

ФОЛЬКЛОРИСТИКА

Зоя Кудрявцева

УДК 801.81

ББК 821. 161.2

Весняні обрядові пожертви у стосунку до обряду потоплення купайлиці

В статтє рєчь идєт о ролї и значєнии калєндарной жєртвы. Сделано попытку проанализировать формы и виды купальских жертвоприношений относительно одних из наиболее близких к ним в калєндарном и практическом смысле – весенних.

Ключевые слова: *Купала, жертвоприношение, обряд, фольклор, культ предков.*

The article describes deals with the role and importance of calendar sacrifice. The author made an attempt to analyze in details the forms and types kupalsky sacrifice in comparison with nearest to it in calendar and practical terms — spring sacrifice.

Key words: *Kupala, sacrifice, ceremony, folklore, the cult of forefathers.*

Купальське жертвоприношення, на думку багатьох дослідників, може претендувати на один із генетично найдавніших обрядів. Білоруська дослідниця фольклору В.Наталєвич вважає, що найпростішим способом залагодження стосунків між людиною й навколишніми силами природи було їх умилостивлення. Це знаходило своє вираження в ушануванні духів предків, які виступали дарувальниками врожаю, потім – міфологічних образів, богів урожаю, у християнській релігії – святих, які замінили язичницьких богів [Наталєвич 2002: 8]. Якщо слідувати такій логіці, то уявлення про духів предків у генетичному плані не такі вже й давні, відповідно і принесення жертви не найдавніший з купальських ритуалів. Крім того, дехто з дослідників, серед яких і М.Костомаров, висловлювали глибокі сумніви щодо посустності культу предків у купальських ритуалах [Костомаров 1994: 247]. Щоб переконатися в одній чи іншій з висловлених тез, спробуємо детально проаналізувати

форми й види купальських жертвоприношень з одними з найближчих до них у календарно і суто практичному сенсі – весняними. Вони, як і купальські, належать до тих, дія яких може бути скерована на аграрну сферу, а отже культ предків, якщо він справді присутній в купальських обрядах, має ще більші можливості для свого виявлення у весняних.

Мотив жертвоприношення простежується у багатьох святах календарно-обрядового циклу. Що ж до самої жертви, то вона в буквальному значенні у них найчастіше відсутня. Для з'ясування поняття жертви спробуємо опертися на різні її тлумачення авторитетними вченими.

Так, на нашу думку, найширше значення цього слова подає І.Огієнко, який вважає жертвою «усе те, що людина добровільно віддає для якоїсь загальної справи» [Митрополит Іларіон 1992: 39]. Сучасні дослідники деталізують це поняття і тлумачать жертву як «частину власності, яку люди добровільно передають надприродним силам, і магічний обряд, який здійснюється з метою умилоствлення адресата, отримання від нього допомоги, захисту, здоров'я та інших життєвих благ або ж подяка за виконання прохання» [Славянские древности 1992, 2: 208]. У практиці індоєвропейських народів жертва найчастіше адресується померлим предкам, рідше духам, які втілюють природні стихії. Жертводавець і жертвоприймач поєднують у собі обидві функції, оскільки взаємодіють за принципом, який Е.Тейлор сформулював як «do ut des», тобто «даю тобі, щоб ти дав мені». В українській фразеології він більш відомий як «дай за дай». Таким чином, принцип обміну реалізується матеріальними цінностями, але в актах дарування чи жертвоприношення утвердився також принцип взаємного бажання добра у стосунках між людьми або між людиною та божеством.

У жертві принцип обміну не розкритий повністю, як у дарі. Жертви виділяють серед дарів взаємовідносинами дарувальника та одержувача. Різниця між ними полягає у тому, що жертва не повертається, не потребує віддачі, хоча той, хто її приносить, розраховує на отримання матеріальних благ від тієї сили, до якої вона адресована.

Питання купальського жертвоприношення у зарубіжній та українській фольклористиці торкалося багато вчених.

Важливе значення для порушеної теми мають праці О. Потебні, Д. Зеленіна, Дж. Фрезера, Е.Тейлора, Б.Рібакова, Ю. Климця, В.Соколової, Н. Велецької, В.Давидюка. Семантику різдвяної календарної жертви описав К. Сосенко у праці «Різдво-Коляда і Щедрий вечір». Спроби осмислити значення весняних жертвоприношень робили М.Грушевський, О.Воропай, С.Килимник, В.Скуратівський та ін. Питання русальної і купальської жертвності вивчали Д.Зеленін, Ю.Климець, Л.Виноградова, В.Давидюк. Проблемою жертвоприношення у жнивних обрядах цікавилися Ю.Круть, К.Кутельмах, Г.Виноградська. Дотичні питання до теми цього дослідження розглядалися у працях відомих археологів Л.Залізняка, Д.Телегіна, Я.Моці. З українських учених проблему купальської обрядової жертви найширше висвітлив у монографії «Первісна міфологія українського фольклору» та авторських статтях про русальні та купальські звичаї в фольклорному збірнику «Поліська дома. Вип. 3» В. Давидюк. Хоча зауважимо, що автор переважно розглядає міфологічні та історично-функціональні аспекти цього звичаю. Тому, на нашу думку, досліджувана тема все-таки потребує подальшого наукового вивчення.

Як зауважує О.Воропай, «у старих писаних джерелах Купала характеризується як поганський бог земних плодів, якому приносили в жертву хліб – головний плід землі» [Воропай 2004: 353]. У XVII столітті український історик Інокентій Гізель про Купала висловлювався так: «Идоль Купало, его же бога плодоть земных быти мняху и ему прелестью бьсовскою омрачении благодарение й жертву въ начале жнивь приношаху» [Синопис 1810: 49].

Крім жертви-хліба, яку приносили Купалу, є згадки про те, що в кінці XVI ст. «дівчата в цей день приносять в жертву трави» [Воропай 2004: 353]. В останні століття купальську жертву представляли деревце чи солом'яна лялька. «Ляльку в зріст людини плели із соломи, вбирали, наче живу людину: одягали вишиту жіночу блузу, підв'язували плахту й фартуха, скріплюючи їх однією чи двома крайками, а шию прикрашали намистом; на ноги зодягали сап'янці» [Скуратівський 1992, 2: 7].

Інакше одягали ритуальну жертву-деревце: «Беруть вишневу гілляку з трьома сучками, один із сучків - голова, а дві

інші - руки; увивають цю гілку вінками, квітами, стрічками, – роблять ніби опудало на людську подобу» [4, Воропай 2004: 358]. Після того як навколо зробленого деревця чи опудала молодь жартує, веселиться, співає купальських пісень, його топили, рідше спалювали на купальському вогнищі (хоча це стосується лише ляльки). Трапляються випадки, коли «розірвану на шматки ляльку розносили по городах чи й просто по полях» [Чубинський 1993: 195]. Український матеріал практичного значення таких обрядів не пояснює. Набагато більше про його значення можна дізнатися з аналогічних румунських та болгарських обрядів, де виліплена з глини ляльку топлять із надією на майбутній дощ.

З вищезазначеного можемо зробити висновки про наявність у цих обрядодіях субституцій колишніх людських жертвувань. Загалом ця думка не нова й висловлювалась багатьма фольклористами й етнографами. Набагато новіше й цікавіше питання, наскільки автентична така жертва в контексті купальської обрядовості. Для цього розглянемо на предмет наявності чи відсутності таких чи подібних жертвувань весняну обрядовість.

Навіть із тих нечисленних прикладів купальських жертвоподань, про які йшлося вище, однозначно вимальовується спрямування подібних дій в аграрну сферу. Прикладів, які в цьому переконують, можна навести набагато більше, але вони загальновідомі. Тому аграрну детермінацію подібних обрядів одностайно визнають усі дослідники купальської обрядовості. Проте, з практичного погляду, середина літа – начебто не найкращий час для аграрномагічних ворожінь. Значно кращі перспективи в цьому повинен мати початок хліборобського сезону, тобто весняні дні.

Надочучливі й холодні зимові дні сприяли тому, що Весна в народній уяві набуває статусу антропоморфного божества, що зафіксовано у відомих календарних міфологемах. Пора, з якою пов'язується весь міфологічний акт творення року, перемога життя над смертю, вселяла надії на новий урожай, а відтак і достаток. За кількістю звернень до неї у піснях вона перевершує всі інші персоніфікації не тільки пір року, а й будь-яких інших календарних уособлень.

Народна уява створила поетичний образ весни у вигляді дівчини, часом -молодиці, яка вже має або повинна мати дочку. Окремі виконавці пісень, пояснюючи їхні тексти, вдаються до коментарів, що „*висна то молоденька дівчина, що приносить тепло*” [Архів ПВНЦ; 2, Од. зб.34]. У деяких селах Західного Полісся вважають ще, що «*вона вельми хороша*» [Архів ПВНЦ; 2, Од. зб.33]. Ця вродлива дівчина (або молодиця) дуже багата, тому від неї люди сподіваються щедрих дарів, а тому й виглядають її рано-вранці, закликають її піснями, допитуються про дари: «*Весна, весна красна! / Що ти нам принесла?*» [Воропай 2004: 4]. Або: «- *Ой весна-красна, що нам принесла / - Ой винесла тепло і добре літечко!*» [Грушевський 1994: 198].

За принципом «дай за дай», який панує в моделі залагодження стосунків з природними силами, ті, хто закликає весну й сподівається від неї дарів, не можуть залишатися в боргу. Їй також приносять жертви у вигляді подарунків. «*В Україні навесні так, як і в Греції, діти носять на руках зроблену з дерева ластівку, ходять з нею від хати до хати і прославляють наступаючу весну*» [Скуратівський 1992, 2: 214]. Одна із довгожительок Західного Полісся згадує, як ще її бабуся розповідала: «*Спичем сорок пирогів, щоб були на пташок похожи, і йдем весну зустрічати*» [Архів ПВНЦ; 2, Од. зб.7].

Спроможними вплинути на прихід тепла, вважали й перелітних птахів. На Західному Поліссі особливим пріоритетом у цьому користувався бусел (лелека). На Благовіщення тут пекли спеціальні коржики, які називалися «бусликовими лапками»: «*Було спиче мати на Благовіщаннє «бусликову лапку», дає його дітям. Діти еозьмутъ ту лапку, йдуть на двир і кажуть: «Бузьку, бузьку, на тобі лапку, да приписи нам тепло». І так три рази поеторують. Кричєть і показують тую лапку*» [Архів ПВНЦ; 2, Од. зб.39].

М.Грушевський описує подібні обряди викликання жайворонків, голубків, гусей: «Напередодні або рано-вранці матері готували «голубків» та «жайворонків» – смаковиті, розчинені з медом кренделі у вигляді пташок – і віддавали дітям. У різних регіонах цю обрядодію влаштовували по-різному: в одних випадках печиво виносили в сад й підвішували до дерев, у інших – дарували сусідам, «аби краще велися гуси й висиджувалися яйця», а ще збиралися гуртами і йшли селом,

тримаючи високо над головою «пташок», вилазили на ворота чи клуню й співали: *«Вилети гулю, горою, / Винеси літо із собою./ Вилетіла гуля горою – / Винесла літо з собою».* Або: *«Ой вилинь, вилинь, гоголю, / Винеси літо з собою, / Винеси літо-літечко, / Хрещатенький барвіночок, / Запашенький васильочок»* [Грушевський 1993: 95].

У цих діях, на відміну від попередніх, уже безпосередньо присутній акт жертвування. Правда, адресат такої жертви не вказується. Таким можна вважати як птахів, так і весняне міфологічне божество, так і предків, які, за народними уявленнями, живуть там, де зимують птахи.

Та все ж закликали тепло, яке уособлювала весна. Закликали весну, як ттпакиттп. піпчята. ттіти. Майже всюди по Укпаїні тте відбувалося однаково: *..Як я була така, як вите, то уже у Вьійкий пист, то пирид Паскою, то вже ми збиралися на вулиці, були хлопці і дівчата, співаємо „Соловейка“, шеяки пісні, жартуємо, а вже потім весну закликаємо, щоб приходила»* [Архів ПВНЦ; 2, Од. зб.47]. *«Був у нас обичай закликати весну. Вже ввечора виходили на який вигон, грали „колодаре“. Потім чиплелися за руки, бігали кружка і казали: „Висна, висна, шо ти нам принисла?»* [Архів ПВНЦ; 2, Од. зб.155 – Б].

Жодних помітних жертвних обрядів весні з приходом першого тепла в українській традиційній культурі не спостерігається. Та все ж вірогідність їх колишнього поширення на цих територіях досить висока. Можемо судити про це на основі спостереження таких фактів і в інших народів, з якими наші предки на момент формування календарної обрядовості були пов'язані генетично. «На Близькому Сході в березні святкували «вітконошення». На честь Нового року городяни зносили на майдани пальмове гілля. Ідентичні обряди були в стародавніх іудеїв та персів, балтійського і скандинавського народів. Так, і шведи влаштовували жертвоприношення, масові ігри протягом тижня» [Воропай 2004: 213]. Загалом такі дії доволі схожі на наші купальські жертви у вигляді зеленого деревця чи гілки.

Закликання весни, приносниці життя, поєднане з вигнанням зими-смерті. Ще й досі, у деяких регіонах, зберігаються залишки того урочистого свята, оспівується кінець зими і при цьому палиться солом'яне опудало. «Як горбки

стануть сухими, починали співати веснянки. Дівчата збиралися на вигони й починали викликати весну. Старший робили більший круг, менші збиралися в менчий... Обидва ключі ходили всі в один бик – за сонцем. Хлопці приносили солом'яну ляльку – «зиму». Пудпалювали те опудало, сміялись, плескали у долони, поки воно горіло. А тоді кожний брав по жмени попелу й пускав за вітром» [Поліська дома 1991, 1: 20 – 21].

В окремих селах Західного Полісся ще в 30-х роках ХХ ст., за дитячими спогадами старожилів, на другий день Великодня, подібно до наведеного обряду, солом'яну ляльку топили. Ні пісень, ні слів, якими супроводжувався цей ритуал, вони не пам'ятають. Цей весняний ритуал має найбільшу схожість із купальським жертвопринесенням. Проте його зв'язок із культом предків виглядає дуже гіпотетично. Смісловий центр обряду закликання весни перетягує на себе її поетично-міфологічне втілення.

Пора виходу на світ духів покійних предків у народній уяві асоціюється не з першим приходом тепла, а з розвоєм зелені, що означає настання літа. За етнографічними та фольклорними даними, предки провідують своїх родичів чотири рази на рік: на Великдень, Зелені свята, Спаса, Святвечір (напередодні Різдва). Найурочистіше їх вшановували на Проводи, які збігалися в часі з початком аграрного циклу. Однак у народній обрядовості цього короткого календарного періоду відзначається три поминальні дні. Перший – один із днів Великодня (перший чи другий), четвер (Навський Великдень) і Проводи. Така календарна лабільність може свідчити про численні зміщення дат. Такі могла практикувати тільки церква. Останнім часом вважалося, що покійники відвідують своїх родичів від Страсного четверга і до Провідної неділі. Існування двох поминальних днів, один із яких вважався «Великоднем мертвих», а другий - як їх «проводи», на думку Т. Агапкіної, свідчить на користь того, що перебування предків на землі протягом великоднього тижня було актуальним міфологічним віруванням на значній території східнослов'янського етнокультурного континууму [Агапкина 2002: 277].

Мотив повернення предків на землю відомий багатьом народам. Найпослідовніше, на думку Т. Агапкіної, він представлений на сході Балкан, а саме: у болгарів та македонців

[Агапкина 2002: 267]. Аналогічні вірування про перебування предків на землі від Великодня до Провід відомі також гагаузам та болгарам, які переселилися до Басарабії, населенню північно-східної Сербії. На західних південнослов'янських територіях пасхальні та передпасхальні поминки практично невідомі [Агапкина 2002: 268]. Перенесення пошанування предків на пізніший час легко пояснюється його назвою Радуниця. У церковному словнику 1773 року читаємо: «В Радуницю був звичай серед простолюття згадувати померлих свояків з язичними обрядами, і той, хто згадував, приносив на могилу вино, сичене пиво, пироги, млинці, і після відправи священиком литії, взявши чарку з вином або склянку з пивом, відливав частину на могилу, а решту допивав сам; а жінки в цей час плаксивим голосом причитали добродійства покійника...» [Воропай 2004]. Отже, у стародавніх слов'ян Радуницею називався, ймовірно, цикл весняних свят - час поминання мертвих. Виходило, що народ радів не так воскресінню Христа, як можливості провести цей час спільно з колись померлими, а в ці дні воскреслими предками. Тому в Україні «поминальний» тиждень було перенесено на другий тиждень після Великодня, який називається Томиним (Фоминим) тижнем. Радуниця після введення християнства справлялася лише один день – на другу неділю після Великодня. У сучасних народних звичаях слово *Радуниця* вже не трапляється. Обряд поминання мертвих у «поминальний» тиждень залежно від місцевості має такі назви: «гробки», «могилки» (Поділля й Волинь), «бабський Великдень» (Київщина та Лівобережжя, «діди» (Чернігівщина), «поминки» (Херсонщина). Але скрізь по Україні поширена церковна назва Проводи.

Переходячи до великодньої трапези померлим, на думку П. Чубинського, варто зазначити насамперед те, що вона відбувається окремо від весняного дня мерців, «навського великодня», що припадає на четвер, який називають «білим» або «чистим». Далі дослідник зауважує, що таких днів рахується три до року: «весняний - в сей четвер, літній - коли цвіте жито і «на Спаса» [Чубинський 1993: 14]. У ці дні мерці небезпечні для живих, вони мають велику силу, і проти них треба вживати різні охоронні заходи. Натомість у провідну суботу (перед Томиною неділею) або в інший прийнятий день, пише М. Грушевський,

справляється трапеза «дідам»: «Звичайно се робиться на «гробках», і се, очевидно, старша, первісна форма; але місцями ся церемонія вже вагається між церквою, куди приносяться «мисочки» за померлі душі і тут же справляється часом загальна трапеза, - кладовищем, де теж, окрім жертви своїм померлим на гробі, часом відбуваються й спільні трапези, які переходять потім в різні веселі забави» [Грушевський: 209].

За народним звичаєм, із найдавніших часів на Проводи люди намагаються умилостивити, ублагати, задобрити покійників саме у важливий час – весною, коли сподіваються на багатий і щедрий врожай. Саме з цією метою покійникам і приносили різноманітні жертви. Переважним даром померлому вважалися яйця [Агапкина 2002: 287]. Жертовний характер мало причащення й роздавання хліба та яєць старцям. Накликання урожаю, багатства хліба в давнину супроводжувалися певними жертвоприношеннями, відомими слов'янам, і які прослідковуються у побуті багатьох європейських народів. У слов'ян найпоказовіші звичаї побутували серед сербів, болгар, поляків. Зокрема, у сербів, за свідченнями Д.Дебелькевича, які подає у дослідженні «Хліборобська обрядова поезія слов'ян». Так, Ю.Круть зазначає, що у день першого посіву «жінки різали півня до стожара, потім відносили орачеві на обід. Робили це для того, щоб їм пшениця виросла висока, як стожар, і аби зерно було червоне, як півень». Кістки півня, а інколи крашанки чи звичайні яйця приорювали [Круть 1973: 6]. «Болгарський землероб, прокладаючи першу борозну, різав курчатко. Як зауважує Ю.Круть, для цього неодмінно вибирали найбільшого цьогорічного півника, ні в якому разі не курку. Вибиралося курча червоновувате, щоб жито було червоне і ядристе і рано достигало» [Там само].

У європейців поширені дещо інші звичаї. Наприклад, у Німеччині при першій борозні переїжджають через глечик молока з хлібом і яйцем, іноді тільки через шматок хліба або яйце. У Вестфалії плуг тягне при цьому не кінь, а стара жінка. Перерізвавши плугом жертовний хліб, вона розкидає шматки цього хліба усім учасникам оранки. Це, на думку деяких дослідників, залишок жертовного бенкету, який відбувається при першій борозні також у Шотландії та Італії [Воропай 2004: 202]. Про цікаву форму жертви хлібом писав і Я. Грімм. Він

розповідає, що німці замість колеса в плузі вставляли спеціально спечений відповідно до його розміру круглий хліб [Там само]. В українців також є свої цікаві способи жертвування ниві під час першого виходу в поле. Цій темі окремі розділи у своїх дослідженнях присвятили С Килимник, О. Воропай, М. Грушевський, В. Скуратівський та інші. Так, С. Килимник свідчить, що йому вдалося записати цікавий обряд першої борозни зі слів старенького дідуся Фанька з містечка Юзвина на Поділлі. У цій розповіді йдеться, що основним жертвоприносом під час першої борозни була каша: «А ось горщатко пшоняної каші – це для «дідів». А оце другий горщик каші – це також для «дідів», але їстимете цю кашу всі разом, коли закінчите роботу». А коли повернетесь, то будемо вечеряти всі разом оцю кашу, що цілий день стоятиме на «покуті», бо «діді» сидять по кутках, а головне й святе місце для них – «покуть». Окрім цього, дідусь каже, що як пройшли першу борозну «деді взяли писанку й поклали у першу борозну, трохи пригорнули землю; далі від писанки – поклали кусник цілушки, а решту поділили: мені трошки, собі й волам. Пройшли й другу борозну. Деді посипали у цю борозну свяченого пшона й соли та посипали по полі з рукавички зерно з дідуха та посівання. Посипаючи, щось приговорювали, а чи читали молитву» [Килимник 1989: 267]. Своєрідним жертвоприношенням духам покійних предків був і спільний обід на полі: «Розстелили над борозною чистеньке ряденце, засвітили свічку; тут же поклали свячене пшоно, що залишилось, свячену сіль, рештки свяченої води. Стали ми лицем до нивки, деді перехрестились і проговорили: «Святі душечки, родителі наші, ідіть із нами кашу їсти! Просимо вас і той рік допомагати орати, сіяти й збирати, щоб зродили нам і худібці врожай, охоронили нивку від граду, тучі, зливи й вогню, худібку від падижу» [Килимник 1989: 268].

Перший посів теж мав ознаки магічного акту. Жертвою полю в цьому випадку, за описом О.Воропая, був випечений із тіста «хрест», спеціально приготовлений на «середохресному тижні». Приїхавши на ниву, господар клав цей хлібний виріб у борозну «на завороті», де останній раз плуг повернувся. Проказував молитву і просив щедрого врожаю [Воропай 2004: 201]. За спостереженнями В. Скуратівського, жертвували ниві й воду: «Перед тим, як сіяти, закопували біля ниви череп'яний

горщик зі свяченою водою –«щоб посухи не було» або ж шматок полотна, яке лежало на плащаниці – «на щедрий врожай» [Скуратівський 1942, 1: 135]. Після посіву господар дякує сонечку, прародителям, проказує молитву, хрестить ниву, розкришує кусник свяченого хліба по ниві й тричі скроплює ниву свяченою водою, а громничну свічку закопує під межею, яйце чи свячену крашанку закопує посеред ниви.

Отже, ритуальна жертва у святах весняного циклу мала місце під час зустрічі весни, прильоту перших птахів, проводів предків, обрядів першої борозни та першого виходу в поле. Їх основна мета - забезпечити добрий урожай та сприяти добробуту в господарстві. Адресати цих жертв малопомітні, а тому в більшості випадків залежать від світогляду їх ревнителів. Це можуть бути і Весна, і земля, і предки, і християнське верховне божество.

Дослідити, коли і де виник звичай водити хороводи, нікому навіть не спадало на думку. Цей звичай настільки поширений і настільки давній, що подібне завдання видається чимось неймовірно недосяжним. Одна з найдавніших інформацій про це сягає епохи бронзи: «В Ассирії і Вавилоні у II тисячолітті до н.е. в час принесення жертви божкові Ваалу виконувалися хороводні танці навколо жертовника» [Воропай 2004: 174]. Через тисячоліття подібний звичай зафіксовано у Греції: «У стародавніх греків релігійні обряди супроводжувались урочистими танцями; тоді ж співались і гімни біля жертовника» [Грушевський 1931, 1: 17]. Як зазначив М. Грушевський, «згодом такі релігійні обряди перетворились лише на забаву молодих дівчат, які збиралися на лузі у святкові дні, бралися за руки, співали пісень і танцювали» [Там само].

Оскільки такі хороводи первісно виконувались біля жертовника, то їхня мета цілком зрозуміла. Відтак відгомін пожертв абсолютно реально можна шукати й у весняних хороводних піснях. Гра-танок «Подоляночка», якій С. Килимник надає загальноукраїнського поширення [Килимник 1998: 127], на думку В. Давидюка, має значення аграрного ритуалу [Давидюк 2002: 126]. Незважаючи на таке широке побутування, її текст вражає своєю майже абсолютною незмінністю. Взаємодія між Подоляночкою і дівочим гуртом ідеально реалізує модель взаємин між колективом і божеством. Від

головної героїні вимагають прокинутись від сну, умитись, поскакати з усіма, а натомість отримати жертву. Закінчується звернення до неї словами: *«Піди до Дунаю, / Бери дівча скраю»* [Килимник 1998: 128].

Більшість дослідників вбачає в слові *Дунай* загальну назву великої води [Грушевський 1993, 1: 97; Мачинский 1981: 10 – 181; Митрополит Іларіон 1982, 2: 211 – 214]. З цього випливає, що відсилання до Дунаю «подоляночки» з заохоченням до того, щоб вона взяла собі крайню дівчину, асоціюється з принесенням жертви воді, куди має відійти і саме міфічно-ритуальне божество – «подоляночка» [Давидюк 1997: 127]. Як бачимо, гра-веснянка «Подоляночка» має безпосередній зв'язок із водою. І не лише в мотиві відсилання її до Дунаю, а й у викликанні її життєвих сил. Слова «сім літ не вмивалась, бо води не мала» змальовують стан засухи. Коли ж до неї звертаються зі словами «устань» та «умий личко», то мають на увазі протилежний стан. Так, В.Давидюк вбачає в цій грі відгомін давнього ритуалу на честь божества, здатного зарадити від посухи. У південних та західних слов'ян воно було дуже співзвучне з нашою «подолянкою», бо називалось Додолюю [Давидюк 2002: 104].

Принесення жертв під час різноманітних пошестей – загальновідома практика багатьох народів. Найвідоміші з них під час засухи. Незалежно від остаточної їх форми, у більшості з них вгадуються сліди колишніх людських жертв [Давидюк 1997: 127]. До таких цілком імовірно, належить і «дівча скраю». Ритуал потоплення дівчини, у якому беруть участь найближчі родичі, знайшов своє відображення у пісні напливово календарній баладного типу. Момент самопожертви в ній подається як вияв вищої духовної сили, унаслідок чого жертва отримує святість: *«Де сама впала – там церква стала... / Де руки впали - там святці стали»*. Так і хочеться нагадати для порівняння текст купальської пісні з типологічно схожими перетвореннями, але світського змісту. Там руки стають щуками, ноги сомами, волосся травною. А мати тим часом застерігає громаду все це вживати в їжу. Мабуть, через набуття цими елементами довоколишньої природи сакральності. Текст балади з нашаруванням християнської ідеології передає цей сакрум уже по-іншому.

Веснянка не виявляє такого безпосереднього зв'язку з родиною. Можливо тому, що дівчата, які перебувають у танку, – це також її родичі. Зрештою, у ній немає і смерті як такої. Подоляночка оживає, коло дівчат, як символ відродження, пробуджує її. Імітація руху навколо божества може розглядатися як стимул до оживання. У гри-танку «Подоляночка» ясно простежується безперервність життя (кожна нова «подоляночка» оживає і вибирає нову дівчину на своє місце). Характерні ознаки жертви в пісенних обрядових зразках – жіночий рід, невинність і, цілком ймовірно, добровільність – не випадкові. Сакральна жертва за задумом жертводавців повинна помножити прокреативні функції природи. Сучасні дослідники міфу відзначають, що міфологічний мотив поглиблених перетворень характерний усім міфологічним традиціям. Він один із основних і найбільш стабільних елементів міфу про творення світу. Таким чином, у «Подоляночці» з-поміж іншого відображена та концепція в утвердженні єдності світу і космосу, де людина і природа зливаються.

Значний інтерес у фольклористів викликає веснянка «Володар». Вона має чимало історичних нашарувань. Як зауважує С. Килимник, відомо понад сто її варіантів [Килимник 1998: 247]. Учений пише, що це найкраще витриманий первісний діалог, який досяг досить високого художнього рівня і є типовим «утвором доби первісної культури, звичайно, коли відкинути наверхствування, додати та змінити» [Килимник 1998: 248]. Фольклористи намагались відтворити «космічну постать, котрій відчиняються весняні ворота» [Грушевський 1994, 1: 200]. Зокрема, М. Костомаров підкреслював символічний характер образу, вбачав у ньому новий хліборобський рік, що приходив весною [Костомаров 1994: 17]. О. Потебня бачив у цьому зорю, що «відчиняючи небесні ворота», випускає з них росу, яка падає на землю, ототожнена з медом» [Потебня 1865: 210].

Загалом же, веснянка є драматичним відтворенням міфу про повернення з вирію весни крізь небесний отвір, через який начебто відходять душі померлих та приходять душі новонароджених. Веснянка співається у формі діалогу: «– *Воротарі, воротарі, створіть нам воротонька. / – Ми воріт не*

втворимо, замки си поломило. / – Ми замки поправимо, скоро сі спровадимо. / – Чим же ви направите, чим же ви направите? / – Золотими ключиками, срібними пелюстками. / – Аз чим же ви їдете? Що нам за дар везете? / – З ярими пчолоньками, з красними паненками. / Ми з того не беремо, та й за дар не приймемо. / – А що ж ви беретоньки та й за дар прийметоньки? / – Макове зернятко, крайное дитятонько».

Як бачимо, незважаючи на пізніші нашарування, цей текст зберігає натяки на жертвоприношення, пов'язані з приходом весни – мак (елемент жертвовної каші куті, їжі покійників) та дитини (що згодом було замінено на пташенят – звідси і мотиви похорону пташки на зразок веснянки «Воробесчко»).

В окремих текстових варіантах веснянки йдеться вже не про воротарів, а про єдиного Бородаю: *«Бородаю, Бородаю, / Де я тебе поховою? / Десь у полі під липкою, / Ще й прикрию калиткою»*. Тут Бородай сам має ознаки жертви. З подібними почестями в кінці весняної пори ховали Ярила. На основі сукупності текстів зі схожими іменами головного персонажа та називання навіть самих веснянок «вородайками» В.Давидюк реконструює первісний образ слов'янського аграрного божества з назвою *Уродай*, з якої походить сучасна лексема *урожай* [Давидюк 2002: 179 – 186]. Близькою до однієї з веснянок, де простежуються елементи жертвоприношення, є обрядова драма «Кострубонько». На думку С. Килимника, це стародавня дохристиянська веснянка-гаївка, що у розвинутій драматизованій формі виявляє віру і вірування в природні й надприродні сили [Килимник 1998: 196]. Вона поширена по всій Україні, записана в багатьох варіантах із деякими відмінностями, але з одним і тим самим змістом та провідною думкою: *Одна дівчина входить у середину кола і вітається. Інша відповідає: « — Чи не виділи-сте де мого Коструба? / — Пішов в старости. Усі: Бідна моя головонько, / Нещаслива годинонько! / Що я собі наробила, / Що-м Коструба не злюбила? / Приїдь, приїдь, Кострубоньку, / Станем рано до шлюбоньку, / Рано-рано, по-ранейку, / На білому камінейку. / — Чи не виділи-сте де мого Коструба? / — Поїхав по квітку. Усі: (повтор) / — Чи не виділи-сте де мого Коструба? / — Поїхав по напій. Усі: (повтор) / — Чи не виділи-сте де мого Коструба? / — Слабий. /*

Усі: *(повтор)* / – *Чи не виділи-сте де мого Коструба?* / – *Вже вмер.* Усі: *(повтор)* / – *Чи не виділи-сте де мого Коструба?* / – *Вже повезли на цвинтар.* Усі: *Слава тобі, божий царю, / Що мій Коструб на цвинтарю! Лежи, лежи як колода, Я молода, як ягода. / Я молода, як ягода, / Ай мене для тебе шкода! / Лежи, лежи, щоби-с не встав, / Бо до мене інший пристав. / Ноженьками затоптала, / Рученьками заплескала!* [Календарно-обрядові пісні 1987: 58]. У тому, що похорон спричинює радість, М. Грушевський вбачав символічний похорон зими [Грушевський 1993, 1: 198]. Мотив принесення жертви варто вбачати у ритуалі, де частини знищеного Кострубонька розкидають по полях з метою отримати кращий урожай. За свідченням Дж. Фрезера, ця драма фіксує й древній звичай розчленовувати тіло короля або чарівника і хоронити його в різних частинах країни, щоб забезпечити родючість землі, людей і тварин. Дослідник стверджує, що такий ритуал був дуже поширений на слов'янських землях [Фрзєр 1983: 356]. Оскільки первісно веснянки виконувалися біля жертovníків, то у їх текстах є натяки на жертвопринесення. Найповніше цей мотив відображений у «Подольночці», «Володарі», «Кострубонькові».

Те, що в дохристиянські часи входило в магичні обов'язки аграрних божеств, у християнські перебрали на себе святі Юрій, Петро, Ілля. Залишки старого вегетаційного свята втілює св. Юрій, який вважається покровителем хліборобства і скотарства, заступником полів та врожаю, доброчинцем бджіл і медоносів, опікуном свійських та диких тварин. Він виконував і роль «заорювача полів».

На жаль, словесний репертуар давнього свята практично весь загинув, про нього, як правило, ми довідуємося лише з веснянок. Прийнято вважати, що день святого Юрія – свято весни вже вповні розвиненої. У цей день вона сходить на землю. Перед тим її тільки викликали, виглядали, зустрічали, а тепер вона вже тут. Юрій, або Юрай (Урай, Рай, Ір'я), - це той воротар, який відмикає небо на дощ, на росу. За народними віруваннями, «*роса в свій день має цілющу силу*» [Архів ПВНЦ; 2, Од. зб.42]. Недаремно зранку, «*ше до сходу сонця, її збирали і промивали нею больні очі*» [2, Од. зб.47], «*мочили голову, щоб не боліла*» [Архів ПВНЦ; 2, Од. зб.33], «*дівчата вмивалися «на красу»*

[Архів ПВНЦ; 2, Од. зб.38]. За це відповідно мусить бути дана подяка. У багатьох народів, зокрема у латишів, володарем сонця та покровителем хліборобства і тваринництва був Бог Усіня, якому приносили жертву. Латиші в своїх піснях запрошують Усіня, мотивуючи необхідність його присутності: *«Прийди, Усінь, прийди Усінь ! / Довго тебе сподівалися:/ Коні ждуть зеленої паши, / А парубки веселих пісень»* [Воропай 2004: 299]. В одній з пісень мовиться й про жертву: *«Сьогодні ввечері, сьогодні ввечері, / Поведемо, брати, коней на нічне, / Принесемо Усіню жертву – / Сотню яєць»* [Скуратівський 1994, 2: 120].

Вважаємо, риси, характерні латиському Усіню, притаманні й українському Юрію. Адже саме на Юрія вперше виганяли на нічний попас коней, беручи із собою яйця, щоб приготувати обрядову яєчню. Сумніви в ідентичності функцій Усіня й Юрія розвіює продовження латиської пісні: *«Сюди прибув панцероносець верхи / На кам 'яноподібному коні. / Деревам приніс він листя, / А землі – зелену траву»* [Воропай 2004: 299]. Здавна у цей день в Україні справляли сакральні обходи поля, влаштовували танці, хороводи. Після такого обходу на полі обов'язково відбувається ритуальна трапеза, на яку збиралися всі родичі. Особливості ритуальної поведінки хліборобів більшості регіонів України у цей день мало чим відрізнялися від зафіксованих на Поліссі: *„ Як ішли в поле, то кожин чоловік брав з собою пирога, колача. Цілий день воює на полю їдець, випивають, ну й качаються по житови, щоб добре уродило»* [Архів ПВНЦ; 2, Од. зб.30]. Рештки їжі закопували на полі [Архів ПВНЦ; 2, Од. зб.155 – Б]. Коли качаються по полю, *«бируть вприд пирога і мале дитя; пропускають його, щоб першим тирикотилося по полю, щоб урожай добрим був»* [Архів ПВНЦ; 2, Од. зб.187].

Дуже ймовірно, що і гуляння пастухів у полі, і принесення «сотні яєць» у латишів, а в українців закопування в землю крашанок та качання по полю коржиків, які там і залишали, – усе це було своєрідним жертвоприносом. А ось щодо прирівнювання з пирогом малого дитяти виникають певні запитання. Чи не відгомін це колишньої жертви? Крім того, подібні весняні обходи в кінці травня та на початку червня влаштовували стародавні римляни, щоб у такий спосіб уберегти врожай від усіляких грибкових хвороб [Скуратівський 1994, 2:

215]. У Греції й до цього часу у відзначення дня святого Юрія селянські родини забивають якусь із свійських тварин для святкування [Воропай 2004: 194].

Отже, обіди чи вечері в полі, на пасовиську – усі ці дії хоч і стосуються різного часу й виконуються різними народами, проте, на наш погляд, мають один спільний характер, а саме: усе це обрядове жертвопринесення святому Юрію, що в історичному минулому мало місце в багатьох народів Європи.

Як бачимо, звичай приносити жертву полю існує здавна у всіх індоєвропейських народів, а найархаїчніша семантика, очевидно, збереглася в індусів, які у жертву приносили священну тварину [Давидюк 1997: 120]. В українській обрядовості заміником такого жертвоприношення можуть вважатися юрїївські коржики, або хлібець, які спеціально випікали до свята й потім качали по полю, а також яйця та шкарлупи від свячених яєць, що закопували на полі. Ці обряди жертвоприношення на день святого Юрія мають завдання забезпечити врожайність, охороняти худобу від усякої злої сили. Що й підтверджує пісня, у якій: *«Святий Юрій по межах ходить, / По межах ходить да жито родить. / Із єдиного колосочка да буде жита бочка»*. Жертводавцем у юрїївських обрядах однозначно постає рід. Не думаємо, що було інакше й в інших випадках. Очевидно, за певних історичних умов жертва полю могла бути й людською. А ось встановити адресата жертвоприношень через численні ідеологічні переосмислення нам видається сьогодні навряд чи можливим.

Отже, основна мета жертвувань у свята весняного календарного циклу полягає у тому, щоб досягти хорошого врожаю, тим самим забезпечити достаток тих, хто його приносить. Лише деякі весняні жертвоприношення, переважно ті, які оспівуються у веснянках, можна вважати аналогами купальської жертви. Під цю категорію потрапляє крайнє дівча з «Подольночки» та Коструб із однойменної гри. Обоє вони подаються як представники роду чи сім'ї, отже у ролі жертви можуть мати статус предків. Проте з категорією тих небіжчиків роду, які дбають про врожай, розбіжності в них дуже великі. Мабуть, тому, що одні сприймаються як померлі природною смертю, інші – насильницькою, як жертви від колективу.

Як бачимо, весняні пожертви, особливо ті, що адресовані предкам, з купальським ритуалом потоплення ляльки нічого спільного не мають. Купальські типологічно ближчі до обрядів викликання дощу, які більшою мірою збереглися в південніших сусідів українців: молдаван, румунів, а також болгар.

Література: *Агапіна 2002*: – Агапіна Т. Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. – Москва, 2002.; *Архів Полісько-Волинського*: – Архів Полісько-Волинського народознавчого центру. – Ф. 1.; *Воропай 2004*: – Воропай О. Звичаї нашого народу. Етнографічні нариси. – Харків: Фоліо, 2004.; *Воропай 2004*: – Воропай О. Звичаї нашого народу. Етнографічний нарис. – К., 2005.; *Грушевський 1993*: – Грушевський М. Історія української літератури. – К., 1993. – Т. 1.; Грушевський М. Історія української літератури. – К.: Либідь, 1994.; *Давидюк 2002*: – Давидюк В. Весняночка-паняночка. Найдавніше значення веснянок // Лавипюк В. Кооковее колесо. Нариси з історичної семантики. – К, 2002.; *Давидюк 2008*: – Давидюк В. Звідки взявся Бородай?// Давидюк В. Кроковее колесо; *Давидюк 1997*: – Давидюк В. Первісна міфологія українського фольклору. – Луцьк, 1997; *Календарно-обрядові 1987*: – Календарно-обрядові пісні / Упоряд., передм., приміт. О. Чебанюк. – К., 1987; *Килимник 1998*: – Килимник С. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні: У 2 кн., 4 т. – Кн. 1.; *Костомаров 1994*: – Костомаров М. Слов'янська міфологія. – К., 1994.; *Круть 1973*: – Круть Ю. Хліборобська обрядова поезія слов'ян. – К., 1973.; *Мачинський 1981*: – Мачинський Д. «Дунай» русского фольклора на фоне восточнославянской истории и мифологии // Русский Север: Проблемы этнографии и фольклора. – Ленинград, 1981. – С. 110 – 181.; *Митрополит Іларіон 1982*: – Митрополит Іларіон (Проф., д-р Іван Огієнко). Етимологічно-семантичний словник української мови. – Вінніпег, 1982. Т.2., 1982.; *Наталевіч 2002*: – Наталевіч В. Беларускае Купалье в кантэксте фальклорнай традыцыи славян. Дыс. канд. філал. навук. – Мінск, 2002.; *Поліська дома 1991*: – Поліська дома: Фольклорно-діалектологічний збірник. – Вип.1. – Луцьк, 1991.; *Потебня 1865*: – Потебня А. О мифическом значении некоторых обрядов и поверий. – М.,1865.; *Синописис*

298 Наукові записки ТНПУ. Літературознавство. Вип.30

1810: – Синопис, изданный при императорской Академии наук. – СПб., 1810.; *Скуратівський 1995*: – Скуратівський В. Дідух: Свята українського народу. – К.: Освіта, 1995.; *Скуратівський 1994*: – Скуратівський В. Святвечір.– К., Перлина, 1994. – Кн. 1.; *Скуратівський 1994*: – Скуратівський В. Святвечір. – К.: Перлина, 1994. – Кн. 2.; *Славянские 1999*: – Славянские древности. Этнолингвистический словарь под общей редакцией Н.И.Толстого. – М., 1999. – Т.2.; *Фрезер 1983*: – Фрезер Дж. Золотая ветвь: Исследование магии и религии. – М., 1983.; *Чубинский1993*: – Чубинський П. Календарь народных обычаев и обрядов. – К, 1993.

ЖУРНАЛІСТИКА

Євген Федоришин, асп. (Тернопіль)

Гроші як визначальний чинник подачі інформації у мас-медіа Північної Америки

У статті розглянуто явище комерціалізації американського телебачення та досліджено вплив капіталу на подачу інформації у мас-медіа США. Автор детально аналізує залежність програмного наповнення каналів від рекламодавців і розглядає взаємозв'язок глобалізації та комерціалізації ЗМІ.

Ключові слова: телебачення, комерціалізація, реклама, телевізійний продукт, капітал, інформація, ньюзрум, сюжет, глобалізація.

Y. Fedoryshyn. MONEY AS THE DEFINING FACTOR OF PRESENTING INFORMATION IN NORTH AMERICAN MASS-MEDIA

The article deals with the commercialisation of American television and the influence of capital on presenting information in mass-media. The author analyzes the dependence of program patterns on advertisers and investigates the connection between globalization and commercialisation of mass-media.