

Михайло ГЛУШКО

ВІЛ У РІЗДВЯНО-НОВОРІЧНІЙ ОБРЯДОВІСТІ УКРАЇНЦІВ: РЕКОНСТРУКЦІЯ ПЕРВІСНОГО ОБРАЗУ ТА ІСТОРИЧНОГО ЗМІСТУ

Зазначена тема в українській етнологічній науці поки що не порушувалася. Такий стан зумовлений низкою причин. Насамперед тим, що віл у різдвяно-новорічній обрядовості майже не фігурує. У XIX–XX ст., коли народними звичаями та обрядами почали активно цікавитися дослідники, він, на відміну від інших зооморфних та антропоморфних персонажів, побутував надто вже спорадично. У тих же випадках, коли його присутність була очевидною, етнологи не надавали цьому серйозного значення. В кращому разі наявність вола в обрядах зимового циклу пов'язувалася з давнім світоглядом українців, зокрема, з так званим "полазником" – віруванням "першої ноги", "першої зустрічі". Головна суть звичаю полягала в тому, що селянин турбувався, щоб першим відвідувачем ("полазником") його оселі на Різдво чи Новий рік була людина багата, добра, щаслива. Архаїчним елементом цього ж звичаю було наділення функцією "полазника" домашньої худоби. Наприкінці XIX – на початку XX ст. таку функцію виконували різні тварини – віл, кінь, корова, вівця, лоша тощо¹. Однак ніхто з попередників автора не ставив собі за мету з'ясувати, по-перше, котра із них могла виконувати таку функцію в доісторичну добу, і, по-друге, чим було зумовлене наділення тварини цією функцією.

Те, що народознавці ігнорували вола як реального різдвяно-новорічного персонажа, зумовила ще одна важлива причина – пов'язування первісних хліборобських звичаїв та обрядодій з рядженням так званої "кози". Дійсно, в багатьох регіонах України широко побутував новорічний звичай "водити козу" у поєднанні з переодяганням та маскуваням². Такі дії обов'язково супроводжували жарти, ігри, а також спів "кози":

*...Де коза ходить,
Там жито родить;
Де не буває,
Там жито вилягає;
Де коза туп-туп,
Там жита сім куп;
Де коза рогом,*

¹ Здоровега Н. І. Народні звичаї та обряди // Бойківщина: Історико-етнографічне дослідження. Київ, 1983. С. 235; Кутельмах К. М. Календарна обрядовість // Гуцульщина: Історико-етнографічне дослідження. Київ, 1987. С. 290; Курочкін О. В. Обрядовість: Календарні свята й обряди // Поділля: Історико-етнографічне дослідження. Київ, 1994. С. 371.

² Курочкін О. В. Новорічні свята українців: Традиції і сучасність. Київ, 1978. С. 80–85; Його ж. Українські новорічні обряди: "Коза" і "Маланка" (з історії народних масок). Опішне, 1995. С. 39–59.

Там жито стогом;
Де коза хвостом,
Там жито кустом...³

Або:

...Де коза ходить, там жито родить,
Де не буває, там вилягає.
Де коза ногою, там жито копою,
Де коза рогом, там жито стогом⁴.

Під час гри та виконання пісні ряджену "козу" виводили переважно на середину хати і починали бити палкою. Вона падала на землю і "вмирала". Після того, коли господар виявляв бажання вручити їй "дарунок", вона знову оживала. На думку етнологів, такими діями, з одного боку, прославляли "козу" за її магічну силу викликати добрий врожай у наступному році, з другого – "смерть", а потім "воскресіння" "кози" уособлювали помирання природи взимку та її оживання з приходом весни, тобто циклічний кругооберт часу⁵. Аналогічної думки дотримуються й дослідники різдвяно-новорічної обрядовості інших народів – білоруського⁶, російського⁷, молдавського⁸, тобто тих, в яких "коза" також була найбільш поширеним зооморфним символом в обрядовості зимового циклу.

Стосовно його походження, то відомий російський фольклорист Володимир Пропп хоча і не ототожнює "козу" з якоюсь зооморфною чи антропоморфною істотою, але й не виключає, що в певний час у деяких народів могла існувати віра, немовби символічна коза викликала "родючість ґрунту в тих місцях, по яких її водили"⁹. Юрій Круть, як знавець слов'янського, зокрема й українського хліборобського обрядового фольклору, порівнявши "козу" з іншими аналогічними образами, уточнює: "[...] Первісною їх (пісень. – М. Г.) функцією було накликати урожай і [...] в давнину вони виконувалися весною, а згодом прилучилися до інших обрядів. [...] В них відбито прагнення уберегти посіви від можливого стихійного лиха (граду, зливи, посухи), забезпечити їм нормальне визрівання"¹⁰.

³ Килимник С. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні. Київ, 1994. Кн. 1. Т. 1–2. С. 55.

⁴ Колядки та щедрівки: Зимові обрядова поезія трудового року. Київ, 1965. С. 568.

⁵ Вороний О. Звичаї нашого народу: Етнографічний нарис. Київ, 1991. Т. 1. С. 92; Волицька І. В. Театральні елементи в традиційній обрядовості українців Карпат кінця ХІХ – поч. ХХ ст. Київ, 1992. С. 17–18; Курочкін О. В. Новорічні свята... С. 80–85; Його ж. Українські новорічні обряди... С. 56–59; Його ж. Обрядовість... С. 368.

⁶ Гурскі А. І. Зіма // Земляробчы каляндар: Абрады і звычаі. Мінск, 1990. С. 22–24.

⁷ Чичеров В. И. Зимний период русского земледельческого календаря XVI–XIX вв. (Очерки по истории народных верований). Москва, 1957. С. 128.

⁸ Попович Ю. В. Молдавские новогодние праздники (XIX – начало XX в.). Кишинев, 1974. С. 98–100.

⁹ Пропп В. Я. Русские аграрные праздники (Опыт историко-этнографического исследования). Ленинград, 1963. С. 49.

¹⁰ Круть Ю. З. Хліборобська обрядова поезія слов'ян. Київ, 1973. С. 18.

Із сказаного вище увагу привертають два моменти, що вимагають докладного аналізу. По-перше, хоча всі обрядодії із символічною "козою" виконувалися під час різдвяно-новорічних свят, але українські дослідники, у тому числі фольклористи, присвячений їй народний твір послідовно називають піснею¹¹, а не колядкою чи щедрівкою, а це не логічно з погляду на її походження, призначення і час виконання. По-друге, вчені вже звернули увагу на те, що у романомовних (молдаван і румунів) та слов'янських етносів, зокрема і в українців, аналогічну обрядову функцію досить часто виконували інші ряджені персонажі. Так, наприклад, у гуцулів "козу" заміняв "баран"¹², у слобожан – "цап"¹³, у поліщуків Волині – "бусел" ("бусьол") тощо¹⁴. В деяких придністровських районах України за сценарієм, близьким до традиційної "Кози", розгорталася вистава "Маланки", в якій "вмирала" і "воскресала" саме "Маланка"¹⁵, а не коза. Однак кожний з дослідників трактує подібні явища по-своєму, не надаючи їм суттєвого значення.

У поляків майже з тотожним значенням поряд з козою фігурують "кінь" і "тур" ("туронь")¹⁶, у білорусів – "кінь" ("кобила")¹⁷. Щоправда, такі ряджені, на відміну від "кози", не супроводжуються спеціальними ритуальними поетичними творами із сюжетом на зразок пісні, присвяченої "козі", тим паче колядками або щедрівками. Більше того, за визнанням учених, "коза" як новорічний символ зовсім невідома південним слов'янам – сербам, хорватам, чорногорцям, македонцям, болгарам. Отже, у контексті нашого дослідження виникла потреба з'ясувати природу походження даного явища, а заодно і причини, що зумовили виявлені розбіжності і суперечності.

Для початку поставимо простиє, але цілком доречне запитання: як символічна "коза" могла впливати на величину врожаю? З погляду логіки – ніяк. Реальна кількість хліба в господаря (чи на світанку виникнення орного хліборобства, чи у ХІХ – на початку ХХ ст.) залежала насамперед від самої людини, а також від тяглової тварини (вола чи коня), за допомогою якої обробляли землю, а не від міфічної кози. Суголосно з цим, у звичаях та обрядах і пов'язаних з ними народних творах центральне місце повинні посідати людина, віл чи кінь. Тим більше, що у фольклорній прозі українців коза завжди вважалася чимось "злим, нечистим, непорядним", "чортовим насінням"¹⁸. За народними уявленнями, наслідуючи Бога, який створив корову, козу зліпив чорт. Однак він не міг її оживити, а коли ж Бог, на прохання чорта, дав їй життя, коза скочила і побігла. Тоді чорт вхопив

¹¹ Курочкін О. Українські новорічні обряди... С. 52–53; Круть Ю. З. Хліборобська обрядова поезія... С. 17–18; Колядки та щедрівки... С. 545, 565; Календарно-обрядові пісні. Київ, 1987. С. 338 та ін.

¹² Волицька І. В. Театральні елементи... С. 13–14, 18.

¹³ Курочкін О. Українські новорічні обряди... С. 59.

¹⁴ Там само. С. 349.

¹⁵ Курочкін О. В. Новорічні свята... С. 94; Його ж. Українські новорічні обряди... С. 150.

¹⁶ Войтыла-Свежовска М. Терминология аграрной обрядности как источник изучения славянской духовной культуры (на польском материале) // Славянский и балканский фольклор. Москва, 1989. С. 211–212.

¹⁷ Гурскі А. І. Зіма. С. 24.

¹⁸ Сокіл В. Народні легенди та перекази українців Карпат. Київ, 1995. С. 40–41.

козу за хвіст і відірвав його. "На доказ створення кози чортом кажуть, що від кози відьма ніколи не може відібрати молока, навпаки, вона навіть боїться кози"¹⁹. Отже, згідно з уявленнями народу, існують усі підстави вважати козу як "символ хліборобства", а заодно й пісню, в якій фігурує цей образ, – похідними.

До такого попереднього висновку спонукає кілька прямих та опосередкованих фактів, насамперед з українського фольклору. Зокрема, у збірнику "Дитячі пісні та речитативи" опубліковано записану в 1961 р. у с. Висоцьку Дубровицького району Рівненської області щедрівку:

*Щедрую, щедрую –
Я пироги чую.
Як не дасте пирога,
Візьму вола за рога
Та виведу за поріг,
Та заріжу на пиріг.
У ріг буду трубити,
А воликом робити.
Де волик рогом –
Там жито стогом.
Де волик ногою –
Там жито копою²⁰.*

Аналогічні варіанти твору в даному виданні відсутні²¹. Тобто упорядники Галина Довженок і Катерина Луганська більше їх не виявили. Справді, пошуки цієї чи схожої щедрівки, навіть серед найдавніших записів українських фольклористів та етнографів, будуть марними. Така ситуація, з одного боку, давала підстави вважати її рідкісним реліктом, з другого – викликала деякий сумнів щодо автентичності і достовірності самого твору. На щастя, нещодавно під час науково-пошукової праці на теренах Полісся один з учасників фольклорно-етнографічної експедиції – Володимир Галайчук – виявив і зафіксував у кількох селах шість нових варіантів відповідного твору, до того ж із значно прозорішим змістом, ніж попередній. Більше того, у двох випадках репрезентанти віднесли його до колядок, у чотирьох – до щедрівок. Враховуючи їх непересічну наукову цінність, дозволимо собі подати чотири з них: обидві колядки і дві найповніші щедрівки*. Зокрема, до колядок належать:

*Ой воле-воле, сівий, рогатий,
Святий Вечор!^{**}
Да поедомо поле орати:*

¹⁹ Булашев Г, Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях: Космогонічні українські народні погляди та вірування. Київ, 1993. С. 325.

²⁰ Дитячі пісні та речитативи. Київ, 1991. С. 128 (№ 279).

²¹ Там само. С. 398 (примітки).

* Автор щиро вдячний В. Галайчуку за безкорисну можливість познайомитися з виявленими ним автентичними творами та за дозвіл на їхню публікацію.

** Рефрен.

*Де волов следок – там жита стожок,
Де волова ступа*** – там жита копа,
Де волов рожок – там жита стожок*²².

Та:

*Ой воли-воли, ві рогатие,
Мі поедемо вамі гораті.
– На яку ніву? – На переднюю:
Де вол ногою – жито копою,
Де вол да й рожком – там жито стожком,
Де вол да й насчить – жито парашчить*²³.

До речі, першу колядку інформаторки похилого віку визначили як таку, що присвячена власне волові. За їхнім же твердженням, у минулому колядувати господареві починали саме з неї.

Аналогічного змісту зафіксовано також новорічні щедрівки:

*Щедрик-ведрик, дай вареник,
Як не даси пірога, возьму вола за рога
Да віведу на муруг, да вікрутю правий руг,
Буду рогом трубити, а воліком робити:
Де вол сере – жито веселе,
Де вол щить – жито трещить,
Де вол рогом – жито стогом,
Де вол ногою – жито копою*²⁴.

Або:

*Гиля-гиля на Василя,
Васильова мати пошла щодрувати.
Возьму вола за рога
Да віведу на муруг,
Да вікрутю крутий рог.
Воликом буду робити,
Рогом буду трубити:
– Роди, Боже, жито-пшеницу, всяку пшеницу.
Де вол хвостом – жито тростом,*

*** Тут – дуна.

²² Зап. В. Галайчук 17. 07. 1997 р. у с. Замисловичах Олевського р-ну Житомирської обл. від Процюк Ніни Йосипівни, 1939 р. народж., Процюк Ольги Герасимівни, 1928 р. народж., Бабич Степаниди Микитівни, 1929 р. народж.

²³ Зап. В. Галайчук 18. 07. 1997 р. у с. Біловіжі Рокитнівського р-ну Рівненської обл. від Трохимчук Галини Архипівни, 1931 р. народж.

²⁴ Зап. В. Галайчук 19. 07. 1997 р. у с. Боровому Рокитнівського р-ну Рівненської обл. від Крук Євфросинії Трохимівни, 1929 р. народж., Тісовець Єви Іванівни, 1921 р. народж.

*Де вол ногою – жито копою,
Де вол сере – жито веселе,
Де вол щить – жито трещить*²⁵.

Унікальність виявлених В. Галайчуком на Поліссі зразків пісенної народної творчості зимового (різдвяно-новорічного) циклу безсумнівна. По-перше, сучасній фольклористиці подібні варіанти твору, за одним винятком, поки що невідомі. По-друге, у цих творах вказується конкретна функція вола: в одному випадку він безпосередньо "оре нивку", в інших – колядник (щедрувальник) погрожує "воликом робити", якщо його не винагородять за виконану пісню. Не менш цікаві та важливі у контексті порушеного питання й інші нюанси поданих колядок і щедрівок. Детальніше розглянемо їх дещо згодом. По-третє, такі твори зовсім невідомі на решті території України, а також серед інших східних слов'ян. Як пересвідчимося далі, цілком закономірно.

Натомість у сусідніх з українцями етносів збереглися пісні з аналогічними або схожими сюжетними мотивами, що й у поданих вище колядках, щедрівках та піснях про "козу". Зокрема, у росіян побутувала колядка, в якій символічною хліборобською функцією наділені два образи одночасно – "кінь" і "коза":

Сето, сето на новое лето!
Куда конь хвостом,
Туда жито кустом.
Куда коза рогом,
Туда сено стогом*²⁶.

Схожу функцію виконували "кум" і "кума", "дівчата" і "баби", "мужики" і "хлопці" в російських троїцьких піснях:

*... Где кум прошел,
Там овес взошел,
Где кума прошла,
Там рожь взошла!*²⁷

Або:

*– Где девушки шли,
Тут рожь густа!
Где бабы шли,
Там вымокла!*²⁸

²⁵ Зап. В. Галайчук 19. 07. 1997 р. у с. Боровому Рокитнівського р-ну Рівненської обл. від Довгаль Віри Феодосіївни, 1930 р. народж.

* Тут – сеяно.

²⁶ Русская народная поэзия: Обрядовая поэзия. Сборник. Ленинград, 1984. С. 52–53.

²⁷ Круглов Ю. Г. Русские обрядовые песни: Учебное пособие. Москва, 1982. С. 186.

²⁸ Там же.

У поляків на Зелені свята побутував звичай вітання літа й обходу посівів. Головне місце у церемонії посідала так звана "королева" – мала дівчина, уквітчана вінком і квітами. Обхід супроводжувала пісня, яка нагадує подані вище:

*Gdzi królowna chodzi,
Tam pszeniczka rodzi...*²⁹

У білоруській пісні замість образу королеви виступає Ярило – уособлення тепла й весни:

*А дзе ж ен нагою –
Там жыта капою,
А дзе ен ні зірне,
Там колас зацвіте*³⁰.

Менш чітка, але достатньо очевидна церемоніальна функція Юрія, котрий фігурує в іншій білоруській веснянці:

*– Да святы Юрай,
Дзе ж ты бываў?
– Па памежачках хадзіў,
Жыта радзіў,
Каб з каласочка
Была жыта бочка...*³¹

Подібні пісенні твори побутували також в українців. Але належать вони до дитячих колядок і щедрівок. Цікавим є й те, що головне місце в них посідає Ілля:

*Ходить Ілля на Василя,
Носить пужку житяную.
Куди гляне – жито росте,
Куди махне – кучеряве.
Роди, Боже, бички, телічки,
А нам палянички*³².

Або:

*Ходить Ілля на Василя,
Носить пугу дротяную,
А другу житяную.*

²⁹ Круть Ю. З. Хліборобська обрядова поезія... С. 17.

³⁰ Там само. С. 18.

³¹ Земляробчы календар: Абрады і звичаі. Мінск, 1990. С. 187.

³² Дитячі пісні та речитативи. С. 186 (№ 465).

*Куди він махне – там жито росте,
Куди не махає – там жита немає*³³.

Наведення аналогічних чи схожих зразків пісенної творчості східних і західних слов'ян можна продовжувати далі. Але й цього цілком достатньо, щоб пересвідчитися у головному – позитивний вплив на врожай мала не тільки "коза", а й інші символічні персонажі: "віл", "кінь", "королева", Ярило, Юрій, Їлля, "дівчата", "мужики", "кум", "кума" тощо, чого фактично не заперечують дослідники календарної обрядовості. І це цілком закономірно, бо за функціями всі персонажі належать до одного ряду. Щоправда, попередники автора жодним словом не обмовилися про "вола" як складову української пісенної творчості зимового циклу. Таке "замовчування", як уже наголошувалося, було зумовлене об'єктивною причиною – відсутністю серед записів пісенного фольклору творів з відповідним сюжетом. Проте із введенням у науковий обіг зафіксованих В. Галайчуком колядок і щедрівок, а також нових даних про "вола" як невід'ємний компонент різдвяно-новорічної обрядовості українців, загальна ситуація змінюється докорінно. Інтерес становлять насамперед три пов'язані з ним аспекти. По-перше, як співвідноситься "віл" з "козою" та рештою ритуальних персонажів календарної обрядовості східних слов'ян. По-друге, які конкретні архаїчні реалії приховані за колядковим "волом". Нарешті, якою була функція такого "вола" в далекому минулому і чим вона зумовлювалася. Для з'ясування цих складних питань скористаємося насамперед творами українського фольклору, залучивши заодно елементи обрядів і звичаїв річного циклу.

Зіставивши і порівнявши наведені вище зразки пісенної творчості, завважеш, що на врожай хлібороба могли "впливати" різні ряджені та символічні персонажі. Одні з них діють в обрядовості зимового циклу ("коза", "віл", "кінь", "кобилка"), інші – весняного ("Ярило", "Юрій"), ще інші – літнього ("Їлля"). Крім того, в різдвяно-новорічній обрядовості українців "козу" заміняла "Маланка", "баран", "цап" і "бусел", яким пісні з відповідним сюжетом не співали. Стосовно російських творів, в яких присутні "кум", "кума" та інші аналогічні образи чоловічої і жіночої статі, то їх магічний смисл уже втрачений. Такі персонажі "виконують" у згаданих піснях майже реальну, суто господарську дію. У зв'язку з цим аналіз російських творів у контексті порушених проблем безперспективний. Це ж саме стосується польської "королеви". Отже, з-поміж пісенних символічних образів на першочергову увагу заслуговують зооморфні та релігійного походження.

Як уже зазначалося, в різдвяно-новорічній обрядовості та супровідних піснях східних слов'ян найбільше розповсюдження мала "коза". В одній з російських колядок "коза" фігурує паралельно з "конем". У білоруській традиції останній значиться також як "кобилка" і, порівняно з "козою", був поширений спорадично. Його присутність у колядному обряді білорусів вчені пояснюють суто господарськими факторами: "... Ні в самому обряді, ні в обрядовій поезії не міститься вказівка на хтонічну функцію цієї маски ("кона", "кобили". – М. Г.) в колядному обряді. Включення коня (кобили) в магічні дії колядного циклу, напевне, зумовлене важливою господарською роллю цієї тварини в селянському побуті"³⁴.

³³ Там само. С. 187 (№ 466).

³⁴ Гурскі А. І. Зіма. С. 24.

Стосовно ж "вола", то, як з'ясовано вище, серед різдвяно-новорічної пісенності східних і західних слов'ян цей символічний образ характерний тільки для українців. До того ж у наш час колядки і щедрівки з відповідним сюжетом побутують на дуже обмеженій території – на Олевщині Житомирської області, Рокитнівщині і Дубровиччині Рівненської області. Цілком ймовірно, що вони відомі й старожилам інших населених пунктів зазначених та решти північних районів, що знаходяться у нижній частині межиріччя Уборті й Горині. Але для цього потрібно проводити спеціальні фольклористичні дослідження. Щодо інших теренів України, зокрема і Середнього Полісся, то, на наше глибоке переконання, там цей твір уже зник, тобто його виявлення дуже сумнівне.

До такого висновку спонукають варіанти колядок і щедрівок, які вчені зафіксували раніше. Зокрема, вище процитовано два зразки дитячої щедрівки, в яких головне місце посідає Їлля. Хоча магічний смисл цього образу вже досить стертий, але ще не втрачений зовсім. По-перше, Їлля "ходить" на Василя (Новий рік), по-друге, і найголовніше – "носить пугу" ("пужку"): в одному випадку лише "житяную", в другому – і "житяную", і "дротяную". "Пугою" ("пужкою") українці називали батіг, яким поганяли тварин³⁵. Важливо, що порівняно з народними творами, в яких аналогічну хліборобську функцію виконує "віл", географія розповсюдження щедрівки "Ходить Їлля на Василя" у минулому була значно ширшою. Як засвідчують вміщені у збірнику "Дитячі пісні і речитативи" примітки, до 1920-х років включно її варіанти ще побутували на Київщині, Чернігівщині, Сумщині та Полтавщині³⁶. Притому більшість з них дослідники (Павло Чубинський, Василь Кравченко та інші) записали на теренах Східного Полісся і східної частини Середнього Полісся.

Достовірність поміченого підтверджує ще один народний твір – схожа за сюжетом, але змістовно значно прозоріша дитяча щедрівка "Бігла теличка, що з березничка", яку виявлено в 1925 р. у с. Гоголеві колишнього Великодимерського району, що на Київщині. У ній, на відміну від твору "Ходить Їлля на Василя", фігурує вже не пророк, а "віл". Більше того, магічну функцію "пужкою" виконує не Їлля, а щедрувальник:

*...Візьму вола за рога
Да виведу на муріг,
Да викручу правий ріг.
В правий рожок буду трубити,
А пужкою махати,
А воликом пахати.
Куди пужка махне –
Там жито росте³⁷.*

Крім Гоголева, варіанти аналогічної щедрівки українські дослідники зафіксували ще у трьох населених пунктах – у містах Козельці, Черкасах і Борисполі³⁸. Тобто

³⁵ Грінченко Б. Словарь української мови. Київ, 1997. Т. 3. С. 497, 498; Словник української мови. Київ, 1977. Т. 8. С. 383–384, 385.

³⁶ Дитячі пісні та речитативи. С. 408 (примітки).

³⁷ Там само. С. 120 (№ 253).

³⁸ Там само. С. 396 (примітки).

всі зазначені дитячі твори зимового циклу вже у першій третині ХХ ст. побутували південніше і східніше від невеликого масиву північно-західної частини Середнього Полісся, де виявлено колядки і щедрівки з чітким образом вола як хліборобського символу. Це ж саме стосується решти варіантів дитячої поезії, в яких відповідний первісний магічний смисл обряду майже відсутній. Втрачену сюжетну спорідненість таких творів можна простежити хіба що за двома-трьома рядками:

*...Возьму вола за рога
Та виведу на моріг,
Та виломлю правий ріг³⁹.*

Або:

*...Возьму вола за рога
Да виведу на поріг,
Викручу правий ріг⁴⁰.*

Кількість записів колядок і щедрівок з відповідним сюжетом уже зараз настільки значна⁴¹, що навіть звичайне їх перерахування, тим паче ілюстрування, зайняло б чимало місця. Стосовно ж географії розповсюдження цих творів, то вони охоплюють більшу частину території сучасної України – Середнє і Східнє Полісся, Середнє Подніпров'я і Слобожанщину, східну і центральну частину етнографічної Волині, східну частину Поділля і Південь України. Натомість на теренах Карпат і Прикарпаття, Опілля і Яворівщини, Північної Буковини і західної частини Поділля, західної частини етнографічної Волині і Західного Полісся, тобто всього масиву Західної України, їх поки що не зафіксовано. Як пересвідчимося згодом, для цього була об'єктивна причина.

І все ж, для з'ясування вказаних вище наукових питань головне місце посідають не географія розповсюдження і навіть не ступінь побутування того чи іншого зразка колядки чи щедрівки. Вони хіба що чіткіше окреслюють загальний фон та закономірності поширення відповідних пісень у ХІХ–ХХ ст. Важливіше значення для реконструкції первісного змісту різдвяно-новорічної обрядовості українців має виявлення символіки, що прихована за конкретними образами таких творів. Для цього залучимо відповідні етнографічні першоджерела та інший фольклорний матеріал.

Спочатку зосередимося на християнському Їллі, оскільки він належить до персонажів літнього циклу і побутував в інших східних слов'ян. Зокрема, в народній традиції Їлля був насамперед покровителем грому і дощу. Однак, у минулому його вважали також персонажем, від якого залежала плідність худоби і врожай⁴². Тому в день Їллі (20 липня за старим стилем) різали жертвну

³⁹ Там само. С. 112 (№ 237).

⁴⁰ Там само. С. 114 (№ 240).

⁴¹ Там само. С. 108 (№ 222), 112–122 (№ 237–246, 250–254, 256, 257), 127 (№ 276), 128 (№ 278, 279), 132 (№ 293), 133 (№ 294), 149 (№ 357), 394–396 (примітки), 398 (примітки) та ін.

⁴² Агапкина Т. А. Илья // Славянская мифология: Энциклопедический словарь. Москва, 1995. С. 204.

тварину та влаштовували загальну обрядову трапезу ("жертву", "братчину"). Головною жертвовною твариною Їлли-пророка вважався бик або віл⁴³. Тобто присутність образу Їлли з "пугою" ("пужкою") в українських дитячих колядках і щедрівках цілком закономірна – він опікується майбутнім врожаєм. Але це лише один аспект символіки такого твору. У колядці (щедрівці) вказаний також день, коли ходить Їлля – "на Василя" (Новий рік). Ця обставина дозволяє стверджувати, що образ християнського пророка витіснив давніший образ – "вола". Наскільки таке припущення достовірне – це вже наступний етап наукової реконструкції первісного змісту обрядовості зимового циклу.

Дійсно, у різдвяно-новорічній обрядовості та фольклорі українців фігурує багато тварин. Але сюжетно колядка "Ходить Їлля на Василя" дуже споріднена з колядками (щедрівками), в яких безпосередньо значиться "віл". З цього погляду, саме його замінив Їлля. Генетичний зв'язок Їлли з волом засвідчує також низка есхатологічних карпатських легенд. Зокрема, проаналізувавши зміст відповідних народних творів, український фольклорист Василь Сокіл завважив, що для них характерним є такий сюжетний епізод: наприкінці світу, перед Страшним судом, пророк Їлля прийде на землю вмирати. Але тут він загине мучинецькою смертю від Сатани, котрий відрубає йому голову на воловій (буйволовій) шкурі. До речі, і шкіра, і самий карпатський міфічний віл гігантських розмірів ("видвіка пасет, но сам на одній полонині", "випасає сім гір трави і випиває сім рік води")⁴⁴.

Це ж саме стосується образів дохристиянського Ярила і християнського Юрія, котрі у зацитованих зразках народної поезії з теренів сучасної Білорусії теж замінили давній образ – "вола". У східнослов'янській міфології Ярило пов'язується насамперед з ідеєю весняної родючості та сексуальної потенції. Їм'я Ярило (Ярила, Ярыла) лінгвісти виводять від кореня *яр-*, з яким співвідносяться уявлення про *ярь* як вищий прояв продуктивних сил, що забезпечують максимум родючості і врожайності⁴⁵. Стосовно ж християнського Юрія, то його зв'язок із символічним "волом" ще очевидніший і прозоріший, бо в народній культурі саме він вважався одним з головних захисників і покровителів худоби⁴⁶. Тому в день Юрія (6 травня) не тільки білоруси, а й українці виконували цілу низку обрядодій, спрямованих на захист домашніх тварин від різних злих і нечистих сил, забезпечення у поточному році плідності, родючості і достатку⁴⁷.

Відомі й інші прямі та опосередковані докази закономірної присутності вола у різдвяно-новорічній обрядовості. Так, у Літинському повіті П. Чубинський зафіксував етіологічну легенду, згідно з якою "воли й осли створені Богом, і їх називають благовісними за те, що коли Спаситель народився, то вони прикривали його соломою і зігрівали"⁴⁸. Сюжетно подібний твір частково побутує і досі на Поліссі:

⁴³ Толстой Н. И. Бык // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. Москва, 1995. Т. 1. С. 273; Петрухин В. Я. Жертва // Славянская мифология... С. 182.

⁴⁴ Сокіл В. Народні легенди... С. 61–62.

⁴⁵ И[ванов] В., Т[опоров] В. Ярило // Славянская мифология... С. 397–398.

⁴⁶ Толстой Н. И. Георгий // Славянские древности... Т. 1. С. 496–498.

⁴⁷ Кирчів Р. Ф. Релікти юрївської обрядовості в Українських Карпатах // Народна творчість та етнографія. Київ, 1985. № 5. С. 38–43.

⁴⁸ Чубинський П. Мудрість віків: Українське народознавство у творчій спадщині Павла Чубинського. Київ, 1995. Кн. 1. С. 52.

"...А воли, кажуть – Божа худоба: воно (нечисть) не може подступити (до них. – М. Г.)"⁴⁹. Епізод про вола й осла, що зігрівають Христа, часто був улюбленим сюжетом колядок⁵⁰. Поліщуки Пінцини вважали вола "святою кісткою", а українці Закарпаття – найчистішою твариною⁵¹.

Українці здавна вірили також у те, що напередодні Різдва Христового та інших свят воли набувають здатності розмовляти людською мовою. Однак, якщо господар підслухає їхню розмову, то згодом помре⁵². Уявлення про здатність тварин спілкуватися між собою у певні річні свята (на Святвечір, напередодні Нового року, на Юрія тощо) побутували в багатьох етнографічних районах України⁵³, а також в інших слов'янських етносів⁵⁴. Притому, за світоглядними уявленнями українців і південних слов'ян, у різдвяно-новорічний період розмовляти могли лише воли. Тому напередодні святвечірньої трапези гуцули і бойки, подоляни і поліщуки тощо годували їх цілушкою хліба, прісною паляницею, зубчиком часнику тощо. Щоправда, наприкінці XIX – у XX ст. такої честі удостоювалася вже майже вся худоба господаря – корови, коні, телята, що можна пояснити втратою головного символічного значення давнього звичаю.

Селяни різних регіонів України напередодні або на самий Новий рік (на Василя) "обдавлювали" молодому воліві шию, тобто вперше привчали його до їзди в запрягу й роботи⁵⁵. Аналогічний звичай був відомий у минулому також білорусам: "Кідай быковае ды бяры валовае"⁵⁶ – засвідчує народна приказка. Тільки після цього перевіряли тяглову здатність молодого вола у навантаженому транспортному засобі та плузі:

*В плузі свободу лиш втратить, і добрим, і лагідним стане,
Скоро забуде свій ліс, буде старанно орать*⁵⁷, –

писав українсько-польський поет XVI ст. Севастян Кленович у знаменитій поемі "Роксоланія".

Побутування цього звичаю сучасні репрезентанти пояснюють, як правило, суто практичними міркуваннями: достатньо вільного часу, засніжена дорога приборкує

⁴⁹ Зап. В. Галайчук 16. 08. 1998 р. у с. Сидоровичах Іванківського р-ну Київської обл. від Місюри Віри Гнатівни, 1924 р. народж.

⁵⁰ Франко І. Наші коляди // Франко І. Зібрання творів: У 50 т. Київ, 1980. Т. 28. С. 30.

⁵¹ Толстой Н. И. Вол // Славянские древности... Т. 1. С. 409.

⁵² Чубинський П. Мудрість віків... Кн. 1. С. 52; Булашев Г. Український народ у своїх легендах... С. 323–324.

⁵³ Сокіл В. Народні легенди... С. 41; Кирчів Р. Ф. Світоглядні уявлення і вірування // Гуцульщина... С. 244; Курочкін О. В. Обрядовість... С. 365.

⁵⁴ Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. Москва, 1865. Т. 1. С. 61; Łysiak W. W kręgu wielkopolskich demonów i przekonań niedemonicznych. Poznań, 1993. S. 173.

⁵⁵ Венгрженевский С. Рабочие воли в Брацлавщине и их номенклатура // Киевская старина. 1898. Т. 62. № 7–8, отд. 1. С. 41–42; Чубинський П. Мудрість віків... Київ, 1995. Кн. 2. С. 58.

⁵⁶ Земляробчы каляндар... С. 369.

⁵⁷ Кленович С. Ф. Роксоланія // Українська поезія XVI століття. Київ, 1987. С. 125.

запал молодій тварини, тобто легше впоратися з її силою, тощо. Натомість у контексті сказаного вище стає очевидним, що це лише відгомін архаїчного за походженням обряду, який дійшов до наших днів у трансформованому вигляді. Зокрема, пінчуки сучасної Білорусії ще наприкінці XIX ст. вірили, що після першого запрягу молодого вола разом зі старим саме напередодні Нового року вони будуть добре ходити в парі⁵⁸.

У XIX – на початку XX ст. в українців широко побутував ще один давній обряд зимового циклу, пов'язаний, на думку вчених, також з волом. Якщо точніше, напередодні Нового року в снігу проорювали так звану "урожайну борозну". Так, П. Чубинський зазначав, що на Волині 31 грудня (за старим стилем) "орють землю і ніби готують її для сівби, притому піснями і рухами тіла показують процес оранки"⁵⁹. В інших випадках ряджені заносили до хати плуга чи його частини та імітували оранку. Зокрема, Яків Головацький повідомляв: "Буває, що парубки вносять у хату і самі чепіги, показуючи, наче орють ниву, і приспівуючи сіють хлібні зерна"⁶⁰. За твердженням ученого, така обрядова дія побутувала у Бережанському, Чортківському, Станіславському та Коломийському повітах, тобто на теренах Поділля і Покуття. Згідно з народним повір'ям, щастя та вдачу віщували також "бики в плузі", якщо вони присняться⁶¹. Притому слід наголосити, що символічна оранка в українців знаходить близьку паралель з новорічними звичаями "волочіння плуга" в сусідніх народів – молдаванів і румунів⁶². Натомість вона зовсім невідома білорусам і росіянам. Будь-яка згадка про неї відсутня у новорічних обрядових піснях цих східнослов'янських етносів⁶³.

Нарешті, як уже зазначалося, з різдвяно-новорічними святами пов'язаний так званий "полазник", функцію якого в українців часто також виконував віл. Вище наголошувалося, що причин наділення функцією "полазника" тієї чи іншої тварини вчені не з'ясували. Тим часом у контексті порушеної проблеми даний аспект має вирішальне значення. До такого висновку спонукають етнографічні реалії календарної обрядовості зимового циклу інших слов'ян, зокрема, південних. Так, у сербів Шумадії, у західній і південно-східній Сербії, північній, південно-західній і західній Боснії, у Чорногорії і Країні роль "полазника" виконував віл-"дешнак", тобто "борозенний", котрого запрягали в ярмо справа. Однак, серед відповідних обрядових дій зацікавлення викликає не тільки цей факт. Справа в тому, що спочатку південні слов'яни чіпляли на правий ріг тварини калача. Після того, як її завели до хати, калача знімали і розламували на три частини: одну давали з'їсти

⁵⁸ Земляробчы каляндар... С. 350.

⁵⁹ Чубинський П. Мудрість віків... Кн. 2. С. 58.

⁶⁰ Головацький Я. Ф. Народные песни Галицкой и Угорской Руси. Москва, 1878. Ч. 3. С. 145.

⁶¹ Милорадович В. П. Житъе-бытъе лубенского крестьянина // Українці: Народні вірування, повір'я, демонологія. Київ, 1991. С. 176.

⁶² Попович Ю. П. Молдавские новогодние праздники... С. 27–54; Салманович М. Я. Румыны // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы (XIX – начало XX в.): Зимние праздники. Москва, 1973. С. 290–291; Мотреску О. Обряды з плугом у новорічній обрядовості молдаван та румун Буковини // Етнічна історія народів Європи: Національні меншини. Етноархеологія. Зб. наук. праць. Київ, 1999. С. 49–51.

⁶³ Гурскі А. І. Зіма. С. 30; Чичеров В. И. Зимний период... С. 170.

волові-"дешнаку", другу – його напарникові, а третю клали в зерно, залишаючи для весняного посіву. В Країні також стежили за тим, якою ногою віл стане на поріг хати: якщо правою, то все буде добре⁶⁴. У тих же регіонах, де такий звичай вже не побутував, широке розповсюдження мали споріднені з ним обрядодії⁶⁵, у тому числі й обов'язкове розламування хліба на дві чи три частини у найсвятковіші дні зимового циклу. У Болгарії, наприклад, у день св. Варвари господар розламував хліб круглої форми ("колак", "кравай", "харман") на дві половини і символічно називав одну з них "посівами зернових", а іншу – "худобою". Тоді ж у деяких місцевостях Південно-Східної Болгарії жінки замішували прісні хлібини, якими обмінювалися між собою для того, щоб здоровими були воли і росли посіви⁶⁶.

Що привертає увагу з обрядовості південних слов'ян? Насамперед те, що функцію "полазника" виконував лише правий віл. Крім того, до хати його заводили з калачем, який чіпляли на правий ріг, а не на лівий. Нарешті, поділивши калача на три частини і пригостивши "дешнака" та його напарника (українці називали такого вола "підручним"), третю частину хлібного виробу клали в зерно, яке мали сіяти весною.

Пошуки аналогічних обрядодій в українській традиції, тим більше в решти східних слов'ян, будуть марними. Проте у фольклорі українців збереглися поетичні фрагменти, які дозволяють їх реконструювати. Зокрема, у багатьох колядках і щедрівках, які вчені відносять до дитячих або гумористичних, часто фігурують роги ("Божьму вола/бика за рога"). Для відтворення первісного змісту такого обряду ще суттєвіше значення має те, що в наступних поетичних рядках майже завжди значиться конкретний ріг, який погрожує викрутити, а потім затрубити в нього щедрувальник, – "правий"⁶⁷. Вважати такий факт звичайним збігом обставин важко з кількох причин. По-перше, в архаїчній загальнослов'янській семіотичній (міфопоетичній) системі існував цілий ряд протиставлень: "день" – "ніч", "біле" – "чорне", "прямий" – "кривий" та десяток інших, де за першим членом опозиції був закріплений позитивний зміст, а за другим – негативний⁶⁸. В аналогічній опозиції перебували семантичні лексеми "правий" – "лівий": "правий" був рівнозначний здоровому, повноцінному, сприятливому для людини, "лівий" – хворому, шкідливому, загрозливому, нечистому. По-друге, "правий" ріг чітко вписується у канву поданих вище фактів з обрядовості зимового циклу українців зокрема та різдвяно-новорічного звичаю південних слов'ян загалом. По-третє, закономірність присутності в колядкових рядках українців саме лексеми "правий", а не "лівий", засвідчують ступінь і географія розповсюдження самого поетичного твору – на теренах всієї України за

⁶⁴ Толстой Н. И. Вол. С. 409; Усачева В. В. Обряд "полазник" и его фольклорные элементы в ареале сербскохорватского языка // Славянский и балканский фольклор: Генезис, архаика, традиции. Москва, 1978. С. 31–32.

⁶⁵ Толстой Н. И. Вол. С. 409.

⁶⁶ Колева Т. А. Болгары // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы (XIX – начало XX в.): Зимние праздники. Москва, 1973. С. 267.

⁶⁷ Дитячі пісні та речитативи. С. 112–118 (№ 237–246), 120–121 (№ 251–254), 122 (№ 257), 127 (№ 276), 133 (№ 294); Колядки та щедрівки... С. 526 (№ 6), 535 (№ 1), 536 (№ 2); Календарно-обрядові пісні. С. 332.

⁶⁸ Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. Славянские языковые семиотические моделирующие системы (древний период). Москва, 1965.

винятком її західного масиву. Нарешті, відповідне семантичне значення "правого" приховане у виробничо-господарській сфері. Якщо точніше, то "борозенний" (правий) віл завжди був сильнішим, швидшим, рвучкішим до роботи, ніж "підручний", тобто мав більші тяглові можливості⁶⁹. Отже, в давнього хлібороба України символом здоров'я, достатку і щастя міг виступати лише віл, який в упряжі ходив справа.

Інтерес становить ще один суттєвий момент. Під час обрядового акту південні слов'яни заводили вола-"дешнака" до хати з причепленим до його правого рогу калачем. В українських колядках і щедрівках дуже часто фігурує "паляниця", "пиріг" ("пиріжок") або "книш", які "просить" колядник (щедрувальник). "Паляниця" українці традиційно називали "хлібину переважно з пшеничного борошна"⁷⁰, "пирогом" – "печений виріб із тіста з начинкою"⁷¹, "книшем" – "вид білого хліба із загорнутими всередину краями та змазаного салом або олією"⁷². Тобто, в усіх випадках за кожним з таких слів приховане давнє семіотичне значення, яке збігається із семантикою обрядового "калача".

Це ж підтверджують рядки однієї з рідкісних дитячих щедрівок, зафіксованої ще в 1920-х роках на Чернігівщині, в якій хліб безпосередньо ототожнюється із символічним новорічним волом:

*Щедрик-петрик,
Дай варенік,
А ще того мало –
Кусок сала,
А ще того мало –
Мерку пшениці,
А ще того мало –
Хліба поленицю,
А ще того мало –
Щодрого вола
Посеред стола⁷³.*

В українців, як і в південних слов'ян, також широко побутували різні обрядодії з хлібом у святковій дні зимового циклу. Зокрема, верховинці Карпат вранці на Різдво купали у воді так званого "карачуна" ("керечуна"), котили його від порога до стола тощо. На Новий рік обрядовий акт повторювали, а після сніданку святковий хліб розрізали: чотири роги – для худоби, середину залишали до дня заорювання першої борозни, а решту з'їдали. Цікаво, що під час заорювання збережену частину "карачуна" прив'язували до ярма волів⁷⁴.

⁶⁹ Глушко М. Без вола подвір'я голе // Берегиня. Київ, 1992. № 1. С. 66–67.

⁷⁰ Словник української мови. Київ, 1975. Т. 6. С. 33.

⁷¹ Там само. С. 356.

⁷² Грінченко Б. Словарь української мови. Київ, 1996. Т. 2. С. 257; Словник української мови. Київ, 1973. Т. 4. С. 198.

⁷³ Дитячі пісні та речитативи. С. 168 (№ 407).

⁷⁴ Кирчів Р. Ф. Народні вірування і знання // Бойківщина... С. 215; Здоровега Н. І. Народні звичаї... С. 233; Кутельмах К. М. Календарна обрядовість. С. 291.

Крім того, в українських фольклорних творах зимового циклу паралельно з лексемою "віл" час від часу значиться "поріг"⁷⁵, на який або за який погрожують вивести тварину. На нашу думку, за цим словом також прихований реальний об'єкт – споруда, до якої заводили тварину. Як уже зазначалося, в українській традиції XIX–XX ст. функцію "першої ноги" ("першої зустрічі") виконували різні домашні тварини. Однак у контексті всього комплексу проаналізованих матеріалів стає очевидним, що на стадії зародження та початкових етапах розвитку орного хліборобства місію "полазника" міг виконувати лише правий віл.

Для більшої переконливості припустимо, що замість нього використовували іншу тварину. Так, значна частина дослідників стверджує, що на Різдво, Новий рік та інші свята українці заводили до хати коня (лоша). Тим часом питання, як первісні уявлення про коня пов'язувалися з добробутом у контексті хліборобства, вчені не з'ясовували. Натомість етнографічні та фольклористичні матеріали переконують у протилежному. Зокрема, в есхатологічних легендах кінь майже завжди трактується як перевертень: "Так як диявол може перекидатися в будь-яку тварину, то і перетворився колись у коня, але Господь так його благословив, що він уже навіки залишився конем"⁷⁶. Збереглося чимало уявлень про перевтілення коня (кобили) в міфічні персонажі ("відьму", "пані"), предмети (палочку, волос) тощо, і навпаки⁷⁷. У вигляді високого сивого коня постає перед людьми водяник⁷⁸.

Вважається також, що кінь є улюбленим засобом пересування різної нечистої сили – домовиків⁷⁹, відьом⁸⁰, чортів⁸¹, інших нечистих персонажів (мерців, упирів, потопельників)⁸².

В народних уявленнях кінь фігурує також як ненажерлива істота. На відміну від вола й осла, які притрушували сіном і зігрівали маленького Христа, він сіно відкидав і поїдав⁸³. У зв'язку з цим, наприклад, поліщуки і пінчуки сучасної Білорусії вважали, що м'ясо вола можна їсти, а конину ні, бо вона нечиста, погана⁸⁴.

З конем як символом нечистої сили безпосередньо пов'язаний цікавий акт купальського обряду. Зокрема, серед купальських обрядодій на теренах Полісся побутувало спалення кінського черепа. Російський етнограф Дмитро Зеленін

⁷⁵ Дитячі пісні та речитативи. С. 114 (№ 240), 117 (№ 244), 128 (№ 279).

⁷⁶ Чубинський П. Мудрість віків... Кн. 1. С. 52.

⁷⁷ Яциуржинский Х. П. О превращениях в малорусских сказках // Українці... С. 554–574; Иванов П. В. Народные рассказы о ведьмах и упырях // Там само. С. 435, 436.

⁷⁸ Давидюк В. Ф. Українська міфологічна легенда. Львів, 1992. С. 81, 82.

⁷⁹ Маркевич Н. А. Обычаи, поверья, кухня и напитки малороссиян // Українці... С. 112; Виноградова Л. Материалы к полесскому этнолингвистическому атласу: поверия о домовом // Проблеми сучасної ареалогії. Київ, 1994. С. 295, 304.

⁸⁰ Давидюк В. Ф. Українська міфологічна легенда. С. 121, 123.

⁸¹ Чубинський П. Мудрість віків... Кн. 1. С. 195.

⁸² Гнатюк В. М. Останки передхристиянського релігійного світогляду наших предків // Українці... С. 398, 399, 401, 403; Милорадович В. П. Заметки о малорусской демонологии // Там само. С. 411.

⁸³ Чубинський П. Мудрість віків... Кн. 1. С. 52.

⁸⁴ Булгаковский П. Пинчуки: Этнографический очерк // Записки Русского Географического Общества. Санкт-Петербург, 1890. Т. 13. Вып. 3. С. 189; Толстой Н. И. Вол. С. 411.

описує цей обрядовий акт так: "У ніч на Івана Купала молоді хлопці надівають приготовлену кінську голову на тичку завдовжки з півтора сажні, тичку забивають у землю, кладуть довкола неї гілля з дерева і запалюють"⁸⁵. Суттєвим моментом обряду було те, що череп збивали у вогнище: "Кидали в цю голову, кидали хто чим, збивали її, називали цю голову відьмою... Як не зіб'ють, то буде відьма цілий рік лякати"⁸⁶ – вважали поліщуки. В інших варіантах обряду замість черепа чіпляли кінські хвости, або насаджений на тичку череп носили в руках чи бігали з ним по селу⁸⁷. Порівняльний аналіз засвідчує також, що вся сукупність обрядових дій з кінським черепом нічим не відрізнялася від ритуального знищення відьми під час Купала⁸⁸. Оскільки в народному світогляді відьма ототожнювалася з конем, то, на думку дослідників, такі дії спрямовувалися на очищення від усякої нечисті, спроможної осквернити життя людини, принести реальну чи уявну шкоду. Тому набори символів, з-поміж них череп і хвіст коня, використовувалися як апотропеї з метою захистити своє господарство від непередбачуваної біди⁸⁹.

Негативну семантику коня (кобили) у порівнянні з волом як позитивним началом виявляємо безпосередньо в поетичній творчості різдвяно-новорічного циклу, зокрема, у ряді дитячих колядок (щедрівок):

*...Візьму вола за рога,
А кобилку за чупринку
Та й виведу на могилку*⁹⁰, –

в яких лексема "могилка" ("могила")⁹¹ прямо вказує на зв'язок цієї тварини зі смертю.

В цілому ж, важко не погодитися з думкою Сергія Токарева, що в "українських повір'ях переважало ставлення до коня як до демонічної істоти, пов'язаної з нечистою силою"⁹². Звідси випливає, що функцію первісного "полазника" не міг виконувати кінь, а лише віл. Вітиснення останнього конем та іншими домашніми тваринами відбулося значно пізніше – коли первісне значення обрядового акту зникло. Заміну традиційного вола як "першого відвідувача" домівки під час обрядодій зимового циклу могли спричинити також соціально-економічні фактори ХІХ – початку ХХ ст., насамперед розшарування селянства, внаслідок якого значна частина поліщуків і подолян, гуцулів і бойків тощо втратила не тільки робочу худобу, а й можливість дотримуватися основних приписів давнього звичаю.

⁸⁵ Зеленин Д. К. Описание рукописей Ученого архива Русского Географического Общества. Петроград, 1914. Вып. 1. С. 452.

⁸⁶ Виноградова Л. Н., Толстая С. М. Мотив "уничтожения-проводов нечистой силы" в восточнославянском купальском обряде // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Погребальный обряд. Москва, 1990. С. 110.

⁸⁷ Там же.

⁸⁸ Климець Ю. Д. Купальська обрядовість на Україні. Київ, 1990. С. 38–39.

⁸⁹ Виноградова Л. Н., Толстая С. М. Мотив... С. 112.

⁹⁰ Дитячі пісні та речитативи. С. 108 (№ 222).

⁹¹ Там само. С. 121 (№ 256), 394 (примітки).

⁹² Токарев С. А. Религиозные верования восточнославянских народов ХІХ – начала ХХ в. Москва; Ленинград, 1957. С. 57.

Таким чином, до початку ХХ ст. включно у різдвяно-новорічній обрядовості збереглося чимало прямих і побіжних свідчень, які наочно доводять закономірність присутності образу "вола" в колядках і щедрівках українців. Однак нез'ясованим залишається питання про місце в передноворічних обрядодіях "кози", адже її, а не вола вчені вважають основним символом хліборобства. Притому вони не заперечують, що обряд "Кози" "досить нашарований (наверстований)"⁹³, що в ньому присутній "відгомін мисливської доби"⁹⁴ тощо. Прихильники таких тез визнають також, що генезис "культу" кози залишається не до кінця з'ясованим. Проте ця обставина не становить для них значної перешкоди для більш узагальнених висновків, навіть тоді, коли очевидні протиріччя і суперечності. Так, Олександр Курочкін констатує: "Враховуючи незначну роль кози в господарській практиці слов'ян, зокрема на Поліссі [...], і в той же час її важливе місце в аграрно-магічних обрядах, можна припустити, що ритуальна функція даної тварини перейшла до землеробів у спадок від мисливців. Саме у них, ймовірно, вперше сформувався досліджуваний теріоморфний культ"⁹⁵.

Висловлюючи своє припущення, О. Курочкін наводить різні аргументи (важлива роль козячого м'яса в харчовому раціоні, давніше походження мисливського міфа про вмираючого і воскресяючого звіра тощо), оминаючи головне – з'ясування причин відсутності "кози" як різдвяно-новорічного символу у південних слов'ян. ~~Адже якщо дотримуватися концепції спільного походження прото- і ранніх слов'ян,~~ то навіть при найнесприятливіших умовах які-небудь його фрагменти мали б усе-таки зберегтися у пісенній творчості всіх слов'янських народів. Натомість сучасній науці факти про таку "козу" у південних слов'ян невідомі зовсім. Більше того, їх пошуки будуть марними, бо відповідь з порушеного питання містить уже згадувана пісня із символічною "козою" східних слов'ян. При її уважному розгляді неозброєним оком помітна одна важлива деталь – вона складається з трьох умовних частин. Для прикладу процитуємо фрагмент білоруського варіанту пісні з найповнішим і, на думку деяких вчених, найбільш характерним у недалекому минулому сюжетом:

*Го-го, козанька!
Го-го, шэранька!
Павярніся складна,
Пакланіся зграбна!
Скажы, дзе хадзіла,
Дзе што ты рабіла.
Дзе каза находзіць,
Там жыта зародзіць,
А дзе пагасае,
Там павылягае.
Дзе яна бывае,
Там шчасце вітае,
Дзе каза хвастом,*

⁹³ Килимник С. Український рік... Кн. 1. Т. 1–2. С. 55.

⁹⁴ Курочкін О. Українські новорічні обряди... С. 61–62.

⁹⁵ Там само. С. 61.

Там жыта кустом,
 Дзе каза нагою,
 Там жыта капою.
 Дзе каза рогом,
 Там жыта стогом.
 Дзе каза не ходзіць,
 Там жыта не родзіць.
 На балоце была,
 Па лесе хадзіла
 Ваўчат навучаці
 Танцы танцаваці...⁹⁶

Як бачимо, у першій частині народного твору присутній лише мисливський мотив, що досить чітко засвідчують лексеми "зграбна" і "складна". На півдорозі його перериває хліборобський. Після завершення другого знову відновлюється перший мотив ("На балоце была..."). Фольклористи зафіксували десятки інших аналогічних чи подібних варіантів пісні (переважно її фрагменти), які виконували при "водінні кози"⁹⁷. У сюжеті третьої частини цього твору, як правило, присутні три згубні для кози напасті-вороги – вовк, стрільці-молодці і старий дід, які її підстерігають. Дослідники помітили, що зустріч з кожним з цих ворогів може мати фатальні для неї наслідки: якщо часом "козі" вдається щасливо уникнути двох перших ворогів, то смертельного удару їй завдає символічний "дід"⁹⁸. На думку О. Курочкина, такий "дід" уособлює вищу фазу мисливського промыслу – індивідуальну⁹⁹. Віктор Давидок вважає його навіть "культком предків"¹⁰⁰. Так чи інакше, але, в будь-якому випадку, важко погодитися з тезою останнього автора, що у відповідних поетичних строфах "ідеться не про звичайного старця, а ритуального діда-предка, якому козу в жертву принесе до свят сам господар"¹⁰¹, оскільки вона ніяк не стикується з основним характером мотиву та сюжетом такої пісні, а також із традиційними звичаями безпосереднього вшанування "покійних предків"¹⁰².

Таким чином, мисливська тематика третьої частини відповідних фольклорних

⁹⁶ Земляробчы каляндар... С. 121–122.

⁹⁷ Колядки та щедрівки... С. 565–575; Календарно-обрядові пісні. С. 338–347; Земляробчы каляндар... С. 80–81, 82, 114, 346; Паезія беларускага земляробчага календаря. Мінск, 1992. С. 154–155.

⁹⁸ Курочкін О. Українські новорічні обряди... С. 62–65.

⁹⁹ Там само. С. 64.

¹⁰⁰ Давидок В. Первісна міфологія українського фольклору. Луцьк, 1997. С. 200–209.

¹⁰¹ Там само. С. 209.

¹⁰² Ширше про обрядодії та мотиви, пов'язані із вшануванням українцями "покійних предків" у минулому, див.: Кутельмах К. Поминальні мотиви в календарній обрядовості поліщуків // Полісся України: Матеріали історико-етнографічного дослідження. Львів, 1997. Вип. 1. Київське Полісся. 1994. С. 172–203; Його ж. Аграрні мотиви в календарній обрядовості поліщуків // Полісся України... Львів, 1999. Вип. 2. Овруччина. 1995. С. 191–210; Його ж. "Спасова борода": магія чи реальність? (Причинки до аграрних мотивів у календарних обрядах поліщуків) // Народознавчі зошити. Львів, 1996. № 2. С. 118–125 та ін.

творів безсумнівна. Стосовно ж другої її частини, то попередники не помічали або не хотіли помітити очевидного нашарування різних за походженням зразків народної пісенності із зовсім відмінними, можна сказати, несумісними мотивами. Тим часом її сюжет один до одного повторює сюжет уже відомих нам колядок і щедрівок з невеликого за площею масиву Середнього Полісся про "вола", з тією лише відмінністю, що замість останнього головним зооморфним символом виступає "коза". Безпосередній зв'язок між ними засвідчує також і те, що найповніші варіанти пісні про "козу" дослідники зафіксували також на Поліссі – у сусідніх з нижнім ареалом межиріччя Уборти і Горині районах. При віддаленні від цього масиву у напрямку на Схід і Південь, як і у випадку з дитячою колядкою чи щедрівкою про "вола", сюжетна повнота такого фольклорного твору різко скорочується. Тобто, для обох видів пісенної творчості українців характерна одна і та ж закономірність – втрата первісного змісту, а заодно й значення обрядодій.

Як і коли відбулося таке нашарування – проблема, яка виходить за межі нашої праці. Принаймні вона вартує спеціального дослідження із залученням значно більшої за кількістю і ширшої за тематикою бази першоджерел. До слова ж скажемо, що такий процес, на нашу думку, міг проходити в ранніх слов'ян нерівномірно й по-різному, але тільки тоді, коли волів як тягловій силі з'явилася серйозна альтернатива – кінь. Тобто не раніше початку витіснення першого другим. Більше того, оскільки "коза" як "хліборобський" символ зовсім відсутня у південних слов'ян, то цілком ймовірно, що підміна образів відбулася після переселення ранніх слов'ян на Балкани – вже після V–VII ст. Стосовно ж фактора, який спричинив заміну один одного двох різних за походженням образів (мисливської "кози" і хліборобського "вола"), то їх зумовило зміщення народного календаря, яке, до речі, відбулося також у другій половині I тис. н. е.¹⁰³ Внаслідок такого зміщення змінився не тільки час (пора року) виконання обрядодій, пов'язаних з обробітком землі за допомогою вола, а й символіка давньої пісенності. Зокрема, в багатьох народних творах досить прозоро вказується весна, а не зима, оскільки вола-"полазника" погрожують вивести "на моріг" ("на моруг", "на луг")¹⁰⁴, тобто на підніжний корм (пасовище). Так чи інакше, але в контексті всього сказаного стає очевидним, що на зорі виникнення і початкової стадії розвитку орного хліборобства лише він міг виступати позитивним началом у прямому і переносному значеннях, символізувати добробут, надійність, щастя, здоров'я та інші позитивні начала.

Нарешті, розглянемо останній аспект порушеної проблеми – чому відсутність колядок і щедрівок з відповідним сюжетом у масиві Західної України була закономірною. Дійсно, хоча фольклорні записи з цієї частини етнічної території українців одні з найдавніших та найчисельніших, але у збірках Зоріана Доленги-Ходаковського, Івана Вагилевича, Вацлава з Олеська, Якова Головацького та решти вчених першої половини XIX ст. вони не значаться. Не знаходимо їх і серед спеціальних досліджень українських та польських народознавців другої половини XIX – початку XX ст. – Івана Франка, Володимира Гнатюка, Оскара Кольберга,

¹⁰³ Рибаків Б. А. Язычество Древней Руси. Москва, 1987. С. 164–194.

¹⁰⁴ Дитячі пісні та речитативи. С. 112 (№ 237), 113 (№ 238), 115 (№ 241), 118 (№ 245, 246), 120 (№ 251–253), 121 (№ 254), 122 (№ 257), 133 (№ 294).

Казимира Мошинського та інших. Логічно напрошується висновок, що такий стан зумовили певні об'єктивні причини. Які саме – це також один з нюансів, який може суттєво уточнити та доповнити попередні тези про "вола" як традиційний хліборобський символ українців.

Існують дві версії, які можуть служити першоосною з'ясування цього питання: в минулому такі твори на території даного регіону або не побутували зовсім, або давно зникли. На нашу думку, найправдоподібнішою є перша версія. По-перше, на теренах Західної України фольклористи не виявили пісні з відповідним сюжетом, яка була б присвячена "кози". По-друге, саме на західноукраїнських етнічних землях етнографи зафіксували фрагментарні свідчення про побутування символічної оранки чи імітації обробітку землі за допомогою плуга або його елементів під час різдвяно-новорічних свят. Натомість у Середньому і Східному Поліссі, на Слобожанщині й Середньому Подніпров'ї, в інших регіонах Центральної і Східної України такий звичай не описав поки що ніхто, зокрема і П. Чубинський, котрий згадує про його розповсюдження на Волині. Однак уже встановлено, що тут широко побутували дитячі колядки й щедрівки, у сюжеті яких прихований давній символічний образ вола. Тобто присутність у новорічних обрядодіях населення Західної України плуга чи його частин замінює або компенсує символічного "вола", що безпосередньо "виконує" функцію обробітку землі у пісенності жителів решти української етнічної території, і навпаки. По-третє, на теренах західноукраїнських земель значно прозорішою є функція "полазника". До того ж, саме тут дослідники найчастіше фіксували наділення функцією "першої ноги" вола, а не іншої домашньої тварини. Отже, існують усі підстави вважати помічену взаємозаміну хліборобських символів об'єктивною закономірністю. У зв'язку з цим постає ще одне запитання: що її зумовило?

Відшукати однозначно достовірну відповідь на це складне запитання досить важко, бо прямих свідчень про дане явище майже не збереглося. І все ж, серед низки пов'язаних з різдвяно-новорічною обрядовістю українців фактологічних матеріалів можна помітити, що відсутність народних творів з окресленням чіткої функції "вола" ("кози") була характерна для тією територією України, де ще недавно найбільше було розповсюджене рядження "Маланки" – для Середнього Подністров'я і Північної Буковини¹⁰⁵. Тобто можна припустити, що цей обряд витіснив більш архаїчний. До такої думки спонукає хоча б те, що один з провідних дослідників рядження "Маланки" О. Курочкін розмежує обрядовість на два окремі комплекси – Правобережний (Подністровський) і Подніпровсько-Лівобережний, визнаючи первинним і головним за походженням перший. Характерною для цього комплексу була також спеціальна пісня, яку виконували під час обрядових дій "Маланки"¹⁰⁶, тоді як для Подніпровсько-Лівобережного ареалу вона не була властива. Щоправда, такий стан вчений пов'язує насамперед із "руйнуванням фольклорної звичаєвості"¹⁰⁷. Проте у контексті порушених аспектів проблеми стає очевидним, що не тільки цей фактор спричинив відсутність пісні про "Маланку" у Подніпровсько-Лівобережному комплексі новорічної обрядовості. Адже, як уже

¹⁰⁵ Курочкін О. Українські новорічні обряди... С. 102–108, 337 (карта-схема).

¹⁰⁶ Там само. С. 129–138.

¹⁰⁷ Там само. С. 228.

відомо, тут широко побутувала колядка (щедрівка) із символічним хліборобським "волом". Тим більше, що у пісні про "Маланку" мотиви хліборобства присутні лише дуже спорадично, притому вони пізнього походження¹⁰⁸, решта мають явно шлюбно-еротичний характер.

Подністровський комплекс різдвяно-новорічної обрядовості привертає увагу ще одним цікавим моментом, який О. Курочкін трактує по-своєму. Так, відомий український народознавець Іван Верхратський переповів один з варіантів "Маланки", що побутував у 1870-х роках на теренах західної частини Поділля і поєднував архаїчні елементи інших звичаїв, зокрема, так званого "полазника": "В деяких селах, як мені розказувано, – писав вчений, – і досі прибирають бика або корову як жінку і вводять так у хату; декуди мають прибирати в цілу волову шкуру або украшати його воловими рогами і так пристроєного водити як "Маланку"... Іменно в Чортківщині часто зовуть білого вола "Баланом" або й "Маланом", а корову такої масті "Маланка" або "Баланка"¹⁰⁹. Ні І. Верхратський, ні решта дослідників, які зосереджувалися на цьому моменті обрядодій, не могли пояснити справжню суть і природу їх походження. Так, О. Курочкін хоча й висловлює припущення, що "прообразом карнавальної "Маланки" могла бути ритуальна корова (бик)"¹¹⁰, але водночас дуже сумнівається в цьому. Ї цілком закономірно, оскільки таке припущення ніяк не узгоджується з головною авторською концепцією стосовно першовитоків самого обряду та фольклорного образу "Маланка" – їх виведення від дохристиянської богині Макоші (Мокоші)¹¹¹. Крім того, відповідний прообраз вчений пов'язує не з волом, а з "коровою", в кращому випадку – з "биком". Суттєвим є й те, що, на відміну від багатьох інших масок, які присутні у передноворічних обрядодіях ("Коза", "Маланка"), "бикові" дослідник відводить лише другорядне місце. Тепер, коли головний зміст та обрядова функція вола вже з'ясовані, можна розшифрувати і первісну семантику подільського звичаю. На наше глибоке переконання, у ньому приховані два різні значення – власне "полазника" як давнього хліборобського символу та архаїчні світоглядні уявлення про колишній тотем.

На користь першого значення свідчить низка безпосередніх і дотичних фактів. По-перше, позначення такого вола "Баланом" чи "Маланом", або, іншими словами, його пряме отождошення з головним рядженим персонажем передноворічних обрядодій – "Маланкою". По-друге, у Подністровському ареалі виконавцями карнавального обряду "Маланка" були виключно представники чоловічої статі (переважно парубки), тоді як у Подніпровсько-Лівобережному комплексі мав місце змішаний склад (хлопці-дівчата), або ж у цій ролі виступали самі дівчата, а іноді й діти¹¹². Тобто між учасниками ритуальних дій західного масиву поширення цього дійства і волом-"полазником" ("Маланом") спостерігається тісний взаємозв'язок за статтю. По-третє, цей зв'язок також очевидний щодо часу виконання обрядових

¹⁰⁸ Спатару Г. І. Народна драма "Меланка": її типи та версії // Народна творчість та етнографія. 1982. № 1. С. 56, 57.

¹⁰⁹ Верхратський І. Про "Маланку" // Правда. Львів, 1876. Ч. 2. С. 70.

¹¹⁰ Курочкін О. Українські новорічні обряди... С. 241.

¹¹¹ Там само. С. 231–238, 242–243.

¹¹² Там само. С. 108, 111–118, 213–216.

актів. Як уже доведено, основні звичаєві обрядодії з волом проводилися напередодні або на самий Новий рік – тоді ж, як і рядження "Маланки". А у календарній обрядовості однотипні і синхронні явища мають, як правило, спільні генетичні витоки. По-четверте, О. Курочкін, проаналізувавши науковий доробок попередників, однозначно визнає, що крім галицької Гуцульщини й гірського масиву Північної Буковини населенню решти районів Східних Карпат (Бойківщини, Лемківщини, Закарпаття) рядження "Маланки" невідоме¹¹³. Натомість саме тут найдовше побутували різні різдвяно-новорічні звичаї та обрядодії, зокрема і наділення функцією "полазника", пов'язані з волом. Нарешті, за визнанням цього ж дослідника, в архаїчній поліській традиції термін "маланка" означав небесний вогонь-блискавку, а літній обряд "водіння стріли" покликаний був захистити людей від зливи з громом і блискавкою¹¹⁴. Хоча автор і намагається з'ясувати причини, що зумовили відмінності між поліською "маланкою" і подністровським карнавальним обрядом "Маланка", але подані ним аргументи та висунуті тези не переконливі, бо не пояснюють головного – відсутності "Маланки" як обрядового дійства на теренах Полісся, тобто там, де побутувало так зване "водіння стріли". У зв'язку з цим можна цілком погодитися з думкою Михайла Грушевського, що новорічне рядження та ігри, що його супроводжували в ХІХ – на початку ХХ ст., належали до балкансько-романських сатурналій¹¹⁵. Тому основного розповсюдження вони набули саме у Подністров'ї – зоні довготривалих і найбільш інтенсивних етнокультурних взаємодій українців із романомовними етносами (молдаванами і румунами).

Стосовно другого значення подільського обряду із твариною, то маємо на увазі праслов'янський за походженням звичай перевозити покійників на кладовище обов'язково волами та на снях в усі пори року, тобто і влітку. У деяких селах Українських Карпат цей звичай побутував до 30-х років ХХ ст. включно¹¹⁶. Для похоронної церемонії відбирали двох найкращих волів білої, сірої або чорної масті. Якщо покійник був заможною людиною, у сани впрягали чотирьох волів. Відразу після похорону, тут же на кладовищі, передню пару тяглових тварин випрягали й дарували священникові¹¹⁷. Цікаво, що лемки відповідної традиції дотримувалися ще напередодні Першої світової війни.

Походження похоронного обряду, "учасником" якого є тварина, вчені пов'язують зі світоглядом первісної людини, насамперед з її уявленнями про тотеми та "переправу" душі покійника в потойбічний світ. Однією з тварин, яка "виконувала" функцію "перевізника", у багатьох народів світу був саме бик (віл)¹¹⁸. Східнослов'янська міфологія прямих свідчень про це не зберегла. Однак, порівнявши

¹¹³ Там само. С. 104–108, 337 (карта-схема).

¹¹⁴ Там само. С. 174.

¹¹⁵ Грушевський М. Історія української літератури. Київ, 1993. Т. 1. С. 184–185.

¹¹⁶ Глушко М. С. Шляхи сполучення і транспортні засоби в Українських Карпатах другої половини ХІХ – поч. ХХ ст. Київ, 1993. С. 87.

¹¹⁷ Венгрженевский С. Рабочие волаы... С. 37; Тарнович Ю. Матеріальна культура Лемківщини. Краків, 1941. С. 158.

¹¹⁸ Пропт В. Я. Исторические корни волшебной сказки // Его же. Морфология "волшебной" сказки. Исторические корни волшебной сказки (Собрание трудов). Москва, 1998. С. 288–291.

зміст російських казок із звичаєм різних народів Старого світу зашивати покійників у шкіру бика, В. Пропп прийшов до висновку, що "джерелом мотиву героя (казки. – М. Г.), котрий залізає у труп тварини або зашиває себе в нього, є похоронні обряди, які колись відображали уявлення про єдиносутність (людини. – М. Г.) із твариною після смерті і пройшли тваринницьку стадію" розвитку¹¹⁹. Тобто вчений вбачає у таких сюжетах російської казки відгомін прадавнього світогляду та похоронних обрядодій, що побутували в минулому на теренах Східної Європи. Якщо згадати подільський новорічний звичай одягати шкіру вола з рогами або наряджати та заводити саму тварину до хати, то припущення В. Проппа стосується також похоронної звичаєвості українців. Цікаво, що, на відміну від вола, з коня шкіру ніколи не знімали. І це цілком закономірно, оскільки за уявленнями українців, він супроводжував покійника у потойбічний світ безпосередньо. Стосовно ж первісного погляду на вола як "посередника-перевізника", то у праслов'ян, а відтак і в українців, він зберігся до початку ХХ ст. лише у формі обрядового звичаю транспортування покійника на саях в усі пори року.

Основним фактором, який спричинив трансформацію і витіснення цього давнього звичаю, став, безперечно, інтенсивний розвиток орного хліборобства, в якому тривалий час єдиною тягловою силою був лише віл. У зв'язку з цим напрошується ще один висновок – до початку ХХ ст. включно на західноукраїнських етнічних землях збереглися значно давніші за походженням світоглядні уявлення, пов'язані з волом, ніж на решті території України, але дійшли вони лише у видозміненому вигляді. Якщо точніше, то подані вище та інші факти дозволяють стверджувати, що колись на зазначених теренах велика рогата худоба була тотемом. Свідчення цього знаходимо також у поетичній народній творчості (колядках) населення західного масиву України, але із зовсім іншим сюжетом, ніж у жителів Середнього Полісся чи Подніпров'я. Так, у дослідженні Ксенофонта Сосенка подана колядка, в рефрені якої центральне місце посідають воли:

*Гей понад лужок оре там плужок –
Чотири-чотири воли
Все в золотеньку ходили!*
А ходить за ним гречний молодець;
Приходить д'нему таточко его:
– Ори ж ми, синку, здрібненька нивку,–
Будемо сіяти яру пшеницю,
Дасть Бог урожай як зелений гай¹²⁰.*

На думку цього вченого, такі народні твори мають дуже давнє походження, оскільки переповнені "люнарною символікою": "Колядка мусить бути дуже старовинна, – наголошує К. Сосенко, – бо хоч в першій частині очевидна вища рільнича культура, але злучено з нею люнарно-мітологічну символіку: воли своїми

¹¹⁹ Там же. С. 291–292.

* Рефрен.

¹²⁰ Сосенко К. Різдво-Коляда і Щедрий-Вечір: Культурологічна оповідь. Київ, 1994. С. 187–188.

рогами (ще й золотими) є символами місяця; чотири воли є, мабуть, символами чотирьох люнарних фаз¹²¹. Подібні варіанти колядки зафіксував І. Вагилевич:

*У господаря плужок найраньше вийшов.
Бриніли! Бриніли волойки, а всі чотири в золоті!..*¹²²

Або:

*А в чистім полі, близько дороги,
Оре ми плужок четвірничкою,
Зич, Боже, на рік – шестірничкою!
А все волове, все половії,
На них роженки все золотії...!*¹²³

Дійсно, при ознайомленні з цими та іншими аналогічними народними творами в їхньому сюжеті помітні хліборобські мотиви. Але, порівняно з польськими фольклорними записами, вони виглядають пізнішим явищем, тобто нашаруванням. У контексті досліджуваної проблеми стає також очевидним, що місцевий хліборобський віл замінив більш давні символи – бика й тура, котрі хронологічно належать до різних стадій або етапів доместикації і використання великої рогатої худоби в господарстві¹²⁴. Доказом цього служить і те, що, на відміну від символічної функції польського "вола", у колядках з теренів Західної України за плугом ходить "господар", "добрий молодець", Ісус Христос, святий Миколай тощо, які виконують реальну виробничо-хліборобську дію.

Отже, можна зробити загальні підсумки. По-перше, поданий фактичний матеріал засвідчує, що в давній різдвяно-новорічній обрядовості українців головне місце посідає віл. По-друге, сюжет нещодавно зафіксованих на території невеликого за площею масиву Середнього Полісся колядок і щедрівок, фрагменти інших народних творів з теренів Східної і Центральної України, а також низка архаїчних за походженням звичаїв, дозволяють реконструювати історичний зміст первісного хліборобського обряду, пов'язаного з цією твариною. Його суть полягала в тому, що до хати заводили правого ("борозенного") вола-"полазника" як символ достатку, родючості, здоров'я, щастя тощо. Не виключено, що давні українці, як і південні слов'яни, чіпляли на його правий ріг хлібний виріб, який потім розламували на три частини: одну давали з'їсти йому, другу – його напарникові, а з третьою йшли

¹²¹ Там само. С. 188.

¹²² Народні пісні в записах Івана Вагилевича. Київ, 1983. С. 32.

¹²³ Там само. С. 30.

¹²⁴ Досить значний фактичний матеріал про "тура" в українській традиції подано: Денисюк І. Два міфологічні божества у польських епіталамах: Тур і Красная Пані // Вісник Львівського університету. Серія філологічна. Львів, 1999. Вип. 27: Українська фольклористика. С. 41–48; Пастух Н. Семантика міфологеми тур – бик // Там само. С. 49–59. Проте, стадіальному розвитку тваринництва названі автори не надають якого-небудь значення. У зв'язку з цим вони не тільки довільно "прочитують" фольклорні образи, символи й мотиви, а й висувають тези, з якими важко погодитися, у тому числі й з ототожненням "тура" з божеством.

сіяти. По-третє, такі обрядодії доісторичні хлібороби могли виконувати лише весною напередодні прокладення першої борозни. Тільки згодом, внаслідок зміщення народного календаря, вони змішалися із традиційними зимовими звичаями та обрядами. Останній фактор спочатку спричинив трансформацію, а згодом і зникнення самого хліборобського обрядового акту, а відтак і зміну суті первісних обрядодій та заміну в пісенній творчості вола "козою" та іншими несумісними із вирощенням злакових культур образами й символами. По-четверте, відповідний хліборобський обряд міг постати лише на тій території сучасної України, де вперше виник і набув важливого значення обробіток землі за допомогою орних знарядь праці і тяглової тварини – вола. Оскільки колядки й щедрівки з відповідними сюжетами й мотивами виявлено у центральній і східній частинах України, то витоки орного хліборобства потрібно шукати саме тут, насамперед у лісовій і лісостеповій зонах. Натомість на західноукраїнських етнічних землях воно розповсюдилося вже у сформованому вигляді, мабуть, із суміжних з ними центральних районів. У зв'язку з цим на даній території готові хліборобські мотиви нашарувалися на давніші за походженням сюжети усної народної творчості, що спричинило відсутність колядок і щедрівок з образом "вола", котрий "виконував" би символічну функцію обробітку землі безпосередньо. По-п'яте, така ситуація сприяла тому, що тут значно довше, ніж в інших регіонах України, збереглися давніші за походженням, але із значно прозорішим змістом, обрядодії, пов'язані з волом як символічним "перевізником" покійника в потойбічний світ. Заодно він витіснив своїх попередників – бика й тура, котрі могли бути в доісторичних жителів України тотемом. По-шосте, реконструкція первісного хліборобського обряду та визначення місця в ньому символічного "вола", що зберігся до нашого часу в фольклорних творах, створює надійну основу для нового прочитання й наукової оцінки рядження "Кози", "Маланки" та інших дійових персонажів різдвяно-новорічної обрядовості українців, слов'янських етносів у цілому. Нарешті, у контексті всього сказаного стає очевидним, що нового осмислення потребують колядки й щедрівки, які фольклористи безпідставно вважають дитячими або гумористичними.

Mykhailo HLUSHKO

BULLOCK IN THE CHRISTMAS-NEW YEAR'S RITES OF UKRAINIANS: A RECONSTRUCTION OF PRIMARY IMAGE AND HISTORICAL CONTENT

Basing himself on a vast array of folk-lore sources, the author ascertains that a bullock took the significant place in the ancient Christmas-New Year's rites of Ukrainians. The plot of the Christmas carols recently collected on the small territory of the Central Polissia, fragments of other popular songs from the area of the Eastern and Central Ukraine as well as a series of ancient customs enabled him to reconstruct the historical content of the primary agricultural custom, connected with this animal. Its essence consisted in bringing the right-hand ("furrow") bullock-*polaznyk* into a house as a symbol of well-being, fruitfulness, health and happiness. This custom was executed by ancient farmers in spring, before ploughing. Afterwards, in

ВІЛ У РІЗДВЯНО-НОВОРІЧНІЙ ОБРЯДОВОСТІ УКРАЇНЦІВ

consequence of shifting of the popular calendar, it mixed up with traditional customs and ceremonies.

Key words: Ukrainian popular culture, Christmas-New Year's rites, agricultural custom, bullock.

Стаття надійшла до редколегії 27.04.2000

Прийнята до друку 01.09.2000