колядниці тим, кому колядують. На них лежить відбиток святості»<sup>4</sup>. Часто у таких піснях зустрічаємо образи Бога, Божої Матері, святих Петра, Іллі. У деяких колядках з апокрифічними мотивами Бог виступає в особі орача ниви, а Мати Божа – у ролі прохачки на добрий урожай. У щедрівках і деколи в колядках, як зазначив Костомаров, достаток уявлявся в образі житнього батоба, який у руках чи то Бога, чи святого Іллі стає спонукою полю для кращого росту жита:

*Дала ему (Богу) мати  
Житянюю пугу:  
Де пугою махне,  
Там жито росте!*<sup>5</sup>

Інколи в колядках трапляється образ гречки, котру трактують як дар Божий.

Звичай посівати на Новий рік, на думку вченого, пов'язаний зі святом щедрого вечора: «Я вважав, що це свято у язичництві має значення освячення зерен, котрі готували до посіву»<sup>6</sup>.

Колядки (у значенні «щедрівки»), залежно від адресата, поділяються на різні групи: колядки господареві, парубкові, господині, дівчині тощо. Пісні в основному були спрямовані на добрі побажання господареві та членам його родини: «Зміст більшої частини колядок полягає в тому, що колядуючи кому б там не було (господареві, господині, синові-парубку, дочці-красуні), бажають цій особі щасливого життєвого становища»<sup>7</sup>. Зазвичай господареві бажали доброго урожаю, а господині – щоб «телились корови», «множилась птиця». Колядки парубкові, котрі наводить Микола Костомаров, містили переважно військові чи мисливські мотиви із закликом до молодця «перемагати», «брати данину», «підкорювати міста». Колядки, адресовані дівчатам, вихваляли красу князів і бояр, тобто женихів, і бажали дівчині вийти заміж за хорошого молодця: «У колядках, що співаються в значенні побажання добробуту тим, до кого звертаються, природно, вибираються такі образи добробуту, які можуть бути застосовані і до цих останніх осіб, і містити зрозумілі їм ідеальні уявлення про щастя в різних станах»<sup>8</sup>.

Чільне місце серед наукових зацікавлень Миколи Костомарова посідають колядки з «військовими» чи «мисливськими» мотивами. Так, в

<sup>4</sup> Костомаров Н. Несколько слов о славяно-русской мифологии в языческом периоде, преимущественно в связи с народною поэзиею // Грушевський М. Етнографічні писання Костомарова. – К., 1930. – С. 534.

<sup>5</sup> Костомаров Н. Историческое значение южнорусского народного творчества. – С. 535.

<sup>6</sup> Костомаров М. Слов'янська міфологія. – С. 251.

<sup>7</sup> Костомаров Н. Историческая поэзия и новые ее материалы // Грушевський М. Етнографічні писання Костомарова. – К., 1930. – С. 302.

<sup>8</sup> Там само.

одній з таких колядок, що таїть у собі залишки міфічних слідів, ідеться про молодця, котрий веде битву із царгородським царем і перемагає його. Як дарунок від царя – дочку заміж взяв, половину царства і третину щастя<sup>9</sup>.

В іншій колядці військового змісту, котру Костомаров узяв зі збірника Амвросія Метлинського, йдеться про битву молодця, який зібрав військо і завдає страху мешканцям міста. Як викуп, молодець бере собі гарну дівчину. На думку вченого, «ці колядки мають риси княжих часів, коли дійсно буйні князі зі своїми дружинами й ратаями брали в облогу міста і добивалися з них викупу чи віддавали на щит»<sup>10</sup>.

Зміст ще однієї колядки з військовим підкладом – збір молодців і їхній похід на Царгород з метою проганяти князів чи королів. На прохання короля відпустити його відповідь така: його повезуть королем у чужу землю (варіанти – «Рускую», «Чеську»).

Мотив походів князів у чужі землі задля слави і багатства знаходимо і в інших колядках (зокрема, повернення князя з дарами для жони з Угорщини чи молодця із грішми з походу в Німеччину). Таким чином, уже Костомаров висловив ідею про відгомін в українських обрядових піснях лицарських мотивів. Згодом вона лягла в основу капітальної двотомної праці Володимира Антоновича й Михайла Драгоманова «Исторические песни украинского народа», де її обґрунтовано старанною підбіркою текстів та ґрунтовними коментарями і вступними статтями цих двох видатних істориків. Микола Костомаров, як і названі його послідовники, вбачав у цьому суто історичні чинники. Натомість Ксенофонт Сосенко у своїй науковій розвідці «Культурно-історична постать староукраїнських свят Різдва і Щедрого вечора» (1928) писав про щедрівки, де зображені бойові гурти, що організували військові походи, вказуючи на наявність у них міфічних мотивів, а не історичної традиції: «Є щедрівки про боеві гурти і про організації воєнних походів із пізнішою історичною закраскою, з іменами історичних міст на Україні або Царгорода; але ніяка з них не є вільною від мітольогійних мотивів і не має характеру історичної традиції, хочби на тільки, що українські козацькі думи. І це свідчить, що ці дрібні історичні пробіски в щедрівках, це пізніші налети серед давньої культово релігійної містики та інших полумітичних, старовіцьких традицій»<sup>11</sup>.

Міфічного у цих колядках і справді не так уже й мало. У текстах військового характеру часто трапляється образ коня, який наділений рисами міфічно-казкової істоти: очі – зорі, золоті вуха, срібна грива, а хвіст – шовковий. Інколи кінь утікає від молодця, а дівчина, яка його піймала, стає дружиною молодця.

Близькі до казкових сюжетів і колядки з мисливськими мотивами, на які звернув увагу Микола Костомаров. У таких колядках часом діброва своїм шумом сповіщає мисливця про перебування у ній звірів. В одній із колядок виступає образ мисливця, що цілиться у сокола, як то буває і в казках. І точно

<sup>9</sup> Костомаров Н. Историческое значение южнорусского народного творчества. – С. 468.

<sup>10</sup> Там само. – С. 687.

<sup>11</sup> Сосенко К. Культурно-історична постать староукраїнських свят Різдва і Щедрого Вечора. – С. 192.

так само, як у казках, сокіл обіцяє стати у пригоді. Тільки на відміну від казок його обіцянки в колядці набувають більш конкретного виразу: він обіцяє на майбутньому весіллі молодця перевести його через воду і взяти наречену на крила. Проте Микола Костомаров не зважає ні на цю близькість колядкового мотиву з казковим, ні на його міфологічний характер. Натомість найбільше в цьому образі його приваблює «давність цього образу, суть якого полягає в тім, що птах, представлений розумною істотою, допомагає людині в добуванні красуні, без сумніву доводиться схожими образами не лише у слов'ян, а й у інших одноплемянних народів»<sup>12</sup>.

В іншій колядці автор знаходить сліди історичного минулого в улюбленому занятті князів – полюванні. Молодець піднімаючи братів на полювання, обіцяє їм куну в дереві, а собі – дівку у теремі. Про давність цієї колядки, на думку вченого, свідчить її лексика: куня, терем, лук.

Неважко помітити, що найбільший інтерес Миколи Костомарова до колядок і щедрівок, був викликаний тим, що саме у цих жанрах найбільше збереглися не лише сліди язичницьких та християнських вірувань, які безперечно були йому не байдужі, а й широке поле для історичних пошуків.

Зацікавлення колядками та щедрівками не були єдиним проявом його скрупульозного вивчення. Не можна обминути увагою того факту, що одним із перших він звернув увагу й на «волошебні пісні». До того ж детально описав і сам звичай, суть якого зводилася до обходів дворів на Великдень: при тому потрібно було співати і випрошувати подачки<sup>13</sup>. За спостереженням ученого, звичай цей дуже давній і зберігся у деяких частинах Південно-Західної Русі і Білорусі. Учений стояв перед дилемою: «Не знаємо, чи співаються вони («волошебні пісні». – *Л.П.*) в інших краях російської землі, примітно лише, що всі вміщені тут за змістом майже варіанти подібних пісень українських і білоруських, та ми не беремося вирішувати питання: залежить ця схожість від глибоко давнього племінного зв'язку чи від більш пізнього запозичення пісенних елементів з Білорусі»<sup>14</sup>.

Подібність з «волошебними піснями» пізніші дослідники, зокрема Володимир Гнатюк знаходили у так званих «риндзівках», які до нашого часу збереглися на Яворівщині<sup>15</sup>.

У жанрологічних студіях Костомарова значне місце займають міркування в ділянці весняної календарної обрядовості. Зокрема плідно попрацював учений над виведенням цілісного образу веснянок і гаївок. Назву «гаївка» він застосовував лише до території Поділля і Галичини, де вона превалює й до нашого часу.

<sup>12</sup> Костомаров Н. Историческое значение южнорусского народного творчества. – С. 649–650.

<sup>13</sup> Костомаров Н. Великорусская народная пьсенная поэзия. – С. 560.

<sup>14</sup> Там само. – С. 560.

<sup>15</sup> Гнатюк В. Гаївки.....Головацький Я.....Грушевський М. Історія української літератури: В 6 т., 9 кн. – Т.1. – К., 1993. – С. 205 – 209; Килимник С. Український рік в народних звичаях та обрядах в історичному освітленні. – Вінніпег, Давидюк В. Релікти волошебної традиції на Західному Поліссі // Вісник Львівського університету. Українська фольклористика. – Львів, 1999. Вип.27. – С. 60 – 67; Луцько С. Риндзівки // Народна творчість та етнографія. 1993. – № 3. – С.47 –53; Міндер Т. Номінації веснянок на Західному Поліссі // Фольклористичні зошити. – 2000. Вип. 3. – С. 71 – 87; Сокіл Г. Українські обхідні календарно-обрядові пісні. – Львів, 2004.

Значну частину весняних пісень супроводжували ігри, що мали сценічні властивості та хороводи, котрі виступали однією з найдавніших стихій народного життя. Із появою перших ознак весняного пробудження природи зазвичай дівчата співали обрядові пісні, що являли собою особливий цикл. «У цей час, – писав Микола Костомаров, – водять хороводи, які при найближчому спостереженні над їх змістом становлять залишки глибокої старовини і релігійних язичницьких обрядів»<sup>16</sup>. У наш час цю думку вченого дещо розширив Іван Денисюк, вважаючи, що «ігрові хороводні пісні весняного циклу – гаївки законсервували первісний синкретизм слова, мелодії й руху і є раритетом у слов'янському фольклорі і за станом збереженості, і за оригінальністю мотивів, образів та своєї драматичної структури, стилю, ритміки»<sup>17</sup>.

Микола Костомаров дає багато детальних описів весняних свят та ігор, часто проводячи паралелі з весняними обрядовими діями інших народів.

Більшість із них була тісно пов'язана з початком нового аграрного року, а відтак – оранкою і сівбою. Одним зі складових ритуалів цих святкувань було й закликання весни. Традиційно воно відбувалось із численними піснями, танцями, символічними іграми. У росіян комплекс таких обрядових дійств називався красною гіркою, в Галичині – гаївками. Народнопоетична творчість зберігає й багато інших видових назв, які для різних місцевостей були загальною назвою весняних пісень; серед таких на заході України були доволі поширені гагілки, маївки, рогульки<sup>18</sup>. У жанрологічній класифікації Костомарова чомусь знайшли своє відображення тільки гаївки.

Аграрний характер цих обрядодій підкреслюють навіть назви: «Льон» «Просо», «Жито», «Мак». На думку Костомарова, «ці ігри з піснями були освяченням землеробських робіт при їхньому початкові у весняний час»<sup>19</sup>.

Учений наводить цікавий приклад весняної гри, пов'язаної з інсценізацією війни: хоровод розбивається на дві половини, одна зображує напад на іншу, а та, у свою чергу, не допускає зруйнування мостів. Важко сказати, наскільки далекий цей ігровий сюжет від справжніх воєн. Руйнування мостів – це не агресія, а захист, а тому означав вочевидь автономізацію громади на період формування шлюбних пар. Таке значення мала переважна частина весняних ігор. Відтак любовно-шлюбні мотиви переважають і в піснях цієї пори.

При перших ознаках весни вагоме місце посідав обряд принесення у жертву козла. Своє відображення він знайшов і в народних піснях. Микола Костомаров звичай «водити козла» з ознаками весняного

<sup>16</sup> Костомаров Н. Несколько слов о славяно-русской мифологии в языческом периоде, преимущественно в связи с народною поэзиею. – С. 288.

<sup>17</sup> Денисюк І.О. Національна специфіка українського фольклору (матеріали до лекцій) // Вісник Львівського університету. – Серія філологічна. – Вип.31. – Львів, 2003. – С. 8.

<sup>18</sup> Міндер Т. Номінації веснянок на Західному Поліссі // Фольклористичні зошити. – 2000. я Вип. 3. – С. 71-87

<sup>19</sup> Костомаров Н. Несколько слов о славяно-русской мифологии в языческом периоде, преимущественно в связи с народною поэзиею. – С.266.

жертвоприношення зауважує в литовському язичництві. Суть звичаю зводилася до того, що на запуски дівчата бігали по селу, співали пісні про козу чи козла із приспівом «ой лелю-ладо», «ой діду-ладо». На думку Миколи Костомарова, «ці приспиви цілковито належать до веснянок, отже пісні про козла – найраніші веснянки і відкривають собою велике давнє народне відзначення весни, ознаками якого служать усі без винятку веснянки й весняні ігри»<sup>20</sup>.

До давніх за походженням Микола Костомаров відносить і забуте сьогодні весняне дійство, яке називалося «хрестити зозулю». Дівчата несуть гілку, прикрашену стрічками і квітами, очікуючи, коли закує зозуля: «Як тільки почують вони уперше зозулю, починаються скоки, танці, пісні»<sup>21</sup>.

До раритетних весняних дійств належить і зауважене дослідником топлення смерті. В Україні така дія мала назву волочіння: робили опудало, волочили по землі, а потім знищували, причому в різних місцевостях по-різному – топили або палили. В образі цього опудала поєднувалися і смерть, і зима.

В інших веснянках натрапляємо на ознаки нової язичницької дії; літо уявляється нам в образі новонародженої дитини, котру доглядають, ростять. Інший цікавий образ – дівчина, яка носить огненну одягу, від котрої все горить, а дівчата й хлопці біжать гасити пожежу. Це, звичайно, образ сили літа. Бо відомо, що слов'яни поклонялися вогню як священному – так само, як і воді. Вогонь у язичницьких іграх набирає магічної сили.

Безперечно, культ вогню відігравав важливе значення у веснянках та іграх-хороводах. Учений подає з цього огляду опис ще одного свята, яке у росіян називалося «горілки», а в українців «горю дуба». Суть гри зводилася до проведення навколо вогню молодіжних ігор еротичного характеру. Наскрізним для подібних ритуалів, за спостереженням ученого, виявляється образ «тернового вогню». Крім веснянок він виявляє його і в одній колядці, де князь Іван бере участь у танці (хороводі), що відбувається навколо «тернового вогню»<sup>22</sup>. Проте про спільну генезу деяких веснянок і колядок учений ще не здогадується.

Цікавою видається обрядова дія поховання і оживлення світлоносного початку, яку символізувало зменшення і водночас збільшення сили сонця. Вона мала різні назви: поховання Весни, Ярило. А в Україні цей обряд залишився у весняній грі «Кострубонько». Її обрядова суть – поховання чоловічого опудала. Дія супроводжувалася піснями, які засвідчували, що святкують не лише поховання, а й оживлення фантастичної істоти. Микола Костомаров констатує, що порівняння цього свята у багатьох народів стверджує наявність спільного для їхніх міфологій мотиву замирання і воскресіння природи під впливом розмаїття міфів.

З іменами смерті і воскресіння, що втілювалися у символічних образах

<sup>20</sup> Костомаров Н. Историческое значение южнорусского народного творчества. – С. 665.

<sup>21</sup> Костомаров Н. Великорусская народная песенная поэзия. – С. 552.

<sup>22</sup> Костомаров Н. Историческая поэзия и новые её материалы. – С. 303.

Коструба, Костроми, Ярила, Микола Костомаров пов'язує гру «Перепілка». Суть гри: чоловік помер – дружина плаче, чоловік ожив – вона радіє. Цей мотив смерті–воскресіння, що відбувається і в природі, і в реальному житті, учений пов'язує з «язичницьким відображенням річних перемін у вигляді смерті і відродження міфічної істоти з назвою Коструба, Костроми, Ярила та ін.»<sup>23</sup>.

Учений переконаний, що обрядові пісні і хороводи зберегли у собі сліди глибокої давнини і релігійних язичницьких обрядів. Він констатував, що весна у веснянках інколи зображена у вигляді дівчини, у котрої є мати, або навпаки – у матері дочка («весняночка»). Важливою характерною ознакою веснянок учений вважав часто повторюваний приспів «ой лелю-ладо», пов'язуючи його з назвою богині любові Лади, і відносив їх до священної історії язичництва, з котрою пов'язані світло- і водопоклоніння. Весняні обряди і пісні часто супроводжувалися священними вогнями «на честь сонцю, небесним світилам і воді. Нареченій сонця носили світильники, подібно як у Єгипті на свято Осіріса, в Індії на свято Дробеди, у греків на честь Аполлона, зображеного з факелом, також на празник Церери і Вакса»<sup>24</sup>. Наприклад, в одній такій пісні звертаються до матері з приспівом «Ладо» і просять її благословити закликати весну, тобто почати весняне свято. У другій пісні міфічна особа Урай (можливо, від –яр – весняний, молодий, сповнений сили) кличе, щоб відчинити небо і випустити росу. Ця мати, очевидно, є тою ж самою матір'ю сонця, про котру говорять у казках і колядках<sup>25</sup>.

Друга функція веснянок, або гаївок, була пов'язана, як зазначав учений, із землеробством. Так, періодові сівби відповідали уже частково згадувані нами хороводно-ігрові пісні землеробської тематики: «Просо», «Мак», «Хміль», «Ячмінь», «Пшениця», «Льон».

Гра-хоровод «Просо» належить до найдавніших хороводів. Доказом цього може слугувати її загальне поширення на території України. Першим на це звернув увагу Микола Костомаров<sup>26</sup>. Такої ж думки дотримувалися Олександр Потебня<sup>27</sup> та Олександр Веселовський<sup>28</sup>. Михайло Максимович вважав, що цей танок любить уся Русь від Карпат до Уралу, хоч особисто фіксував його лише на Придніпров'ї<sup>29</sup>. Розгорнуту картину побутування цієї весняної гри на всій етнічній території України на основі опрацьованих джерел із застосуванням картографічного методу подає й сучасна дослідниця Тетяна Міндер<sup>30</sup>.

Микола Костомаров дав детальний опис цієї хороводної гри. Її суть

<sup>23</sup> Костомаров Н. Великорусская народная песенная поэзия. – С. 526.

<sup>24</sup> Костомаров М. Слов'янська міфологія. – К., 1994. – С. 238.

<sup>25</sup> Костомаров Н. Несколько слов о славяно-русской мифологии в языческом периоде, преимущественно в связи с народною поэзиею. – С. 266.

<sup>26</sup> Костомаров Н. Собрание сочинений. – Т. 21. – Кн. 8. – С. 477

<sup>27</sup> Потебня А. Объяснение малорусских и сродных народных песен. – С. 39 – 45.

<sup>28</sup> Веселовский А. Историческая поэтика. – С.176 – 177

<sup>29</sup> Максимович М. Дні і місяці українського селянина. – С.40

<sup>30</sup> Міндер Т. Весняна календарно-обрядова поезія українців: Регіональна специфіка та жанрова динаміка. Дис. канд. філол. наук. – Львів, 2004.

зводилася до того, що хоровод розділявся на дві групи: одна виступає в ролі сіяча, інша – намагається знищити посіяне. Завершується гра виступом однієї дівчини, котру запропонували як викуп. Знову таки слід додати, що у пісні «А ми просо сіяли» головним мотивом є не господарський, а еротичний мотив. Це, так би мовити, «Гедеонова пісня», у якій «полк» означає «пол» – стать. Підтвердженням цьому – старовинні російські замовляння від імпотенції – накликання потенції на «женській полкъ».

Сучасні дослідження розійшлися з таким поясненням Костомарова. Частіше в протистоянні двох ігрових рядів вбачають протистояння двох родів за причинену господарську шкоду, інцидент якої може бути вичерпаний лише встановленням шлюбних стосунків між родами<sup>31</sup>.

В іншій весняній грі «Мак» дівчата імітують дії, що пов'язані із сіянням маку. У тексті веснянки «Сіяння льону» зустрічаємо роздуми дівчини про те, з ким вона буде брати льон. Тут з'являється і образ молодця, що прагне завоювати серце дівчини. Гра «Сіяння гороху» зводилася до побажання доброго урожаю і одруження хлопців:

*Війся горошок въ три стручечки,  
Роди, Боже, въ чотири,  
Щобъ тебе черви не точили,  
Щобъ наши парубки ся женили*<sup>32</sup>.

Порівняння різних модифікацій цього мотиву виявляє, що «стрижок» має фалічну семантику.

Науковий інтерес викликала в Миколи Костомарова й узятя ним зі збірника Павла Чубинського гра «Воротар». Вона виконувалася двома протилежними рядами, один із яких запитував, інший – відповідав. На Правобережжі дівчата беруться за руки, на які садовлять хлопчика і носять його кругом церкви. Решта дівчат стоїть і співає<sup>33</sup>.

Розглянувши кілька варіантів цієї пісні-гри, учений відносить її до глибокої давнини і трактує образ маленького хлопчика, як образ землеробського року, що наставав<sup>34</sup>.

Зауважимо одразу, що така інтерпретація дуже вразлива, як і деякі інші, коли фольклористи-міфологи вбачали в образі хлопчика сонце.

В інших варіантах гри, котрі наводить учений, спостерігаємо, що на руках носили дівчинку. При цьому співали пісню про підпалену діброву, пожежу від якої гасить особа, котру зображує дівчинка. У цій грі Костомаров також вбачає залишки міфічних уявлень і виокремлює культу сонця, вогню і води, що були найбільш притаманні весняній обрядовості. Він писав: «Можливо, запалююча дівчина була образом сонячної пекучої сили, а гасяча

<sup>31</sup> Килимник С. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні. – Вінніпег, 1985. – Т.2. – С. 66–71.

<sup>32</sup> Там само. – С. 538.

<sup>33</sup> Костомаров Н. Историческая поэзия и новые её материалы. – С. 308.

<sup>34</sup> Там само. – С. 309.



вода – дощ, який перетворює палючу силу в плодотворну».<sup>35</sup>

Третю функцію веснянок – гармонію природи – символізує образ шлюбу сонця з водою. Цей шлюб відбувся у свято Івана Купала. Така любов двох начал була першообразом поєднання на землі двох протилежних статей. В одному зі втілених образів цієї гармонії – хороводі – хлопці і дівчата повинні були одружитися для прославлення верховної любові. Весняні обрядові ігри, – наприклад, царевич і царівна, – символ любові і шлюбу. Такі ігри належали винятково до гаївок.

Микола Костомаров зазначав, що ці ігри ставали ніби початком і релігійним освяченням тих ігрищ, які з цієї пори повинні були відбуватися кожен вечір між дворами і на яких молоді люди знайомилися між собою і готувалися до шлюбу.<sup>36</sup>

Четверте значення весняного свята, за Костомаровим, було релігійно-поховальне. Суть його полягала у тому, що після веселих ігор молодь і старше покоління відвідували могили померлих. Там відбувалися «богатирські ігри», тобто поєдинки. Учений констатує, що опис такої язичницької тризни є у літописця Нестора: після частувань над могилою Ігоря Ольга запросила древлян на поєдинок з киянами. Вшанування померлих зазвичай завершувалося радісними піснями і танцями. Це мотив одвічної боротьби двох протилежних начал – білого і чорного. Думка Костомарова про поєднання амбівалентних начал – суму й веселощів – конкретизує гуцульський похоронний обряд «Грушки». Про банкети, які справляють смертельно хворі пруси, є інформація у Стрийковського.

Багато уваги Микола Костомаров у своїх дослідженнях приділив цікавому святу на честь Лади, котре називали Семиком. У росіян воно називалося Ярилом; у словаків – Турицями і Літницями. На думку вченого, назва свята Туриці походить від слова тур – дикий бик, котрий виступав символом світлоносного початку. Ця цікава заувага Костомарова підкріплюється прикладом зі «Слова о полку Ігоревім»: Всеволод називається Яр-тур. Про свято «Туриці» у словаків є інформація у Гануша.

Свято Семик, як зауважив Микола Костомаров, також ґрунтувалося на чотирьох значеннях: релігійно-догматичному; землеробському; родинному; поховальному.

Тривало воно декілька днів – аж до свята Івана Купала. Його основна функція – поклоніння світлоносній істоті, котру уособлював образ бога Руевіта.

До свята Семика належав і обряд поховання Ярила. У різних місцевостях цей обряд мав певні відмінності. Очевидно, образ Ярила був співзвучний з Кострубоньком, Костромою і Ладом. Ярило, на думку Костомарова, збуджував любов і бажання, а поховання його є повторення чи перенесення на літо весняного обряду поховання Кострубонька. Це свято відзначалося на честь світла, котре зображувалося як

<sup>35</sup> Костомаров Н. Историческое значение южнорусского народного творчества. – С. 473.

<sup>36</sup> Там само. – С. 239.

любовна плодотворна сила.<sup>37</sup>

Календарно-обрядову поезію літнього циклу в українському фольклорі складають русальні, петрівочні, купальські і жнивварські пісні. У своїх працях Микола Костомаров залишив багато наукових роздумів стосовно пісень цього циклу. Крім того, він подав цікаві описи обрядів, пов'язаних з цим періодом.

Поділяючи всі пісні на три великі розряди – обрядові; билинні; побутові, – він, у свою чергу, обрядові пісні поділяє на два види: ті, що відносяться до пір року, ті, що відносяться до родинного життя<sup>38</sup>. До першого виду обрядових пісень він і відносить календарно-обрядову поезію літнього циклу. Якщо зважити, що ця жанрологічна класифікація припала на середину ХІХ ст., то вона, безперечно, мала наукову цінність і новизну. Бо вже на той час Микола Костомаров серед літніх пісень виокремлював троїцькі, петрівочні, купальські і робочі. До останніх відносив гребецькі, зажнивні і нерідко обжинкові (з обрядами, які відправлялися у зв'язку зі збором урожаю).<sup>39</sup> На наявність в українському фольклорі робочих пісень згодом звернув увагу й Михайло Грушевський<sup>40</sup>. Та згодом, у радянські часи, ця класифікація була відкинута разом зі спадщиною вченого, яка знаходилася під забороною, тому жнивварські, косарські та гребовицькі пісні розглядалися в контексті календарно-обрядових. І це незважаючи навіть на те, що обрядів, пов'язаних із косовицею чи гребінням сіна, як таких не існувало. Вже в наші дні на доцільність виділення цих пісень поряд із ягідними та піснями до полоття в окрему групу робітних звернув увагу Віктор Давидюк<sup>41</sup>. Цікаво, що в основі класифікації, зробленій свого часу Миколою Костомаровим, жнивварський пісенний цикл уже було поділено на пісні зажинкові, жнивні, обжинкові чи дожинкові. Така їх класифікація збереглася й до цього часу<sup>42</sup>. До того ж він зазначав, що троїцькі петрівочні, купальські, гребецькі і зажнивні пісні мають у собі ознаки пір року.

Виконання русальних пісень, яке пов'язувалось з культом померлих предків і культом рослинності, вчений намагався обґрунтувати з етимологічного погляду, як і зв'язок колядок зі словом «коляда». Етимологію слова «русалка» він виводить із кельтської мови, де «рус» – означає «вода», а також із назвами річок Руса, Рось, Русилівка і словом русло, що означає середину річки. Звідси виходить, що русалка перебуває у руслі, тобто у воді<sup>43</sup>. Хоч місцеперебуванням русалок є водна стихія, однак саме весною, на свято Лади, вони виходили з води і водили хороводи на лугах, лісах і нивах. Існують повір'я, що русалки виступали у ролі тих істот, які залоскочують людей до смерті. Часто це траплялося під час русального тижня, коли

<sup>37</sup> Костомаров М. Слов'янська міфологія. – С.243.

<sup>38</sup> Костомаров Н. Историческое значение южнорусского народного творчества. – С. 435.

<sup>39</sup> Там само. – С. 435.

<sup>40</sup> Грушевський М. Історія української літератури. – Т.1.

<sup>41</sup> Давидюк В. Робітні пісні // Народна творчість та етнографія. – 2004. – № 4. – С. 104–110

<sup>42</sup> Івашків В. Методично-аналітичні зауваги до вивчення курсу “Український фольклор”. – Львів, 1994. – С.19–20.

<sup>43</sup> Костомаров М. Слов'янська міфологія. – С. 228.

русалки, зустрівши людину, загадували їй загадки. У разі невідгадки русалки залоскотували людину до смерті:

*Дивчинонька загадочки не видгадала,  
Русалочка їй залоскотала.*<sup>44</sup>

Микола Костомаров дає такий опис русалок: «Русалки – істоти легкі, майже безтілесні, ні добрі, ні злі; вони наче втілені в людському образі предмети фізичного світу, але при людській фігурі зберегли несвідомість і нерозрізнення матерії»<sup>45</sup>. Відомий чеський учений Франц Міклошич доводив, що у грецькій мові «русаліями», або русальним тижнем називався тиждень перед святом Трійці, тобто Зеленими святами<sup>46</sup>. В Україні ж «русальниця» – тиждень, що Трійцею лише починається.

Не обминув своєю увагою учений і звичай жертвоприношень русалкам. «У нас до недавнього часу, – пише він, – зберігся звичай розкидати рушники по деревах на сорочки русалкам, а в Україні кладуть гарячий хліб по вікнах, гадаючи, що парою від нього харчуються русалки»<sup>47</sup>. В місцині відомих в Україні Шацьких озер, що на Західному Поліссі, схожа традиція існує й донині. Упродовж цілого тижня там триває ритуальне годування міфічних істот, яких вважають духами померлих предків. «На Русавницю кладуть у нас їсти по столах русавкам. Рушничок вешають. Ставлять на стіл воду, масло, хліб кладуть. І дехто каже, що буде понад'їжане. Русавке приходять у кого є вмерли. А в кого нима, то й ни ставлять, бо ни прейдуть»<sup>48</sup>.

Судячи зі щойно наведеної інформації, Костомаров не випадково ставить русалок поряд з мавками. Етимологію слова «мавка» він виводить від «нава» – «навь» – мрець. Але місцеперебування цієї міфічної істоти не водна стихія, а земля. З переходом літери *н* у *м* утворилося слово мавка. Мавки, тобто земні русалки, – безперечні тіні померлих людей, котрі постійно жили у землі:

*Русалочки – земляночки  
На дубь лизли,  
Кору гризли...*<sup>49</sup>

Далі учений доходить такого висновку: «За давніми поняттями переважне й загальне для всіх віджилих перебування було в землі»<sup>50</sup>. За народним повір'ям, улюблене дерево русалок – береза:

*На гряній недилі*

<sup>44</sup> Костомаров Н. Историческое значение южнорусского народного творчества. – С. 541.

<sup>45</sup> Костомаров Н. Славянская мифология. – С. 228.

<sup>46</sup> Костомаров Н. Несколько слов о славяно-русской мифологии в языческом периоде, преимущественно в связи с народной поэзией. – С. 295.

<sup>47</sup> Костомаров Н. Славянская мифология. – С. 228.

<sup>48</sup> Давидюк В. Первісна міфологія українського фольклору. – Луцьк, 1997. – С. 168.

<sup>49</sup> Костомаров Н. Историческое значение южнорусского народного творчества. – С. 483.

<sup>50</sup> Там само.

*Русалки сидили...  
Сидили русалки  
На кривій берези<sup>51</sup>.*

З русальним тижнем в одній угорській пісні, зауважує Костомаров, пов'язаний мотив перетворення сина в явір, а коня у камінь унаслідок материнського прокляття. Учений констатує, що сила материнського прокляття, як і благословення, є сильнішою від батьківського. Глибше цієї особливості він не розкриває. Видно для порівняльних студій, до яких у таких випадках вдавався вчений, у нього просто бракувало матеріалу. Наведений мотив узагалі належить до рідкісних.

Аналізуючи особливості літнього фольклору, учений не обминає увагою й звичаю «вести березу», чи «вести тополлю», календарно приуроченого до русального тижня. Його він також пов'язує з поминанням померлих, нагадуючи, що в росіян подібне свято відзначалося навесні і називалося Радуниця, або Красна гірка. У четвер перед Трійцею, окрім цього у них був звичай «носити березу», одягнену у жіноче вбрання і прикрашену квітами та стрічками. В українців таке свято називалося «водити тополлю». Суть цього обряду зводилася до того, що дівчата, вибравши з-поміж себе подружку, прив'язували до її піднятих вгору рук палку і водили, співаючи:

*Стояла тополя край чистого поля.  
Стій, тополенько, не розвивайся.  
Буйному вітроньку не піддавайся!<sup>52</sup>*

За припущенням Костомарова, обряд «вести тополлю», можливо, подібний до «берізки». Однак на основі пісні він припускає також, що у тополлю перетворилася дівчина, яка чекала свого нареченого у степу на могилі: «Лише при такому значенні стає зрозумілим у приспівах прохання до тополі «не розвиватися». Дівчата наче хочуть стримати її від перетворення в дерево. Слова «буйному вітроньку не піддавайся» змушують припускати, що, ймовірно, силі вітру приписувалось саме перетворення, як і тепер народне вірування приписує вітру різного роду переміни з людиною»<sup>53</sup>.

З часів Костомарова немає жодних відомостей про аналогічний «Тополі» обряд «Куста», збережений на півночі українського Полісся і в Білорусі, суть якого зводилася до переодягання на зелені свята дівчини в дерево ( замаювали її вінками переважно з кленового листя ). І це при тому, що дослідник працював вчителем гімназії у Рівному і мав численні записи фольклору з різних куточків Волині й Західного Полісся.

Петрівочні пісні Костомаров образно порівнює зі зрілим віком людини. Цей період, на його думку, співзвучний зі станом природи: відцвіли ряс і проліски, розквітли дерева. І дівчина виступає уже в іншій ролі: «Не та

<sup>51</sup> Костомаров Н. Историческое значение южнорусского народного творчества. – С. 567.

<sup>52</sup> Там само. – С.568.

<sup>53</sup> Костомаров Н. Историческое значение южнорусского народного творчества. – С. 567.

безтурботна пустуха, для якої всюди знаходиться місце для сміху й посмішки»<sup>54</sup>. Вона сповнена прекрасним почуттям любові, але їй соромно у цьому зізнатися. У народнопісенних зразках на цьому етапі з'являються символічні образи калини і голуба – втілення любові у народнопоетичному погляді на природу<sup>55</sup>.

Етимологію терміна «петрівочні пісні» Микола Костомаров пояснює двома чинниками: по-перше, часом їхнього виконання – влітку, по-друге, назвою Петрового посту, що припадає на середину літа. У природі це час найбільшої сонячної сили. В одному зразку петрівочної пісні знаходиться образ напівміфічної Петрівки, аналогічний Коляді чи Купалі. На початку приуроченого їй календарного періоду дівчата заплітають їй косу, а по його закінченню, коли, за народними прикметами, перестає кувати зозуля розплітають:

*Ой коли ми Петривочки диждали,  
То ми їй русу косу заплитали;  
Теперь же ми Петривочку проведемо,  
Ми жь їй русу косу расплетемо.  
Уже жь тая Петривочка минається,  
Зозуля у капусту ховається*<sup>56</sup>.

Основну увагу стосовно купальського фольклору Микола Костомаров приділяє значенню основних купальських персонажів та тому, яке значення мало свято Івана Купала в родинному плані. Роздуми вченого про те, що купальські пісні тотожні весільним, видаються доволі цікавими і переконливими. На той же час це була доволі нова й смілива думка. Якими ж аргументами керувався вчений, доводячи свою точку зору?

Оскільки на свято Купала юнаки і дівчата повинні були поєднатися шлюбом, то, по-перше, у купальських піснях мало співають про любов, а якщо й співають, то про подружню; по-друге, дівчина втрачає батька, матір, брата, сестру, а одержує свекра, свекруху, дівера, зовицю. По-третє, як купання, так і перестрибування через вогонь – обряди шлюбні, і у язичницьких слов'ян вони відповідали нинішньому обрядові вінчання; по-четверте, вогонь нерідко використовували на весіллях (у деяких місцевостях молоді перестрибували через купу запаленої соломи – аналогічно, як на Купала через вогонь); по-п'яте, Купало означав шлюбну церемонію уже тому, що після її закінчення дівчата кидали вінки у воду. Кинутий у воду вінок – символ закінчення дівочості: так і на весіллі наречена знімає вінок, коли стає жінкою.<sup>57</sup>

Такі логічні міркування дали вченому підставу доводити тотожність купальських пісень з весільним обрядом.

<sup>54</sup> Костомаров Н. О цикле весенних песен в народной южнорусской поэзии // Грушевський М. Етнографічні писання Костомарова. – С. 119.

<sup>55</sup> Там само.

<sup>56</sup> Костомаров Н. Историческое значение южнорусского народного творчества. – С. 481.

<sup>57</sup> Костомаров М. Слов'янська міфологія. – С. 246.

Стосовно зв'язку свята Купала з культом предків учений зауважив, що з усіх атрибутів цього обряду для мертвих першорядне значення мали вогонь і вода. Костомаров пише про звичай, коли в Україні кидали шкаралупи червоних яєць у воду, сподіваючись, що вони дійдуть до мертвих приблизно у день Івана Купала. На думку вченого, близько свята Купала в українців є ще одне свято: навський великдень, тобто воскресіння мертвих. «Я думаю, – писав дослідник, що слов'яни вважали день Купала найвеличнішим днем річної діяльності сонця, днем остаточної перемоги вогнем, світлом темряви і зла».<sup>58</sup>

Микола Костомаров залишив нам багато цікавих роздумів про етимологію слова «Купало» і значення свята. Схиляючись до думки про співзвучність слів «Купало» і «купатися», учений зауважує, що Іван і Купало – одна і та ж особа. Що ж до етимології самого теоніма, то її вчений виводив від функції номінанта: «Купало означає той, що купає. Відтак ім'я Іван-купало можна було б перекласти: Іван, який купає, омиває. Три свята протягом року року присвячені пам'яті пророка: 19 січня, 29 серпня і 24 червня. Перше в українців має назву *Хрестителя*, тому що святкується другого дня Водохрещ, друге – *головосіка* – день усічення, і останнє – *купало*. Виходить, що слово *купало* відноситься до ім'я св. пророка Іоана Хрестителя. Назва, яка пасує тому, хто хрестив, занурюючи в воду, омивав, а висловлюючись простіше – купав»<sup>59</sup>.

На думку Миколи Костомарова, суть цього свята була пов'язана із купанням, чи хрещенням водою. Звідси вода набуває сакрального значення, їй поклонялися так само, як і вогневі. Те, яке значення мала вода в усій обрядовій практиці, – переконаний Костомаров, – передають пісенні мотиви. В основному вони зводяться до купання Івана, падіння його у воду, купання Купалочки. Значення води у цьому святі, на думку вченого, забезпечує неминучість передсвяткового купання, що набуло обрядового статусу.

Втіленням води, моря, богинею води і смерті вчений вважає Морену: «Ще до цього часу в деяких місцях роблять опудало, яке називають Мореною, прикрашають його вінками з чорноклена з різними польовими квітами, вдягають у дівочий одяг, а потім, роздягнувши, кидають у воду. Це опудало означало морську богиню і кидання в воду було ймовірно символом її панування над водою»<sup>60</sup>.

А ось про символіку вогню свідчень збереглося менше. Єдине, що відбувалося у свято Купала, пов'язане з вогнем, – це перестрибування через нього. За язичницькими віруваннями, як уже вказувалось, у цей день людина мала очиститись від гріхів, стрибаючи через вогонь.

Було й інше значення свята: вважали, що в цей день трави мають особливі лікувальні властивості. І тому в ніч на Івана Купала шукали чарівного цвіту папороті як символу здоров'я і щастя.

Микола Костомаров у «Славянської міфології» подає опис свята Івана

<sup>58</sup> Костомаров М. Слов'янська міфологія. – С. 247.

<sup>59</sup> Костомарова Н. О цикле весенних песен в народной южнорусской поэзии. – С. 126.

<sup>60</sup> Костомаров Н. Историческое значение южнорусского народного творчества. – С. 493.

Купала в південній частині Росії: спочатку хлопці й дівчата купаються, потім одягають на голову вінки з чорноклену, а перед заходом сонця збираються на підвищеному місці над річкою. Там ставлять два зображення: одне опудало, подібне на людину, друге – дерево, завітчане жіночими прикрасами, стрічками і вінками. Потім запалюють вогонь, співають пісні і, взявши в руки ці зображення, стрибають через вогонь. Коли всі перестрибнуть, кидають зображення у воду. Чоловіче називається Купало, а жіноче – Морена. Потім кидають у воду вінки<sup>61</sup>.

Ці два зображення Микола Костомаров інтерпретує як чоловіче та жіноче начала, поєднання сонця з водою у шлюбі. Бо саме такий шлюб – найбільше свято будь-якого творіння. Купало і Морена означають Лада – Свентовіта – світлоносний початок і жіночий водяний початок, або Девану<sup>62</sup>, тепер вони називаються в народі цар-вогонь і цариця-водиця. Купало є однією з номінацій божества. Слова «Купало (або Іван) купався, накупався та впав у воду» означає, що Ладосвіт кохався з Деваною – водяним началом – і з'єднався з нею шлюбом<sup>63</sup>. Таким чином, Микола Костомаров підводить це свято до ідеї світла і водопоклоніння. На думку вченого, купальський вінок, кинутий у воду, у малоросійській поезії був символом втрати незайманості.

За купальськими святами, що були найвищою точкою весняно-літнього пісенного і ігрового циклу, ішов жнивварський пісенний цикл. Детально свято обжинок описане у Саксона Грамматика. Микола Костомаров зауважив, що у Росії на це свято виконуються обрядові дієства: роблять опудало зі снопа у вигляді жінки чи приносять у церкву півня (а півень, особливо червоний, на всій європейській півночі символізує вогонь). В Україні жінці несуть у церкву снопи, причому самі вони завітчані у вінки з колосся, переплетеного з квітами<sup>64</sup>.

У жнивних піснях значне місце займають твори про вшанування обжинкового вінка, що виступає символом завершення важкої праці:

*Наше село веселе,  
Ми виночка несемо,  
Не зь золота, – зь ярици,  
Зь назимой пшеници,  
Не зь золота, а зь жита;  
Намь горилка налита.<sup>65</sup>*

У таких піснях часто серед астральної тріади можемо зустріти образ зірок. Саме так в одній пісні копиці сіна порівнюють із зорями:

*Скільки на небі зирочокь;*

<sup>61</sup> Костомаров М. Слов'янська міфологія. – С. 245.

<sup>62</sup> М.Костомаров не критично поставився до надуманої міфологічної істоти Девани, Пізніше вигадки Длугоша стосовно міфологем такого типу були спростовані

<sup>63</sup> Костомаров М. Слов'янська міфологія. – С.246.

<sup>64</sup> Там само. – С.248.

<sup>65</sup> Костомаров Н. Историческое значение южнорусского народного творчества. – С. 549.

*Тільки на поли копочокъ;  
Зироньки небо свитили,  
Копоньки поле укрили.*<sup>66</sup>

Зірки у тексті цієї жнивної пісні виступають в якості помічників жінцям. У таких піснях часто звучать величальні мотиви, особливо господині. Так, у збірнику Амвросія Метлинського жінці порівнюють свою господиню із вечірньою зіркою:

*Розгорися, вечирняя зоре, передъ ранком,  
Приберися, наша господиня, стоя передъ нами жнеями.*<sup>67</sup>

А в тексті іншої жнивної пісні господиню порівнюють із перепілкою:

*Полетила перепилочка по полю,  
Убирала дрибни пташки до бору...  
Ой ходила наша пани по полю  
Та збирала челядоньку до двору*<sup>68</sup>.

Із наукових праць Миколи Костомарова і його фольклорних записів з Волині у 1844 р., довідуємося, що жнивварським пісенним циклом учений зацікавився одним із перших<sup>69</sup>.

Як бачимо, Костомаров не тільки залишив велику теоретичну спадщину загальнофольклорного спрямування, а й одним із перших взявся за розробку жанрологічної концепції українського календарного фольклору. Багато чого з цих його напрацювань залишилося в силі й до цього часу.

Лилия ПИДГОРНА

## **ЖАНРОЛОГИЯ УКРАИНСКОГО ПЕСЕННОГО ФОЛЬКЛОРА В ИНТЕРПРЕТАЦИИ НИКОЛАЯ КОСТОМАРОВА**

*Статья возвращает читателя к источникам украинской песенной жанрологии, один из приоритетов которой принадлежит Николаю Костомарову.*

**Ключевые слова:** Костомаров, фольклор, жанр, песня.

Liliya PIDGORNA

## **GENRELOGY OF THE UKRAINIAN SONG FOLK-LORE IN EYES OF MYKOLA KOSTOMAROV**

*The article turn the reader bask to the sources of the Ukrainian song genreology, one of the priority in which belong to Mykola Kostomarov.*

**Key words:** Kostomarov, folk-lore, genre, song.

<sup>66</sup> Там само. – С. 457.

<sup>67</sup> Народныя южно-рускія пісні Амвросія Метлинскаго. – 1854. – С.322.

<sup>68</sup> Костомаров Н. Историческое значение южнорусского народного творчества. – С. 625.

<sup>69</sup> Народные песни, собранные в Западной части Волынской губернии в 1844 году. Грушевський М. Етнографічні писання Костомарова. – С. 202.