



НОТАТКИ І РОЗВІДКИ

Олена Чебанюк

РЕЛІКТИ АРХАЇЧНИХ ВІРУВАНЬ І РИТУАЛІВ У ДЕЯКИХ ДІВОЧИХ ВЕСНЯНИХ ІГРАХ

Останнім часом у зв'язку з розробкою проблеми реконструкції давньої слов'янської духовної культури зростає інтерес вчених до архаїчних видів фольклору як одного з джерел етногенетичних розвідок. У цьому плані актуальним є дослідження весняних пісенно-ігрових комплексів — найглибшого й найдавнішого пласту народного мистецтва, в якому під віковими нашаруваннями заховані релікти первісного світогляду, утилітарної магії, давньослов'янської міфології. Весняні танки містять як прямі міфологічні ремінісценції, своєрідні “фрагменти” міфологічної системи, так і різного роду їх переробки, перекодування тощо. Майже кожний сюжет, мотив чи персонаж українських весняних ігор є складним утворенням, гетерогенним й полістадіальним, складові якого мають різну генезу, різну міфологічну або фольклорну семантику. На нашу думку, найяскравіше це простежується у весняній грі “Коструб”. Не випадково саме їй дослідники присвятили найбільше уваги. Але і сьогодні в осмисленні образу Коструба сучасна наука залишається поки що на рівні гіпотетичних уявлень про його походження і розвиток. М. Максимович, М. Костомаров, П. Шейн бачили в ньому уособлення весни; Дж. Фрезер, О. Афанасьєв, В. Чичеров — культ помираючого й воскресаючого божества рослинності; Є. Анічков вважав обряд поховання Коструба магичним заклинанням майбутнього врожаю, В. Пропп — символом “поринання хлібного злаку” Як релікт культу мертвих предків сприймали гру “Коструб” А. Вацлавік, П. Владимиров, В. Петров. За гіпотезою О. Зітинського, гра зображає поховання і “воскресіння культового символу, що виражає, можливо, ідею ве,етативного кругообігу”¹. Як релігійну містерію, що відтворює “боротьбу сил у природі” сприймав досліджувану гру С. Килимник. Згідно інших міркувань, Коструб є символом зими (М. Сумцов, Ф. Ржегорж, А. Іваницький)². Перш ніж запропонувати свою гіпотезу щодо семантики образу Коструба, звернемо увагу на деякі суттєві моменти, що затишилися поза увагою попередніх дослідників.

Проведений аналіз понад 100 текстів гри “Коструб”, взятих з друкованих і архівних джерел, дозволяє визначити наявність двох версій — західної і східної. У записах із західних регіонів України Коструб виступає як уособлення нелюба, за якого дівчина спочатку збирається виходити заміж, а потім радіє з приводу його смерті (Перемишль, Покуття, Львівщина, Станіславщина, Тернопільщина, Поділля, Волинь, Вінниччина)³. Східна версія представлена меншою кількістю записів з Овруччини, Звенигородщини, Сумщини, Черкащини, Херсонщини⁴. У варіантах цієї версії мотив “нелюбого нареченого”, що часто контамінується з мотивом “старого мужа”, відступає на другий план, а

основним стає мотив пародійного голосіння за Кострубом, фарсового оплакування й поховання його:

— Сусідоньки-голубоньки,
Зійдітєся докупоньки,
Поховаім Кострубонька,
Сивенького голубонька.

Ой умер, умер мій Кострубонько!
Ой умер, умер мій голубонько!
Ой чим я тобі не вгодила?
Чи “помагай-бі” не казала?..
Ой горе, ой горе!

[Ястребов В.
Материалы по этнографии
Новороссийского края, с. 35]

[Кримський А.
Звенигородщина, с. 321]

Цінний матеріал для розуміння прадавньої семантики пов'язаних з Кострубом ритуалів та ігор, містять записи А. Кримського і С. Терещенкової на Звенигородщині. До початку ХХ ст. тут зберігався звичай взимку ставити вздовж шляхів солом'яні снопи, щоб можна було знайти занесені снігом дороги. На перехрестях доріг, які були міфологічно відзначеними локусами, вважалися “нечистими місцями”, ставили великого снопа-маняка (“геть із руками, із головою, а чуб з колосків”), вдягненого у кирею, бриль, з мітлою в руках і люлькою в роті. “Як, було, їдем проз нього, то треба уклониться і сказати: “Помагай-бі, діду кострубатий!”... Як не сказати йому..., то він зіб'є з дороги, чи вдень, чи вночі, і та людина мусить блудити по полі цілий день або ніч. Після цього... другим разом як іде коло Кострубонька, надягає на того солом'яного діда свитку, чи кирею, чи чемерку: — Нате вам свитку та не збивайте мене більше з дороги!”⁵. Навесні Коструба урочисто спалювали, а соломі, з якої його робили, вважали цілющою і використовували для лікування дитячих хвороб.

Звенигородський Коструб зберіг, хоча й у досить редукованій формі, деякі пережитки прадавніх міфологічних уявлень і вірувань. Про це свідчать звертання типу “дід”, “діду кострубатий”. У східних слов'ян “дід”, “діди” є персонажами численних обрядів (жнивних, різдвяно-новорічних, поминальних), з якими пов'язане уявлення про померлих предків, їхню здатність впливати на життя родини, зокрема на добробут, урожай. Дід і баба, старий і стара — основні дійові особи численних весняних ігор (“Ой ти, старий діду”, “Ой встань, діду”, “Дід і баба”). Як зазначала Л. Івлева, ці персонажі є “споконвічно обрядовими: вони зберігають сліди уявлень про потойбічний світ, незважаючи на те, що відповідна ігрова дія розгортається на ґрунті суто побутової ситуації”⁶. Спалення навесні маняка “діда Коструба” перегукується з ритуалом спалення дідуха по закінченню різдвяно-новорічних свят, який має назву “грїти предків” і пов'язаний з віруванням про “повернення” померлих на землю в сакральні визначені час. Гуцули у Чистий Четвер палили у дворах ватри, навколо яких бігали діти і кричали: “Грїйте діда, грїйте діда, дайте хліба, грів би вас Бог всяким добром!” За свідченням Московського Стоглава росіяни “в Великий четверок порану соломі палять и кличуть мертвих”⁷. В Словаччині на Смертному тижні виносили з села разом з опудалом “Марени” опудало “Дедка” як уособлення зими, холодної і голодної пори року:

Dedko naš, dedko, nic si nam nenehau,
pozrau si nam všetko, tak si dobre mau.

[Melichercik A. Slovensky folklor.
Chrestomatia. Bratislava, 1959, s. 88]

Типологічно “Коструб” відповідає східнослов'янським “іграм у покійника” на святках (“Савка”, “Умрун”), на Масниці (“Колодій”), під час проведення деяких весняно-літніх обрядів (поховання Ярила, Стріли, Марени, Купала), в основі яких лежить спільний ізодокс: архаїчне уявлення про обов'язкове маркування початку і кінця певної пори календарного року, сакрального часу свята або конкретного обряду. Свято закінчувалося прощанням з його ритуальним символом або

антропоморфним уособленням у вигляді ляльки, опудала за якими голосили як за покійником, а потім знищували. Подібні ритуальні дії широко відомі південним та західним слов'янам, багатьом західноєвропейським народам⁸. Вони відзначаються фарсовістю, обов'язковою присутністю ритуального сміху й веселощів, на відміну від деяких пловіальних обрядів із символічними похоронами Макарки (у білорусів), Германа (у болгар), що виконувались максимально серйозно, без жартів і сміху. Типологічно ритуальний сміх під час поховання Коструба виконує ту ж саму апотропеїчну й продукуючу функцію, що і сміх, жарти, "ігри при мерці" під час поховального обряду. Магічне нівелювання смерті сміхом — загальна властивість європейського карнавалу, поховальних і поминальних обрядів, пов'язаних з культом предків. Висміювання неживого божества відганяло небезпечні для живих потойбічні сили. В землеробських святах смерть язичницького божества не була безповоротною, вона знімалась у річному кругообігові часу, і тому сприймалась не як остаточна, а як тимчасова; з руйнацією язичницького світогляду вона трактувалась уже не як справжній, а як умовний акт.

Аналізуючи звенигородські записи гри, А. Кримський звернув увагу на звичай кидати Кострубу пюшон, що, можливо, замінив давніший за походженням звичай приносити йому жертви. У текстах пісень згадується також звичай жертвувати йому одяг, годувати Коструба борщем тощо. Те, що в народній свідомості Коструб контамінувався з померлим предком, свідчить і згадка в декількох пісенних текстах про поховання його під порогом, який є традиційно міфологічним локусом і у багатьох народів пов'язаний з культом предків:

Поховала під порогом,
Накрила го макогоном,
Рученьками приплескала
Ноженьками притоптала.

[с. Вербівці Тербовалянського р-ну
на Тернопільщині. — ІМФЕ ф. 29—3,
од. зб. 290, арк. 90].

Поховали під порогом,
Притоптали макогоном.
Поховали під дзвінницею,
Притоптали магільницею.

[с. Далишеве Городенківського пов.
на Станіславщині. — ІМФЕ,
ф. 28—3, од. зб. 106, арк. 30].

Часто в текстах пісень згадується ще один міфологічний локус — білий камінь, на якому дівчина передбачає брати шлюб з Кострубом. Гаївковий "білий камененько" перегукується із загальнофольклорним "каменем" замовлянь, казок, билин, який дослідники співвідносять з певним колом стійких мотивів, що відображають єдиний світоглядний комплекс, що пов'язаний з народними уявленнями про смерть. Його найважливіша функція — маркування межі між царством живих і мертвих і "в той же час він є центром, навколо якого сконцентровані всілякі магічні сили"⁹.

Серед відомих нам записів гри "Коструб" можна виділити ще одну групу варіантів, об'єднаних спільним мотивом "життя хліба". У записах В. Ястребова з Херсонщини, Коструб у полі оре, волочить, сіє, косить, в'яже, возить, молотить і меле зерно, після чого вмирає. Хлопчик, вибраний за Коструба, паличкою розкопував землю і показував рухами все, про що співалося в пісні. Після його "смерті" за ним починала голосити "Кострубонька". Тексти цих "голосінь" є варіантами східної версії гри. По закінченню гри Коструба брали за руки-ноги і несли ховати до яру¹⁰. Близькі варіанти з Поділля знаходимо у П. Шейковського. Тут про Коструба співають, що він "пішов у поле орати", "пішов у поле сіяти", "лежить на полі слабій", "вже помер", після чого його ховують¹¹. У варіанті з Перемишлянського повіту згадується, що Коструб оре, сіє, жне в полі, потім помирає¹². У записі з Станіславщини (1891 р.) розповідається, як Коструб готує хліб (іде до млина, палить у печі, місить тісто, саджає хліб), йде з ним свататись і несподівано вмирає. В цьому варіанті ми маємо контамінацію двох мотивів: "життя хліба" (який набирає ознак весільного короваю) і сватання Коструба¹³. Наве-

дені варіанти “Коструба” типологічно відповідають операційному тексту з мотивом “vita herbae”, який був “і частково є до цього часу сакральним текстом, що слугував і служить давнім і теперішнім слов'янам як захист від страшних нещасть — мору, епідемії, епізоотії, зрідка посухи, ходячих покійників”¹⁴. Подібні тексти широко представлені в різних фольклорних жанрах: легендах, казках, загадках, прислів'ях. Номенклатура рослин, “життя” яких розігрувалось у ритуальному танку, відображає міфологічні уявлення первісних аграріїв. Сюди відносяться: груша — поширений символ світового дерева в балто-слов'янській міфології; просо, овес, гречка; мак, конопля, льон, горох, які народна уява наділяла магичними властивостями. Їхня семантика і символіка детально розкрита фольклористами¹⁵.

Мотив смерті головної дійової особи є ядерним мотивом усіх східнослов'янських ігор типу “Коструб — Кострома”. На нашу думку, тут імпліцитно виражено архаїчний ідейний комплекс: народження — родючість (принесення плоду) — смерть. Смерть Коструба — аграрного божества, уособленням якого є зерно — була пов'язана з серпом, косою. Можливо, саме ці уявлення зумовили традицію класти в труну небіжчика серп *, зображувати смерть у вигляді кістяка з косою. На нашу думку, ймовірним є зв'язок останнього з Кострубом — Корочуном — Кошієм. Дослідники казкової прози неодноразово звертали увагу на сезонні ознаки Кошія (В. Пропп, О. Никифоров), на його причетність до ініціальних обрядів. Стійкою ознакою Кошія є викрадення дівчат, які після його смерті, що знаходиться в яйці, повертаються у світ живих і виходять заміж за героя-визволителя (мотив А-302). Якщо життя і смерть Коструба пов'язані із зерном, то життя і смерть Кошія — з яйцем, яке є тематично співвіднесеним корелятом зерна як продукуючого начала. “Зерно і сім'я — зазначає В. Топоров, — найбільш загальний і глибокий з усіх рослинних символів, що підкреслює ідею безперервності життя й плодючості (у тваринному коді йому відповідає яйце)”¹⁶.

У більшості записаних варіантів мотив смерті головного персонажа аналізованої гри пов'язаний із мотивом очікуваного шлюбу з дівчиною—учасницею. Мотив смерті як шлюбу і шлюбу як смерті має глибинні міфологічні корені й часто зустрічається у весільній і поховальній ритуалістиці та фольклорі, а також у баладах, історичних піснях. Можливо, у даному випадку ми маємо релікт т. зв. теогамії — священного шлюбу дівчини з хтонічним аграрним божеством з метою забезпечення вдалого проходження основного річного ритуалу і гарантування цим щедрого майбутнього врожаю.

У західноєвропейських країнах досить поширеним було уявлення про духа хліба (божества рослинності) в образі жениха. Весною водили вулицями селищ замаяного першою зеленню хлопця, якого називали “троїцький наречений”, “майський король”, “Зелений Джек”, “Зелений Георг”, “Зелений Юрай”. Часто цьому міфічному персонажу вибирали до пари найкращу, найкрасивішу дівчину, яку називали “майською нареченою”, “королевою”, “царівною”. Традиція замаюватися зеленню існувала і в Україні (Тополя, Куст). М. Сумцов, О. Зілінський писали про зв'язок весняних ігор “Король”, “Царівна”, “Царенко” з європейськими “королівськими” процесіями й іграми¹⁷. Дж. Фрезер бачив у таких весняних розвагах релікти прадавнього священного шлюбу богів. Він зібрав і проаналізував велику кількість етнографічних даних про весняні обряди у різних народів і дійшов висновку, що “священний шлюб рослинних і водних стихій святкувався різними народами з метою сприяння плодючості землі, від якої, зрештою, залежало життя тварин і людей; роль божественного нареченого і нареченої у таких обрядах часто виконувались особами чоловічої і жіночої статі”¹⁸. Запропонована Дж. Фрезером універсальна ідея теогамії, зв'язок її з ритуалом ініціації, була розроблена в працях А. Ван Геннепа, Л. Штернбергера, В. Тернера

та інших етнологів. Основною метою цих ритуалів було утвердження зміни статусу індивіда, переходу до страти тих, що досягли шлюбного віку. Ритуал ініціації осмислювався як тимчасова символічна смерть, контакт з представниками “потойбічного” світу і реінкорпорація в нову підгрупу суспільства, “оскільки будь-який перехід мислиться і ритуально зображається як смерть і нове народження, тобто відтворення в особистому плані міфологічного (принципово космогонічного) начала”¹⁹.

Генетичний зв'язок чарівної казки з інститутом ініціації і культом померлих встановив В. Пропп, а подальші дослідження Є. Мелетинського, Ю. Лотмана, А. Байбурина, В. Єрьоміної засвідчили продуктивність “rites de passage” для багатьох інших фольклорних жанрів і сюжетно-тематичних систем. На нашу думку, опорні моменти структури перехідних обрядів лежать в основі багатьох весняних ігор: “Коструб”, “Ящур”, “Самітний”, “Зельман”, “Подольночка”, “Білоданчик”, “Ягілочка”, “Рогулечка”. Проведений на східнослов'янському матеріалі Б. Рібаковим і Т. Бернштам, аналіз гри “Ящур”, дозволяє більш-менш доказово визначити головного персонажа як хтонічну істоту, господаря підземного світу, пов'язаного з культом померлого предка — міфічного пращура, наділеного високою сексуальною потенцією²⁰. В українських варіантах гри мотив пошлюблення Ящуром дівки (у цій ролі мали побувати всі учасниці ігрища) поєднується з мотивом неминучої скорої смерті Ящура (шлюб — смерть), що робить цей текст функціонально синонімічним “Кострубу”:

Завтра поранку
Викопаєм ямку,
І попа приведем,
І у ямочку загребем.

[с. Ждановка
Полтавського пов.
Чубинський, с. 96]

Завтра поранку
Викопаєм ямку.
Пирогів напечем,
І Ящура спом'янем.

[Зап. М. Білозерський,
с. Оленівка на Чернігів-
щині. — ГМФЕ, ф. 3—4,
од. зб. 242, арк. 62]

Тема шлюбу і смерті імпліцитно наявна і в грі “Самітний”, де головний персонаж, який несе в собі ознаки міфічної істоти, пов'язаної з силами “іншого” світу, набуває рис старого нелюбого жениха/мужа. Ймовірно, такий популярний у весняних іграх мотив “мужа старого”, протиставлення його молодому,любому (“Ой ти, старий діду”, “Нелюб і милий” тощо) утворився саме як результат трансформації і пересемантизації ідеї теогамії, міфічних шлюбів з пращуром-покровителем родючості й достатку. Можливо, що ця ідея контакту (у вигляді гіпотетичного шлюбу) з міфічним благодійником-протектором, покровителем плодючості людей і рослин, лежить також в основі гри “Зельман”. Самі виконавці гри ім'я головного персонажа пояснюють як прізвище єврея-орендаря, який колись тримав у себе ключі від церкви і не хотів її відкривати православним на Великдень. Мабуть, такі випадки були настільки типовими за часів козаччини, що М. Гоголь включив подібний переказ до повісті “Тарас Бульба”²¹. Схоже тлумачення слова містять і академічні словники. Сумнів викликає припущення О. Зілинського, що “зельман” — німецький юридичний термін, що означає посередника на переговорах, і в іграх українців фігурує в ролі “посередника, що веде переговори від імені нареченого”²². На нашу думку, це загадкове ім'я скоріше походить від праслов'янського кореня *zelepъ*, і пов'язане з першою весняною зеленню. Чеський хроніст Неплах із Оплатовиц (16 ст.) згадує ідола *Zelu* (*Zelon* пізніших джерел), чиє ім'я, можливо, пов'язане із зеленню, з культом рослинності (пор. старочес. *zele* — “трава”, укр. *зелo* — “зелена смуга трави на хлібному полі”²³).

У грі “Зельман” учасники розігрують сцени сватання, де два гурти представляють рід жениха й нареченої. Рід Зельмана сватає дівчину на ячмінний, гречаний, вівсяний, житній ґрунти, на які родина відмовляється її віддавати. В останньому епізоді гри Зельман з родиною пропо-

нують дівчині вийти заміж на пшеничний ґрунт і отримують, нарешті, згоду. Перелік у тексті пісні зернових є, на нашу думку, глухим відгомном панспермії. Аграрний характер гри прослідковується досить чітко і в тому, що актуалізуються не риси хлопця-нареченого, а якість засіяного поля. Тут варто згадати українські юр'ївські обряди, коли процесія з піснями обходила зеленіючі поля, а потім учасники парами качались по молодих врунах. Ритуальний еротизм мав забезпечити гарний врожай на полі. В основі таких ритуальних та ігрових дій, фольклорних текстів, що їх супроводжували, лежить архаїчне уявлення давніх аграріїв про зв'язок між продукуючими силами людини і природи, віра у засоби символічної магії, коли родючість поля можна спровокувати ритуальним еротизмом або розігруванням удаваного сватання і шлюбу із божеством родючості, який уособлювався у хлібі, зерні, злаку²⁴. Можливо, що продукуючі функції Зельмана, його властивість впливати на родючість полів, були з часом передані Зеленому Юрію, що певним чином відбилося і у юр'ївських піснях українців і білорусів:

— Дзе ти, Юр'е, урасіуся?
Дзе ты, Юр'е, умачуся?
Па далах, па росах ходзячы,
Людям жыта родзячы.

[*Веснавыя песні.
Мінск, 1979 с. 172*]

Святий Юре-Ригоре,
Пуйди до бога по кюччи.
Ой одомкни земліццю.
Ой вже пошлі по травіццю.
Покрий земліццю травою,
А дерево лісточком.

[*Зап. І. Ігнатюк в с. Добри-
вода на Підляшші. — ІМФЕ,
ф. 14—3, од. зб. 1014-а, арк. 23*]

На нашу думку, іще один фрагмент гіпотетичних слов'янських дівочих ініціацій — а саме, архетип повторного народження, — став основою цілої групи сюжетів українських весняних ігор. Йдеться про ігри типу “Подоляночки”. Реставрація процесу утворення лексеми “Подоляночка” не входить до завдань даної статті, але вважаємо за можливе висловити деякі міркування з цього приводу. Більшість видань пояснюють це слово як “жителька Поділля”. На нашу думку, ім'я цього міфічного персонажу походить, скоріше, від праслов'янського *doľь* = низ, долина, яма²⁵. А тому досить цікавим нам здається звичай, що існував на Чернігівському Поліссі. На самому початку весни дівчата голосно співали над водою так, “щоб звуки далеко лунали в повітрі”: “Ой десь наші падаляне живуть за водами / Вони до нас щовечора пливуть селезнями”. Було висловлено припущення, що у цій пісні “падаляни” — це померлі родичі²⁶. Нам здається цілком можливим їх зближення з рахманами — міфічними предками, які в народній уяві теж живуть “за водою” і яких вшановували весною по Великодню. Отже, ім'я головного персонажа весняного танку “Подоляночка” може бути співвіднесене з “паралельним”, “тим” світом мертвих предків. У текстах пісень, які супроводжують гру, співається (а виконавиця в середині кола рухами і мімікою показує) як Подоляночка “впала, до землі припала”, “сім літ не вмивалась”, “бо води не мала”, що може трактуватися як її тимчасова смерть. У наступних епізодах гри хор наказує Подоляночці вмитися, розчесатися, вдягнутися, підперезатися, потанцювати (підскочити до раю, попливти по Дунаю) і вибрати на своє місце іншу товаришку. У грі “Білоданчик”, що є функціонально синонімічним текстом до “Подоляночки”, основним є мотив оживання дівчини і приєднання її до колективу:

Білодан, Білоданчику,
Поплинь, поплинь по Дунайчику,
Вбуй боти, жовті чоботи.

Ізмий собі головочку,
Та й вбери білу сорочку.

[*ІМФЕ, ф. 28—3,
од. зб. 86, арк. 7*]

Мотив повторного народження є основним і в таких іграх, як “Ягілочка”, “Рогуленько”, “Ой гиля, гильочки”, де у функції імені основної

дійової особи фігурує місцева назва весняного танку. Інколи її називають просто “гілочка”, “гільчина дочка”, “Галя”, “кунця”, що є широко вживаним символом нареченої у весільних піснях. У роботах Т. Колевої, Т. Бернштам неодноразово підкреслювався ініціальний характер слов’янських весняних дівочих ігор, хоча В. Єрьоміна і А. Байбурін не вважають їх такими по суті, оскільки, мовляв, вони лише фіксують, стверджують новий віковий статус, але сам перехід не виділено в спеціальні ритуальні дії²⁷. Наведені приклади дозволяють зробити припущення, що в іграх типу “Подольночка” ми маємо релікти подібних ритуальних дій, які в ході історичного життя трансформувались у весняні дівочі танки, в яких у досить редукованій формі під віковими нашаруваннями збереглися окремі такі опорні моменти дівочих ініціацій, як повторне народження після ритуальної смерті. За прадавніми уявленнями перехід до нової соціальної групи був можливий тільки через припинення попереднього існування, тобто через ритуальне вмирання, тимчасову смерть, що є всевітньою світоглядною універсалією. За В. Тернером, лімінальну істоту, тобто таку, що не належить ні світу живих, ні світу мертвих, характеризують: неумитість, мовчання, напівроздягненість, недієздатність, беззаперечна підкореність старшим. Повернення індивідуума до життя у новому статусі було пов’язане із такими знаковими діями, як вмивання, маніпуляція із волоссям, перевдягання у новий одяг²⁸. Окремі сліди і алюзії цих явищ маємо в усіх варіантах ігор типу “Подольночка”.

Універсальним способом символізації нового стану неофіта було надання йому іншого імені. У зв’язку з цим привертає увагу виконання під час весняних розваг орнаментального танку “Коровай” (зараз загальнопоширеної дитячої гри). Можливо, іменини, про які йдеться у пісні, якимось чином були пов’язані із звичаєм змінювати дитяче ім’я ініціанта на доросле. М. Сумцов, а в наш час В. Іванов та В. Топоров, провели скрупульозний аналіз семіотичного тлумачення короваю²⁹. Їх дослідження дають підстави зробити висновок, що коровай, святковий хліб колись функціонував як ритуальний предмет у найбільш урочистих церемоніях календарного і сімейного циклу. Звичай випікати коровай навесні, урочисто обходити з ним поля, був широко відомий у Білорусії, Росії, Болгарії. Коровай міг вживатися як фалічний символ, як символ благополуччя і як предмет, що приносився у жертву богу. Як свідчить М. Забилін, у Росії існував цікавий звичай: іменинник, іменинниця зранку розсилали гостям іменинні пироги. Цар і цариця власноручно роздавали їх по виходу з храму в день своїх іменин, а царевичі починали робити це з дня свого повноліття³⁰. Можливо, у гіпотетичному інваріанті ритуалу ініціації, приєднання учасниці гри до ровесниць відзначалося такими ритуальними діями, релікти яких збереглися у грі “Коровай”.

Отже, проведений аналіз деяких весняних пісенно-ігрових комплексів дозволяє висловити припущення, що в іграх типу “Коструб”, “Подольночка”, “Коровай” ми маємо релікти ініціальних ритуальних дій, які в ході історичного життя зазнали багаторазової деритуалізації і десемантизації, трансформувались у “церемоніальну” форму (П. Богатирьов), і у вигляді ігор вплили до загальноукраїнського фонду весняного свята.

Київ

¹ Детальну історію дослідження гри див.: Зилинский О. Из истории восточнославянских народных игр (Кострома—Коструб) // Русский фольклор. — М.: 1968. — Т. XI. — С. 198—211.

² *Календарик* С. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні. — Кн. I. — К., 1994. — С. 186; Іваницький А. Українська народна музична творчість. — К., 1990.

³ Рукописні фонди ІМФЕ, ф. 34—2, од. зб. 9, арк. 281; Kolberg O. Rosucie. — Cz. III // *Dzieła wszystkie*. — Т. 31. — Wrocław—Poznań, 1963. — S. 158—159; Рукописні фонди ІМФЕ, ф. 29—3, од. зб. 173, арк. 13, од. зб. 290, арк. 3; ф. 28—3, од. зб. 162, арк. 30, од. зб. 106, арк. 30, од. зб. 94, арк. 2, од. зб. 354, арк. 12, од. зб. 133, арк. 32; ф. 1—7, од. зб. 733, арк. 126—127; ф. 14—3, од. зб. 1036, арк. 32.

- ⁴ Етнографічні матеріали, зібрані В. Кравченком на Волині та по суміж. губерніях. — Житомир, 1911. — С. 10—11; Кримський А. Звенигородщина з погляду етнографічного та діалектологічного. — К., 1928. — С. 321—325; Максимович М. Соб. сочинений. — Т. II, 1877. — С. 521—522; Ястребов В. Материалы по этнографии Новороссийского края. — Одесса, 1894. — С. 33—35; ІМФЕ, ф. 14—5, од. зб. 1036, арк. 32.
- ⁵ Кримський А. Звенигородщина. — С. 323.
- ⁶ Іалева Л. М. Ряженье в русской традиционной культуре. — СПб., 1994. — С. 152.
- ⁷ Славянские древности: Этимологический словарь. В 5-ти т. — Т. 1. — М., 1995. — С. 544; Стоглав. — СПб., 1863. — С. 510.
- ⁸ Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: Весенние праздники. — М., 1977. — С. 5—99, 141—149, 193—208, 228—342.
- ⁹ Демиденко Е. Значение и функции общефольклорного образа камня // Русский фольклор. — Т. XXI. — С. 86.
- ¹⁰ Ястребов В. Материалы. — С. 86.
- ¹¹ Шейковский К. Быт подолян. — Т. I, в. I. — К., 1859. — С. 23—27.
- ¹² ІМФЕ, ф. 34—2, од. зб. 9, арк. 81.
- ¹³ ІМФЕ, ф. 28—3, од. зб. 94, арк. 2.
- ¹⁴ Толстой Н. И. Vita herbae et vita rei в славянской народной традиции // Славянский и балканский фольклор. — М., 1994. — С. 162.
- ¹⁵ Див.: Славянский и балканский фольклор. — М.: 1978. — С. 95—30; Славянская мифология: Энциклопедический словарь. — М., 1995. — С. 140, 183—184; Воропай О. Звичаї нашого народу. — Т. I. — К., 1991. — СС. 16—17, 25, 66—67.
- * Цей факт зафіксований численними археологічними розкопками (напр. Чорної Могили в Чернігові). Подібний звичай зберігався до ХХ ст. і на Закарпатті [Потушняк Ф. Серп у похоронному обряді // Доповіді та повідомлення (Ужгород. Ун-т). Серія історична. — 1958. — № 2. — С. 65—66.
- ¹⁶ Мифы народов мира: Энциклопедия в двух томах. — Т. II. — М., 1992. — С. 369.
- ¹⁷ Zilynskyj O. Hra na Zalmana a jine lidove hry o pamlovani nevesty // Ceskoslovenska rusistika. — Т. I. — 1956. — S. 284—287.
- ¹⁸ Фрезер Дж. Дж. Золотая ветвь. — М., 1980. — С. 170.
- ¹⁹ Мелетинский Е. Поэтика мифа. — М., 1976. — С. 229.
- ²⁰ Бернштам Т. Следы архаических ритуалов и культов в русских молодежных играх “Ящер” и “Олень” // Фольклор и этнография. — Л., 1990. — С. 17—25; Рыбаков Б. Язычество древних славян. — М., 1981. — С. 40—43.
- ²¹ Гоголь Н. Собр. соч.: В 6-ти т. — Т. 2. — М., 1959. — С. 65.
- ²² Zilynskyj O. Hra na Zalmana. — S. 294.
- ²³ Этимологичний словник укр. мови. — Т. 2. — К., 1985. — С. 258; Мифы, С. 454.
- ²⁴ Фрейдберг О. Поэтика сюжета и жанра. — Л., 1936. — С. 55—57, 86.
- ²⁵ Этимологичний словник. — Т. 2. — С. 89.
- ²⁶ ІМФЕ, ф. 1—2 дод., од. зб. 204, арк. 2; Борисенко В. Культ предків в обрядах українців // Родовід. — 1991. — № 3. — С. 19.
- ²⁷ Байбурин А. Ритуал в традиционной культуре. — СПб., 1990. — С. 62; Еремина В. Ритуал и фольклор. — Л., 1991. — С. 93.
- ²⁸ Тернер В. Символ и ритуал. — М., 1983. — С. 169—170; Байбурин А. Вказана праця, С. 62—74.
- ²⁹ Сумцов М. Хлеб в обрядах и песнях. — Х., 1885; Иванов В., Топоров В. Исследования в области славянских древностей. — М., 1974. — С. 257—258.
- ³⁰ Русский народ: его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия. Собр. М. Забылин. — М., 1992. — С. 536—538.

КИЇВ



Над містом в темряві — вогнистий хрест
Знявсь догори, як сяєво пожежі,
Вечірніх ліхтарів протест —
Що ніч загарбала барвисті межі...
Вогнистий хрест, накреслений над містом,
Оповідає всім, що ні не вмер
Наш славний рід! Людських осель намистом
Керує дотепер Великий Володимир.
І в небі символом яскравим і вогнистим
Палає хрест, накреслений над містом.

Юрій ДАРАГАН