

**МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ**  
**Львівський національний університет імені Івана Франка**

Кваліфікаційна наукова праця  
на правах рукопису

**Галайчук Оксана Володимирівна**

УДК 801.8:398.8(=161.2):[7.046:929.733"653"]

**ДИСЕРТАЦІЯ**  
**ЛИЦАРСТВО КНЯЖОЇ ДОБИ В УКРАЇНСЬКОМУ**  
**ОБРЯДОВОМУ ФОЛЬКЛОРІ: МОТИВИ ТА ОБРАЗИ**

10.01.07 – фольклористика

03 – гуманітарні науки

Подається на здобуття наукового ступеня кандидата наук

Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей, результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело

\_\_\_\_\_ О. В. Галайчук

Науковий керівник: *Івашиків Василь Михайлович*, доктор філологічних наук, професор

Львів – 2018

## АНОТАЦІЯ

*Галайчук О. В.* Лицарство княжої доби в українському обрядовому фольклорі: мотиви та образи. – Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філологічних наук за спеціальністю 10.01.07 – фольклористика. – Львівський національний університет імені Івана Франка. – Львів, 2018.

Уперше комплексно досліджено релікти лицарства княжих часів в українській обрядовій поезії. Здійснено спробу довести існування у князівський період лицарсько-дружинної поезії, яскраві зразки якої збереглися у календарно-обрядових та родинно-обрядових текстах. Розширено визначення поняття «лицарство» та «лицарсько-дружинна поезія» відповідно до специфіки предмета дослідження. Удосконалено методологічний інструментарій аналізу мотивів і образів українського фольклору. Застосування досягнень суміжних із фольклористикою наук (літературознавство, етнолінгвістика, етнологія, історія) дало змогу системно і всебічно підійти до виконання поставлених завдань.

Залучення наукових праць українських істориків допомогло відповісти на питання про існування лицарського стану на теренах Київської держави паралельно з розвитком середньовічного рицарства у Центральній та Західній Європі IX–XIII століть. Численні історичні дослідження засвідчили, що хоча лицарство як стан у князівський період і не було сформоване, певні його риси й звичаї були наявні у тогочасному суспільстві.

З часом, коли лицарство як інституція відійшло у минуле, спогади про його існування знайшли своє відображення у героїчних мотивах та усталених епічних формулах-кліше у літописах, творах давньої української літератури, а також різних жанрах усної народної словесності (обрядовій та позаобрядовій поезії, зокрема думах, билинах, історичних піснях, нерідко й прозовому фольклорі – казках, легендах та переказах).

Проаналізований матеріал дає підстави стверджувати, що релікти лицарства докняжої та княжої доби значною мірою збереглись у текстах календарно-обрядової поезії (передусім колядках та щедрівках) та родинно-обрядових (весільних) піснях. Із колядок і щедрівок зчитуємо, що за вірну службу члени молодецької громади вимагали платні та нагород (зброї, одягу, коней, дружин (жінок), грошей, землі), походів з метою грабунку (у Польщу, Німеччину, «невір-землю», Волощину і ту землю, яка найближча). Князь нерідко добровільно і щедро винагороджував дружину. Невід'ємний атрибут лицарства – побратимство – у колядках княжої доби майже не зберігся, але на його існування вказують звертання – «брати», «браття».

У текстах колядок збереглись згадки про ініціацію молоді, а саме: виїзд на навчання, вправність на воді, вправність кіннотника, виклик на двобій ворога тощо. Після випробувань отроків посвячували у дружинники. На Русі, як і на Заході, це включало вручення ініційованому атрибутів дорослого мужа-воїна: коня, зброї, обладунку, зброї. Лицар не мислився без меча – символу належності до професійного військового клану. Вказівки на вправність володіння мечем у колядках трапляються доволі часто: *воїн мечем рубає, вирубає, висікає, розсікає, утирає, вимоцує, ізвиває*; його меч – *острий, ясний, твердий, золотий, яко місяць*. При посвяченні у лицарі молодий дружинник складав присягу, клявся не втратити свою честь і славу, бути вірним князеві, «їздити біля стремена», тобто стати васалом. У колядках лицар сам інколи ставить «біля стремена» невірного царя, підкоривши його у рівному двобої.

Наявність значної кількості лицарсько-дружинних мотивів в українській обрядовій поезії вказує на те, що вони є реліктами забутої дружинної поезії часів Давньої Русі. Присутність цих мотивів у різножанровому масиві слов'янського фольклору лише підтверджує їх типовість для героїчної поезії. Наприклад, мотив «Облога міста» досить поширений у сербській, хорватській, болгарській, румунській колядній традиціях, у росіян він трапляється лише у весільних піснях, у білорусів – в колядках, волоческих і весільних, у поляків – у колядках та весільних. У деяких текстах української обрядової поезії рудимент

лицарства виявляється у мотивах полювання. В українському весіллі князь збирає братів, щоб уполювати *куницю, козулю, голубку, качечку, тетерку, сокілку*. І в одному, і у другому випадку тварини виступають проміжною ланкою між князем-нареченим і княгинею-нареченою. Зазвичай вони обіцяють допомогу при одруженні, за умови, що лицар їх не вб'є.

На Підляшші мисливський мотив «чарівного помічника» трапляється у волочебних піснях, у білорусів у веснянках, у російському фольклорі у весільному та хороводному циклах. Чеські та словацькі варіанти досліджуваної групи пісень зафіксовано у баладних і ліричних піснях, однак і там провідний мотив «допомога при одруженні» зруйнований. Билинні богатирі полюють, щоб проявити молодецтво, хоробрість чи просто задля розваги. В українському фольклорі такий мотив, окрім колядок і весільних пісень, найчастіше виявляється у чарівних казках.

Однією з ознак лицарсько-дружинної поезії є прославляння князя. Зазвичай величання відбувається через мотиви, які відображають відносини «лицар і його кінь», – через атрибутику коштовних речей, через особливі таланти, притаманні лише князеві, через належність до лицарського стану, вияв лицарської звитяги чи через самовихваляння героя своєю звитягою.

Мотив «Повчання матері» є досить поширеним, але чомусь залишався поза увагою дослідників українського фольклору. Таке своєрідне «повчання дітям» ми зафіксували у різноманітних фольклорних та літературних жанрах: колядках, щедрівках, весільних піснях, казках, билинах, «Слові про похід Ігорів» та літописних оповіданнях. У текстах весільних пісень мотив «Повчання матері» часто виявляється у застереженні не пити першої чарки в тестя у дворі.

Отже, як бачимо, лицарсько-дружинні мотиви у текстах обрядової поезії досить поширені і найчастіше виявляються у колядках парубкові, рідше – господареві. Чим сучасніші записи пісень, тим контамінованішими є мотиви, і це зрозуміло, адже людська пам'ять схильна забувати все неактуальне, застаріле, нашаровуючи і замінюючи нецікавий вже фрагмент більш новим і

актуальним. Разом із частотними змінами форм військової організації змінювалося їх відображення в обрядовій поезії.

Єднальним елементом, який, як своєрідне кліше, дає можливість сучасному дослідникові фольклорного тексту простежити міжжанрову міграцію, динаміку розвитку тексту, належність його до певної епохи чи території є загальні, типові образи (т. зв. «постійні місця», «формули-кліше» чи *loci communes*).

Загальні місця (*loci communes*) як релікти лицарської поезії вдалося виокремити у формулах-символах *битва = оранка, засівання, жнива*. Такі ж образи трапляються у «Слові про похід Ігорів». У билинах запекла битва передається через образ *косовиці*. Символічна формула *битва-бенкет*, на відміну від «Слова про похід Ігорів», не є типовою для колядок та щедрівок.

Притаманна колядкам формула *насування грозової хмари = наближення війська до поля битви* актуалізується через символіку чорної важкої *хмари*, яка от-от вибухне блискавицями й громами. Цю традиційну формулу спостерігаємо у «Слові про похід Ігорів» та билинах. *Loci communes* «чорний ворон» та «чорний пожар» властиві не лише колядкам і щедрівкам, а й думам та баладам, і мають символічне навантаження болю, страждання і неминучої смерті.

Тавтологічні формули *шум-дзвін, мостити мости, гатити гатки, ой рано, рано* також були типовими для лицарської поезії. В українських колядкових і весільних текстах вони є одними з улюблених художніх прийомів і знаходять своє вираження у текстах з контамінованими військово-мисливсько-весільними мотивами.

Одним зі структурних складників героїчної поезії є моделювання ситуації. Найтипівішими ситуаціями, змодельованими у текстах зимової обрядовості, є *запитання – відповідь, наказ прокинутись, аби стати до бою, лицар збирається на війну*. Ситуація *лицар збирається у похід* моделюється і в билинах, і в українському весільному обряді.

Релікти лицарства княжої і докняжої доби у традиційному українському весіллі виявляються в обрядодіях і текстах пісень через систему весільних

чинів, зокрема таких, як князь, княгиня, король, королівна, дружина, військо, бояри, дружби/дружки, сваики, хорунжий/маршалок, світлики, писарі, посли. Центральну роль у світі молодії як оборонець і воївник відіграє її брат, виконуючи відповідні функції. Своєрідними реліктами лицарства у весільній драмі є атрибути мілітарного спрямування – *меч, шабля, булава, хоругва, прапор, маршалок*.

Символічне значення *погрози, посилення на війну, завоювання, битви* як складових *умикання* можна зауважити у таких частинах весільного дійства, як *запросини на весілля, виїзд молодого з боярами до молодії в суботу, виїзд князя з дружиною по молоду в неділю рано, забирання молодії з батьківської хати до хати молодого, навіть у час приходу молодії до хати молодого тощо*.

Більшість фаз весілля супроводжує обряд *викупу*. Існує думка, що викуп був одним із різновидів первісної форми шлюбу давніх українців. Частотність слідів викупу майже у кожному етапі весілля, скоріше за все, є відгомонам колись реального звичаєвого правила – платити за заподіяну чужому роду шкоду – *умикання дівчини*. Відмова заплатити викуп зазвичай сприймалася як образа.

**Ключові слова:** лицарство, лицарсько-дружинна поезія, релікт, колядки, щедрівки, весільні пісні, мотив, образ, *loci communes*.

## SUMMARY

*O. V. Halaychuk. Chivalry of the Princedom Period in the Ukrainian ritual folklore: motifs and images. – Qualification scholarly paper as a manuscript.*

Thesis for the academic degree of the Candidate of Philology, speciality 10.01.07 – folkloristics. – Ivan Franko National University of Lviv. – Lviv, 2018.

The paper is the first attempt in Ukrainian folkloristics to offer a complex analysis of relics of the Princedom period chivalry in ritual poetry and prove the existence of chivalry-retinue poetry, whose remarkable samples have been retained in calendar-ritual and family-ritual texts. The concepts of “chivalry” and “chivalry-retinue poetry” have been expanded to comply with the nature of the area of research.

The methodological instruments employed to analyze the motifs and images of the Ukrainian folklore have been upgraded. The findings of research in other related areas of studies (literary studies, ethnolinguistics, ethnology, history) made it possible to handle the set tasks comprehensively.

Academic works by Ukrainian historians were a prerequisite to answer the question about whether the chivalry existed as a stratum in Kyivan state synchronously with the development of medieval knighthood in Central and Western Europe of the 9<sup>th</sup>-13<sup>th</sup> centuries. Numerous historical research proved that even though the knighthood was hardly shaped as a stratum in the Princedom period, certain features and customs thereof were existent and developed by their own laws.

Eventually, when chivalry as an institution became a matter of the past, the memories thereof remained documented in heroic motifs and fixed epic cliché formulas, samples of old Ukrainian literature, and also in various genres of oral lore (ritual and non-ritual poetry, dumas, bylinas, historical songs, fairy tales, legends and other narratives).

In view of the analyzed material, it may be claimed that the relics of the pre-Princedom and Princedom period chivalry have essentially been retained in the texts of calendar-ritual poetry (primarily carols and Epiphany songs) and family-ritual (wedding) songs. Carols and Epiphany songs read that young men for their faithful service demanded payment, awards (weapons, clothes, horses, wives (women), money, land) and pillage campaigns (to Poland, Germany, the land of infidels, Wallachia and the nearest land). The Prince not infrequently endowed his army with gifts voluntarily and generously. The Princedom periods carols have hardly preserved any reference to the unsevered feature of chivalry, namely to the spirit fellowship. Its existence, however, can be traced in the forms of address, such as “fellow”, “fellows”. Caroling texts have preserved the reference to the initiation of the youth, namely leaving home to get education, demonstrating skillfulness in water and equestrian skills, issuing a challenge to the enemy, etc. Having completed the challenge, the young man was admitted to the retinue. Similarly to the western tradition, in Rus’ this process involved granting the attributes of the adult warrior: a

horse, a harness, an armour suit, and/or weapons. No hero could be conceived without a sword – a symbol of belonging to the professional military clan. Carols quite often refer to the sword fighting skills: the warrior *strikes with a sword, stabs, slashes, thrusts, sways it*; his sword is *sharp, bright, hard, golden like the moon*. Having been accepted as a retinue warrior, the young man took an oath and vowed not to lose his honour and glory, be faithful to the Prince, “ride at the stirrup”, i.e. become a vassal. Carols feature a hero who himself puts an infidel king to “his stirrup” having defeated the latter in an even combat.

Ukrainian ritual poetry is abundant in chivalry-retinue motifs, which are relicts of long-forgotten retinue poetry of the Old Rus’ period. These motifs are present in a variety of genres of Slavonic folklore, which proves them to be typical of heroic poetry. For example, the motif of “city siege” is quite commonplace in Serbian, Croatian, Bulgarian and Romanian carols, while in the Russian oral tradition it occurs only in wedding songs, in the Bielorussian tradition – in carols, Easter carols (*volochebni songs*) and wedding songs, and in the Polish tradition – in carols and wedding songs. In some texts of the Ukrainian ritual poetry, the vestige of chivalry has remained in the hunting motifs. During the Ukrainian wedding, the groom gathers his brethren to hunt *the marten, roe, dove, duck, turkey, or falcon*. In either case, the animals are a mediatory link between the groom-prince and bride-princess. Normally, they promise the hero to help him in marriage if he spares them.

In Podlachia the hunting motif of “the magic assistant” occurs in *volochebni* songs, in Bielarus – in spring songs, in Russian folklore – in wedding and *khorovod* cycles. Czech and Slovak versions of the songs in question are ballads and lyrical songs, however, the major motif of “help in marriage” has been wiped out there. The heroes in bylinas hunt to demonstrate their daringness, courage or simply for entertainment. Apart from carols and wedding songs, Ukrainian folklore features this motif in fairy tales.

One of the features of chivalry-retinue poetry is honouring the prince. As a rule it is traceable in the motifs representing the “hero and his horse” relationships through the valuable possessions and exceptional talents characteristic only of the



prince, through adherence to the chivalry stratum, exercising heroic deeds or flaunting his own exploit.

The motif of “mother’s instruction” is quite common, but for some reason it has remained virtually neglected by the researchers of Ukrainian folklore. We were able to trace such unique “instructions for the children” in a variety of folklore and literary genres: carols, Epiphany songs, wedding songs, tales, bylinas, “The Tale of Igor’s Campaign” and manuscript texts. The wedding song texts often feature the “mother’s instruction” motif in the warning not to drink the first glass in the father-in-law’s home.

Apparently, chivalry-retinue motifs are quite common in ritual poetry and most often occur in carols dedicated to young men, or more rarely to the host. The more modern are song records, the more contaminated the motifs are, which is quite predictable, inasmuch human memory tends to forget whatever is no longer valid or outdated, and overlay or replace the unstimulating piece with a more novel and up-to-date ones. The changes in the military organization affected the ritual poetry, causing corresponding elements to appear therein.

The unifying element, which serves as a certain cliché and allows a modern researcher of the folklore text to trace the intergenre migration, text development dynamics and its rootedness in a certain epoch or territory, is general typical images (so called “permanent places”, “cliché-formulas” or *loci communes*).

Typical epic formulas (*loci communes*) as chivalry poetry relics can be traced in such symbolic formulas as *battle – ploughing, sowing, harvesting*. The same images occur in “The Tale of Igor’s Campaign”. The ferocity of a combat in bylinas is rendered through the image of *mowing*. The symbolic formula *battle-banquet* is not typical of carols and Epiphany songs, however, can be found in “The Tale of Igor’s Campaign”.

Carols feature a characteristic formula of *approaching stormy cloud = an army approaching the battlefield*. It is actualized through the symbolism of a heavy black cloud, which is on the verge of exploding with flashes of lightning and thunderbolts. This traditional formula is found both in “The Tale of Igor’s Campaign” and bylinas.

*Loci communes* “black raven” and “black fire” pertain not only to carols and epiphany songs, but also to dumas and bylinas and bear a symbolic load of pain, suffering and inevitable death.

Tautological formulas, such as *noise-clank, to bridge with bridges, to dam with dams, early oh so early* were also characteristic of chivalry poetry. Ukrainian carols and wedding songs employ them as a favourite tool yielding texts contaminated with military-hunting-wedding motifs.

One of the structural components of heroic poetry is modelling the situation. The most typical situations modelled in the winter ritual texts are *question – answer, order to wake up or stand up to the fight, the hero is getting ready for the war*. The *hero is getting ready for the war* situation is modelled both in bylinas and Ukrainian wedding rituals.

The relics of the chivalry of the Princedom and pre-Princedom period in the traditional Ukrainian wedding are represented in ritual actions and song texts through the system of wedding ranks, including *prince, princess, king, queen, retinue, army, boyars, best men/bridesmaids, svashky* (groom’s married sister or female relative), *khорunzhyi/marshal* (standard bearer), *svitylky* (maidens holding a sword and a candle), *scribes, ambassadors*. The central role of a protector and warrior in the bride’s escort is performed by her brother, who takes on the mentioned functions. The chivalry relic in the wedding drama are military attributes, such as *the sword, sable, mace, standard, flag or marshal*.

The symbolic meaning of *threat, sending to the war, conquering or battle* as components of *abduction* is traceable at the following stages of the wedding event: inviting to the wedding, departure of the fiancé with his men to the fiancée on Saturday, departure of the groom with his escort to fetch the bride on Sunday morning, collecting the bride from the parents’ home to the groom’s home, even at the moment of the bride’s arrival at the groom’s home etc.

Most wedding stages are accompanied by the *ransom* ritual. It is believed that ransom was one of the original wedding forms of ancient Ukrainians. This, however, is hardly probable, inasmuch the traditional Ukrainian wedding consists of numerous

stages reflecting this symbolic moment, which may testify to the fact that initially the marriage was exercised based on the mutual consent of the young couple and both kins.

*Keywords:* chivalry, chivalry-retinue poetry, relic, carols, Epiphany songs, wedding songs, motif, image, loci communes.

### **Список публікацій здобувача за темою дисертації**

*Праці, в яких опубліковані основні наукові результати дисертації:*

1. Галайчук О. Образна структура колядок з військовими мотивами // Вісник Львівського університету. Серія філологічна. Львів: ЛНУ ім. Івана Франка, 2003. Вип. 31. С. 75–92.
2. Галайчук О. Релікти лицарства княжої доби в українських колядках // Вісник Львівського університету. Серія філологічна. Львів: ЛНУ ім. Івана Франка, 2006. Вип. 37. С. 338–347.
3. Галайчук О. Військові мотиви у колядках і щедрівках Середнього Полісся // Народознавчі зошити. Львів, 2006. №3–4 (69–70). С. 406–416.
4. Галайчук О. Військові мотиви княжої доби в українських колядках і щедрівках парубкові // *Ukrainistika: minulost, přítomnost, budoucnost: Literatura a kultura*. III.: колективна монографія, присвячена 20-річчю україністики на Філософському факультеті Університету імені Масарика в Брно. Brno, 2015. С. 341–349.
5. Галайчук О. Традиційні епічні формули як відображення реліктів лицарства в колядках та щедрівках // Народознавчі зошити. Львів, 2018. № 3 (141). С. 586–598.

*Праці, в яких опубліковані додаткові наукові результати дисертації:*

6. Галайчук О. Жартівливі весільні співанки села Домашів Сокальського району Львівської області // Міфологія і фольклор. Львів, 2015. №3–4 (19). С. 145–155.

7. Галайчук О. Дружинно-лицарська поезія у фольклористичних дослідженнях Івана Денисюка // Іван Денисюк: Не попів слів, а серця жар...: збірник наукових праць та матеріалів. Львів: ЛНУ ім. Івана Франка, 2018. С. 172–177. (Серія «Українська філологія: школи, постаті, проблеми»; вип. 17).

## ЗМІСТ

<b>ВСТУП</b> .....	15
<b>РОЗДІЛ 1. ІСТОРІОГРАФІЯ ДОСЛІДЖЕННЯ ПИТАННЯ</b> .....	23
1. 1. Лицарство княжих часів у дослідженнях істориків	23
1. 2. Лицарство княжих часів у дослідженнях фольклористів	27
 <b>РОЗДІЛ 2. РЕАЛІЇ ЛИЦАРСТВА В УКРАЇНСЬКИХ КОЛЯДКАХ ТА ЩЕДРІВКАХ</b> .....	59
2. 1. Формування молодечих громад	59
2. 2. Князь	60
2. 3. Князівська дружина	61
2. 4. Кодекс честі	66
2. 5. Побратимство	69
2. 6. Атрибути воїна	70
2. 7. Військові відзнаки	76
 <b>РОЗДІЛ 3. ЛИЦАРСЬКІ МОТИВИ У ЗИМОВІЙ КАЛЕНДАРНО- ОБРЯДОВІЙ ПОЕЗІЇ</b> .....	81
3. 1. «Облога міста»	83
3. 2. «Чарівні помічники» або «Молодець наміряється поцілити сокола (ворона, змію), але той випрошується»	85
3. 3. «Повчання матері»	88
3. 4. «Величання парубоцької краси і доблесті»	91
3. 5. «Молодець шкодує за втопленим конем»	94
3. 6. «Парубок ловить коня, якого ніхто не може спіймати»	95
3. 7. «Мати впізнає сина за певними ознаками»	96
3. 8. «Пан бере здобич із трьох земель»	97
3. 9. «Молодець перемагає невірного царя»	97
3. 10. «Князь їде на війну, його просять повернутися»	98

3. 11. «Пані просить не будити господаря» .....	100
 <b>РОЗДІЛ 4. ТРАДИЦІЙНІ ЕПІЧНІ ФОРМУЛИ ЯК ВІДОБРАЖЕННЯ РЕЛІКТІВ ЛИЦАРСТВА У ТЕКСТАХ ЗИМОВОЇ КАЛЕНДАРНО-ОБРЯДОВОЇ ПОЕЗІЇ</b> .....	
4. 1. Формули-символи .....	106
4. 1. 1. Битва = оранка, засівання, жнива .....	106
4. 1. 2. Битва = бенкет .....	109
4. 1. 3. Насування грозової хмари = наближення війська до поля битви. ....	110
4. 1. 4. «Чорний ворон», «чорний пожар» – символи лиха, страждання, болю. ....	112
4. 2. Формули-повтори .....	115
4. 3. Формули на позначення часопросторових відношень .....	119
4. 4. Формули моделювання ситуації .....	121
4. 4. 1. Ситуація «Запитання – відповідь» .....	121
4. 4. 2. Ситуація «Наказ встати до бою» .....	124
4. 4. 3. Ситуація «Лицар збирається в похід» .....	126
 <b>РОЗДІЛ 5. РЕЛІКТИ ЛИЦАРСТВА ДОКНЯЖОЇ І КНЯЖОЇ ДОБИ У ТРАДИЦІЙНОМУ УКРАЇНСЬКОМУ ВЕСІЛЛІ</b> .....	
5. 1. Весільні чини з виразним мілітарним спрямуванням .....	136
5. 2. Весільні атрибути мілітарного спрямування .....	148
5. 3. Явище <i>умикання</i> у весільних пісенних текстах .....	151
5. 4. Явище <i>викупу</i> у весільних пісенних текстах .....	161
<b>ВИСНОВКИ</b> .....	170
<b>СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ</b> .....	177

## ВСТУП

**Актуальність теми дослідження.** Кожна нація пишається своїм славним минулим і тими архаїчними жанрами героїчної поезії, у яких воно знайшло своє відображення. У вавилонян це «Епос про Гільгамеша», греків – епопеї «Іліада» та «Одіссея», німців – «Пісня про Нібелунгів», французів – «Пісня про Роланда», англійців – «Беовульф», іспанців – «Пісня про мого Сіда», фінів і скандинавів – «Калевала», естонців – «Калевіпоег», сербів та болгар – юнацькі пісні, народів Центральної Азії – поеми «Манас», «Дангар», «Гесер», грузинів – «Аміран», вірмен – «Давид Сасунський». Українці славні героїчною поемою «Слово про Ігорів похід», думами та історичними піснями. Лицарські мотиви наявні і в інших жанрах усної народної словесності, зокрема календарно-обрядовій та родинно-обрядовій поезії, казках, легендах, переказах тощо.

Питання про існування на теренах України-Русі лицарського стану і лицарства загалом, особливостей його становлення і різноманітні вияви від княжої доби до Козаччини неодноразово порушували історики [115; 116; 150; 128; 215; 94; 95], літературознавці [109], мистецтвознавці [171], публіцисти [210; 211], філософи [164; 135]. Хоча для дослідників української усної словесності й було очевидним, що мотиви героїчної поезії наявні у календарно-обрядових та родинно-обрядових піснях, вони однак переважно зосереджували увагу на особливостях жанрів, виділенні центральних мотивів та аналізові художньо-образних особливостей, фактично оминаючи проблему лицарства та особливостей його відображення у фольклорі.

Найбільш типові лицарсько-дружинні мотиви в обрядовій поезії аналізували Володимир Антонович та Михайло Драгоманов [78], Олександр Потебня [181–186], Хведір Вовк [90], Михайло Грушевський [110], Олександр Колесса [138], Філарет Колесса [140], Іларіон Свенціцький [195], Олексій Дей [36]. Цінні спостереження над такими мотивами у різних фольклорних жанрах знаходимо у працях Івана Денисюка (колядки та весільна поезія) [119; 120; 121], Михайла Москаленка (колядки, веснянки, купальські пісні в українському,

білоруському та російському фольклорі) [30], Людмили Виноградової (колядки парубкові у загальнослов'янському контексті) [89] та інші.

Найпромовистішим аргументом на користь існування лицарської поезії княжих часів, а отже й лицарства як соціальної інституції, є наявність її реліктів у текстах різних фольклорних жанрів. Ці окрушини, як правило, дійшли до нас у формі усталених фрагментів фольклорних творів, так званих загальних місць, чи формул-кліше. Проте комплексної наукової студії із зазначеної проблематики в українській фольклористиці все ще нема.

У справі прояснення шляхів проникнення в українські реалії XII – початку XIII століття елементів західноєвропейського рицарства і відображення їх у словесності важливою є праця Миколи Дашкевича «Рыцарство на Руси – в жизни и поэзии» (1902). На думку вченого, рицарські ідеали середньовіччя були відомими на Русі переважно через зв'язки галицьких та волинських земель із сусідніми країнами, зокрема Угорщиною, Польщею та Чехією. Хоча рицарство як стан не було сформоване на Русі, певні його риси простежуються у середовищі давньоруських дружинників. М. Дашкевич зазначав, що «в давній Русі, як і на Заході, переважало два ідеали: аскетичний і дружинний, який поступово перейшов у рицарський. Адже і в нас велася боротьба з невірними, існувало буйне молодецтво (бродники), і під впливом постійної боротьби розвивалась спрага до подвигів, любов до пригод і молодецтво» [115, с. 136]. І у нас, зауважував дослідник, існувало поняття «честі і слави», а при руських витязях перебували юнаки, котрі певною мірою нагадували рицарських зброєносців – князь Данило Галицький, який виріс при дворі угорського короля Андрія і польського князя Лешка, вирізнявся рицарським характером. Ймовірно, саме внаслідок угорського впливу в XIII ст. на Русі з'явилися турніри, які мали назву «ігри», і обряд посвячення у лицарі [115, с. 136–138].

Закономірно, що разом із елементами рицарства, як слушно вважав М. Дашкевич, до нас могли потрапити й деякі мотиви лицарської поезії, носіями якої були мандрівні скоморохи та іноземні співці, котрі розважали



публіку при князівських дворах оповіданнями та піснями про діяння витязів: чи при обороні рідної землі, чи на чатах, чи під час подорожі, чи у битві з чудовиськами і велетнями та ін. Відгомін цього давнього рицарського епосу, на думку дослідника, можна спостерігати у «стáринах» (билинах) [115, с. 147]. Водночас, вказавши на невеликі фрагменти рицарської поезії у билинах, вчений не побачив її потужний пласт в українській обрядовій поезії, а тому про веснянки, колядки чи весільні пісні у названій праці не було жодної згадки.

Ідею схожості західноєвропейської інституції рицарства з давньоруською підтримав Михайло Грушевський. На його думку, тема нашого і західного лицарства, їхні взаємовідносини й аналогії, досі була лише «предметом доволі побіжної студії Мик. Дашкевича, яка не викликала інтересу, і по ній ся цікава тема більше не трактувалась» [109, с. 39]. Потужним аргументом важливості її студіювання стало те, що «домородне» (за термінологією М. Грушевського) українське лицарство, яке хоч і розвивалось за зразком візантійського і західноєвропейського (на тій же християнській основі, на схожих суспільних факторах і під тими ж гаслами боротьби з поганами), проте набуло значно оригінальніших форм, стало взірцем і основою для того народного лицарства, яке згодом вилилось у таку інституцію, як козацтво [109, с. 39].

Існування лицарства на теренах Давньої Русі в усій різноманітності його виявів знайшло своє відображення у давньоруській дружинній поезії, у творах усної народної словесності, зокрема обрядовому фольклорі. Закономірно, що пісні з типовими героїчними сюжетами, описами обстановки княжого двору, ретельно виписаними елементами облаштування княжого війська склалися у відповідному середовищі. За висновком М. Грушевського, «героїчна поезія творилась 1) на спочинку по битві; 2) у поході; 3) при поверненні, під свіжими враженнями від події. І в усіх цих випадках складалась «піснь славна» – похвала головним героям походу і заразом усій дружині – учасникам» [110, с. 17].

Термін *лицарство*, який вжито у дисертації, позначає складне багатокомпонентне поняття, яке поєднує в собі комплекс історичних реалій

інституту лицарства, відображення рис морально-етичного кодексу військової еліти княжої доби та фрагменти лицарсько-дружинної поезії, яскраві релікти якої знаходимо у текстах календарно-обрядового та родинно-обрядового фольклору.

**Лицарсько-дружинна поезія** – це героїчні ліро-епічні пісні, складені під враженням від військових подій та/або героїчних вчинків певної особи (князя чи воїнів-дружинників). Авторами таких творів були або безпосередні учасники походів, або співці, які слухали їхні оповіді у недовгому часі після самих подій.

У цій роботі аналізуватимуться передовсім мотиви, усталені словесні формули і відображені в обрядовій поезії історичні реалії докнязівського періоду і княжо-дружинного побуту Київської та Волинсько-Галицької доби.

**Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами.** Дисертацію виконано на кафедрі української фольклористики імені акад. Філарета Колесси Львівського національного університету імені Івана Франка й узгоджено з науковими програмами та навчальними планами кафедри. Проблематика роботи відповідає науковій темі «Усна народна словесність у науковому висвітленні: історичний дискурс, жанри, поетика» (номер державної реєстрації 0116U001696).

**Мета дослідження** – виявити релікти інституту лицарства в українській обрядовій поезії, здійснити їхній комплексний аналіз.

Досягнення поставленої мети потребує виконання таких **завдань**:

- сформулювати якомога повнішу джерельну базу текстів української обрядової поезії з реліктами лицарства;
- здійснити огляд основних публікацій з теми роботи;
- знайти й вичленувати у текстах української обрядової поезії ті релікти історичної епохи, які свідчать про належність дружинників княжого війська і князів-воїнів до лицарського стану;
- доповнити та поглибити висновки попередніх дослідників цієї теми, а також виокремити провідні військові мотиви обрядових поетичних текстів,

схарактеризувати їх, з'ясувати, наскільки повно вони зберегли риси лицарсько-дружинної поезії;

– виділити традиційні епічні формули в обрядовій поезії, здійснити їхню художньо-образну характеристику;

– виокремити й описати релікти лицарства докняжої і княжої доби у традиційному українському весіллі.

**Об'єктом** дисертації є тексти української обрядової поезії з військовими мотивами. **Предмет** дослідження становлять відображені у цих текстах релікти лицарства як соціального інституту княжих часів.

**Джерельною базою** дисертаційної роботи стали опубліковані записи українського фольклору, які зібрали фольклористи, етнографи, письменники з початку ХІХ – до початку ХХІ ст. Це матеріали у записах Зоріана Доленги-Ходаковського, Михайла Максимовича, Йосипа Лозинського, Платона Лукашевича, Івана Вагилевича, Маркіяна Шашкевича, Осипа та Федора Бодянських, Юрія Федьковича, Марка Вовчка та Опанаса Марковича, Павла Чубинського, Панаса Мирного та Івана Білика, Івана Нечуя-Левицького, Івана Манжури, Пелагеї Литвинової-Бартош, Францішека Равіти-Гавронського, Оскара Кольберга, Бориса Грінченка, Євгенії Ярошинської, Дніпрової Чайки, Олени Пчілки, Софії Тобілевич, Олександра Малинки, В'ячеслава Будзиновського, Івана Франка, Володимира Гнатюка, Володимира Шухевича, Агатангела Кримського, Філарета Колесси, Казимира Мошинського, Насті Присяжнюк, Симеона Левицького, Михайла Москаленка, Федора Климчука, Івана Денисюка, Василя Сокола та Ганни Сокіл, Михайла Глушка, Володимира Галайчука, Ярослава Гарасима, Святослава Пилипчука, Романа Сілецького, Ольги Харчишин, Надії Супрун-Яремко та інших.

Джерелами є й академічні видання «Колядки та щедрівки» [36], «Весілля» у двох книгах [16; 17], які містять величезний масив фольклорних текстів, видання билин [13; 14], «Літопис Руський» [39], «Слово про Ігорів похід» [63].

Ще одну групу джерел становлять опубліковані власні матеріали (записи весільних пісень з Сокальщини) з відповідними коментарями та неопубліковані

записи сучасних фольклористів з Архіву Державного наукового центру захисту культурної спадщини від техногенних катастроф.

**Теоретико-методологічну основу** дисертації складають напрацювання і наукові концепції таких провідних українських та зарубіжних фольклористів як Михайло Максимович [160], Микола Костомаров [145; 144], Федір Буслаєв [84], Павло Чубинський [72; 225], Володимир Антонович [78; 79], Михайло Драгоманов [123–126], Олександр Потебня [187; 189], Олександр Веселовський [86; 87], Михайло Халанський [222], Микола Сумцов [206; 209], Іван Франко [217; 218], Михайло Грушевський [110], Хведір Вовк [90], Ксенофонт Сосенко [202], Іларіон Свенціцький [195], Філарет Колесса [140], Єлеазар Мелетинський [165; 166], Олексій Дей [36], Григорій Пермяков [173], Людмила Виноградова [89], Михайло Москаленко [169], Борис Путілов [191; 192], Єжи Бартмінський [227], Ігор Сілантьєв [196; 197], Іван Денисюк [118; 120], Ярослав Гарасим [101], Олена Гінда [105] та інші.

**Методи дослідження.** Для досягнення поставлених завдань у дисертації використано загальнонаукові та вузькоспеціалізовані наукові методи. Окрім аналізу й синтезу, якими автор послуговувалася для вибірки та дослідження практичного матеріалу, залежно від специфіки конкретного аналізованого явища у дисертації використано також описовий, порівняльно-історичний, типологічний та ретроспективний методи.

**Наукова новизна одержаних результатів** полягає в тому, що в дисертації:  
*уперше* в українській фольклористиці:

- комплексно досліджено релікти лицарства княжих часів в обрядовій поезії;

- здійснено спробу довести існування у князівський період лицарсько-дружинної поезії, яскраві окрушини якої збереглися у календарно-обрядових та родинно-обрядових текстах;

*розширено*:

- визначення поняття «лицарство» відповідно до специфіки предмета дослідження;

– трактування мотиву «Повчання матері» у колядках, щедрівках і весільних піснях;

*удосконалено:*

– методологічний інструментарій аналізу мотивів і образів українського фольклору.

Застосування досягнень суміжних із фольклористикою наук (літературознавство, етнолінгвістика, етнологія, історія) дало змогу системно і всебічно підійти до виконання поставлених завдань.

**Практичне значення одержаних результатів.** Матеріали та результати дисертації можна використовувати для розробки нормативних та вибіркового дисциплін із фольклористики, етнолінгвістики, народознавства; при створенні підручників і посібників з української усної словесності для студентів-філологів та учителів-словесників, написання монографій, а також для популяризації української етнокультури у світі.

**Особистий внесок здобувача.** Наукові положення, оприлюднені у дисертації, наукових публікаціях та доповідях, є результатом самостійних пошуків. Напрацювання інших авторів підтверджено покликаннями, відображеними у списку використаної літератури. Всі друковані праці виконано без участі співавторів.

**Апробація результатів дисертації.** Основні положення й результати дисертації апробовано у доповідях на таких наукових конференціях: Міжнародна наукова конференція «Традиційна культура Полісся: стан і перспективи дослідження (до 20-річчя аварії на Чорнобильській АЕС)» (26–28 квітня 2006 р., Львів); Міжнародна наукова конференція «Українська філологія: школи, постаті, проблеми» (20–21 листопада 2008 р., Львів); Всеукраїнська наукова конференція «Не попів слів, а серця жар»: філологічні обрії Івана Денисюка (до 90-річчя від дня народження)» (12 грудня 2014 р., Львів); звітні наукові конференції викладачів та аспірантів Львівського національного університету імені Івана Франка за 2013–2014 рр.; Міжнародна наукова конференція «UKRAJINISTIKA – MINULOST, PŘÍTOMNOST,

BUDOUNOST» (26–27 квітня 2015 р., Брно, Чехія); Міжнародний науковий конгрес «Іван Франко: Я єсть пролог...» (до 160-річчя від дня народження) (22–24 вересня 2016 р., Львів).

**Публікації.** Основні положення та результати дослідження викладено у семи наукових публікаціях, чотири з яких вміщено у фахових виданнях ДАК України. Одна стаття опублікована у закордонному виданні.

**Структура роботи.** Дисертація складається зі вступу, п'яти розділів, висновків і списку використаних джерел та літератури (231 позиція). Загальний обсяг роботи складає 201 сторінку, з яких 176 – основний текст.

## РОЗДІЛ 1

### ІСТОРІОГРАФІЯ ДОСЛІДЖЕННЯ ПИТАННЯ

#### 1. 1. Лицарство княжих часів у дослідженнях істориків

Тема героїчного та його відображення у творах української усної народної словесності, зокрема обрядових піснях, почала цікавити фольклористів одночасно з появою перших записів самих текстів. Закономірно, що гостро постало й питання існування/неіснування лицарського стану у період становлення і розквіту Київської держави паралельно з розвитком середньовічного рицарства у Центральній та Західній Європі X – XIII ст. і відображення цієї теми у літературі та фольклорі.

Висвітлення теми існування лицарства у різні періоди української історії, шляхів його виникнення і становлення, відображення у культурних сферах суспільства віднаходимо у працях вчених-істориків.

Уже *П. Куліш* у «Повести об украинским народе» (1846) підкреслював спорідненість організації запорізького козацтва із структурою рицарських орденів: «Король Стефан Баторий, чтоб примирить их с правительством, подтвердил право воинского их [козаків – *О. Г.*] сословия, дал им устройство, несколько сходное с устройством рыцарских духовных орденов на западе, прислал их предворителю, называвшемуся гетманом, знаки верховной власти, булаву, бунчук, знамя, – уговаривал их жить мирно с поляками и защищать христианские земли от набегов татарских» [152, с. 61–62].

*М. Дашкевич* у згадуваній вже праці «Рыцарство на Руси – в жизни и поэзии» (1902) простежив шлях проникнення в українські реалії XII – початку XIII століття елементів західноєвропейського рицарства і звернув увагу на особливості їх відображення у словесності. На думку вченого, рицарські ідеали Середньовіччя були відомими на Русі, оскільки на той час існували зв'язки через галицькі та волинські землі, які межували з крайніми для західного рицарства Угорщиною, Польщею та Чехією. Рицарство як стан на Русі не було

сформовано, проте певні його риси були запозичені. Подібність звичаїв і поглядів давньоруських дружинників та західноєвропейських рицарів могла бути зумовлена подібністю матеріальних і моральних принципів: аскетичний і дружинний ідеали, боротьба з невірними, буйне молодецтво (бродники), поняття «честі і слави», а при руських витязях перебували отроки, певною мірою аналогічні до рицарських зброєносців [115, с. 129–150].

Разом з елементами рицарства до нас могли потрапити й деякі мотиви рицарської поезії, яку переносили мандрівні скоморохи чи іноземні співці. Вони розважали публіку при князівських дворах, адже і в нас світське товариство цікавилось не лише піснями, які прославляли сучасних чи видатних колишніх князів, а й оповідями про різні подвиги витязів – чи то при обороні рідної землі, чи на чатах, чи під час подорожі, чи в битві з чудовиськами і велетнями та ін. І саме «старини» (билини) частково є відголосками і пережитками цього давнього рицарського епосу, який внаслідок знищення давньоруської держави у середині XIII ст. не зміг поширитись у літературі, проте все ж таки мав розвинутись у віки дружинного побуту та молодецтва [115, с. 147].

Лицарські ідеали знову з'являються на теренах України у XVI – на початку XVII ст. і знаходять своє відображення у козацькому стані, а в словесності – в історичних піснях і думах. Саме в думах козацьке лицарство постало в найбільш досконалому і найповнішому поетичному висвітленні [115, с. 149].

Зрештою, простеживши шляхи проникнення лицарства в князівсько-дружинне середовище давніх українців, його акумуляцію і трансформацію в суспільстві, М. Дашкевич хоч і зауважив певні зразки лицарської поезії в билинах, все ж не зміг побачити її потужний пласт в українській обрядовій поезії.

Питання схожості західноєвропейського рицарства з давньоруською дружиною військовою традицією стало предметом зацікавлення *М. Грушевського*, який вважав, що тема лицарства – нашого і західного, їхні



взаємовідносини й аналогії, чомусь залишилася поза увагою учених-істориків. Потужним аргументом на користь важливості студіювання такого питання стало те, що в дружинних повістях XII ст., а особливо в повісті про Ізяслава, можна побачити риси домородного українського лицарства. Тими рисами є культ честі, культ лицарського слова, присяга під хрестом, так зв. хресне цілування, готовність загинути за Руську землю і християнство, вияв милосердя під час баталій та ін. [109, с. 39–41].

Зародження і становлення українського війська стало предметом ґрунтовної наукової студії *І. Крип'якевича*. У праці «Історія українського війська» вчений назвав етапи формування професійного українського війська, починаючи від княжої доби і завершуючи часами розформування Української Галицької Армії. Вивчивши організацію війська княжих часів, І. Крип'якевич резюмував, що лицарство як найкращий цвіт військової еліти витворилось у постійних походах та боях: «Воно творилося під рукою визначних князів-воївників, найкращих представників находило в княжій дружині, а й широкі маси війська перебирали його звичаї» [150, с. 122].

Учений наголосив, що українське лицарство, як і західноєвропейське, мало свій неписаний кодекс правил, форм і звичаїв, і жоден воїн не мав права ними злегковажити. Беззаперечними рисами лицаря мали бути відвага, вірність своєму князеві, повага до полеглих у бою, пошана до бойових коней тощо. Порівнявши військо князівських часів з військом тодішньої західної Європи, І. Крип'якевич вказав і на чималий ряд схожих рис в самій організації війська, тактиках, стратегіях і навіть звичаях, бо «зв'язки між усіма країнами Європи були вже тоді такі живі й тісні, що коли щось нове прийнялося в одній країні, так це як-стій наслідували сусіди, й так скрізь військо йшло тими самими лініями розвитку» [150, с. 122–128]. Саме тому, як вважав історик, у нас дружина була вищим родом війська, як і на Заході – лицарство. Щоправда, західне лицарство мало більш вироблену звичаєву організацію, аніж це було в князівській Русі, та на етичних і бойових якостях дружинників це особливо не позначалось.

Одним із ключових питань, які поставив перед собою автор «Нарисів стародавньої історії України» (1994) *Л. Залізняк*, було дослідження історичних коренів українського лицарства княжої доби та козацьких часів. Українське козацтво, вважає учений, за своєю формою і суттю було різновидом європейського лицарства, а своїм корінням воно сягає княжої доби і є спадкоємцем дружинно-лицарських традицій Київської Русі. Князі і дружинники Київської Русі були типовими європейськими лицарями, оскільки їхня поведінка регламентувалася єдиним для Європи кодексом лицарської честі [128, с. 180]. Наприклад, князеві Святославу, як типовому представнику лицарства княжої доби, були властиві такі риси як особиста мужність і хоробрість, військовий професіоналізм, цінування понад усе лицарської честі, рівність з дружинниками і лицарський аскетизм, прагнення до життя, сповненого військових авантур і презирливе ставлення до мирного, спокійного існування [128, с. 181]. Подібно до своїх князів-лицарів поводитись і дружинники, понад усе цінуючи воїнську честь і виявляючи готовність до самопожертви заради слави князя.

Отже, на думку вченого, «всі ці лицарські якості дружинників та князів Київської Русі лишилися визначальними і для українських козаків XVI–XVIII ст. Дослідники давно відзначали ці паралелі у військовій культурі України X–XIII та XVI–XVIII ст. Дійсно, «куряни – воїни вправні» зі «Слова о полку Ігоревім» – прообрази майбутніх козаків, а князь Святослав не тільки лицарським життям, а навіть зовнішністю нагадує козака (оселедець, довгі вуса, голене підборіддя, сережка у вусі, біла сорочка)» [128, с. 182].

Тексти колядок, надрукованих у хрестоматії «Героїчний епос українського народу», стали однією із джерельних баз монографії *Юрія Фігурного* «Історичні витоки українського лицарства» (2004). У колядках, вважає дослідник, як у одних із найдавніших фольклорних жанрів, нерідко зустрічаємо свідчення про військові походи князівської дружини [215, с. 11]. Досліджуючи походження окремих мілітарних архаїчних індоєвропейських елементів у культурному комплексі українського козацтва, Ю. Фігурний

знаходить у колядках такі елементи лицарства, як цюра (джура) – юнак, учень лицаря, аналог західноєвропейського зброєносця, отримання дружиною від князя плати за звитягу (кіньми, зброєю, одягом, дівчатами), щедрий бенкет воїнам, організований вдячним князем, ватага вірно служить щедрому пану та ін. [215, с. 104, 135–136].

Те, що князівські дружинники були спадковими воїнами і переходили через усі необхідні стадії лицарської науки, починаючи від «детських» і закінчуючи «гридями» і «боярами», як це було і на Заході, переконливо писав дослідник військової історії середньовічного періоду *Л. Войтович*. Через ці стадії проходили і самі князі [95, с. 42].

Проблеми становлення лицарства на теренах України висвітлював *Богдан Сушинський*, праці якого однак мають скоріше науково-популярне спрямування, аніж наукове [211]. На думку Б. Сушинського, першими лицарями на українській землі були дружинники великих князів, бо майже все своє життя присвячували походам і службі, а тому поступово витворили свою особливу військову касту, із своїми законами, звичаями, традиціями, легендами і героями для наслідування. Саме з середовища дружинників, які були освіченими людьми і безпосередніми учасниками усіх подій, вважає дослідник, «вийшло більшість авторів усіляких хронік, сказань, билин та героїчних лицарських пісень. Зокрема, дружинником міг бути автор «Слова про полк Ігорів» [211, с. 29].

Отже, враховуючи тісні зв'язки між країнами Середньовічної східної і західної Європи, а також зважаючи на дослідження авторитетних українських істориків, можемо бути певні, що факт існування на теренах князівської України лицарства як інституції є беззаперечним.

## **1. 2. Лицарство княжих часів у дослідженнях фольклористів**

Учені-фольклористи підходили до висвітлення теми лицарства по-різному. Одні дослідники обмежувались фіксацією в обрядовій поезії реалій князівських часів і вказували на їхню цінність для фольклористики й

етнографії. Інші вчені звертали увагу на наявність у текстах обрядової поезії реліктів лицарсько-дружинної поезії, стверджували, що саме ці тексти є залишками тієї героїчної поезії, яка в нас беззаперечно існувала і втратила свою цілісність лише через вплив зовнішніх культурно-історичних факторів.

На важливості історичного підходу до трактування народних пісень наголошував *М. Максимович* у передмові до збірника «Українські пісні, видані *М. Максимовичем*» (1827), бо ці твори, на думку вченого, відображають «поверья, обычаи, нравы и нередко события действительности» [158, с. II]. Автор збірника назвав три складові «первоначальных образов жизни – некогда наезднической, буйной, беззаботной, с ленивым однообразием и скудостью жизни пастушеской и оседлостью земледельческой» [158, с. VI], які сформували національний характер пісні. У думах, козацьких та гайдамацьких пісні, як вважав дослідник, зберігаються яскраві згадки про військові походи і переможні битви, особливим драматизмом вирізняються пісні про напади турків і татар.

У 1845 р. *М. Максимович* у статті «Про народну історичну поезію в давній Русі» заперечив намагання *М. Погодіна* вивести джерело української народної історичної словесності від скандинавів і на закріплення своїх аргументів навів такі положення: «1) скандинавська сага не була родоначальницею нашої історичної поезії і не залишила в ній помітного сліду; 2) історична поезія була у нас до пришествя варягів, і витoki її одні з нашою ліричною поезією, власне життя народу і живе слав'яно-руське чуття; 3) письмова поезія була у нас і в давні, і в середні часи; 4) усна руська поезія оспівувала не тільки сучасні, а й минулі події» [160, с. 494–495].

У передмові до альманаху «Русалка Дністрова» (1837) *І. Вагилевич* запропонував таку періодизацію народних пісень: твори дохристиянського, княжого та запорізько-лицарського періодів, водночас вказавши на безцінність зображених в обрядових піснях історичних реалій. Те, що ці реалії збереглися саме в обрядовій поезії, на думку фольклориста, свідчить, що в народній пам'яті вони засіли глибоким і потужним пластом: «Перед сотнями літ князь,

княгиня, король, бояри звеличували руську землю; паволоки, єдамашки, шовкові свити, ковальчики, що кують золото і інші реміснички, що для народу многочесними були, свідчили про первісну славу дідів наших; – великий пам'ятник тому стоїть досі, і перестоїть нас і дітей наших у піснях обрядових» [85, с. XIX–XX].

П. Куліш у «Записках о Южной Руси», розмірковуючи над етапами створення козацьких дум, висловив слушну думку про те, що не могла українська епічна поезія раптом зародитись у добу козаччини. На його думку, коли думи складались одразу після всякої, приголомшливої для козаків, події, і багато осіб, володіючи грою на бандурі, без сумнівів, імпровізували під цей інструмент про свої спомини і враження, то можна лише собі уявити, яка кількість творів усної епічної поезії мала б існувати в довжелезний період часу, починаючи від морських походів перших київських князів до перехідної епохи [151, с. 136–137]. Поставивши риторичне питання: «Якщо за життя козаків про їхні подвиги вже складались думи, то чому було б князям не отримати подібної слави від сучасних їм Боянів?» [151, с. 138], автор праці сам дав на нього відповідь, наголосивши, що й до сьогоднішнього часу в народі залишились сліди старовинних хвалебних пісень князям, військовим ватажкам у вигляді щедрівок [151, с. 38]. Зрештою, резюмує П. Куліш, «за лише одним звичаєм складати думи на честь князів, а потім на честь козацьких лицарів і за легкістю українського речитативу можна зробити висновок, що пісенність у старі часи Південної Русі була дуже розвинена і що епос був так само розповсюджений між рицарством, як лірична поезія між жіноцтвом» [151, с. 139].

Одним із таких героїчних оповідань, на думку П. Куліша, є «Легенда про Золоті ворота». Татарин-завойовник, підступивши під Київ і виявивши там славного лицаря, пропонує містянам угоду: віддати йому Михайлика (в інших варіантах це Михайло Семиліток) взамін відступу\*. Кияни вирішили лицаря віддати, на що отримали докір:

Ой кияне-кияне, панове громада!

---

\* Пригадаймо поширений колядковий мотив «Облога міста», в якому містяни пропонують викуп завойовникові.

Погана ваша рада:

Якби ви Михайлика не оддавали,

Поки світ сонця, вороги б Києва не достали!

За зраду Михайлик забрав Золоті ворота на ратище і поїхав, невидимий, крізь татарське військо до Царгорода. А чужинці Київ сплюндрували [151, с. 20–21].

Згодом О. Веселовський, порівнявши легенду про лицаря Михайлика і билину про Михайла Даниловича, переконливо довів, що вони походять з одного джерела і є лише двома редакціями одного твору. Південноруська редакція, вважав вчений, зберегла риси давнішої пісні, тієї, яка зародилася в дружинному середовищі і представляла князівські інтереси, які не співпадали з інтересами громади: громадське віче, боячись за своє життя, виганяє Михайлика, а князь ще не має настільки влади, щоб не послухати громадську раду. На відміну від цієї редакції північноруський варіант вже не згадує про родинний зв'язок Володимира з Михайликом – цей факт забутий. Натомість, традиційно для росіян, Володимир – одноосібний володар Русі, він не має ні синів, ні родини, а богатирі перебувають у нього на службі [87, с. 37–38]. Отож, резюмує О. Веселовський, «якщо викривлення відбулося, то скоріше за все його належить сподіватися саме в колі північно-російських билин. Відрізані від ґрунту, на якому вони творились, відокремлені цілими віками від історичних відносин, які були втілені в них вперше, вони були змушені викривити їх в рівень до нового історичного середовища і тої соціальної і природної обстановки, в якій їм належало доживати своє вікове життя» [87, с. 38]. Як це, наприклад, сталося з Іллею Муромцем: якщо в XIII ст. він був ярлом – дружинником, то в пісні росіян богатир вже став селянином, що зробило його ріднішим і ближчим, – своїм [87, с. 39].

Увагу П. Куліша привернув речитатив, вставлений у легенду про Михайлика. Дослідник зауважив, що уривок, очевидно, настільки давній, що встиг перетворитися в улюблене для народної поезії «загальне місце»: «На них [загальних місцях – О. Г.] відпочиває увага слухача, як на проміжному

коливанні струн, і народу приємно між новими для нього віршами зустрічати давно відомі. Розуміючи це поетичним чуттям, співці наших українських дум зовсім не соромляться залучати готові мовні звороти і навіть поетичні образи із вже відомих народів речитативів» [151, с. 121]. Більше того, додає дослідник, для творення нових пісень є типовим залучення відомих формул зі старих творів, і немає жодного прикладу в історії літератури, щоб в старий твір залучали уривок з новотвору [151, с. 122].

В 1870 р. у травневому «Віснику Європи» була опублікована рецензія *Михайла Драгоманова* «Малоросія в її словесності» на монографію Івана Прижова «Малороссия (Южная Русь) в истории ее литературы с XI по XVIII век» [125]. Віддаючи належне рецензованій праці, М. Драгоманов, проте, вважав за необхідне наголосити на винятковій ролі України у культурному житті Росії. Автор рецензії також нагадав, що у Росії про цей вплив чомусь намагаються не згадувати, навіть більше, усіх переконують, що ніякого культурного впливу українців на росіян нема і бути не могло. Праця І. Прижова, який детально розглянув пам'ятки давньої літератури, все ж доводить протилежне. М. Драгоманов підкреслив, що Прижов у своїй монографії багато уваги приділив «Слову про похід Ігорів» – «цій цікавій пам'ятці давньої руської словесності і водночас одному з найкращих зразків героїчного епосу. Більшість слів і до сих пір вживають в Малоросії: *година, туга, оксамити, Днипре Словуци* (Дніпро Словут) і т. д., багато мовних форм, виразів, розмір і подекуди рима один до одного як в українських думах, зрештою, характер і дух – все це не залишає жодних сумнівів, що ми маємо справу з українською думою XII століття» [125, с. 11]. Щоб довести близькість «Слова» й української поезії, М. Драгоманов покликався на працю Ф. Буслаєва «Об эпических выражениях украинской поэзии», навівши при цьому кілька найяскравіших епічних виразів. Було б доречно, написав автор рецензії, щоб у своїй монографії І. Прижов зробив порівняння висловів із «Слова про похід Ігорів» та української поезії, як він зіставив українську мову з мовою «Слова».

М. Драгоманов зауважив, що немало текстів українських народних пісень і переказів про дотатарські часи і татарську навалу, а також «Дума про похід старшого князя-язичника в цареградську землю»\*, не отримали належної уваги від І. Прижова. Ще один народнопоетичний твір, який І. Прижов відніс до давніх київських часів – розповідь про Кирила Кожум'яку. У той же час, вважає М. Драгоманов, «від удільної епохи Південної Русі в народі залишились безперечні віршовані пам'ятки, але не у вигляді билини чи думи, а у вигляді колядок, в яких вже затерлися особи і події, хоча й залишились загальні риси побуту удільного періоду. Колядки, як святкові пісні, були первісно, як і тепер, прославлянням, зверненням до особи [...], а раніше, принаймні деякі з них, повинні були бути зверненими до Бога чи князя, особисті подвиги якого оспівувались; таким чином обрядова пісня отримувала явно епічний характер (що можна побачити в поезії майже всіх народів). З плином часу ці «особистісні» пісні перетворювались в загальні, і їх обрядовому призначенню ми завдячуємо тим, що в колядках залишились риси давнього суспільного побуту руського племені [...]. Здається, що на це значення колядок до сих пір не було звернено увагу» [125, с. 14–15].

На доказ того, що саме в колядках необхідно шукати залишки побуту княжої доби, і що саме колядки заховали в собі елементи героїчного епосу, М. Драгоманов навів кілька текстів таких творів і додав свої характеристики: «І в колядках цих вимальовується ясно побут часів великокняжих: відношення до греків, віче, походи, князі, боярство, будівлі і вбрання тих часів змальовані набагато ближче до дійсності, ніж обстановка великоруських билин» [125, с. 19].

У 1874 р. на річних зборах Південно-Західного відділу Російського географічного товариства у Києві М. Драгоманов виголосив реферат «Відгук лицарської поезії в руських народних піснях». Докладний аналіз «Пісні про Королевича» дав підстави вченому простежити шлях, яким пройшов

---

\* Відомо, що відразу після опублікування думи О. Шишацьким-Іллічем фольклористи вважали цей твір фальсифікацією (Докладніше про це див. у «Коментарях» В. Івашківа [131, с. 351–354]).



західноєвропейський сюжет цього твору через Україну до Східної Росії. М. Драгоманов також наголосив на необхідності досліджувати українську народну пісню не лише в естетичному, а й в історичному та порівняльному аспектах, адже українська народна поезія, за його спостереженнями, зберігає сліди давньоруського героїчного епосу, однак не в билинах, якими так пишаються росіяни, а в формі колядок та ігрових пісень. Співставивши всі ці варіанти, отримаємо, за словами дослідника, досить повну картину давньоруського дружинного побуту [123].

1877 р. М. Драгоманов написав рецензію на фундаментальне видання П. Чубинського «Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западнорусский край». Вибірково аналізуючи фольклорну складову «Трудов», М. Драгоманов зупинився на семи категоріях колядок як найбільш цікавому та різноманітному матеріалі. Рисами старовинного і зовсім не селянського побуту вразив дослідника сьомий розряд колядок: «одяг у них згадується кований, зі зброєю, часто стрілами, хутро з куни; молоді люди представляються героями, ватажками військ, сидять у шатрах зі слугами-товаришами, облягають міста і т. п. Очевидно, що ці образи взяті з побуту дружини і князів, удільних часів» [126, с. 118]. Таким чином, ще раз наголосив М. Драгоманов, в українських колядках, яких зібрано так багато завдяки збірникам Я. Головацького та П. Чубинського, маємо залишки найдавнішого руського епосу, релігійного й героїчного, які збереглися завдяки їхньому обрядовому характеру в тій країні, де вперше організувалось руське плем'я. Давність колядок підтверджує їхня схожість з білоруськими «волочебними піснями». Вчений вважав, що, прокоментовані за допомогою літописів, повчань й інших пам'яток найдавнішої руської літератури і зіставлені з піснями інших народів, особливо слов'янських, колядки, веснянки та загалом обрядові українські пісні могли б постати як дорогоцінне джерело для розуміння слов'яно-руської старовини [126, с. 119].

У 1875 р. у листі до Ор. Міллера, який на третьому археологічному з'їзді, що відбувся в Києві 1874 р., порушив питання про сліди великоруського

богатирського епосу в українському фольклорі, М. Драгоманов обґрунтував думку, що аналогами до великоруських билин в Україні є скоріше казки, балади та обрядові пісні, ніж думи та історичні пісні. На підтвердження своєї позиції вчений вказав на те, що слово богатир у нас вживається на означення передусім казкових героїв, зокрема таких, що існували дуже давно, десь на кордоні, де стережуть зміїв або землю від зміїв. Пісенних героїв народ зазвичай називає історичним іменем лицар [124].

Докладне вивчення цієї теми дало М. Драгоманову підстави згодом, услід за російським фольклористом В. Стасовим, категорично заперечити приналежність билин до російського фольклору. Автентична сибірська атрибутика в одязі героїв, їхня поведінка, описи природи, тваринного світу, що їх оточує, – усе це доводить, що «мішанина в билинах з усякого шмаття виявляє чистий вид тієї мішанини всяких племен, з якої зліпився великоруський народ і зліплюється й до цього часу в москаліючих народах Сибіру. Кожний з них вдержує свій світогляд, свої давні казки, пісні, поеми і тільки перекладає їх на великоруську мову, потім потроху забуває» [124, с. 12].

Слушність цих міркувань М. Драгоманова підтримав Степан Мишанич, спираючись на матеріали сучасних фольклористичних експедицій до Сибіру та на Далекий Схід. Дослідник зауважив, що ступінь збереження чи абсорбції фольклору в російськомовному середовищі у різних регіонах має різний характер. Оскільки українці в Сибіру та на Далекому Сході здебільшого двомовні, то, відповідно, їхні розповіді, в тому числі і фольклорна проза, орієнтовані на російського чи українського слухача. А пісні виконуються в автентичному вигляді, що сприяє їх збереженню [168, с. 12]. Водночас, на думку С. Мишанича, «дослідження билин і далі продовжується в руслі, запропонованому слов'янофілами XIX ст.; історизм билин (пошуки конкретних прототипів героїв билинного епосу) – головний напрямок і сучасного билинознавства; ідеї ж В. Стасова, як і погляди Драгоманова на питання, здебільшого не беруться до уваги» [168, с. 12].

*В. Антонович та М. Драгоманов порушили тему лицарства в народній*

поезії у збірнику «Исторические песни малорусского народа» (1874–1875). Основну увагу дослідники зосередили на висвітленні історизму фольклорних творів, зокрема обрядової поезії. Оскільки учені трактували історичну пісню досить широко, тому відібрали до збірки не лише тексти, у яких згадано літописні постаті та події, а й ті, які фіксують зміни соціального стану українського народу [79, с. III]. За Катериною Грушевською, В. Антонович і М. Драгоманов намагались «довести на автентичнім пісеннім матеріалі, що в українським народі сховалися спомини про всі стадії його історії. Треба було довести безпосередній зв'язок України з Київською Руссю супроти імперіалістичних стремлень російської історичної науки, що саме тоді з побільшеним запалом доводила новість української колонізації на Дніпрі, та історичне право великоросів на українську територію. Для сеї мети служили головню колядки з обстановкою дружинного побуту та пісні, що описували обставини, утворені частими нападами степовиків...» [106, с. MXXXIX].

Точкою відліку української політичної історії В. Антонович та М. Драгоманов вважали час формування військових дружин, оскільки до них належала найактивніша частина населення і, очевидно, мала перевагу над іншими верствами у створенні пісень політичного характеру [79, с. V].

До першої частини збірки – «Пісні віку дружинного і княжого» видавці відібрали в основному колядки і щедрівки, за винятком легенди про Золоті ворота, гри «Воротар», «Пісні про Журила» та кількох варіантів пісні про боярина-розбійника. Усі колядні тексти подано у кількох варіантах, прокоментовано й поділено за основними мотивами: утворення князівського загону, ватажки дружини і їх побутування, розділення здобичі між ватагом та дружиною, облога міста, поєдинок з турським царем та ін. [78, с. 1–70]. Саме у колядках і щедрівках, на думку укладачів, слід шукати залишків найдавніших «славословій» героям і князям, оскільки обрядовий характер допоміг збереженню їхніх найдавніших форм. Те, що майже усі колядкові тексти були зафіксовані у тій частині Південної Русі, де безпосередньо відбувалися описані в літописах події, і збережені переважно на західних землях, зокрема Галичині,

Волині та Поліссі, черговий раз змушує замислитись над питанням героїчного та історичного епосу українців та часу виникнення і національності великоруських билин [79, с. X–XI].

Виділивши чотири періоди еволюції українського фольклору (первісний або доісторичний, дружинно-князівський або докозацький, козацький та післякозацький або селянський [146]), *М. Костомаров* зауважив, що риси дружинного і княжого періоду збереглись в основному в обрядових піснях, переважно в колядках і щедрівках [147, с. 302].

У статті «Историческая поэзия и новые ее материалы», яка, фактично була рецензією на збірку В. Антоновича і М. Драгоманова, *М. Костомаров* загалом погодився з видавцями щодо історичності й приналежності згрупованих матеріалів до удільного періоду історії України. Не погодився вчений лише з ототожненням імені Романа у підляській ігровій пісні з іменем князя Романа Галицького та ідентифікацією «молодого паняти» у колядці «Пан Перемисленный» з малолітнім Данилом Галицьким, що посаджений на княжий стіл за допомогою угрів. У своїх коментарях *М. Костомаров* зрештою солідаризується з авторами передмови до першого тому «Исторических песен...», що головне не в іменах чи окремих подіях, а в історичній обстановці, зображеній у піснях, яка відповідає літописним реаліям і духові часу княжого періоду історії: «Недотичність цих пісень до окремих осіб і подій древньої руської історії не применшує їх важливого значення для нашої побутової історії. Малоімовірно, що древність рис цих пісень, яку ми признаємо разом з поважними видавцями (В. Антоновичем і М. Драгомановим – *О. Г.*), можна заперечити зауваженням, ніби-то багато рис, які ми вважаємо досягненням дружинного віку, можна побачити і в козацьку добу. У цьому випадку належить опиратися не на поодинокі випадки, а на те, що в певний період народного життя складало внутрішні характерні ознаки духу свого часу. У внутрішніх ознаках можна віднайти багато подібного як в дружинній, так і в козацькій добі, але дух, який пронизує і один, і другий вік, покаже не лише велику різницю, а й протилежність; вік козацький став запереченням віку

дружинно-князівського, і це заперечення яскраво і наочно проявилось у боротьбі з панством – спадком, хоча й переродженим, дружинно-княжого віку» [147, с. 309–310].

М. Костомаров закликав порівняти пісні віку дружинного з піснями віку козацького для того, щоб побачити їхню відмінність: і за змістом, і за духом, і за поетичними засобами: «В піснях першого розряду усюди на першому плані володар, гордий і величний, скрізь величальні образи піднесення особи над своїм середовищем, пишнота, багатство, блиск, золото, срібло, дорогий одяг, його оточують мужі, служать не йому, вони не його раби, вони його помічники; але все-таки не рівня; він без них не може обійтись, а вони без нього; вони, одним словом, те, чим була дружина. Все обертається навколо володаря, пана так, як і в наших літописних оповіданнях все обертається навколо князя; володар, як древні князі, втішається полюванням з соколами, бенкетує і веселиться в багатому наметі, з ним нерозлучні його мужі, як нерозлучні вони з ним на полі битви, з ним ділять вони і працю, і турботу, але скрізь показується його першість, його перевага і знатність» [147, с. 310].

Пісні дружинного і козацького віку відрізняються не лише за духом часу, а й за мовою і стилем, бо пісні, в яких відображаються стародавні часи, характеризуються надзвичайною барвистістю, пишномовністю; козацька поезія набагато простіша, вона не така чепурна, скромніша в образах, більш душевна, реальна і правдива [147, с. 310].

Дещо раніше, у своїй магістерській дисертації «Об историческом значении русской народной поэзии» (1843) М. Костомаров до української історичної поезії відносив народні думи та власне історичні пісні періоду Гетьманщини. А ті пам'ятки давнини, які збереглися в народній пам'яті, не можуть представляти пласт історичної поезії, оскільки не є цілісними [145, с. 108–109]. На думку М. Костомарова, на відміну від української, російська народнопісенна творчість зберегла окремий пласт поезії дотатарського періоду у вигляді п'яти циклів билин [145, с. 124–129].

Як бачимо, погляди М. Костомарова на українську усну словесність з часом зазнали певної трансформації.

Дослідники зосереджували свою увагу й на виявленні в обрядових піснях усталених епічних виразів як реліктів героїчної поезії. Так, *Ф. Буслаєв* у рецензії «Об эпических выражениях украинской поэзии (По поводу «Сборника украинских песен», изданных г. Максимовичем. Киев, 1849)», провів порівняльно-історичний аналіз залишків епічних словесних формул, захованих в українській поезії XII століття. Порівнявши епічні вирази «Слова про Ігорів похід», скандинавських саг, фрагментів південнослов'янського та західноєвропейського епосу з мовними формами українських пісенних текстів (взятих в основному зі збірника М. Максимовича), вчений виділив кілька основних типів цих художніх формул: битва – оранка; битва – бенкет; наближення війська до поля битви – насування грозової хмари; переможці мостять мости захопленою здобиччю; перетворення людей у тварин; годувати тварин списом – відважно битися; Дунай – загальна назва для будь-якої ріки [84, с. 212–215] тощо.

Релікти епічних форм української поезії *Ф. Буслаєв* вбачав у мотивах участі птахів і тварин в битвах і смерті воїнів, про що так часто співає народна пісня. Довге існування в народній пам'яті «кровожерливих епічних форм» (птахи і звірі очікують мертвих тіл на полі бою. – *О. Г.*) може свідчити про їх співставлення із скандинавськими сагами: замість слів битися, убити, бути вбитим у піснях «Старої Едди» використовуються постійні епічні формули: «годував орлів – їв вовчу їжу – краще мені воронів годувати твоїм трупом – краще тобі поспробувати бій та повеселити орлів, аніж сваритися непотрібними словами – де ти годував птахів сестер війни – як під шоломами буде їсти сире м'ясо – коли списом годував я орлиний рід...» [84, с. 220]. В українській поезії, на думку дослідника, зустрічаємо такі ж описові вирази: «Там я буду своєю кров'ю море доливати, а ще своїм білим тілом орлів годувати» [84, с. 221].

Особливої уваги в українській епічній поезії, на думку *Ф. Буслаєва*, заслуговують постійні епітети (сире коріння, біле каміння, жовті кості, ясний

меч і т. і.), художні порівняння: «білий камінь – мій кінь, зелене листя – моя одіж, дрібні прутики – мої пальчики», «очі як терночок», «білая берізонька – то я, молоденька; шовкова трава – то моя руса коса» і ін.; міфологічні перетворення героя в птахів і тварин; співчуття живої природи до героя: зображальні описи часу, простору, а також заперечного поняття «ніколи». Так, висота стіни вимірюється епічною формулою «на коні стоячи рукою досягти». Час війни зі шведами визначається ростом хмелю, битва триває зазвичай три дні і три ночі, а замість «ніколи» зустрічаємо вираз «коли пісок зійде на камені» [84, с. 224–229] і т. п.

Отже, резюмував учений, «усі виокремлені і проаналізовані нами вирази, як звичні, загальноприйняті і загальновикористовувані, належать усьому народові, а не винятково тому чи іншому співцеві; в них виражається спільний народний погляд на світ і людину, а не особисті думки одного автора; вони відображають твір цілого народу, а не якоїсь відомої особи. Зародження таких виразів належить до доісторичної епохи і супроводжується утворенням самої мови» [84, с. 230].

Дещо пізніше І. Франко розкритикував цю працю, вважаючи, що вона, «опера переважно на фальшованих думках, поміщених у «Запорожской старине» Срезневського, стратила нині всяку наукову вартість» [220, с. 15].

Якщо з критичним зауваженням І. Франка частково можна погодитись, то щодо абсолютної ненауковості праці Ф. Буслаєва можна посперечатись, зважаючи на подальші студії М. Драгоманова, Ф. Колесси, Є. Мелетинського, М. Москаленка, І. Денисюка та інших.

На важливості студіювання колядок і щедрівок вказав *Микола Сумцов* у праці «Научное изучение колядок и щедривок» (1886). На думку вченого, цінність дослідження останніх полягає у виявленні тих автентичних рис, того художньо неповторного колориту, який розвинув український народ, запозичивши певний текст, чи створивши свій власний [209, с. 26–29]. М. Сумцов наголосив, що, незважаючи на очевидну спільну героїчну праоснову українських колядкових мотивів і образів зі світовими (т. зв. *loci communes* –

О. Г.), важливо виявити ті специфічні неповторні риси, характерні для автентичного українського етносу (т. зв. *loci raritates* – О. Г). Більше ніж через сто двадцять років ці риси всебічно висвітлив Я. Гарасим у монографії «Національна самобутність естетики українського пісенного фольклору» [101].

У пізнішій праці «Старі зразки української народної словесности» (1910) М. Сумцов проаналізував зразки давньої української героїчної поезії, захованої у різноманітних літературних та фольклорних жанрах. Особливої уваги, на думку дослідника, заслуговують «поважні історичні і величальні пісні, в яких прославляли князів за їхні сміливі походи на ворогів, за прихильність до своїх людей, за їх хліб-сіль. Такі пісні в XI віці вже співали храброму кн. Мстиславу, старому кн. Ярославу, красному Роману Святославовичу, співали їх на широкий лад, з різними вимислами, з приказками, наприклад, «тажко ти головѣ, кромѣ плечю, зло ти тѣлу без голови», мабуть в тім значінні, що князь і народ повинні йти поруч» [206, с. 4–5].

М. Сумцов нагадав, що наші давні літописи містять багато історичних легенд і оповідань про давньоруських князів та їхні подвиги, і ці твори стали об'єктами досліджень таких відомих дослідників як М. Сухомлинов, М. Костомаров, К. Бестужев-Рюмин, М. Маркевич, О. Шахматов. Названі вчені зібрали й систематизували ці різні жанри народної словесності і зазначили, які з них зложили ченці, а які дружинники. Відтак, за М. Сумцовим: «дружинні сказання переходили до народу і лунали по городах і селах. Декотрі історичні оповідання були, мабуть, спершу піснями, приміром, як хазари почали було брати з полян дань і злякались, що вони дали дань мечами гострими на обидва боки. Такі данники, сказала хазарська старшина, і з нас будуть згодом брати податки. Може піснею було і те оповідання старої літописи, як греки хотіли обійти князя Святослава подарунками. Багато усяких казок ходило про князя Олега і княгиню Ольгу. Значна частина їх увійшла в літописи XII віка. Ці легенди здебільша, мабуть, зайшли на Русь-Україну в X і XI віках з варягами і на Русі були перероблені» [206, с. 5].



Безцінним джерелом старої русько-української народної поезії є «Слово про похід Ігорів». На доказ цієї тези вчений навів кілька паралелей із «Слова» і народних дум: «чърна земля подъ копты костью была посіяна, а кровію поляна...» // «чорна земля зорана і кулями посіяна, білим тілом заволочена, а кровію зполощена»; «Чърныя тучя съ моря идуть, хотять прикрыти четыре солнца, а въ них трепещуть синіи молніи. Быти грому великому» // «Із-за гори хмара виступає, вихожає, до Чигирина громом вигремляє, на українську землю блискавкою блискає...» [206, с. 7].

Вказавши на існування старої героїчної поезії у давніх літописах, «Слові про похід Ігорів», «Слові про Лазарево воскресіння» та в козацьких думках, М. Сумцов у своєму дослідженні ні словом не згадав про обрядовий фольклор – багатий пласт усної народної словесності, який увібрав у себе риси давньоруської літератури та став джерелом натхнення для давніх поетів.

Услід за своїм учителем М. Драгомановим первісні форми князівсько-дружинного епосу досліджував й *І. Франко*. У планах лекцій з «Історії літератури руської», яку вчений мав намір прочитати в університеті, він зокрема пропонував віднайти сліди «княжесько-дружинного епосу» [218, с. 25] в південноруських народних піснях, казках і билинах.

Саме в билинах *І. Франко* вбачав початкові форми дружинного епосу. У відгуці на «Історію російської літератури» *О. Пипіна* український вчений захищав думку, що староруська література домонгольської доби – це українська література, яку утворило україно-руське плем'я. Саме українці є творцями тої первісної форми князівсько-лицарського епосу, «що завмер з часом у пам'яті українського народу, а заховався, хоч значно виблідлий, попсований і протягом віків підмішаний іншими, християнсько-апокрифічними, орієнтально-степовими або західними лицарськими елементами, в пам'яті північного племені під назвою «старин» або «билин» [217, с. 343]. *О. Пипін*, за *І. Франком*, чомусь зовсім не зауважив відгомону тієї старої доби, який досі зберігається в устах українського народу у вигляді колядок, місцевих казок чи легенд, що свідчить про безперервність культурно-історичного розвитку українського

народу на тому самому ґрунті, в якому ще перед тисячею років утворився перший центр цивілізації, політичного об'єднання і національної свідомості всього руського племені [217, с. 343].

На думку сучасного франкознавця С. Пилипчука, у своїх студіях І. Франко все ж часом висловлював неоднозначні й суперечливі погляди, обстоюючи власну позицію у дискусіях з авторитетними українськими та російськими билинознавцями [176, с. 212]. У той же час він намагався популяризувати жанр билини на теренах України, наголошуючи на необхідності її детального аналізу.

Увагу І. Франка привернула праця «Історичні пісні українського народу» В. Антоновича і В. Драгоманова, «де окремо і в досить оригінальний спосіб проінтерпретовано ті «різдвяні пісні», що містять у собі виразні згадки про князівсько-дружинні часи. Автори, ідучи врозріз із традиційними тлумаченнями, з-поміж власне історичних пісень розглянули колядки та щедрівки як продукт культурного життя Київської Русі, в якому буяє «воєнна енергія», як твори, що у майже незмінній формі через століття донесли живі картини тогочасного побуту, зберегли «дух епохи» [175, с. 130].

І. Франко знаходив фрагменти лицарських пісень у писаних джерелах, зокрема «Галицько-Волинському літописі». Так, у «Пісні про Романа» вчений вбачав згадку про «песнь славну», яку співали визволені з полону селяни Данилові та Василькові. Хоча самої пісні літописець не зберіг, проте згадка про неї свідчить про існування в XIII столітті високовартісної дружинної поезії.

Досліджуючи генезу «Слова о Лазаревім воскресінні», І. Франко запевняв, що твір виник в ті князівсько-дружинні часи, коли ще живою була традиція дружинної поезії, зразок якої зберігся у «Слові про похід Ігорів» [219, с. 68]. Укладачі «Словника літературознавчих термінів Івана Франка» Степан Пінчук та Євген Регушевський пояснили Франковий термін «дружинна поезія» так: «Дружинна поезія – давньоруська поезія, яка культивувалася в середовищі князівських дружин» [219, с. 71].

Окремі релікти лицарської та билинної поезії у фольклорних текстах

дослідив *Іван Денисюк*. Зіставивши елементи дружинної та билинної поезії з літописними пам'ятками, дослідник переконливо довів, що народна поезія заховала в собі залишки старої лицарської поезії. Ґрунтовним і цілісним дослідженням елементів лицарської поезії в українському фольклорі стала праця вченого «Релікти лицарсько-дружинної та билинної поезії (знахідки у фольклорі волинсько-поліського ареалу)» (2003).

Спираючись на дослідження В. Антоновича, М. Драгоманова, М. Грушевського, Ф. Колесси та власні спостереження, І. Денисюк ствердив, що фрагменти лицарсько-дружинної поезії виявляються повсякчас у колядках, щедрівках та ігрових піснях [120].

І. Денисюк також уточнив тезу І. Франка, який жалкував, що літопис хоча й зберіг сліди «Пісні про Романа», та самої пісні – не зберіг. Все-таки, вважав фольклорист, дещо з тієї пісні збереглося у попередньому абзаці літопису – це опис Данилового війська, побудований за усіма законами «фольклорної і книжної художньої поетики», а саме: порівняння щитів із зорями, шоломів – із поранковим сонцем, списів – із тростинами. Такі «фольклорні кліше», за І. Денисюком, досить часто застосовували літописці, возвеличуючи князів через атрибутику коштовних речей [120, 23–24].

На основі зіставлення полісько-волинських пісень і «Слова про похід Ігорів» дослідник виокремив такий релікт старої давньої лицарської поезії як формулу «шум-дзвін». Виразно свідчать про належність до дружинної поезії і збережені у фольклорних текстах лексеми *дружина*, *полк*, *лицарство*.

Високо оцінив І. Денисюк колядку «Славний да пишний да паничейку», яку записав священик Василь Абрамович у 1854 році в с. Яполоті Рівненського повіту. Вчений зауважив, що первісний запис колядки не був поділений на строфи. Відтак І. Денисюк розбив її на відповідні поетичні рядки, передав сучасним правописом, – і виявилось, що твір має ритм, стиль і форму викладу билини:

Славний да пишний да паничейку,  
Що так молод, да прославився,

Позаїжджав міста всі волинськія,  
Всі волинськія да українськія,  
Ожо не заїхав до Любомня-міста... і т. д.

Всебічно проаналізувавши цю пісню, І. Денисюк виявив і такі характерні ознаки билини, як типові прикладки, специфічні билинні мотиви та архаїзми. Отож, підсумував учений, «текст, зафіксований священиком В. Абрамовичем і опублікований Д. Зеленіним, унікальний тим, що це чи не єдиний фрагмент билини українською мовою, до того ж із волинсько-поліського ареалу» [120, с. 28].

Можливість виявити в обрядовій поезії риси лицарсько-дружинної доби дозволяє її класифікація за мотивами.

Грунтовний огляд колядкових мотивів з поясненнями здійснив *О. Потебня* у своєму відомому дослідженні «Объяснения малорусских и сродных народных песен» (1887 р.). Більшість колядкових мотивів, на думку вченого, виконують свою пряму функцію – святкове прославлення і величання – як господаря і господині, так і дівчат та парубків. У своїй праці *О. Потебня* звернув увагу на колядковий і щедрівковий розміри, здійснив порівняльну характеристику центральних мотивів українських колядок та щедрівок із спільнослов'янським масивом різножанрової обрядової поезії (весільними піснями, веснянками, купальськими, петрівчаними, жнивварськими тощо), билинами, літописними даними і «Словом про похід Ігорів», встановив етимологію незрозумілих та малозрозумілих слів і символів. Такий детальний аналіз дав ученому підстави для висновку про те, що весь масив колядок хліборобсько-господарсько-військово-мисливського циклів більшою чи меншою мірою ввібрав в себе риси весільних мотивів, а деякі величальні колядки неодруженим парубкам за своїм змістом – виїздом на полювання, детальними описами коня, зброї, лат подібні до величання билинних героїв [187].

Колядкові мотиви з передкняжої і княжої доби проаналізував *М. Грушевський* в першому томі «Історії української літератури». Учений

звернув увагу на ті образи, які вказують на дотичність до конкретного обряду, звичаю, епохи: «По духу і типу героїчні оповідання колядок близько підходять до фрагментів дружинної поезії, включених у наше літописання. [...] Ряд спільних поетичних оборотів помічаємо в сих дружинних мотивах колядок і в «Слові про похід Ігорів». [...] Ряд мотивів повторюється в циклі билинним [...]» [108, с. 260–261]. З плином часу, вважає дослідник, ці героїчні мотиви спростилися й збідніли, бо звелися, в основному, до теми про сватання або стали заспівами до величань, а давня героїчна поезія, зазнавши впливу пізніших історико-культурних нашарувань, трансформувалась в інші жанрові різновиди або виринула в новій історичній обстановці [108, с. 262].

Учений виокремив кілька найтиповіших героїчно-дружинних мотивів у колядках передкняжої та княжої доби. До найстаршого – передкняжого періоду, за М. Грушевським, належать мотиви про подорож гурту парубків Дунаєм, щоб потрапити на службу до царгородського пана, виправу молодецької ватаги по дівчину, вихваляння чимось особливим серед рівноправної дружини – мотиви, у яких основною дійовою особою є громада, гурт молодців [108, с. 249–251]. Пізнішими мають бути мотиви, в яких головним є парубок, лицаря, князь.

За спостереженням М. Грушевського, до дружинно-княжої доби належать такі мотиви: парубок раненько встає, будить товаришів, сідлає коня і їде здобувати чудесного звіра; виїжджаючи на війну, герой, всупереч настановам родини, їде вперед, чим звертає на себе увагу короля-противника; дружина чи слуги просять у героя дозволу промишляти війною. Він не просто їх пускає, а й сам їде з ними; лицар бере зброю, збирає дружину і вирушає здобувати три землі; герой перебирає здобиччю; герой приступає до різних міст, йому дають дари, але він на них не зважає, а бере панну; героя будять слуги чи батьки, сповіщаючи, що його подвір'я забрала орда. Він її наздоганяє, відбирає полон і осаджує ще краще, як було; герой виходить на поєдинок з невірним царем, убиває його або бере в полон і везе в свою землю, здобуваючи славу; герой повертається з війни, його ніхто не впізнає, лише побратими або мати; за

подвиги дівчата дарують подарунки тощо [108, с. 252–260].

Усі ці мотиви, на думку вченого, можна відшукати і в літописних оповіданнях, і повістях про тих чи інших історичних осіб, в героїчній поемі про славнозвісний Ігорів похід, билинах, піснях і казках.

Досліджуючи відгомони давнього епосу в билинній традиції, М. Грушевський виділив у них такі основні епічні мотиви, які майже повністю збереглися в українській обрядовій поезії: народження богатиря і знаки, які його провіщають; богатир підростає і збирається до виїзду; богатир добирає собі коня (або йому радять, якого вибрати) – тут є кілька варіантів: часом се ще зовсім молоде лоша, дуже непоказне, котре богатир спершу відгодовує, часом – навпаки, він відшукує старого батькового або дідового коня; сидлання коня (одне з найбільш популярних епічних місць – за М. Грушевським) [110, с. 292]; біг коня богатирського; наступ ворожої сили на Київ [110, с. 289–300] тощо. Мотиви вибору коня часто трапляються у легендах та казках (Див.: «Третя легенда про Мазепу і Палія» [149, с. 95–96], «Про сина вдовиці» [21, с. 171–172]).

*Філарет Колесса* у праці «Українська усна словесність» наголошував, що народні обряди, весільні пісні й голосіння, які й після запровадження християнства продовжували побутувати в князівських дворах, свідчили, що обрядову поезію з передхристиянських часів княжа доба доповнила лицарськими піснями, сліди яких бачимо в колядках. За спостереженням Ф. Колесси, про значний вплив усної словесності на твори староруського письменства свідчить «Початковий літопис», який зберігає живий відгомін старих переказів та дружинної поезії, а «Слово про похід Ігорів» наскрізь пройняте духом народної поезії, що виявляється і в поетичній мові, і в формі, наближеній до речитативу голосінь та дум [140, с. 5–6].

Фольклорист слушно зауважив, що колядки парубкам, це «живий відгомін лицарської та ранньої княжої доби: дружина помагає ватажкові здобути дівчину в війсьній виправі; молодецька дружина збирається плисти Дунаєм на службу царгородському панові; лицар ладиться на війну, облягає

гóрод, відкидає два окупи, аж бере третій – царівну; гордий пан із слугами женеться за ордою, відбирає полон, у лицарському поєдинку «турського» царя, або бере його в полон; вертається з війни з багатою здобиччю та обдаровує свою жінку, або сестру; дружинники після довгої служби в воєнних походах жадають відправи й заплати від свого ватажка, що нагороджує їх містами, полями, кіньми та червінцями; лицарський кінь виносить свого пана із різних небезпек» [140, с. 44]. Зрештою, як справедливо зауважує вчений, цими мотивами, а іноді й казковим характером героїв, колядки такого типу близько підходять до билин – вони звеличують сміливість, звитягу та лицарську славу ватажка-воїownika, співають про його достатки [140, с. 44]. Як бачимо, тут Ф. Колесса фактично продублював перелік мотивів, на які звернув увагу М. Грушевський.

Українські колядки, на думку Філарета Колесси, «зберегли, подекуди навіть вірніше від билин, блискучі картини воєнного життя удільної княжої доби; сюди належать, наприклад, колядки про раду й набирання дружини у далекий заморський похід, про облогу города й багатий одкуп, про ворожий напад, погоню й битву та поєдинок із турським царем і т. ін.» [139, с. 25]. Подібність колядок з билинами за віршовою будовою, а часом за змістом і характером величання свідчить про древність як самих колядок, так і їхнього розміру [140, с. 49].

Найдавніші згадки про колишні епічні пісні у літописних оповіданнях вбачав автор «Історії української літератури» *Михайло Возняк*. Вчений вважав, що такі ліро-епічні пісні творились під впливом якоїсь визначної події і складались із трьох частин: 1) з оповідання про саму подію; 2) з враження, яке склала ця подія на співця; 3) з прославляння героїв [92, с. 218].

На думку дослідника, сліди лицарського епосу, які ще збереглися до наших часів, можемо бачити в казках, думах, билинах київського циклу, переказі про лицаря Михайлика і Золоті ворота. Саме це, наголошував М. Возняк, «дає один з доказів, що сьогоденні великоруські «билини» або «старини» київського циклу є українського походження. На зложення билин на

Україні вказують згадувані в них імена міст Києва й Чернігова, ріки Дніпра, а що головне, малюнки зовсім чужої великоросам природи. На українське походження великоруських билин вказують і ті історичні події, котрі лягли в основу змісту билин, головню боротьба зі східними кочовничими племенами» [92, с. 219–220].

Згодом, досліджуючи генезу й мистецькі особливості козацького епосу М. Возняк ще раз наголосив, що колядки є залишками давньої української героїчної поезії. Вчений вважав, що історичні пісні козацької доби перейняли поетичні вирази й епічні образи від старого українського епосу, яким є кийвські билини з їхніми мілітарними картинами життя княжої доби України. Чимало мотивів того старого епосу збереглася до наших часів у колядках. Серед них такі: дружина радиться перед походом на Царгород; виснажені далекими походами втомлені постарілі дружинники просяться у старшини додому; лицар у двобої перемагає турського царя й повертається з його головою на списі; лицар вибирається з дружиною в похід у далекі землі, лицар облягає місто і бере дорогий викуп; лицарський кінь виносить свого господаря з бою; лицар повертається з війни з багатою здобиччю; юнак вибирається до царя, щоб добитися лицарства; мотиви про ворожий напад, погоню, битву й полон короля; напад орди на двір, погоню й відбиття здобичі, про прогнання орди [93, с. 475] й т. д. М. Возняк вважав, що «колядкам як пісням головню величального характеру, що виславляють господаря та його рідню, легше було зберегти риси давнього українського княжого побуту в порівнянні з іншими родами усної словесності, бо при звеличуванні не вражає так дуже обстановка з княжого й боярського життя, цілком незвичайна й неприродна в обставинах життя українського селянина, до котрого перейшли колядки від вищих українських верств, ставши для них уже перестарілими» [93, с. 475].

Так само детально, наголошував учений, змальовано обстановку княжого побуту у весільних піснях. Одними з таких відголосків української історії є весільні пісні з мотивами «колишнього поривання дівчат», а точніше – в «обороні молодой її родом від роду молодого, в збройній боротьбі між ними та в



погоні матері й роду молодії за забраною боярами молодію» [92, с. 224]. Ще одна форма шлюбу – викуп, вважає М. Возняк, також знайшла відображення у весільних піснях. Навіть більше, – «сам весільний обряд перетворився на ці князівсько-дружинні мотиви, бо молодий і молода виступають як князь і княгиня, оточені боярами, з старшим боярином на чолі, й численною дружиною» [92, с. 224].

*Іларіон Свенціцький* у праці «Різдво Христове у поході віків (Історія літературної теми і форми)» (1933) запропонував порівняльний аналіз західнослов'янської і східнослов'янської різдвяної пісенної обрядової поезії, докладніше спинившись на українській [195].

Проаналізувавши основні мотиви колядок у слов'янському світі, І. Свенціцький зауважив, що у польських домінує релігійна тематика. Болгарські колядки більш тематично різноманітні, серед них зустрічаються мотиви дружинно-військові: «Юнак на ловах», «Юнак і турки», «Юнак палить місто Будян», «Юнак і змії», «Царевич на ловах», «Цар Константин і король Марко» і ін. Болгарська колядка зберігає згадки про царів, королів, королевичів і воєвод, а з ними і спогади про болючі історичні події; своєю тематичною будовою (фабулою) і зовнішнім речитативним виявом вони є свого роду історико-побутовим епосом [195, с. 89].

Мотив матері, яка шукає сина за певними прикметами перегукується з поширеними на Україні колядками з мотивом «Мати впізнає сина за особливими ознаками»; поширеним є й образ коня-товариша тощо [195].

*Петер Караман* у своїй порівняльній студії «Obrzęd kolędowania u słowian i u rumunów: studjum porównawcze» (1933) виокремив три основні категорії колядкових мотивів:

- 1) мотиви з життя господарського (парубок виконує різноманітні роботи);
- 2) мотиви богатирські (молодець вибирається на військові виправи або у пошуках лицарських пригод);
- 3) мотиви еротичні.

Мотиви другої категорії найхарактерніші для парубоцьких колядок. Колядки з такими мотивами мають представити відвагу героя. Мотив, який належить до цієї категорії і є спільним для болгар, румунів, українців, – це вихваляння коня героя. Ця похвала, очевидно, опосередковано стосується юнака, оскільки кінь як нерозлучний його товариш у битвах і виправах допомагає героєві у здобутті звитяги. Коня в парубоцьких колядках зустрічаємо дуже часто і завжди він є найбільшим символом хоробрості. Той мотив, об'єднаний спільною назвою, відрізняється в кожного з трьох названих народів [229, с. 53].

В українців, білорусів і поляків, за П. Караманом, існує кілька типів такого мотиву:

1) молодець жене стадо вороних коней через золоті мости, які заламуються, а коні тонуть. Герой не стільки жаліє ціле стадо потоплених коней, скільки одного сивача – подекуди воронця – який вартує для нього більше, аніж усі коні разом. Далі йде опис надзвичайного коня. Ілюструючи свою тезу, П. Караман покликається на текст української колядки у записах П. Чубинського, В. Гнатюка та ін. фольклористів;

2) лицар цілиться в королівського коня яблучками і горішками, а потрапивши, виграє його;

3) молодець вихваляється своїм конем перед королем, говорить йому, що той такого не має. Потім настає опис тварини [229, с. 57].

У колядках, адресованих парубкові, *Олекса Воропай* на перше місце поставив військові мотиви – «живий відгомін лицарської доби княжої і пізнішої козацько-гетьманської епохи» [96, с. 68]. Аналіз текстів дав змогу дослідникові виявити такі мотиви як облога міста, лицар відбирає полон і в поєдинку вбиває «турського» царя, дружинники за довгу службу вимагають від ватажка нагороди тощо. О. Воропай зауважив, що колядки цієї групи казковим характером своїх героїв подібні до билин, а змалювання розкішних речей «вказує на обстановку княжого чи боярського двора і підтверджує погляди багатьох дослідників нашої старовини, що в цій групі колядок збереглися

уламки колись багатого українського лицарсько-дружинного епосу, який ще в ранній княжій добі витворився серед військової верстви дружинників» [96, с. 70–71].

Серед циклів філософських та світоглядно-міфологічних, початку християнства і періоду двовір'я, а також апокрифічних, біблійних та релігійно-національних колядок *Степан Килимник* виокремив колядки лицарсько-дружинні, історичні та пізньої княжої доби [134, с. 68]. На його думку, лицарсько-дружинні колядки виникли раніше від військово-історичних. Найтиповішими мотивами цього циклу є «700 молодців здобувають дівчину своєму князеві», «700 молодців пускаються Дунаєм під Царгород», «700 молодців наймаються у військо», молодець рано встає, дуже гарно вбирається, в молодця найгарніший кінь тощо. У колядках дружинно-князівської доби парубоча ватага вже має ватажка. Основний мотив цього циклу – князь збирає військо, йде походом на чужі міста, перебирає дарами і вибирає панну. Саме в таких колядках С. Килимник вбачав відображення історичних реалій – славнозвісних походів руських князів на Царгород [134, с. 87–93].

На лицарсько-дружинну тематику, вважає дослідник, вказують також назви весільних чинів: «князь», молодик, боярин» [134, с. 68].

У 1976 р. у статті «Сравнительный анализ славянских колядных песен Карпатского региона (украинские колядки и польские коленды)» *Л. Виноградова* гостро розкритикувала монографію польського дослідника Станіслава Черніка «*Stare złoto: O polskiej pieśni ludowej*». Вчений, взявши за основу три колядки у записах Мацея Зайцовича, Зоріана Доленги-Ходаковського і Жеготи Паулі та провівши їх аналіз, з захопленням доводив, що ці колядки – унікальне автентичне творіння поляків, а самі колядки первісно виконувались для представників рицарського стану та їхніх родин або є залишками рицарської поезії, яка в інших варіантах не збереглася [230, с. 72–86].

На думку Л. Виноградової, такий висновок є хибним: «Спроби замкнутого аналізу польських народних коляд подекуди змушують

фольклористів робити сумнівні висновки [...] В цих піснях польський дослідник вбачає релікти особливої рицарської польської поезії, яка пізніше, з занепадом рицарства, перейшла в народ і стала використовуватись з метою колядування. При цьому автор не враховує наявності схожих колядних мотивів в українців та білорусів, історичне життя яких не протікало в формах західних рицарських традицій» [88, с. 102–105]\*.

Зацікавлення колядними мотивами Л. Виноградова згодом продовжила у монографії «Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян. Генезис и типология колядования» (1982). Порівнявши сюжети колядок парубкові західних і східних слов'ян, дослідниця дійшла висновку, що західнослов'янський репертуар має лише кілька сюжетних груп, схожих із східнослов'янським. До таких спільних груп належать:

а) колядки з сюжетом «облога міста», в яких яскраво виражена шлюбна символіка здобування нареченої;

б) «молодець наміряється поцілити в сокола (ворона, оленя, змію), а той просить не стріляти, бо стане у пригоді при одруженні». В цьому циклі колядок основним є мотив одруження;

в) сюжет «молодець полює на лань (серну, куницю, лисицю), яка виявляється дівчиною» – тут мотив одруження також цілком очевидний;

г) «переправа стада коней через міст, який заламується, і стадо (подекуди і сам молодець) опиняється в воді» [89, с. 68–75].

Фольклорист зауважувала, що «загалом про “кавалерський” цикл колядок західнослов'янського фольклору можна сказати, що він не вирізняється багатством сюжетних ситуацій і кількістю пісенних варіантів. Його характеризує злиття в одній пісні різнохарактерних епізодів, часто випадкових в обрядовому фольклорі, відсутність мотивації в розвитку сюжету, безліч пропусків і несподіваних вставок» [89, с. 75]. Попри те, на думку дослідниці, при більш детальному розгляді цих текстів можна досить легко відновити риси

---

\* У ХХІ ст. польські науковці знову намагаються підіймати тему рицарства в літературі, історії та культурі (Див. зб. наук. праць «Ethos rycerski w historii, literaturze i kulturze» [224]).

традиційного колядкового репертуару, спільного з східнослов'янським матеріалом.

У 1988 р. вийшов збірник «Золотослов», у якому широко представлені найдавніші за походженням тексти східнослов'янської народної поезії. Упорядник видання – *М. Москаленко* – у ґрунтовній передмові «Фольклорний алфавіт давньоруського космосу» спробував зіставити найархаїчніші тексти календарно-обрядового й родинно-обрядового фольклору східних слов'ян з героїчним епосом та писемними пам'ятками давньоруської літератури, що дало б змогу розширити наше уявлення про історичне минуле нашого народу [169, с. 6]. Застосувавши порівняльний метод, учений виділив спільні мотиви східнослов'янського обрядового фольклору у трьох часових шарах: 1) загальноіндоевропейському; 2) праслов'янському; 3) давньоруському. Якщо спільноіндоевропейський пласт, на думку вченого, є цілісною, гармонійно організованою системою світобачення, то загальнослов'янський, навпаки, видається зібранням досить розрізнених, хоча й об'єднаних в спільні цикли, сюжетів і мотивів [169, с. 19].

Основними мотивами давньоруського походження східнослов'янського обрядового фольклору, за *М. Москаленком*, є: молодець [князь Володимир] з військом бере в облогу місто; молодець з трьох земель [з трьох доріг] везе три користі; рада мужів [молодців] вирішує спуститися золотими човнами по Дунаю в Цареград на службу до щедрого «доброго государя»; княжий двір; приїзд князя з Угорської землі; три міста; князь і Дажбог; Чурило, полювання на тура; дівчина і київський князь; молодець на чолі війська; поєдинок з «невірним царем», відбиття нападу степової орди. Звичайно, автор допускав, що такий перелік мотивів може бути розширений [169, с. 24–30].

Для повнішого висвітлення художніх засобів спільносхіднослов'янського обрядового фольклору автор співвідніс його з іншими жанрами давньоруської словесності, зокрема з билинами та «Словом про похід Ігорів». Спираючись на методику *Є. Мелетинського*, *М. Сулими* та ін. вчених, *М. Москаленко* виділив 4 варіанти т. зв. «загальних місць» (за термінологією *Є. Мелетинського* – *О. Г.*)

або смислових формул, клішованих формул та мотивів, які хоча й належать до різних жанрових систем, водночас творять «цілісну і досить складну систему міжжанрових перегуків, взаємозв'язків, взаємовпливів та взаємовіддзеркалень» [169, с. 32]:

- 1) смисл-кліше, спільні для обрядового фольклору, билинного епосу та «Слова о полку Ігоревім» (перетворення людини в тварин, які співвідносяться з ярусами світового дерева; світове дерево як міфознак парного протиставлення життя – смерть [веселість – скорбота]; молодець збирається підстрелити віщого сокола з лука; золоторогий тур; астральна символіка; віщий сон; язичницька молитва; сокіл б'є птахів; ріки «мутно» течуть; дружина сідає на коней і вирушає у похід; героя породжено, «воскормлено» і «злеліяно»; гаті та мости, «мощені узороччями»; честь і слава);
- 2) смисл-кліше, спільні для обрядового фольклору та «Слова о полку Ігоревім» (хмари ховають сонце; коні, меч, стріли – як грім, місяць, дощ; «загородження» полів зброєю; уособиці між братами; «стріляння» царів; перетворення на зозулю; розмова з рікою; опутування сокола; жнива, молотьба, віяння – битва; бенкет – битва; шум-дзвін – іде військо; земля, засіяна і полита кров'ю);
- 3) смисл-кліше, спільні для «Слова о полку Ігоревім» та билинного епосу (гора-«шелом'ян» – границя Руської [Київської] землі; сокіл, кречет, ворон, вовк – у зв'язку з рухом половців);
- 4) смисл-кліше, спільні для обрядового фольклору та билинного епосу (загадування космогонічних загадок; терем [храм] – образ космосу; втеча звірів при весіллі [або народженні] героя; «буттєво непрохідний» простір; сотворіння елементів світу [храму] з крові [частин тіла] героя; коваль-маг кує героєві весілля) [169, с. 32–42].

Скрупкульозно підійшов до виявлення і класифікації колядкових мотивів з лицарсько-дружинною тематикою *Олексій Дей*. У вступному слові до академічного видання «Колядки та щедрівки» він зауважив, що «особливим багатством мотивів відзначаються колядки парубкові. Тут він виступає то при хліборобській чоловічій праці як справжній господар, то виявляє себе

непереможним богатирем на війні, то вмілим і щасливим мисливцем. Багато мотивів колядок парубкові відображають почуття кохання» [117, с. 26]. Багатство героїчних мотивів, їх образна характеристика і стиль зумовили спорідненість колядок з іншими давніми жанрами усної народної словесності – весільними та обжинковими піснями, билинами, замовляннями, думами, а також величальними піснями, які в старовину прославляли князів за їхню мужність і славні походи [117, с. 29–30].

У 1993 році видавці чергового хрестоматійного видання «Героїчного епосу українського народу», окрім традиційних дум та історичних пісень як зразок героїчних пісень подали тринадцять текстів колядок. Цей крок автор передмови *Олена Таланчук* аргументувала як певний поступ в царині української фольклористики [212, с. 4].

У 2004 р. вийшла друком публікація весільних матеріалів «Пісні з-над берегів Турського озера», в якій особливу увагу *І. Денисюк*, автор вступного слова і укладач, приділив розділу «Їде молодий із своїм полком». Цей розділ, на думку вченого, своєрідне «Слово про похід Ігорів»: «слово про войовничий похід дружини молодого “умикати” дівчину – пару для князя, пройняте пафосом “воєнної енергії”» [122, с. 14]. Дослідник навів низку таких паралелей із «Слова про похід Ігорів» і весільних пісень. За його висновком, постійна формула-кліше «шум – дзвін», молодий у пишному одязі на сивому коні, оточений славними лицарями-воїнами – це «образи й мотиви лицарської поезії, гомін-відлуння княжої доби нашої історії» [122, с. 15].

Військову енергетику несуть образи свашок, які завойовують навколишні села і серед бранок вибирають найкращу. Запис дослідника яскраво свідчить про такі дівочі набіги:

*Ой ми свашки-неспашки,  
Цілу ніч не спали.  
Цілу ніч не спали –  
Сенчици воювали.  
Звойовали дивок тайно,*

*Звойовали по дівоньци,  
Вибрали собі дівку,  
Дівку-молодінку.*

У такого типу текстах, вважав І. Денисюк, проступає мотив «війська дівочього» – міфологема амазонок [122, с. 15]. Чіткий войовничий мотив виявляється і в такій частині весільного дійства як прихід молодого до молодої. У ролі «супротивників» тут також виступають дівчата: свашки (представники молодого) і закісниці (представники молодої). Між цими двома «ворожими» силами відбувається словесне змагання.

У 2005 р. побачила світ праця О. Найдена «Образ воїна в українському фольклорі: семантичні та образні аспекти» [171]. Автор проаналізував образ воїна в руслі міфологічної концепції народного малярства та фольклору, у першому випадку – зосередившись на іконах та картинах із зображенням воїна/козака («Юрій Змієборець», «Козак Мамай», «Козак і дівчина біля криниці»), в іншому – на чарівних казках та колядках. Увагу дослідника привернув колядковий мотив «Облога міста», який автор проаналізував за структурою: експозиція (зачин), рефрен та основна частина. Зрештою, вважає О. Найдено: «якщо уявити собі картину облоги такою, як вона “намальована” в завершальній, фінальній частині колядок, то насамперед можна побачити воїна на коні, царську доньку (гречну панну, дівчину), місто-фортецю та жителів міста – царя, придворних, міщан, – які радяться щодо викупу-жертви за знаття облоги. Чим не ікона “Юрій Змієборець”» [171, с. 109]. Уособленням змія тут виступає воїн, який бере в облогу місто для отримання жертви, і він же й уособлює Юрія, який знімає цю облогу. Тому герой колядок одночасно є й антигероєм, складним утворенням, певним симбіозом воїна і змія, добра і зла, переможця й переможеного [171, с. 109]. Епічних героїв колядок і чарівних казок автор ототожнив із героєм-змієборцем. У той же час, на нашу думку, якщо чарівна казка прямо вказує на мотив змієборства, то підтягування до цього контексту колядкового героя – тут мотиву «Облоги міста» необґрунтоване і непереконливе.



Категорія «героїчного» в усій палітрі жанрових різновидів українського фольклору стала об'єктом докторської дисертації Наталії Ярмоленко. Зокрема, дослідниця вважає, що мотиви дружинного епосу представлені в українських колядках, щедрівках, веснянках із танковим та ігровим супроводом, весільній драмі, а «структурна парадигма українського усного героїчного епосу охоплює різножанрові епічні й ліро-епічні твори героїчного змісту, які відображають героїчні події доісторичної та історичної епох і втілюють ідеологію дружинної, богатирської, козацької, вояцької спільнот» [226, с. 15].

**Висновки до першого розділу.** Пошук реліктів лицарства в обрядовій поезії українців передусім вимагає відповіді на питання: чи існував лицарський стан на теренах Київської держави паралельно з розвитком середньовічного рицарства у Центральній та Західній Європі IX – XIII століть.

Докази існування лицарства як явища у різні періоди української історії, зокрема в докнязівський і князівський, умови його виникнення, становлення та відображення у культурних сферах суспільства віднаходимо у працях таких авторитетних істориків, як М. Дашкевич, М. Грушевський, І. Крип'якевич, Л. Залізник, Ю. Фігурний, Л. Войтович. Учені свідчать, що хоча лицарство як стан на теренах Русі не було сформоване, проте певні його риси й звичаї були запозичені і розвивались за своїми законами: також існували аскетичний і дружинний ідеали, культ честі і лицарського слова, поняття «честі і слави», присяга під хрестом, побратимство, тривала боротьба з невірними, при князях навчалися отроки. Беззаперечними рисами лицаря мали бути відвага, вірність своєму князеві, готовність загинути за Руську землю і християнство, повага до полеглих у бою, пошана до бойових коней тощо.

Релікти лицарства і лицарсько-дружинної поезії знайшли відображення у героїчних мотивах та усталених епічних виразах не лише у давній українській літературі, а й в різних жанрах усної народної словесності (обрядовій та позаобрядовій поезії, думах, билинах, історичних піснях, казках, легендах та переказах), про що свідчать окремі праці М. Максимовича, М. Костомарова, Ф. Буслаєва, П. Чубинського, В. Антоновича, М. Драгоманова, О. Потебні,

О. Веселовського, М. Халанського, М. Сумцова, І. Франка, М. Грушевського, Хв. Вовка, І. Свенціцького, Ф. Колесси, Є. Мелетинського, О. Дея, Г. Пермякова, Л. Виноградової, М. Москаленка, І. Денисюка та ін. Водночас комплексного, цілісного дослідження особливостей відображення українського лицарства князівських часів в обрядовій (і необрядовій) поезії, із залученням максимальної кількості фольклорних, етнографічних, літературних та історичних джерел, яке б містило історичну характеристику доби, виявляло включення давньої України-Русі у широкий європейський контекст, а водночас виокремлювало специфічні національні риси лицарства княжої доби (тим самим стверджуючи національну самодостатність українців), запропоновано так і не було.

## РОЗДІЛ 2

### РЕАЛІЇ ЛИЦАРСТВА В УКРАЇНСЬКИХ КОЛЯДКАХ ТА ЩЕДРІВКАХ

Українська фольклористика уже тривалий час намагається з'ясувати давність нашої народної поезії, ідентифікувати відображені в ній історичні та культурно-побутові явища й реалії. В руслі цих досліджень українські колядки та щедрівки завжди виокремлювалися як такі, що містять нашарування кількох культурно-історичних пластів. Особливе зацікавлення, зокрема, викликає епоха передкняжої та княжої доби.

#### 2. 1. Формування молодечих громад

Першу згадку про формування дружин у Давній Русі знаходимо у «Повісті минулих літ». В Іпатіївському списку читаємо: «У рік 964. Коли князь Святослав виріс і змужнів, став він воїв збирати, багатьох і хоробрих, бо й сам був хоробрий і легкий. Ходячи, яко пардус, багато воєн він чинив» [39, с. 38].

Військовим дружинам повинні були передувати менш формалізовані утворення. Згадок про це літописи не подають, натомість ними рясніє колядковий матеріал. Так, у колядках зустрічаємо ватаги:

1) чисельністю 700: «зібрав він хлопців *сімсот* молодців» [47, с. 43], «збиремо женціу *сім сот* молодціу» [24, с. 128], «зустріло его *сімсот* козаків» [49, с. 59], «блудило блудців, *сімсот* молодців» [30, с. 96], «зібрав женців *сімсот* молодців» [27, с. 19–20];

2) невизначеної кількості: «там збиралась *рада – мужиків громада*» [54, с. 41]; «*ішли молодці* рано з церковці, *раду радили молодецькую*» [48, с. 64]; «*ішли молодці* рано з церковці, ой ішли, ішли, *раду радили*» [48, с. 64]; «*вийшли молодці* рано з цирьковці. Та й *стали* собі *раду радити все єннакую*» [70, с. 39–42]; «Ой під вербою, під зеленою стояла *рада, хлопців громада*» [30, с. 97].

Що «сімсот хлопців» є парубоцькою ватагою, зауважив ще М. Грушевський: «Сімсот молодців», котрі в однім випадку, як ми бачили, з

такою ж громадою сімсот дівчат стають до роботи у господаря-громадянина, іншим разом пускаються добувати дівчину для свого товариша, іншим знов – рішають залишити женихання з дівчатами, вжити свої засоби на воєнну екскурсію і пускаються «долі Дунаєм під Царгород», – се просто парубоцька верства, а не якийсь організований воєнний полк дружини, яким він уявлявся давніше. Тому се «молодці», а не вояки різного віку – як у пізнішій дружині» [108, с. 245]. М. Грушевський слушно зауважив, що це ще не княже військо, а просто «товариство», група другів-молодців, молодецька громада, парубоцька верства, така, яку стрічаємо у різних примітивних народів [108, с. 245].

## 2. 2. Князь

Досліджуючи історію княжого війська, Л. Войтович писав: «Основою княжого війська була постійна кінна дружина, складена з дружинників-професіоналів [...]. Служба для них була спадковою. Починали її з «детських» та «отроків», стаючи «гридями» та «боярами». Ускладнення озброєння та захисного обладунку вимагало постійних тренувань та вдосконалення [...]. Рядові дружинники нерідко ставали великими боярами. Через всі стадії лицарської науки, починаючи від «детських», проходили і самі князі. Так було скрізь і на Заході» [95, с. 41–42].

У колядках пан інколи самотужки завойовує землі і забирає собі здобич, але це, очевидно, вже пізніші нашарування, коли князівська дружина ніби залишається на задньому плані, а возвеличується князь: «*З Волощини йде, волики веде, / з Німеччини йде, коники веде, / з Туреччини йде, грошики несе*» [48, с. 54]; «*Ой бо він їздиу Львіу розбивати, / Львіу розбивати, крам забирати*» [24, с. 231–232].

Зрозуміло, що у воєнних походах князь не міг обійтися без дружини. Взамін за службу він повинен був дбати про її добробут та вигоди. Літопис оповідає про Володимира Великого, який дуже любив свою дружину, радився з ними про устрій, порядки, і війни. Князь часто влаштовував їм такі щедрі бенкети, що дружинники починали вередувати і нарікали на князя: «*Зле єсть нашим головам! Дав він нам їсти дерев'яними ложками, не срібними!*» Коли

Володимир про це почув, наказав виковати срібні ложки і сказав так: «Сріблом і золотом не знайти мені дружини, а дружиною знайду я срібло і золото, як ото дід мій і отець добули дружиною злота і срібла» [39, с. 71]. Пізніші князі наслідували Володимира в цій щедролюбивості супроти дружини [150, с. 16].

Так, у колядці «гордий панок, білий молодчик» обіцяє слугам (що, очевидно, також є пізнішим вкрапленням, а первісно, мабуть, було – громаді чи дружині):

*Та слуги мої, годіте мені,  
Та годіт мені по годиниці,  
Я вам виплачу все симбрилочку:  
Шо то я вам по коникови,  
Шо то я вам дам по одні стрільбі.  
Шо то я вам дам по одні шабли* [25, с. 33–34].

Якщо ж пан був неспроможний заплатити, дружина переходила до заможнішого господаря. У літописі читаємо: «Після цього сказали варяги Володимирі: “Се город наш, бо ми здобули його. Тому хочемо ми взяти окуп із них по дві гривні з чоловіка”. І мовив їм Володимир: “Пождіте з місяць, поки вам куни зберуть“. І ждали вони місяць, і не дав він їм [окупу], і сказали варяги: “Обдурив ти єси нас. Так що покажи нам путь у Греки”. І він сказав їм: “Ідіте”» [39, с. 47].

### **2. 3. Князівська дружина**

– **Навчання молоді. Ініціація.** Одним із невід’ємних атрибутів князівської дружини було прийняття нових членів у гурт з їх попереднім випробуванням. Так, Л. Залізник стверджував, що «для всіх лицарських утворень Європи характерна підготовка молоді, навчання майбутніх лицарів. Без сумніву, це розвиток стародавньої загальноєвропейської традиції ініціації юнаків у первісних громадах воїнів-вовків. Германці у I ст. н. е. посвячували юнаків у воїни лише після певної їх підготовки у чоловічих військових громадах» [128, с. 172].

За словами Василя Балушка, германці в організації військової справи і в інших сферах суспільного життя, очевидно, мали досить великий вплив на слов'ян, у тому числі східних. Адже слов'янські й германські племена тривалий час були сусідами і навіть проживали черезполосно. В III–IV ст. н. е. слов'яни на території України входили до складу готського племінного союзу, постачаючи готським королям воїнів. У період Київської Русі до складу княжих дружин входило багато варягів. Тому у випадку з дружинними посвяченнями, можливо, маємо справу з деяким впливом войовничих германців на давніх русичів [82, с. 35].

Відомо, що княжа дружина поділялась на старшу (бояри) і молодшу (отроки або гридні) [82, с. 34]. Відображення поділу дружини на вікові категорії зустрічаємо й у колядках:

*Зібралася рада – стариків громада,*

*А другая рада – молодців громада* [46, с. 42–43].

Досліджуючи становлення давньоруського війська, І. Крип'якевич писав, що «оскільки приналежність до дружини була спадщинним правом бояр [...] то людям, що не належали до боярської верстви, доступ до дружини був дуже тяжкий [...] Хиба йно дуже великі заслуги й особиста підприємчивість могли людину з низького роду винести в ряди дружини» [150, с. 14]. Ймовірно, колядковий герой, котрий їде «добиватись лицарства» [25, с. 32], отримує як викуп царівну / королівну [2; 36, с. 198 і т. п.] чи претендує за військову доблесть на королівську дочку і половину царства [36, с. 220–221], належить до боярського роду.

Молодша дружина – отроки, також була боярського роду. Вони готувалися до бою під опікою князів, а більш досвідчені з них брали участь у легких походах. Наприклад, у «Слові про похід Ігорів» князі Ігор і Всеволод взяли в похід отроків Володимира і Святослава. За словами І. Крип'якевича, кожного воїна виховували змалку, а потім він вже сам дбав про те, щоб не втратити вправності і постійно вдосконалюватися: «До військового життя підготовлювалися вже малі хлопці [...] Молодий воївник мусів пізнати всякі

роди зброї, різні способи боротьби та лицарських вправ, мусів навчитися кидати коп'ям, стріляти з лука, володіти мечем і шаблею, рубати топором, їздити верхи конем, ходити на лови, веслувати, боротися врукопаш» [150, с. 37]. Разом з тим молоді воїни були зобов'язані прислуговувати старшій дружині, їздити посланцями, доглядати за зброєю і кіньми.

Після завершення навчання військовій справі і дружинним традиціям отроки проходили іспит: випробовувалися їхні навички володіння зброєю, фізична підготовка, знання воїнської науки, а також кодексу поведінки й моралі воїна-дружинника [82, с. 41].

Колядки містять декілька елементів, які можна трактувати як парубоцьке випробування:

1) виїзд на навчання: *«Та поїду до царя добиватись лицарства. Хоч лицарства не доб'юсь, так я ума наберусь, таточку мій!»* [25, с. 32]. Аналізуючи поданий текст, С. Килимник цілком слушно зауважив, що слова «поїду до царя» є пізнішим нашаруванням, а в первісному варіанті, мабуть, було «поїду до князя» [134, с. 52]. П. Чубинський, проте, зафіксував цю колядку в дещо іншому варіанті:

– *Таточку!*  
*Осідлаю я коня,*  
*Сам поїду до царя*  
*Добувати царства.*  
*Я хоч царства не доб'юсь,*  
*Так хоч ума наберусь* [27, с. 16].

Варіант П. Чубинського можна трактувати як пізніше нашарування, оскільки парубок їде не до князя, а до «царя, добиватись царства», а за неможливості його досягнення – хоч набратися розуму, науки.

С. Килимник датував текст колядки часом литовського панування (йдеться про XIV – першу половину XVII ст.), хоча своєрідна «школа» лицарства була уже доволі розвинута у ранньокнязівську добу: «В літописах досить чітко прослідковуються й місця, де під отроками розуміються саме

новачки, молоді хлопці, що проходили становлення як дружинники. Для позначення отроків одночасно вживалося й слово *дітський*, яке в дружинній термінології було рівнозначним слову отрок і є прикметником від дітя, тобто «такого, що стосується дитяти» [82, с. 35];

2) вправність на воді: *«А зладимо, браття, золотий човничок, золотий човничок, срібнеє весельце, та пустимо, браття, на Дунай глибокий. Посадимо, браття, гречнеє дитятко... Та й пустимо, браття, на Дунай глибокий...»* [46, с. 42–43; 54, с. 41].

Досить типовими є словосполучення *стрілойки струже, стружечки струже* [25, с. 19; 20, с. 227], *струженька струже, стружічко струже* [48, с. 57; 36, с. 201–203] і т. п. І якщо в одному випадку можемо з упевненістю сказати, що йдеться саме про стрілу, то в іншому річ може йти про човен. У тлумачному словнику Володимира Даля читаємо: *«Стружсекъ, лодочка, челнъ, говр. и понынѣ. Плывуть, выплываютъ три снарядные стружечка, пес. Онъ струги стружитъ, весла дѣлаетъ [...]»* [114, с. 340];

3) вправність кіннотника: *«...Там ходило стадо коників, поміж ними сиві, булані. Ніхто того коня не може зловить. Молодець Йванко коня уловив, уловив коня та за гривочку, закинув ножечку та на спиначку»* [30, с. 87]; *«А за столами все пани сидять, перед панами Іванко стоїть, Іванко стоїть, кониченька держить. Кониченька держить, з конем говорить: – Ой коню, коню, ти хвали моя, Чи вихвалиш мене ти перед панами»* [30, с. 88]; *«Угнав Іванко вороне стадо»* [30, с. 96];

4) виклик на двобій: *«– Ой вийди, вийди, царю турецький»* [48, с. 51]; *«– Ой вийди, вийди, турецький царю, нехай ми собі поговоримо, свої коники випробуємо, а ясні мечики вимоцуємо: Чий коник швидиший і мечик твердиший?»* [25, с. 59]; *«– Ой виїдь, виїдь, ти, турський царю, на ту толоку, та на мураву, покажи славу, ти, турський царю!»* [48, с. 23]. І. Крип'якевич у своїй «Історії українського війська» зазначав, що «лицарські князі явно проголошували війну. Славний завойовник Святослав усе повідомляв про те, що хоче починати



війну: «посилав до краю, кажучи: “Хочу на вас іти”. Того звичаю пильнував і Володимир Великий: “Прийшов Володимир із варягами до Новгороду і сказав посадникам Ярополку: “ідіть до брата мого і скажіть йому, – Володимир іде на тебе, готовся з ним битися”. Війну проголошували святочно через послів» [150, с. 39].

– **Присяга.** Ще одним атрибутом посвячення молодого воїна в дружинники була присяга. Слова такої присяги певною мірою зустрічаємо в билинах, де богатирі клянуться служити князю «правдою-вірою» незмінно. Текст присяги, крім такого зобов’язання, ймовірно, включав також обітницю «їздити біля його стремені», що в Київській Русі означало васальну залежність, взагалі покору [82, с. 49]. Так, князь Ярослав Осмомисл (середина XII ст.) просив Ізяслава Мстиславовича: «Нині, отче, я кланяюся тобі. Ти прийми мене [...] як сина свого Мстислава, так само й мене. Хай їздить Мстислав коло твого стремена по одній стороні тебе, а я по другій стороні коло твого стремена їздитиму з усіма своїми полками» [39, с. 258]. Вислів – «їздити біля стремена», тобто стати васалом, зустрічаємо в колядках: *«Коником граєш, царя визиращи. Скоро ж го уздрів, та й мечем ізвив побіля коня, близько стременя», «руський король коником грає, турського царя все визиращи [...] Скоро ж го уздрів, та й мечем ізвив побіля коня, близько стременя»* [48, с. 22–23].

Головним обов’язком членів дружини була вірність князеві. Навіть коли князь втрачав своє майно й князівство, бояри повинні були дотримати йому вірності і йти з ним на вигнання [150, с. 15].

– **Плата за службу.** За вірну службу члени молодецької громади вимагають від князя:

– платні і нагород (коня, зброю, грошей, одяг, наречену): *«по ясній стріліці, по красній дівці»* [48, с. 64]; *«по коникови [...], по одні стрільбі [...], по одні шабли»* [25, с. 33–34]; *«Що дає на рік по сто червоних, по сто червоних, по парі чобіт, [по парі чобіт, по парі сукон], по парі сукон та й по шапочці, та й по шапочці, по коникові, по коникові, по бичикові...»* [48, с. 64]; *«гроші нелічені, коні неїжджені, поля неміряні»* [24, с. 159–160]; *«по сто червоних; по шапоційці,*

*та й по круглійці» [70, с. 39–40]; «по сто червоних, по коникові, по шабельці, по парі суконь, по шапочці, по панночці» [30, с. 97]; «по ворон-коню, по в'язці сіна, по шаблі срібній» [30, с. 96];*

– війн і грабунків: *«Пустити нас пане, в Польщу на війну, в Польщу на війну під королівну» [48, с. 44]; «Німецьку землю ми звоюємо, и звоюємо, и зрабуємо, ми заберемо сиві коники; та зрабуємо волоську землю, та заберемо сиві волики; ...на москоускую [...] там заберемо усе здобиченьки, сукна не міру – грошей не ліку» [25, с. 33–34]; «Пустити нас, пане, у невір-землю! Пустимо стрілу, як грім по небу, пустимось кіньми, як дрібен дощик, блиснем шаблями, як сонце в хмарі!» [30, с. 98].*

## **2. 4. Кодекс честі**

Під кодексом честі розуміємо лицарські поняття «честі» та «слави».

Досліджуючи літописну дружинну повість про Ізяслава, М. Грушевський зауважив, що, оскільки українське лицарство розвивалось за законами західноєвропейського, хоча й зі своєю специфікою, то, відповідно, й заховало в собі такі звичні для західного рицарства поняття як честь і культ слова. Ідеалізуючи постать лицаря-князя і його дружинників, поет неодмінно використає це слово; у своєму слові-зверненні князь неодноразово наголосить на цьому понятті. Проте традиційна у князівському обиході фраза «Або честь свою добуду [обстою] [уточнення М. Грушевського – О. Г.], або голову свою положу» дуже часто конкретно. За М. Грушевським, поняття честі часто ототожнюється із помстою, з почуттям морального обов'язку – «сором з себе зложити» [109, с. 39].

Питання тлумачення понять «честь» і «слава» неодноразово поставало в історико-філологічних працях. Вчені намагались зрозуміти, як сприймати цю фразу – чи як традиційну військову формулу «честь і слава», чи їх диференціювати.

Так, у 1967 р. Юрій Лотман, спираючись на двічі вжиту фразу у «Слові про похід Ігорів» «шукаючи собі честі, а князеві слави» [63, с. 15], висунув гіпотезу про те, що поняття «честь» і «слава» в давньоруський період зовсім не

були синонімами, а тому їх необхідно чітко розділяти за значенням: честь – приналежність дружинників, слава – князя [154, с. 111–126]. Відтак, за словами вченого, «під поняттям “честь” мається на увазі матеріальна нагорода чи подарунок, що є знаком певних відносин. “Слава” має на увазі відсутність матеріального знака. Вона нематеріальна і тому – в ідеях феодального суспільства – більш цінна, оскільки є атрибутом того, хто не потребує матеріальних знаків, бо займає вищий щабель» [154, с. 115].

Оскільки Ю. Лотман у своїй праці підтримав тезу про оригінальність «Слова про Ігорів похід», у наукову дискусію з ним вступив Олександр Зімін [130, с. 464–468], який вважав цей твір зімітованим і дотримувався думки про те, що фраза «честь і слава» є традиційною військовою формулою (Докладніше питання дискусії між Ю. Лотманом і А. Зімінім розглянув П. Стефанович у статті «К спору Ю. М. Лотмана и А. А. Зимина о «чести» и «славе» в Древней Руси» [205]).

П. Стефанович, досліджуючи давньоруське поняття «честі» за пам'ятками літератури домонгольської Русі, наголошував, що цей термін найчастіше використовувався для опису багатьох урочистих зустрічей і проводів (наприклад, похорону – *О. Г.*), якщо йшлося про князів, послів чи вищих церковних чинів. Вживали цей термін і для возвеличення переможного повернення війська. З цією ж метою використовували традиційну формулу «з честю і славою»: «В Іпатіївському літописі ця «формула» вживається для означення переможного походу і зайнятті князем якогось «столу», при якому відбувається певна урочистість, включаючи в'їзд князя в місто, зустріч його з міщанами, посадження його на князівський престол в соборі, можливо, співання йому «слави» і т.д.» [204, с. 82].

Отже, поняття «честь» П. Стефанович тлумачив як вияв шани, поваги. З іншого боку, оскільки повага, як правило, виражена конкретними формами, то ці форми могли позначатися словом «честь» – в князівську епоху це були зазвичай поклони, дарунки, нагороди, почесний супровід та ін. [203].

У «Літописі руському» князь Ізяслав Мстиславович, звертаючись до дружини, говорить: «Браття і дружино! Бог ніколи Руської землі і руських синів на безчестя не давав! Вони всюди добували свою честь!.. У сих землях і перед чужими народами дай нам бог честь свою добути!» [39, с. 252]. Дружина галицького князя Ярослава Володимировича каже князеві: «Оскільки нас отець твій кормив і любив, то волимо ми за отця твого і за твою честь голови свої зложити» [39, с. 259].

Франко Кардіні, досліджуючи джерела зародження середньовічного західноєвропейського рицарства, вважає, що слава – неодмінний атрибут вождя. Вождь отримує славу і авторитет не тільки в свого народу, але і в сусідніх, якщо його свита відрізняється від інших численністю і відвагою: «до таких вождів посилають послів, їм приносять дарунки, і часто лише їхня слава вирішує війну» [133, с. 126].

Непоодинокі фрагменти такого лицарського поняття як «слава» збережено в колядках:

– *«Не багато пожив да й слави нажив»* [27, с. 11], *«Да зачули люде, що король їде, що король їде, нам слава буде»* [36, с. 286]; *«Славен, славен молодець Петро. – Ой чим же він славен? – Трьома городами, трьома городами, своїми слугами»* [36, с. 285]; *«Синочок зросте – воювать піде... Мені, королю, славонька буде. Донечка зросте – за людей буде, мені, королю, слави не буде»* [30, с. 80];

– натяк на «славну» пісню: *«Голову втяли, на шаблі взяли, на шаблі взяли, вгору підняли, вгору підняли, пісні співали»* [36, с. 241];

– як вправний мисливець (вбиває тура) отримує славу і панну в нагороду: *«Яснєв шабельков та порубаєш, та за славоньку панну дістанеш»* [48, с. 51];

– слава за подвиг: стинає турському царю голову і приносить в свої краї: *«Людям на хвалу, собі на славу»* [25, с. 59]; захоплює ворожого короля / царя: *«Поведу я тебе панам на хвалу, панам на хвалу, а нам на славу»* [72, с. 310], *«Повезу тебе у свою землю батькові на славу, ворогам на кару»* [72,

с. 279]; полонений цар випрошується, а молодець не відпускає: «*Я ж тебе не зотну, живим не пущу, да поведу ж я тебе до свого цара, буде ж мені од цара дара, од цара дара, од війська слава, од війська слава, од панів увага*» [72, с. 270–271];

– заклик до турського царя виявити славу: «*Покажи славу, ти, турський царю!*» [48, с. 23].

Якщо поняття «слава» у колядках доволі поширене, то поняття «честь» не зустрічається. Чи це означає, що колядки заховали в собі лише елементи хвалебної пісні для князя, так званої «слави», ще належить дослідити.

## **2. 5. Побратимство**

Одним із невід’ємних мілітарних традицій в князівському війську було побратимство. Рівність членів ватаги передбачала взаємоповагу, а тому всередині неї поширювалося побратимство, яке згодом, у козацькі часи, стало типовим явищем [128, с. 165]. Обряд побратимства у скіфів описував ще Геродот: «До великої глиняної посудини вливають вина і змішують з кров’ю тих, з ким укладають союз, уколовши шилом або дряпнувши шкіру ножом. По тому занурюють у посудину меч, стріли, сокиру і спис. Як це зроблять, промовляють довгу молитву, а по тому п’ють із чаші» [103, с. 51]. Очевидно, щось схоже мало би бути й у слов’ян.

О. Фотинський у праці «Побратимство и чин братотворения» наголошував, що козацький обряд побратимства відбувався в соборі, «в присутності духовенства, а при цьому вже важко допускати, щоб церква не освячувала цей акт якимись особливими обрядами і молитвами» [216, с. 81].

П. Куліш у ранній редакції роману «Чорна рада» описав обряд братання, т. зв. *шлюб побратимства* (виділення автора – О. Г.) між козаками Кирилом Туром та Богданом Чорногором: «зайшли в церкву, помолились, взяли благословення у панотця, чи, як казали в давнину, взяли шлюб побратимства, і тепер ми вже рідні брати, хоча й не від одної матері» [132, с. 202].

Відображення елементів обряду побратимства ранньолицарської доби у колядках не збереглося. Єдиний фрагмент, ймовірно, з тих часів, зустрічаємо у

колядках з мисливським мотивом завоювання дівчини. Парубки або члени громади називають один одного *браття, брати*: «Збиралася рада – мужиків громада. Радять вони раду малу, невеличку: – Ой зробимо, браття, човник золотенький» [54, с. 41]; «Лучком забряжчав, братів пробуджав. – Вставайте, браття, коні сідлайте» [50, с. 33]; «Ішли молодці рано з церковці. – Ой ходім, браття, до ковальчиків» [48, с. 64]; «Ой станьмо, браття, та порадьмося, та порадьмося, лиш не зрадьмося» [30, с. 96].

## 2. 6. Атрибути війна

– **Зброя і обладунки.** Зі зброї особливого значення надавалось мечу. За Ф. Кардіні, на Заході вручений меч був символом соціального розмежування між основною масою населення і озброєною феодальною аристократією, яка мала засоби для заняття військовою справою професійно і право на цей символ феодального класу. Так само, очевидно, було і в Давній Русі [82, с. 46]. З часом наявність зброї почала засвідчувати незалежність її власника, а відсутність меча – рабський стан людини. Як меч у середньовічній Європі – символ лицарства, так шабля – свідчення належності до вільного козацького стану в Україні у XVI–XVIII ст. [128, с. 168].

Отримати меча міг далеко не кожен, адже його виготовлення «було надзвичайно трудомісткою і багатоаспектною справою. Якщо будь-який воїн міг самотужки змайструвати собі новий лук зі стрілами або спис, то для того, щоб виготовити меч, необхідні були особливі знання та досвід, професійна майстерність» [215, с. 61]. Ми бачимо, як колядний герой їде власноруч «стрілок рубати» [46, с. 42–43], «стрілочок різати, качечок стріляти» [54, с. 41], як він «на заложейці стрілоньки струже» [25, с. 19], «струже, струже мальовані стрілки» [25, с. 20], «струже, луже дрібні стрілоньки» [25, с. 38]. Разом з тим згадок про виготовлення чи замовлення меча колядки не подають, хоча вказівки на наявність у героя меча непоодинокі: «мечом звиває, військо рубає» [72, с. 273], «позаду війська мечем рубає» [48, с. 57], «турецький замок мечем посічу» [27, с. 14], «конем дожену, мечем висічу» [57, с. 114], «ясні

*мечики вимоцуємо»* [25, с. 59], *«скоро го уздрів, та й мечем ізвив»* [48, с. 22, 23].

Меч був постійним атрибутом дружинного лицарства Давньої Русі. Про значну динаміку поширення серед руських воїнів мечів, які були ознакою приналежності до категорії фахових воїнів, повідомляли арабські мандрівники IX–X ст. Один з таких воїнів, поклавши перед новонародженим сином меча, нібито промовив: *«Не залишаю тобі в спадщину ніякого майна, матимеш тільки те, що здобудеш цим мечем»* [215, с. 68].

Те, що мечі на Русі були різноманітного походження, свідчать розповіді відомих на той час мандрівників. Так, арабський дослідник Ібн-Фадлан уже на початку X ст. описав, що всі русичі мали при собі мечі, вироблені франконцями. Інші описували зброю східного і скандинавського походження [150, с. 26].

Паралельно з мечами, у війську використовували шаблі. У княжій дружині мечі були більш поширеними, ніж шаблі, незважаючи на те, що останні були значно легшими й зручнішими [150, с. 26]. У колядках герой вправно орудує і мечем, і шаблею: *«возьми собі, синку, шабельку та тобі буде на оборону свою»* [25, с. 134], *«шаблев намахнув, військо навернув»* [47, с. 42], *«яснов шабельков та й порубаєш»* [48, с. 51], *«що платить добре та за служеньку [...] по коникові та й по шабельці»* [30, с. 97], *«подарунок дали, голову втяли, голову втяли, на шаблі взяли»* [36, с. 220–241], *«коньом вигравав, шабельков звивав»* [51, с. 30–31], *«бере він собі та сніпок стрілок, золотий лучок, ясну шабельку»* [75, с. 244–245], *«держьши шьипоньки поза крисоньки, ясні шаблоньки за боутиченьки»* [25, с. 33–34].

Є багато випадків, у яких меч і шабля вживаються паралельно в одному тексті. Наприклад:

Шо то я вам дам по одні *шабли*...

Блисемо *мечем*, ясен місяцем [25, с. 33–34].

Ой там Івасенько коником грає,

Коником грає, *мечем* звиває.  
Вийшов до нього братенько его,  
Ой виніс єму *шаблю* золоту [36, с. 250].

Поперед вийська конем играє,  
А позад вийська *мечем* рубає,  
Хвалиться конем перед королем,  
Перед панною гострою *шаблею* [72, с. 275–276].

– **Кінь.** Відомо, що військові кінні загони з'явилися на Русі досить пізно – приблизно на початку X ст. До того часу верхи їздили лише князі і старшина, а коней використовували як тяглову силу. Князь Святослав намагався створити перші кінні загони, проте ця спроба була невдалою. Його наступникам це також не вдавалося – кінними у складі дружини були воїни не слов'янського походження [150, с. 33].

Створити кінні загони вдалося аж Ярославові Мудрому. У літописі під 1042 р. читаємо: «Пішов Володимир, син Ярославів, на Ям і переміг їх. І погинули коні у Володимирових воїв, і коли іще дихали коні, здирали шкури з них, – такий був мор на коней» [39, с. 92–93]. Згодом коні стали незамінними не лише в війську, а й господарстві. Великі табуни могли собі дозволити утримувати лише князі, які для цього наймали спеціально вивчених конюхів і в часи небезпеки роздавали коней пішим воїнам. Селяни могли мати кількох тварин, яких використовували на польових роботах, проте при потребі або самі йшли воювати на власних конях, або віддавали князівській дружині.

У текстах колядок, адресованих парубкові, кінь у більшості випадків є невід'ємним супутником воїна. Вірогідно, що ті тексти, у яких згадки про цю тварину відсутні, можемо вважати більш ранніми, архаїчнішими.

Вірним супутником лицаря був його кінь, відтак його поетичне відображення стало у колядках чи не найпоширенішим: із 250-и зібраних текстів образ коня зафіксовано у 191-му зразку.



Типовими формулами, через які колядники прагнуть возвеличити парубка, є змалювання надзвичайного коня. Так, епічний герой часто:

– вихваляється конем: *нема в короля такого коня, як у нашого пана [Івася]* [48, с. 57]; *у него коні – у сріблі дзвонять* [30, с. 65]; *хвалився конем перед королем* [46, с. 49] та ін.;

– здобуває коня у самого короля чи у пана, перевершуючи їх у грі: *вищитав коня та з-під короля* [48, с. 58]; *пани гуляють, у карти грають, у карти грають, коня міняють* [53, с. 24–25]; *коли б же я знав, що то син буде, то я б коня купував* [27, с. 3];

– хоче продати коня, той відпрошується, згадуючи свої заслуги: *«Я тебе виніс а з трьох побоїв. Коли-м тя виніс а з турецького – за нами стріли – як дробен дощик; коли-м тя виніс а з татарського – Блиснули мечі, як сонце в хмарі»* [48, с. 55]; *« – Та згадай, пане, свою пригоду, свою пригоду, мою доброту, як ми з тобою на війні були, як нас татари в Дунай нагнали, то були такі, що потопали, а я як скочив, та й перескочив, та й не замочив ні копитечка, ні копитечка, ні стременечка, ні поли каптана, ні чобота сап'яна»* [49, с. 59–60]; *«Виніс я тебе гей з трьох земельків. З єдної-м тя ніс гей з угорської. З другої-м тя ніс гей з турецької, з третьої тя ніс гей з московської»* [70, с. 38]; *«Як ми воювали турецькїї землі, як за нами гнали турки з поляками, то ми втікали битими шляхами»* [46, с. 47]; *«Паніч Колічок, не продай мене, не продай мене, не зменяй мене»* [4]; *«Не продавай мене – вратовав тебе»* [10]; *«Не продавай мене – спогадай на себе. Та чи ти ж не забув, як у войську був, як ми з тобою билися з ордою...»* [36, с. 229].

– виконує різноманітні виправи вершника: *коника сідлає* [25, с. 32]; *коником грає, конем наверхнув* [47, с. 43]; *конем повернув, військо наверхнув* [47, с. 42]; *наперед конем манджає* [25, с. 40]; *кіньми проїдемо* [48, с. 51]; *кіньми доганять* [57, с. 114]; *на сівом конє да й увіхнувса* [9]; *коника водить* [8]; *трима коника за поводойка* [36, с. 162]; *грянемо кіньми* [36, с. 193], *коні втискайте* [36, с. 193]; *коника пасе* [36, с. 216–217]; *конем потоптав* [36, с. 216–217]; *ополон рубав, коня напував* [53, с. 25], *коня стігає* [74, с. 104–105] та ін.;

– перебирає дарами: *вивели йому коня вороного, він сі но тоє й не поглядає, не поглядає й за дар не має* [25, с. 19]; *вівелі йому коня вороного,— а вон на тєє не подівівса, не зняв шапочки, не поклонівса* [3]; *выносят йому подаруночок: чотыри коні в кованім возі. А в тім возі гречная панна* [70, с. 42–43]; *не знав з гордості, що починати, та став на стайні коней перебирати* [57, с. 114];

– розмовляє з конем як з вірним другом: *в поле виїжджав, з конем розмовляв: — Ти коню сивий, будь ми щасливий, будь ми щасливий на три дорозі, на три дорозі, та й у три землі* [48, с. 54]; *Кониченька держить, з конем говорить: — Ой коню, коню, ти хвала моя, чи вихвалиш мене ти перед панами* [30, с. 88]; *Коню мій, коню, коню вороненький! Чи я тобі тяжкий, хлопець молоденький?* [46, с. 47];

– випробує молодечу силу: *чий коник швидиий* [25, с. 59]; — *Турецький цару, виїдь на войну, воєватися, муштроватися. Як із'їхалися, так і вдарились... під їми коні поприпадали, золотії гриви поприлягали* [69, с. 124];

– платить кіньми за службу: *по сто червоних, по коникові та й по шабельці* [140, с. 173–174]; *коні неїжджені* [24, с. 159–160]; *він нам дасть по ворон-коню, по ворон-коню, по в'язці сіна* [30, с. 96]; *дарую вам стадце вороне, стадце вороне й сивця-воронця* [36, с. 151];

– бере коней як військову здобич: *ми заберемо сиві коники, самі сивії, не уїждженії* [25, с. 33–34]; *з Німеччини йде, коники веде* [48, с. 54]; *з війни їде, коника веде, побіля коня — турського царя* [36, с. 219]; *А Иван спограв, да й цара споймав. Прив'язав царя коню до хвоста* [72, с. 279]; *из війська йде, пару коней веде. Поперед коня веде короля* [72, с. 310];

– сам ловить диво-коня: *Ніхто того коня не може зловить. Молодець Іванко коня уловив* [30, с. 87]; *помиж тими коньми конь вороний ходить, хто ж його споймає, його оседлає, а його споймає панічок Василько* [7]; *Ані єден пан коня не спіймав. Василько погнав і коня спіймав* [36, с. 141];

– шкодує лише за одним конем, хоч потопає цілий табун: — *Ой не так ми жаль ворон-стадейка, ох но мені жаль того єдного, того єдного коня вороного*

[30, с. 90]; *Ой жалко мені сірогривого коня. Як я на йому із трьох військів утікав, з першої війни – із татарщини, з другої війни – із німещини, з третьої війни – із полящини* [36, с. 235];

– за лицарську звитягу отримує коня в винагороду: *Дав йому гроша неліченого, дав йому коня невученого* [6].

У деяких текстах цінність коня для лицаря виконавці передають через зображення коня як члена родини: *в мене батенько – вороний коник* [49, с. 59]; *в мене батенько – кінь вороненький* [36, с. 246].

В народній уяві кінь інколи настільки зливається з постаттю лицаря, що виступає з ним як єдине нероздільне ціле і сприймається як людина: *А у тім димі два люди славні. Одно ми славний коню вороний, інший славніший та гречний пане, та гречний пане, ой пане Петре* [36, с. 259].

Типовим колядним мотивом є виправа сина у військо із своїм конем: *посеред війська своїм конем грай* [70, с. 113]; *вон – молоденький – неслухнявенький: як на коня впав – поперед войска став* [6]; *ой він матюнки да й не послухав. Да грає конем да перед королем* [36, с. 200]; *а він же неньки да й не послухав, скоро на коника впав – половину вийска стяв* [72, с. 271].

Рідкісними є тексти, в яких проданий кінь жалкує за колишнім господарем. Такого типу колядки за жанровими ознаками можна віднести до балади:

– *Ліпше ми було й а в свого пана!*  
*Тримав він мене в військовій стайні,*  
*Напував мене червоним вином,*  
*Годував мене яров пшеницев,*  
*Укривав мене шовковим коцом,*  
*Стелив під мене шовкове сіно* [36, с. 233].

\*\*\*

– *Ліпше ж мені було в Мироненька!*  
*Ой тримав він мене в обрубленій стайні,*  
*Стелив він під мене житні воколоти.*

*Давав він мені голого ячменю,*

*Давай він ми пити зеленого вина* [36, с. 233].

В іншому варіанті пан жалкує за проданим конем, і їде його шукати: *Брати, вставайте, хорти скликайте, [Хорти скликайте], коні сідлайте, да поїдем, брати, коня шукати* [27, с. 16].

Народна уява з любов'ю називає коня гетьманським (*засідлав собі коника гетьманського, коника гетьманського, сідла королевського* [25, с. 21]); перським (*виводить коня перського* [48, с. 24]); косачем [57, с. 116].

Як вважає львівська дослідниця Оксана Левчук, «серед тваринної образно-символічної системи пісенного фольклору зображення коня відзначається найвищим рівнем естетизації... Ознаки *золота грива, срібні копита, шовковий хвостик* стають постійними епітетами, а міфологема трансформується в поетичний образ» [153, с. 430].

## **2. 7. Військові відзнаки**

Кожне князівське військо мало свої відзнаки, без яких не виходило на поле бою. До таких відзнак належали прапори, труби та бубни, які не міг оминати своєю увагою дружинник-співець.

– **Хоругва.** Те, що хоругва традиційно слугувала для позначення конкретного князя, полку, війська, сумнівів не виникає. Первісною і основною її функцією була потреба відрізнити своє військо від ворожого, встановити дислокацію, подати сигнал для маневрів на полі битви, а також ідентифікувати різні підрозділи. Це підтверджує наявність у найдавніших військових формуваннях штандартів (штандарт – відзнака-символ, виконана не з тканини; прапор великого розміру, який використовували правителі – *О. Г.*), котрі відрізнялися один від одного [143, с. 23].

Роксолана Косів, дослідниця українських хоругв, стверджує, що до XIII ст. на теренах Давньої Русі для позначення військових знамен використовувався термін «стяг». Такий термін вперше зафіксовано у «Повісті минулих літ» під 1093 роком. Починаючи з XIII ст. його замінив термін

«хоругва», який зустрічаємо в «Галицько-Волинському літописі» уже під 1208 роком [143, с. 10].

Прапори княжого періоду, які використовувались у воєнних діях, мали форму видовженого трикутного полотнища, яке кріпилось до древка коротшим боком, або прямокутного полотнища – в одному варіанті з прямим кінцем, в іншому – з двома, вирізаними у формі ластівчиного хвоста. Кольористика – переважно червоно-охриста, рідше – біла. За довжиною стяги могли сягати до трьох метрів. Такі хоругви зображено на рисунках військових походів руських князів у Радзівілівському (Кенінгзберзькому) літописі [143, с. 44].

Вже з XII ст. простежується різниця між відзнаками військ окремих князів, яка виявлялась у родових символах та кольорах. Так, сини князя Юрія, підійшовши під Луцьк, побачили «стяги отця свого» [39, с. 227]. Часто хоругви застосовували для того, щоб обдурити ворогів. У літописі Руському читаємо, що князь Мстислав (1096 р.) дав «стяг Володимирів половчинові на ім'я Куман і, давши йому піших воїнів, поставив його на правім крилі. І Куман [...] нап'яв стяг Володимирів. І узрів Олег стяг Володимирів, і убоявся, і жах напав на нього і на воїв його» [39, с. 145].

Розгорнуте полотнище свідчило про готовність чи заклик до бою, згорнуте – про ненапад: «[юрієвичі – О. Г.] узрівши піших воїнів, які вийшли з города, перестрілювалися з ними й Ростислав, і Борис, і Мстислав, не знаючи заміру брата свого Андрія, що він хоче вдарити на піших, оскільки і стяг його бачили не розгорнутим» [39, с. 228].

На полі бою за прапор завжди точилася боротьба, бо військо було зобов'язане боронити свій стяг, а вороги вважали за честь його здобути. Прапор носив *стяговник*, який часто гинув, обороняючи свою святиню. За І. Крип'якевичем, хто здобув ворожий прапор, той святкував тріумф. Данило, заволодівши Галичем 1236 р., «проголосив перемогу й поставив на німецьких воротах хоругов свою». Коли ж 1249 р. переміг під Ярославом угорського воєводу Филю, – «хоругву його пороздирав на шматки» [150, с. 48].

На початку XVI ст. «Перший литовський статут» вже на законодавчому рівні затвердив основні положення щодо військово-територіальної хоругви «як необхідного атрибута у військових походах та при проходженні оглядів» [143, с. 49].

Отже, у Давній Русі прапор був символом влади, вказував на князівське походження, ідентифікував його власника, виконував функцію військово-територіальних відзнак, а відтак став одним із невід'ємних художніх образів у дружинній поезії.

Образ *стяга / хоругви / прапороносця* в колядках зустрічаємо досить часто:

1) мати впізнає/не впізнає сина-лицаря за тим, що він несе хоругву: *«То вже мій син їде, короговку везе, короговку везе королевську да за свою службу молодецькую»* [36, с. 142]; *«Затим я тебе, синку, не пізнала, що вперед ідеш, корогов несеши»* [66, с. 136];

2) у тексті колядки, яка, ймовірно, містить згадку про якусь забуту історичну подію: головному герой їде позиватися до короля за шкоду, заподіяну ясним соколом, який сади поламав і пташечки розігнав: *«Дасть тобі король червону корогов...»* і ін. дарунки. Король нагородив господаря хоругвою, проте, коли останній їхав поза Борзною *«з червоною короговою, а за ним погоня од самого короля: «Ти ж пане козаченьку, да верни корогов, да верни корогов да королевську»*. На що сміливець іронічно відповідає: *«Я верну тебе да копьєм у груди, а мечем у зуби»* [72, с. 280–281];

3) збираючись на війну, лицар знає, що буде у війську хорунжим – вести перед, несучи хоругву: *Передочок вести – короговиці нести* [67, с. 72]; *Пану Івасеві – корогов нести!* [48, с. 57].

Відправляючи сина на війну, мати повчає сина не виїжджати наперед війська, пояснюючи це небезпекою:

*Да не їдь, синку, поперед війська,  
І не зоставайся да позаду війська,  
А їдь, синку, посеред війська.*

Із усіх текстів жодного разу не зафіксовано назву стяг, а лише хоругва (корогва, коругва), отже, можемо стверджувати, слідом за істориками, що дані колядки зберегли свідчення часу після XIII століття.

– **Труба.** Згадується в колядках досить рідко, бо, ймовірно, не відігравала іншої ролі, окрім прикладної (її звук подавав знак для початку військових дій) і співці не вважали за потрібне на цьому атрибуті зосереджуватись: *в труби заграно, розказ нам дано... турков, татарів завоювати* [47, с. 42].

I. Крип'якевич зауважував, що труби у нашому війську були вже за ранніх часів, проте у літописах згадуються не часто [150, с. 48]. У літописі під 968 р. читаємо про облогу Києва печенігами: «І як настав ранок, сіли вони (люди князя Святослава – О. Г.) в човни перед світом, *затрубили сильно трубами*, і люди в городі зняли крик. Печеніги ж подумали, що князь Святослав прийшов, і побігли од города хто куди» [39, с. 39].

Звук труби зазвичай лунав рано-раненько, тоді ж починалися військові дії, що підтверджує і вище наведений колядний текст, і уривок з літопису.

### **Висновки до другого розділу.**

Отже, проаналізований матеріал дозволяє стверджувати, що колядкові тексти значною мірою зберегли релікти лицарства як окремої соціальної інституції докняжої та княжої доби. Зокрема, знаємо, що княжа дружина була численною (у колядках найчастіше фігурують число сімсот або неозначена кількість – громада). За вірну службу члени молодецької громади вимагали платні та нагород (зброї, одягу, коней, дружини, грошей, землі), війн і грабунків (у Польщі, Німеччині, невір-землі, Волощині). Князь нерідко сам щедро винагороджував дружину. Невід'ємний атрибут лицарства – побратимство – у колядках княжої доби майже не зберігся. На його існування вказують лише звертання – «брати», «браття». Дещо більше колядки заховали у собі згадок про підготовку молоді (отроків) до військової служби. Для того, щоб стати повноцінним членом лицарської громади, молодь мала пройти ініціальний обряд. Колядки зберегли такі його етапи: виїзд на навчання,

вправність на воді, вправність кіннотника, виклик на двобій ворога. Після випробувань отроків посвячували у дружинники. На Русі, як і на Заході, це включало вручення ініційованому атрибутів дорослого мужа-воїна: коня, зброї, обладунку, зброї. Лицар не мислився без меча – символу належності до професійного військового клану. Вказівки на вправність володіння мечем у колядках доволі частотні: воїн *мечем рубає, вирубає, висікає, розсікає, утирає, вимоцує, ізвиває*; його меч – *острий, ясний, твердий, золотий, яко місяць*. При посвяченні в лицарі молодий дружинник приймав присягу, клявся не втратити свою честь і славу, бути вірним князеві, «їздити біля стремена», тобто стати васалом. Інколи в колядках лицар сам ставить «біля стремена» невірному царя, підкоривши його у рівному двобої.



### РОЗДІЛ 3

#### ЛИЦАРСЬКІ МОТИВИ

#### У ЗИМОВІЙ КАЛЕНДАРНО-ОБРЯДОВІЙ ПОЕЗІЇ

Згадки про існування героїчних пісень на теренах князівської Русі передано через героїчні мотиви в обрядовій поезії.

**Мотив** (франц. *motif* – рухаю) – найпростіша оповідна одиниця, з яких вибудовується сюжет фольклорного чи літературного твору. В ліро-епічній поезії сюжет твору може складатися з кількох мотивів. Лірична пісня може ґрунтуватися на якомусь одному мотиві [137, с. 256].

В. Сокіл наголошує, що «мотив становить змістову тканину і структурну основу твору, оскільки вказує здебільшого на дії, що рухають сюжетом. Мотиви володіють конструктивними сюжетотворчими властивостями, які забезпечують логіку оповідного руху... Дослідники стверджують, що стабільні у структурі мотиву лише дії або функції персонажів (тобто присудки), інші елементи рухомі. Мотиви мають здатність до варіювань і семантичних змін, що забезпечує можливість розвитку старих і створення нових сюжетів у межах фольклорної традиції. Так, скажімо, мотив “козак помирає на полі битви” трансформується внаслідок нових історичних умов у: “стрілець помирає на полі битви”, “повстанець помирає на полі битви”» [201, с. 355]. Очевидно, що ще давнішою формулою цього мотиву мала б бути «воїн помирає на полі битви», «князь помирає на полі битви», «дружинник помирає на полі битви» тощо.

Питанням теорії мотиву як феномену поезики у фольклорі і літературі значну увагу приділяли О. Веселовський [86], Є. Мелетинський [167], Б. Путілов [191]; мотив як проблему наратології досліджував Ігор Сілантьєв [196; 197]; формулу мотиву вивела Н. Кринична [149].

На відміну від господарсько-родинних відносин, які досить консервативні, а тому пізніші домішки соціального чи релігійного характеру не могли істотно вплинути на зміну основи цих мотивів, форми військової організації мінялись різкіше і глибше. Саме тому «узагальнення певних більше-

менше постійних мотивів чи типів мусять триматися в більш обмеженім крузі. З зміною форми часто відмирили і відпадали мотиви, зв'язані з формами попередніми, – через се останки старших мотивів, чим дальше назад, тим бідніші» [108, с. 244].

За М. Грушевським, лицарсько-дружинні мотиви, на відміну від господарських чи родинних, становили значно більший інтерес для книжної літератури: «В нашім старім літописанні маємо то парафрази, то очевидно – оригінальні фрагменти дружинної поезії: героїчних повістей і поетичних творів, і навіть окремо записану, в більших розмірах, в сорозмірно повнім виді, нашу дорогоцінність – пісню про Ігорів похід на половців 1185 р., яка вводить нас в поетичну скарбницю нашої старої дружинної поезії...» [108, с. 244].

Із текстів колядок та щедрівок, адресованих хлопцеві, можна виокремити чималу кількість мотивів із чітко окресленим мілітарним спрямуванням. Основний масив цих мотивів навів О. Дей [36, с. 141–302] під час укладання і упорядкування збірника текстів колядок та щедрівок. Щоправда, зважаючи на те, що часом дуже важко у фольклорному тексті вичленувати один мотив і виходячи із специфіки методики укладання збірників, зрозуміло, що вчений намагався подати ті тексти, в яких певний мотив є центральним і несуперечливим.

Досліджуючи тексти зимової обрядової поезії, ми найчастіше натрапляли на тексти з контамінованими мотивами. Зважаючи на предмет нашої роботи, ми вичленували такий ряд мотивів, в яких оспівуються походи парубоцьких громад, славетних героїв та їх дружин за князівсько-лицарських часів: «Облога міста», «Чарівні помічники» або «Молодець наміряється поцілити сокола (ворона, змію), але той випрошується, обіцяючи допомогу при одруженні», «Молодець жене стадо коней через міст», «Парубок ловить коня, якого ніхто не може спіймати», «Лицар виграє коня в азартні ігри», «Мати впізна сина за певними ознаками», «Громада парубків шукає доброго пана», «Громада парубків просить гречного пана вивести їх з лісу / намету; перевезти через Дунай», «Пан бере здобич із трьох земель», «Пані просить не будити господаря,

бо він пізно повернувся з війни», «Молодець перемагає невірного царя», «Мати / батько повчають сина при від'їзді на війну, він не слухає», «Величання парубоцької краси і доблесті», «Вихваляння конем і зброєю», «Князь їде на війну, його просять повернутися, повідомляючи про народження дитини», «Розподіл здобичі», «Парубок продає улюбленого коня», «Парубок збирає військо», «Парубка запитують про його родину», «Громада просить плату за службу», «Громада відпрошується в пана на війну», «Парубок відбирає завойоване Підгір'я», «Наречена в нагороду за молодечу звитягу», «Молодець-мисливець», «Матір Божа будить парубка воювати», «Здобування нареченої» тощо. Ми подаємо аналіз лише основних мотивів з чітко вираженим мілітарним спрямуванням.

### **3. 1. «Облога міста»**

Один з найпоширеніших і, на перший погляд, найбільш досліджених мотивів. Молодий лицар обступає місто (Царгород, Київ, Львів, чи будь-яке найближче до регіону виконавця місто), бере його в облогу (або відразу намагається завоювати, тому сам момент облоги – не постійний елемент), міщани пропонують йому викуп (гроші, коня, зброю ін.) – він його не бере і не дякує, а бере лише панну в наряді, за яку красно дякує і відступає від міста.

За В. Антоновичем і М. Драгомановим, сама назва міста – явище умовне і є пізнішим географічним нашаруванням. Основний сюжет якщо й міг бути міфологічним за генезою, то пізніше прийняв на себе очевидне забарвлення героїчного віку. В будь-якому разі такі пісні належать до найдавніших залишків південно-руського епосу і, навіть, якщо не наведено фольклорні тексти, то їх прийоми були відомі авторові давнього літопису. Як приклад такої схожості дослідники наводять уривок відомого літописного оповідання про похід на греків князя Святослава Ігоровича [78, с. 20–21].

Цю тезу В. Антоновича і М. Драгоманова згодом підтримав М. Возняк, зараховуючи колядку до лицарської доби [92, с. 221].

О. Таланчук вважає, що, зважаючи на широке розповсюдження даного мотиву, можна припустити, що в пісні знайшли відображення непоодинокі

історичні факти віддаленої епохи княжої доби. Якщо зважати на той факт, що така визначна подія як завоювання Володимиром Херсонесу і, як наслідок, одруження з грецькою царівною, мала б набути розголосу і запам'ятатися, а цього аж так широко не сталося, то, ймовірно, цей мотив – відгомін «давніших часів, коли метою військових походів була здобич, у тому числі й придбання силою жінки, її завоювання [...]». Поява ж у колядках назви міста Царгород – пізніше нашарування» [212, с. 5].

У південнослов'янському фольклорі такий мотив досліджував Ю. І. Смирнов [200, с. 120], у румунських колядках – І. Ребошапка [193, с. 186].

У білоруському та російському фольклорі цей мотив дещо видозмінений. У росіян він зустрічається переважно у весільних піснях. У білорусів – в колядках, волочebних і весільних піснях. В обох випадках замість зачину про облогу міста є чітка вказівка на бажання одружитися. Далі – парубок традиційно відмовляється від дарів і забирає лише дівчину [89, с. 68–69].

У поляків мотив «облоги» існує у двох фольклорних жанрах: колядках і весільних піснях. Колядки виконують за типом «убиранок» – коли піднесені дари перетворюються на довжелезний ланцюг пропонованих предметів: миска червонців, кінь, золото, чоботи, пояс, сорочку і т. д. Кількість речей для відкупу може сягати восьми-десяти предметів, від яких, зрозуміло, молодець відмовляється, поки не приведуть наречену. Весільні пісні співають, залишивши традиційну трійну: нареченому пропонують два дари і у третій – наречену [89, с. 69].

В. Антонович та М. Драгоманов в «Исторических песнях малорусского народа» як приклад подали польську колядку із схожим мотивом, яку співали під Краковом. Ясь хоче добути Львів, до нього виходять міщани і виносять в дар пару взуття, золочену шапку, пояс, кафтан, сорочку, сідло, вороного коня – він не бере, а лише забирає панну [78, с. 22].

Українські колядки в основному зберігають трикратну схему викупу, проте вона не є сталою: трапляються варіанти від двох до чотирьох. Міщани зазвичай пропонують лицареві *дві ведрі срібла, ціновий таріль повен дукатів*,

*чотири коні в кованім возі, а в тім возі гречная панна* [70, с. 42–43]; *злотну карету, гречану панну* [70, с. 45]; *миску червоних, гарную панну* [70, с. 46]; *коника в сріблї, панну в ридвані* [47, с. 42]; *мису злата, чашу вина, гречну панну вірмяночку* [48, с. 51]; *шыпку-вергирку, гречную панну* [25, с. 40]; *полумисок грошей, коня в наряді, панну в наряді* [66, с. 134–135; 72, с. 276–277]; *мису червоних, коника в сідлі, шабельку в сріблї, панну в кареті* [52, с. 23–24]; *сив кониченька, мису червоних, красну панночку в рутянім віночку* [36, с. 201–203]; *штири пар коней, штири пар волів, штири пар телет, гречную панну* [77, с. 92–93]; *коня в наряді, полумисок злата, панну в короні* [78, с. 14–15]; *тацу червоних, коня в броні, гречную панну* [78, с. 17–18] та ін.

В українській фольклористиці на мотив «Облоги міста» звернув увагу О. Потебня, вказавши на виразну шлюбну символіку [187, с. 649–659]. Цієї ж думки дотримується Л. Виноградова, наголошуючи, що колядки з сюжетом «облога міста» базуються на яскраво вираженій шлюбній символіці здобування нареченої [89, с. 68].

О. Найден проаналізував цей мотив з міфологічної точки зору, зосереджуючи свою увагу на мотиві змієборства. Уособленням змія, на його думку, виступає сам воїн, який бере в облогу місто для отримання жертвоприношення, і він же уособлює й Юрія, який знімає цю облогу. Герой колядок одночасно є й антигероем, складним утворенням, певним симбіозом воїна і змія, добра і зла, переможця й переможеного [171, с. 109].

### **3. 2. «Чарівні помічники» або «Молодець наміряється поцілити сокола (ворона, змію), але той випрошується»**

Парубок рано прокидається, збирає братів чи товаришів, інколи – батька, сідлає коня та їде здобувати чудесного звіра. Звіром традиційно виступає звична героєві тварина, птах чи плазун. У колядках молодець наміряється поцілити *«чорного тура, грубого звіра»* [48, с. 51], *сокілку* [60, с. 165], *сокола* [25, с. 25], *«вутку, сиву, як голубка»* [54, с. 41], *«куну в дереві»* [50, с. 33], *голубів* [47, с. 40], *вола* [70, с. 37], *орла* [64, с. 145], *«люту змію»* [66, с. 133] та ін.

Звір найчастіше просить не вбивати його, обіцяючи допомогу при одруженні: «— Ой не бий мене, гречний паничу, стану я тобі я в вигодоньці, я в вигодоньці на славнім місті. Як ти поїдеш на славне місто, я ти поможу вистаростити...» [25, с. 25], «... я тобі стану в великій пригоді: як будеш їхати паннусі сватати» [54, с. 41]. Інколи дає себе вбити: «Не бійся мене – заб'єш ти мене. Поїдеш же ти в неділю рано, тоді ж ти мене та й постріляєш, яснов шабельков та й порубаєш, та за славоньку панну дістанеш» [48, с. 51], передбачає бажане щасливе майбутнє: «Скажу тобі три радости, [три радости], а три городи: в їднім городі будеш коня сідлати, в другім городі – по дівку їхати, в третім городі – жити-мешкати» [66, с. 133] або обіцяє стати у великій пригоді: «Не стріляй мене, споглядай на себе: буду я тобі в великій пригоді. Буде на тебе дрібен дощик іти, – я твою дружину накрию крилом, а тебе з жоною сизеньким пером» [27, с. 18–19].

Як зазначив М. Грушевський, цей мотив «незвичайно інтересний тим, що сходиться близько з билиною (записаною в Онежським краю) про Добриню-змієборця: «И смолилась тут змѣя да восьмиглавая: не казни-тко ты, Добрынюшка, змѣиныи головы, я иду к морю, ко синю морю, я иду к королю ко великому, ко великому королю да у синя моря, и есть то у него да єдина дочь, брови то у ней черна соболя, и очи то у ней ясна сокола, по косицам то у ней звѣзды частыя... Я достану эту королевичну от синя моря» [108, с. 253].

У колядкових текстах чарівні помічники, які випрошуються, просять їх не вбивати, найчастіше пропонують за це милосердя допомогу героєві-мисливцю, коли той з весіллям переправлятиметься через воду: «Як будеш їхати паннусі сватати, помостю я мости все з тонкої трости, я погачу гатки з кудрявої м'ятки, я поставлю стовпи та все золотії, повішаю шнура а все дротянії, почіпляю хуста а все шовковії, поставляю столи а все тисовії, запалю я свічі а все восковії. Як будеш їхати з своєю жоною, затріщать всі мости, що з тонкої трости, а запахнуть гатки з кудрявої м'ятки, а засяють стовпи та все золотії, а забряжчать шнура та все дротянії, а замають хуста та все

шовковії. Я ж застелю столи а все тисовії, запалають свічі а все восковії» [54, с. 41]; «Ой не приціляйся, ой не приміряйся, ой не приміряйся, пане Іване, бо я тобі стану в великій пригоді. Ой як будеш їхать дівчину сватати, то помоцу мости із тонкої трости, та поставлю стовпи та все золотії...» [46, с. 42–43] і т. ін. Мотив «переправи» детально розглянув О. Потебня у своєму ґрунтовному дослідженні «Переправа через воду как представление брака» [189], тому не будемо зупинятись на цьому питанні).

Цікавим є той факт, що тварини, які дозволяють мисливцеві себе вбити, напр. чорний тур, грубий звір, олень з сімдесятьма рогами – обіцяють за це славу (приналежність князя), а за цю славу – панну.

Однозначно, що слава неперевершеного мисливця у докняжий і дружинно-князівський період відігравала набагато більшу роль у суспільстві, аніж це збереглось до сьогодні в обрядовій поезії. Текст колядки, записаної Ю. Федьковичем, свідчить (за певними ознаками можемо віднести її до докняжого періоду) про те, що здобування певних тварин є одним із провідних цілей не лише окремої особи, а й цілого суспільного класу чи навіть держави: «Два-три субори, два-три радове, державов ладять, три ради радять: гей першу раду за Царигради, другу радочку за царівночку, а третю раду за польованє; за польованє, за мислованє: як тура вбити, як куну ймити, куну на дереві, панну в теремі» [47, с. 39].

Билинні богатирі зазвичай полюють не через потребу поживи, а щоб проявити молодецтво і хоробрість [13, с. 64, 69].

В російському фольклорі мотив «чарівного помічника» не типовий для колядок, проте зустрічається в циклі весільному та хороводному [89, с. 70].

На території Польщі такий мотив побутує на Підляшші (кордон з Білорусією) як волочебна пісня. Те саме можна сказати й про білоруську весняну обрядовість, де цей мотив є дуже популярним [89, с. 71].

Л. Виноградова зазначила, що «чеські та словацькі варіанти досліджуваної групи пісень не пов'язані з колядним репертуаром, вони зафіксовані в баладних і ліричних піснях, та й там провідний мотив «допомога

при одруженні» зруйнований, – вціліли лише такі ситуації як «Сокіл просить не вбивати його, бо має малих пташенят» або «Голуб просить не стріляти в нього, бо з нього мало користі», «Серна просить не стріляти в неї, бо вона – зачарована матір'ю панна» [89, с. 71].

Згаданий мотив, окрім колядок, в українському фольклорі найчастіше знаходить свій вияв у чарівних казках.

### **3.3 «Повчання матері»**

Мотив надзвичайно поширений, але чомусь майже залишився поза увагою дослідників українського фольклору. Своєрідне «повчання дітям» ми зафіксували у різноманітних фольклорних та літературних жанрах: колядках, щедрівках, весільних піснях, казках, билинах, в «Слові про похід Ігорів» та літописних оповіданнях.

В колядках молодець вибирається у військо, його матір (рідше батько) радить наперед не вибиватися, позаду не лишатися, а залишатися посередині, бо там безпечніше.

О. Потебня назвав цей мотив «Вдова відправляє сина на війну» [187, с. 697], що пояснює майже цілковиту відсутність текстів, у яких сина у військо відправляє батько.

Мотив «Повчання матері» є частотним і в текстах весільних пісень. Так, вибираючи сина в дорогу по невістку, мати вчить його як поводитися в тестя на дворі: *«Мати сина виряджає, виряджаючи, навчає: – ой іди, сину, та й до теї теці в гості, та сядь, сину, в теці на помості, ой як буде, сину, теца частувати, не пий, сину, першої чарки, вилий, сину, та коню на гриву»* [57, с. 183]. О. Потебня вважав, що, очевидно, перша чаша несе негатив, є отруєною або зачарованою, може принести лихо і саме тому мати радить її вилити [187, с. 160]. Батьки дівчини сприймають молодого князя як загарбника, ворога, який прийшов забрати їхню доньку, а тому підносять йому «отруєну» чашу з вином. Послухавши матір, молодець врятується від загибелі.

У текстах колядок, незважаючи на повчання, парубок нікого не слухає, робить все навпаки і здобуває увагу царя / короля [48, с. 57; 36, с. 198]. Король



дивується такій сміливості лицаря, хоче знати, хто він такий, і за звитягу обіцяє дати королівну і півцарства / пів королівства / півгосударства, *«поля не згораного, коня не з'їджаного, грошей незліченого, війська незглянаного»* [36, с. 199], пів Польщі, три городочки, лучок і стрілок пучок, *«...то б я єму посаги давав, ... поля неміраного, ...бору несходимого, ...грошия незчисленного, ...війська одбіраного, ...лучок, стрілок пучок»* [72, с. 271]. У деяких колядках гордий лицар відмовляється від царських дарів, аргументуючи свій вчинок нерівністю: *«Твоя царівна мені не рівня, а твоє царство мені не панство»* [70, с. 113], *«Гой твоя дочка не мені рівня, моя рівня в Польщі королівна»* [36, с. 196], прагненням влади: *«Да не хочу я не царівни єго, половини царства і трітини панства, а хочу ж бо я да самого короля, короля с крісла снять, а самому королем стать»* [42, с. 92–93], слави і перемоги: *«Я теє государство конем витопчу, а теє царство мечем висічу, а сам, молодий, наперед вискочу!»* [67, с. 72] та ін.

Як бачимо, аналізований мотив часто виступає не самостійно, а контамінований з іншими традиційними мотивами, а саме:

- а) настанови матері + молодець дякує не за подарунки, а лише за панну [1; 3, 36, с. 196; 72, с. 278–279];
- б) настанови матері + перемога над невірним царем [72, с. 271];
- в) настанови матері + облога міста [36, с. 196];
- г) пана повідомляють про напад на його землю + настанови матері [72, с. 275–276].

Цікавий варіант тексту з досліджуваним мотивом зафіксував А. Малинка у с. Плоске на Чернігівщині. У ньому традиційне «повчання матері» доповнено баладною символікою: *«І не становись пуд ялиною, бо ялина – дерево незродливеє, незродливеє, нещасливеє; становись, синку, пуд калиною: калина – дерево і зродливеє, і зродливеє, і щасливеє; ізрадить тебе молоденького і коня твого вороненького»* [42, с. 91–92].

Особливої уваги заслуговує колядка, яку записала Олена Пчілка. Вдова посилає на війну трьох доньок. Дві відмовляються: *«Я на войноньку не пойиду:*

я не вмію коня сідлати, а на ему й поїхати», а третя – Настусенька – погоджується: «Я на войноньку та й поїду: я вмію коня осідлати, а на ему та й поїхати». Далі – традиційне повчання наперед війська не вибиватися, позаду не залишатися. Донька матері не слухає [60, с. 173].

Щоправда, цей текст чи не єдина колядка такого (дівочого – О. Г.) типу. Ми більш схильні вважати, що пісня тяжіє до весільної тематики. Цю думку засвідчують рядки «Напередъ війська – намовонька, а назадъ війська – погононька, насеред війська – розмовонька».

Мотив повчання, батьківської настанови нерідко зустрічаються у билинах. Так, мати повчає Добриню: «Не съезжай-ка ты, молоденький Добрынюшка, да ты далече-далече во чисто поле, ко тым славным горам да к сорочинским, да ко тым горам да ко змеиным, не топчи-ка ты там малых змеенышев, не входи-ка ты во норы во змеиные, не выпускай-ка полнозвон оттуль расейских...» [13, с. 36–37], матір просить Іллю Муромця: «А уж поедешь ты ли, чадо наше милое, а ты во славныи да ли во Киев-град, а не кровавь сабли кровавоей, а не сироти-ка ты ли ты да малых детушек, а не бесчести-ка ты да молодых жен!» [13, с. 126], батько перед виїздом настановляє Іллю: «Поедеш ты путем и дорогою, не помысли злом на татарина, не убей в чистым поле крестьянина» [13, с. 127], Василь Буслаєвич наміряється поїхати на бенкет до князя, матір його відмовляє, повчаючи: «Званому гостю место есть, а незваному гостю места нет» [13, с. 355], матір просить Дюка не їхати в Київ, лякаючи сина: «Не ездѣ ты во Киев-град: живут там люди лукавые, изведут тебя, доброго молодца, быв хорошего наливного яблока» [14, с. 212].

У «Слові про похід Ігорів» автор вкладає в уста князя Святослава славнозвісне батьківське «золоте слово»: «Рано взялись ви землю Половецьку мечами разити, а собі слави шукати. Не з честю ви ворога подолали, не з честю пролили кров поганську... Що ж бо зробили ви з сивиною моєю срібною?» [63, с. 41].

У весільних піснях молодий, виряджаючись у дорогу по молоду, сам просить у батька поради: «– Ой радь, порадь, мій батеньку, що у дівки

говорити? – Нічого, синоньку, нічого, маєш дружбоньку до того; він буде їсти, він буде пити, за тебе говорити» [17, с. 38].

В. Гнатюк записав весільну пісню, майже ідентичну до вище згаданих коляткових текстів, в яких, відповідно до обряду, замість слова «військо» співають «рід»: «– Ой, Іванойку, пане, не вигравай же коньом, наперед ся не видавай і ззаду ся не зіставай; держися в середині, все при своїй родині» [65, с. 70].

### **3. 4. «Величання парубоцької краси і доблесті»**

Виділяємо кілька типів величання:

а) *через зовнішній вигляд*. Провідний мотив – вихваляння панича, який виділяється з загальної маси панів, які сидять за одним столом, своїм зовнішнім виглядом. На ньому сорочка така біла, як день, ремінець золотом оббитий, чобітки із срібними підківками, козушок із дорогого хутра [36, с. 143–144]. Інший варіант вихваляє лицаря через змалювання незвичайної сорочки [36, с. 144];

б) *через парубоцькі атрибути*. Гречного молодця, який тричі був послом, полюбили три дівчини і подарували йому коня, шапку і золочене пір'я. Подарунки, традиційно, незвичайні, бо «Від коника – місяць світить, а від шапочки – зорі зоріють, а від пірця – сонце сіяє. Ой тото перо перевиване, сріблом та злотом покитичене» [36, с. 259].

Особливого величання набуває образ лицаря через змалювання образу незвичайного коня. Лицарський кінь будує церкву: «срібні копита кремінь лунають, кремінь лунають, церков мурують [76, с. 102]; а у угорській костел муровав [76, с. 102–103]; він казкової краси: «Золота грива коника вкрила, срібні подкови землицю пишуть, шовковий хвостик слід замітає, срібні копита кремінь лунають» [76, с. 102], «...сідла крижевії, а уздочки шовковії, а стремена золотії. В єго коня золота грива, золота грива землю покрила, золота грива, срібні копита» [36, с. 213–214]; такого коня немає навіть в самого короля: «– Нема в короля такого коня. А в мого коня золота грива. Золота грива, срібни копит. [Срібни копит], жемчужни хвостик [69, с. 122–123].

Те, що величання гордого лицаря відбувається через посередництво коня, є закономірним. Саме кінь є найвірнішим товаришем на війні, найчастіше виносить пораненого господаря з поля бою, повідомляє матір про смерть сина. У коня, оточеного ворогами князя Андрія Юрієвича, двічі влучає спис, проте «кінь же його, винісши, вельми поранений, господаря свого, помер, і князь Андрій, жалкуючи за бойовим конем, звелів погребти його над рікою Стиром» [39, с. 228].

Такі «фольклорні кліше», на думку І. Денисюка, досить часто застосовували літописці, возвеличуючи князів через атрибутику коштовних речей [120, с. 24].

в) *через таланти*. «Можний» пан так гарно грає в китаї і співає, що царівна запитує, де він цього навчився. Юнак відповідає, що навчила його рідна мати – *«темної ночі, – не всипіючи, в білі пеленки – вповиваючи, на білих ручках – вігойдаючи»* [74, с. 113–114].

Такого типу музичний інструмент не є поширеним в українських фольклорних текстах. Ймовірно, йдеться про китару. У будь-якому разі вміння грати на цьому інструменті – пряма вказівка на приналежність до вищої касты можновладців, князів: *«Гордий пан сидить та й пан Михайло. Ой сидить, сидить та й в кита й грає, ой в кита й грає, ще краще співає. А коло него служечки єго...»* [36, с. 151].

г) *через приналежність до лицарського стану*. Так, «світлий пан в рицарськiм стані» живе у дворі на шклянiй горі. Далі в колядці перелічуються усі його визначні здобутки: воля – як у короля, паня – угорська краля, діти, як райські квіти, челядь паволок стелить, стайні на весь світ славні, коні у срібні дзвонять, воли, як соколи, його лани в сто полон дали [30, с. 65];

д) *через вияв лицарської звияги*. Молодеча звияга зазвичай виявляється через підкидання вгору предметів – яблука, списа, палиці тощо.

На думку М. Сумцова, підкидання яблука, перше, ніж стало в пісні вираженням молодечства, – за аналогією до підкидання палиці, було в реальному житті спершу певним весільним дійством, потім обрядом, і лише

згодом поступово перейшло від приватного значення весільного обряду в «*locus communis*» народної поезії» [209, с. 16].

Свого часу на символіку яблука в слов'янській етнології звернув увагу Олександр Терещенко. Він вважав, що обдаровування яблуками дівчаток і хлопчиків у південних слов'ян, є дуже давнім звичаєм. У сербів молодий парубок, прагнучи одружитися, посилав дівчині через свата найкраще яблуко, в яке були повтикані дрібні срібні монети. Якщо дівчина яблуко приймала, це був знак згоди. У підпарпатських мазурів гілка з яблуком була основною прикрасою на весіллі. Моравська богиня кохання Красопана тримала у одній руці три яблука. Яблуко, кинуте між суперниками, служило у чорногорців знаком початку поєдинку [213, с. 33].

О. Веселовський вбачав молодечу похвальбу у тому, щоб підкинути зброю вгору і підхопити її у повітрі: «Ми маємо справу з типовим образом, який характеризує представлення битви – богатирською забавою, в якій весело і чванливо проявляється молодеча звитяга. В російських, сербських, болгарських (і румунських) піснях витязь, виїзджаючи на бій, ніби розправляє м'язи, кидаючи високо, під хмари, свою палицю, спис чи шаблю, і підхоплюючи на льоту важку зброю, якою обертає легко, наче лебединим пером» [87, с. 13].

Українські колядкові тексти подають такий вияв молодечтва: «Гордий пан сидить на ім'я [Івась], двома яблочки підкидаючи, трьома орішки все цитаючи. Вицитає коня та з-під короля...» [48, с. 58]; «можний панонько, трома яблочки підкидаючи, двома орішки та цитаючи. Вицитає коня та з-під короля» [76, с. 102]. В іншій колядці пан Іван «тонкою тросткою підпирається, голубою лентою украшається, золотим яблучком підкидається» [36, с. 192].

Певною трансформацією підкидання того чи іншого предмета можна вважати постріл вгору: «Попереду війська на конику грає, на конику грає, угору стріляє». Ця дія спрацьовує на користь лицаря, бо турецький цар, зважаючи на таку звитягу, пропонує молодому Андрійкові свою доньку у дружини.

Тексти колядок і щедрівок, часто побудовано таким чином, що герой сам вихваляється своєю звитягою: «Ой обоззався сличний панич, сличний панич,

панич Платонко: *«Ой я той намет лучком прострелю, а турецький зам'ок мечем посічу, а турецького царя у плин заберу»* [27, с. 14], *«Я ж теє поле коп'єм скопаю, коп'єм скопаю и стрілками всію, я ж тиї бори вийском поламлю, вийском поламлю и огнем попалю, я ж тиї гроши розумом розчислю, молоду царивну за себе визьму»* [72, с. 271], *«Я твоє царствечко да коником витопчу, я твоє панствечко да мечем висічу, я з тобою, воєн-цару, да на войну пойду, да на войну пійду, да на стороженьку»* [72, с. 270–271].

### **3. 5. «Молодець шкодує за втопленням конем»**

Українські колядки зазвичай розвивають цей мотив, застосовуючи усталені формули змалювання вірного коня, який не раз рятував господаря під час війни: *«Памастив мастиноньку ще й залатую, да поставив стадо ще й варанеє. Залатая мастинонька правилилася, варанеє стадичка патанилося: «Ой ни жаль міні воронова стадичка, ой жалко міні сірагриваго каня: як я на їму із трох війсків утікав, – с перваї вайни – іс татарщини, з другої вайни – із німещини, с трейтяї вайни – іс палящини»* [42, с. 97–98]; який має незвичайні якості: *«Соколонько летит, стадонько жене, жену, пожену на калиновий міст. Міст поломили, стадо потопили. – Не жаль мі стада вороного, та жаль мі сивця вороного, що ушеньками панів вітає, а оченьками білії листи пише, а золотим копитом камінь креше»* [66, с. 131]; *«Угнав Іванко вороне стадо... Ой угнав єго на золотий міст. Став ся мостойко заламовати, стало стадейко затоповати. Став Іванойко та й задумався: – Ой не так ми жаль ворон-стадейка, ох но мені жаль того єдного, того єдного коня вороного, що храпойками звірейки страшив, що очейками звійдойки читав, що ушейками гірлойки слухав, що копитцями біл камінь лунав, що огоняйком слідки замітав, що гривойкою все поле вкривав»* [30, с. 90].

Тексти з аналогічним мотивом бачимо в білоруських колядних і волоческих піснях. А мотив «змалювання коня» часто поєднується з мотивом «молодець вихваляється конем перед королем» [89, с. 74].

У польському фольклорі також зустрічаються колядки з аналізованим мотивом. Щоправда, інколи у воду падає не лише стадо коней, а й сам юнак.

Текст побудовано за відомою схемою – повторення однотипних куплетів з переліком предметів одягу героя, який намокає поступово. Такого типу пісню зафіксував О. Кольберг як весільну, щоправда, з типовим колядним рефреном [89, с. 73]. Л. Виноградова вважає, що «той факт, що мотив переправи через воду і прагнення не замочити одяжі, зустрічається у слов'янських піснях різних жанрових груп і найчастіше отримує розробку в сюжетних ситуаціях, пов'язаних з шлюбною символікою, свідчить про те, що колись він мав самостійне і конкретне значення» [89, с. 73].

### **3. 6. «Парубок ловить коня, якого ніхто не може спіймати»**

У колядках молодець здобуває собі коня, застосовуючи при цьому надзвичайні вміння і вдачу: *«там ходило стадо коників, поміж ними сиві, булані. Ніхто того коня не може зловить. Молодець Йванко коня уловив, уловив коня та за гривочку, закинув ножечку та на спиночку»* [30, с. 87], *«...межи тим стадцем барзо сив коник. Ой ходять за ним два-три панове, ані єден пан коня не спіймав. Василько погнав і коня спіймав. Поклав на него золоту узду...»* [36, с. 141], *«Помиж тими коньми конь вороний ходить, хто ж його споймає, його оседлає. А його споймає панічок Василько»* [7], *«...ой там ходило стадо коников, Ой один коник да й сівесенький, да й сівесенький, да й малесенький, да ніхто його да й не споймає, да й не споймає, да й не седлає...»* [5], *«Ой там стояла вороня стада. Між тоєю стадой сив конь маленький, сив конь маленький білогривенький. Ніхто того коня да й не споймає, да не споймає, не осідлає. Ой де не взявся молодий Іванко, коня іспоймав, сідлом осідлав»* [36, с. 284] і т. д.

Аналогічний мотив М. Грушевський зауважив у билинах: «Богатир добирає собі коня (або йому радять, якого вибрати) – тут кілька варіантів: часом се ще зовсім молоде лоша, дуже непоказне, котре богатир доперва відгодовує; часом – навпаки, він відшукує старого батькового або дідового...» [110]. Найчастіше, проте, з-поміж усієї стайні чи стада богатир обирає саме найменшого і найбільш непоказного коника.

### 3. 7. «Мати впізнає сина за певними ознаками»

Цими ознаками, зазвичай, є:

- а) королівська короґва, отримана за молодецьку службу: *«Що мені міщани говорять: – Сонечко сходить! А селяни говорять: – То вже луна світить. Його отець говорить: – То вже мій син їде, то вже мій син їде, короґовку везе, короґовку везе королевську да за свою службу молодецькую»* [36, с. 142];
- б) незвичайна сорочка: *«На нім кошуля, як біл, біленька, як біл, біленька, як лист, тоненька. – Де ж она прана? – В Дунайських лугах. – Де вона сушена? – В тура на рогах. – Де вона тачана? – В цісарських дворах, в цісарських дворах, тисових столах. – Чим вона тачана? – Винним яблучком, винним яблучком, срібним праничком. – Де вона вбирана? – В бога за дверми. – Де вона ношена? – В княжих теремах»* [47, с. 43; 66, с. 134; 55, с. 206], *«Розпізнала-м го по сорочечці, на нім сорочка, йик день біленька, йик день біленька, йик лист тоненька. Де ж вона шита? – В сонци, в віконци. Де ж вона золена? – В золоті зільниці. Де ж вона бай прана? – Края Дуная. Де ж вона кручена? – В коньї стременьї. Де ж вона сушена? – В тура на розі. Де ж вона тачина? – В Львовї на столі. Де ж вона вбирана? – В царськїм обозі»* [73, с. 102–103]. Деякі дослідники, зокрема О. Найдєн, вважають, що «кручення» сорочки «в коня стремєні» та сушення «в тура на розі» ... швидше на все є втіленням глибинної пам'яті про реальні обрядові дії, пов'язані з наданням одягу, шиттю магічних властивостей» [170, с. 45];
- в) зброя, лицарські обладунки, наречена: *«Ой люди кажуть: «Пан гетьман їде». А мати каже: «Стійте, добрі люде, стійте, добрі люде, та не вгадуйте. Я свого сина сама вгадаю по стрілці-пірці, по красній дівці»* [25, с. 21; 69, с. 126]; *«Ой маті, маті, по чом познала? По його шубоньці, по кошулоньці, по вороном конє, по золотом седлє»* [2].

Серед масиву колядок з аналізованим мотивом зустрічається лише один текст, у якому мати не впізнає власного сина, бо той став хорунжим, схожим на короля: *«– Затим я, синку, тебе не пізнала, що вперед їдеши, короґов несеш. Ой я*



казала, що сам царівни, що сам царівни альбо королівни. Затим я тебе, синку, не пізнала...» [66, с. 136].

### **3. 8. «Пан бере здобич із трьох земель»**

Слуги просять «гордого пана» заплатити їм за службу. Пан їде з ними у три землі, які завойовує, грабує і здобиччю платить вірній дружині. Як правило, цими землями є Німеччина, з якої ведуть сиві коники, Волощина, де здобувають сиві волики, Московщина, де *«сукна не міру – грошей не ліку»* [25, с. 33–34].

Інколи пан раненько встає, сідлає коня, сам вирушає у три дороги (землі), звідки везе товар. Прямої вказівки на завоювання у цих текстах не бачимо, отже, мова може йти про обмін або купівлю [48, с. 54].

Загалом, згідно з нашим аналізом, землі і здобич найчастіше варіюються таким чином:

- Німеччина → коники; золото, срібло;
- Литва → коники;
- Волощина → волики;
- Туреччина → гроші;
- Московщина → сукно, гроші;
- Україна → зброя.

«Повість минулих літ» розповідає про князя Святослава, який повідомляє своїй матері – княгині Ользі, про своє бажання покинути Київ і оселитися у Переяславці на Дунаї, аргументуючи свій вчинок словами: «... бо то є середина землі моєї. Адже там усі добра сходяться: із Греків – паволоки, золото, вино й овочі різні, а з Чехів і з Угрів – сrebro й коні, із Русі ж – хутро, і віск, і мед, і челядь» [39, с. 39]. Як бачимо, чужа земля сприймалась князями / русичами в основному як джерело здобичі, прибутку.

### **3. 9. «Молодець перемагає невірного царя»**

Гордий пан викликає на двобій невірного царя і з легкістю здобуває перемогу. Під «невірним царем» мається на увазі як власне «невірний», так і

християнський, проте чужоземний правитель. Варіативність опозиції *СВІЙ* – *ЧУЖИЙ* у колядках виглядає так:

СВІЙ: пан-господар, гордос панє, гордий панонько, король руський, пан огречний, молодець; часто просто називається ім'я того, кому адресується колядка.

ЧУЖИЙ: цар невірний, турецький цар, цар пільський, пруський цар, король.

Ворогом лицаря у аналізованому мотиві найчастіше є турецький цар.

В одних колядках переможений цар просить убити його, герой не слухає, а веде в іншу землю настановити королем [48, с. 22]. В інших лицар турецького царя позбавив слави: *«позневажив, під меч положив. Зтяв головочку на конієчку тай приніс її у свої краї, людям на хвалу, собі на славу»* [25, с. 59]. Невірний цар інколи за звитягу пропонує юнакові свою доньку, царство, поміч у сватанні.

Варіантом такго мотиву можна вважати контраверсійний текст, у якому вже самого героя хтось ловить, прив'язує до коня і до стремена (метафоричний образ взяття у полон – *О. Г.*) і веде у турецьку землю, щоб настановити королем [36, с. 223].

Схожий мотив бачимо у билинних текстах: богатир Ілля Муромець перемагає турецьке військо, бере в полон царя Каліна і веде його до київського князя Володимира, де Калін підписує зобов'язання довіку платити данину [13, с. 165].

У багатьох билинах детально зображено поєдинок богатиря з царем. Невірний цар найчастіше пропонує героєві різноманітні випробування (гра в кості, карти, влучання стрілою в золоту каблучку, заховану на дубі за три версти, боротьба [13, с. 82–84]; гра в шахи, влучання стрілою в срібну каблучку, рукопашна боротьба [13, с. 96–100] та ін.), з якими сам не може справитися, тому богатир його перемагає і отримує данину.

### **3. 10. «Князь їде на війну, його просять повернутися»**

Зрозуміло, що фрагментарні сюжетні елементи, заховані у колядках та щедрівках, не могли слугувати підґрунтям для цілої епічної повісті чи поеми,

проте як зачин, передісторія до подальших ратних подвигів князя-героя – цілком вірогідно.

Фрагментом дружинної поезії може слугувати колядка про те, як в епічного героя народжується дитина. На традиційний зачин: *«Чи дома, дома сей же пан хазяїн?»* одразу отримуємо відповідь, що господаря вдома нема, бо *«Він у Царя в Бога, усе листи пише та до милої шле»* [27, с. 3]. У листах герой повідомляє, що якби знав, що буде син – купив би коня, сідло та у службу віддав; як буде донька – купив би скриню, вигодував худобу та віддав заміж.

У іншому варіанті – більш поширеному, король лише збирається на війну, а йому посли повідомляють, щоб він вернувся, бо його княгиня дитя народила. На що гордий лицар відповідає: *« – Аж як синочок, дак я й вернуся, синочок зросте – на войну піде, на войну піде – воювать буде, воювать буде – розбивать буде, мені, королю, славонька буде. Аж як донечка, дак не вернуся: донечка зросте – за людей буде, мені, королю, – слави не буде»* [30, с. 80].

Про поняття слави і честі і їх чільне місце в системі лицарського кодексу, вже згадувалося у попередньому розділі. У цьому разі можемо лише наголосити, що, очевидно, військовий обов'язок значно переважав обов'язок родинний.

У російській фольклорній традиції аналогічний сюжет можемо побачити у веснянках, сьмішних (троєцьких), та весільних піснях [169, с. 30].

Подібний сюжет бачимо в билинах «Саул Леванідович», «Саур і його син». У билині «Саур і його син» князь, вибравшись на війну, повідомив послам: *«Теперь не ворочусь я домой! Коли дочь родит, – пой-корми пятнадцать лет, а на шестнадцатом замуж отдай; а сына родит, – так лелей его до восьми годов, а на девятом году присылай его ко мне на помочь»* [13, с. 462].

Більш, ніж часткова дотичність мотивів українських фольклорних текстів і старин дає усі підстави стверджувати, що вони розвинулись із єдиного давньоукраїнського джерела. Досліджуючи відгомони старого епосу в билинах, М. Грушевський зауважив: «героїчний епос, представлений в нинішній

билинній традиції, в переважній мірі і зложився на Україні, і жив довго в українських землях, складаючися в певні цикли та виробляючи певні загальні, типові поетичні образи, котрими орудувано при різних переробках і відмінах старих поем. Тому в найбільш постійних і типових загальних місцях нинішньої билинної традиції маємо безсумнівно дуже багато такого, що йде безпосередньо від нашого билинного репертуару пізніх княжих часів – а чимало в тім походить і з раніших віків» [110, с. 289]. Пізніше, зазначав дослідник, в билинній традиції все це спростилося, згрубіло, зазнало значних змін, звелось до схематичних, більш вульгарних форм.

Як бачимо, і колядки, і веснівки, і билини із зазначеним мотивом зберегли у своїх текстах згадки про князівський родинний уклад – князь-воїн не полишає поле бою, не повертається з походу, а віддає накази через листи і посланців. Ми також прослідковуємо данність лицарській традиції – син має якомога раніше прибути до батька вчитися військській справі.

### **3. 11. «Пані просить не будити господаря»**

М. Грушевський наводить приклад колядки господарського циклу, в якій молода пані просить не будити її господаря, бо він «тепер приїхав з ярмарівочки, там торгував ми невеликий торг...» [108, с. 230]. У записах М. Гнатюка знаходимо колядку, в якій славна невіста виглядає свого пана господаренька з війни: *«...бо мій синочок у войну їздив, та у слауні міста близько заміста. Ой бо він їздиу Львіу розбивати, Львіу розбивати, крам забирати. Та навіз мені дорогих крामीу»* [24, с. 231–232].

Інша колядка за допомогою постійних епічних формул *мечами орати, стрілами засівати, пав'яним пером заволочити, мечем обгородити* малює картину перемоги: *«Добре чувати в Венгерській землі: венгерська земля преч поорана, преч поорана и посіяна, пав'яним перцем заволочена, ясним мечем обгорожена, ясними мечі від злої тучи»* [72, с. 433].

Цілком очевидно, що колядники, величаючи особу військового стану, використовували той текст дружинної поезії, який найбільше для цього підходив.

**Висновки до третього розділу.** Наявність значної кількості лицарсько-дружинних мотивів в українській обрядовій поезії вказує на те, що вони є реліктами забутої дружинної поезії часів Київської Русі. Присутність цих мотивів в різножанровому масиві слов'янського фольклору лише підтверджує їх типовість для героїчної поезії. Наприклад, мотив «Облога міста» поширений в сербській, хорватській, болгарській, румунській колядній традиціях, в росіян він трапляється лише у весільних піснях, в білорусів – в колядках, волочebних і весільних, в поляків – у колядках та весільних піснях. І якщо у поляків колядки створені за типом «убиранок», то в українських текстах лицар відмовляється від *відер срібла, тарелів, повних дукатів, коней в золоті-срібні-броні, золотих карет, мисок червоних чи золотих, вина, полумисок грошей, срібної шаблі, штир'юх пар волів, штир'юх пар телет*, а бере лише *гrecную панну*.

В інших текстах української обрядової поезії рудимент лицарства виявляється у мотивах полювання. У колядках гордий молодець наміряється поцілити *чорного тура, грубого звіра, сокілку чи сокола, вутку, куну в дереві, голубів, вола, орла, люту змію* тощо. Князь в українському весіллі збирає братів, щоб уполювати *куницю, козулю, голубку, качечку, тетерку, сокілку*. І в одному і в другому випадку тварини виступають проміжною ланкою між князем-нареченим і княгинею-нареченою, зазвичай, обіцяють допомогу при одруженні, якщо лицар їх не вб'є.

На Підляшші мисливський мотив «чарівного помічника» трапляється у волочebних піснях, в білорусів у веснянках, в російському фольклорі в весільному та хороводному циклі. Чеські та словацькі варіанти досліджуваної групи пісень зафіксовано в баладних і ліричних піснях, провідний мотив «допомога при одруженні» там зруйновано. В українському фольклорі згаданий мотив, окрім колядок і весільних пісень, найчастіше знаходить свій вияв у чарівних казках.

Однією з ознак лицарсько-дружинної поезії є прославляння князя. Зазвичай, величання відбувається через мотиви, які відображають відносини лицар і його кінь («Молодець жене стадо коней через міст, міст заламується,

стадо потопає; молодець шкодує лише за одним конем», «Парубок ловить коня, якого ніхто не може спіймати», «Лицар виграє коня в азартні ігри»). Славні переможні походи відображені через мотиви «Пан бере здобич із трьох земель», «Пані просить не будити господаря, бо він пізно повернувся з війни», «Молодець перемагає невірного царя». Окремим мотивом є відображення особливих прикмет лицаря («Мати / батько впізнають сина за певними ознаками»: королівською корогвою, незвичайною сорочкою, зброєю, обладунками, конем, гречною панною).

Цікавим є мотив «Повчання матері», який досить поширений, але чомусь практично залишився поза увагою дослідників українського фольклору. Тим часом своєрідне «повчання дітям» ми зафіксували у різноманітних фольклорних та літературних жанрах: колядках, щедрівках, весільних піснях, казках, билинах, в «Слові про похід Ігорів» та в літописних оповіданнях.

У колядках молодець вибирається у похід на війну, його мати (рідше батько) радить наперед війська не вибиватися, позаду не лишатися, а залишатися посередині, бо там безпечніше. Хлопець зазвичай матері не слухає і добивається слави воїна. У текстах весільних пісень мотив повчання матері часто виявляється у застереженні не пити першої чарки в тестя у дворі.

Мотив «Величання парубоцької краси і доблесті» спрямований на прославляння лицаря-князя. Виділяємо кілька типів такого величання: а) через зовнішній вигляд; б) через атрибутику коштовних речей; в) через змалювання образу незвичайного лицарського коня, який або будує церкву, або є казкової краси: *«Золота грива коника вкрила, срібні подкови землю пишут, шовковий хвостик слід замітає, срібні копита кремінь лунають*; г) через таланти; д) через приналежність до лицарського стану; е) через вияв лицарської звитяги, яка зазвичай проявляється через підкидання вгору предметів; є) через самовихваляння героя своєю звитягою.

Фрагментом дружинної поезії може слугувати колядка з мотивом «Князь їде на війну, його просять повернутися, повідомляючи про народження дитини». Наявність поняття слави і честі і їх чільне місце у системі лицарського

кодексу свідчить про те, що військовий обов'язок, мабуть, значно переважав обов'язок родинний, бо князь не вертається. Подібний сюжет бачимо також у билинах, а згодом і в думах. У російській фольклорній традиції аналогічний сюжет трапляється у веснянках, сімішних (троецьких), весільних піснях.

Отже, лицарсько-дружинні мотиви в текстах зимової обрядової поезії досить поширені. Найчастіше вони виявляються в колядках парубкові, рідше – господареві. Чим сучасніші записи пісень, тим контамінованішими є мотиви, і це зрозуміло, адже людська пам'ять схильна зубувати все не актуальне, застаріле, нашаровуючи і замінюючи вже нецікавий фрагмент більш новим і актуальним. Разом із частотними змінами форм військової організації змінювалося їх відображення в обрядовій поезії.

**РОЗДІЛ 4**  
**ТРАДИЦІЙНІ ЕПІЧНІ ФОРМУЛИ**  
**ЯК ВІДОБРАЖЕННЯ РЕЛІКТІВ ЛИЦАРСТВА**  
**У ТЕКСТАХ ЗИМОВОЇ КАЛЕНДАРНО-ОБРЯДОВОЇ ПОЕЗІЇ**

Героїчний епос українського народу належить до найархаїчніших видів народної творчості. Як слушно стверджував М. Грушевський, він «жив довго в українських землях, складаючись в певні цикли та виробляючи певні загальні, типові поетичні образи, котрими орудувано при різних перерібках і відмінах старих поем» [110, с. 289]. Ці «загальні, типові образи» чи т. зв. постійні місця є тим єднальним елементом, який, як своєрідне кліше, дає можливість сучасному дослідникові фольклорного тексту простежити міжжанрову міграцію, динаміку розвитку тексту, належність його до певної епохи чи території.

Найпромовистішим аргументом існування лицарської поезії, а отже й лицарства як соціальної інституції, є наявність її реліктів у текстах різних фольклорних жанрів. Ці окрушини, як правило, дійшли до нас у формі усталених фрагментів, сюжетів, мотивів, художніх засобів, символів тощо. М. Халанський називав їх *locus communes* [222, с. 31], М. Грушевський «постійними і типовими загальними місцями» [110, с. 289], Ф. Колесса «*loci communes*» [140, с. 29–30], Г. Пермяков – «кліше» [173], Л. Виноградова – «традиційними формулами» [89, с. 72], М. Москаленко – формулами-кліше [169], Є. Мелетинський – «загальними місцями» [165], Георгій Мальцев [162] та Єжи Бартмінський [227] – просто «формулами», І. Денисюк – «фольклорними кліше» [120, с. 24], *loci communes* [118, с. 28] і т. п.

Багаточисленні наукові дослідження *loci communes* в героїчних епосах різних народів вкотре доводять їх універсальність. Так, той факт, що т. зв. «спільні місця» чи постійні формули у скандинавській епічній поезії належить трактувати не як літературне запозичення, а як паралельне використання спільних фольклорних традицій, доводить у своїй статті Е. Макаєв [157]. Цю думку згодом продовжив Є. Мелетинський у своїх дослідженнях [165],



виокремивши в єдичній героїчній поезії часопросторові формульні відношення та формули моделювання ситуації.

Ф. Колесса пояснював, яким чином елементи пісень одних жанрів виявляються в інших: «Народні пісні оповідного змісту характеризує зв'язкість і схематичність [в протилежності до повноти опису в думках]: хід подій зазначається тільки в загальних зарисах, із пропусками, яких треба догадуватися. Кожна строфа творить неначе окрему заокруглену цілість; зв'язок строф буває доволі слабкий, що й улекшує їх переміщувати, пропускати, або й помножувати та переносити з одної пісні до другої; сюди належать улюблені *loci communes*, мандрівні строфи, як спільна приналежність кількох пісень подібного змісту» [140, с. 29–30].

До числа *loci communes* Ф. Колесса зараховував ряд поетичних зворотів та образів на змалювання різних ситуацій, почуттів і настроїв, формули запитання, прокльону; використання «епічного числа три і т. зв. трихотомії (поділ ідеального, себто, уявного поля зору на три частини), трикратне вживання, повторювання дії...» [140, с. 27].

Деякі дослідники фольклорних текстів на позначення стійких, традиційно повторюваних формул використовують термін кліше, формули-кліше. Сам термін кліше, за словами Ю. Рождественського, був запропонований на початку ХХ ст. французькими мовознавцями і означав «готові, відтворювані одиниці мови»: «У мовознавстві існували різні тлумачення об'єму мовного матеріалу, якого треба відносити до відтворюваних, а не творених в момент мовлення виразів. У найвужчому розумінні до кліше відносили тільки фразеологізми, в більш широкому значенні – також і слова, і морфеми, і граматичні конструкції. В останньому випадку кліше – те саме, що термін *pattern* «образок» в американській лінгвістиці» [194, с. 213].

Г. Пермяков, автор «теорії кліше», до клішованих конструкцій відносить фразеологізми, прислів'я і приказки, як мовні одиниці, втілені в межах одного речення, і загадки, байки, анекдоти, шванки, повчальні казки, які представляють собою замкнутий ланцюг речень. Ці останні кліше автор називає

надфразовими єдностями [173, с. 51]. Обмеження у своєму дослідженні вище переліченими фольклорними жанрами Г. Пермяков пояснив малоформатністю своєї праці, великою кількістю й розмаїттям надфразових єдностей, а також винятковою складністю багатьох із них: «...ми, зокрема, виключаємо з кола належних до аналізу форм усі тексти «спеціального призначення» типу замовлянь чи молитов, а також плачі, обрядові і інші пісні, народні драми і хороводи, де слово є лише одним із складових елементів більш широкого синкретичного дійства, і зосереджуємо увагу на чисто оповідних текстах повчального характеру, які використовуються в звичайному мовленні і без будь-якого додаткового (музичного чи драматичного) супроводу» [173, с. 52].

#### **4. 1. Формули-символи**

Ф. Буслаєв, досліджуючи епічні вирази української поезії, порівняв формули із «Слова про Ігорів похід», скандинавських саг, фрагментів південнослов'янського та західноєвропейського епосу з мовними формами українських пісенних текстів. У результаті дослідження вчений виділив кілька основних типів цих художніх формул: битва – оранка; битва – бенкет; наближення війська до поля битви – насування грозової хмари; переможці мостять мости захопленою здобиччю; годувати тварин списом – відважно битися; перетворення людей у тварин; Дунай – загальна назва для будь-якої ріки [84, с. 212–215].

Згідно з нашим дослідженням, вказані сталі формули у своїй більшості містяться й у колядках та щедрівках, адресованих парубкові.

**4. 1. 1. Битва = оранка, засівання, жнива.** Одним із найпоширеніших епічно-символічних образів, притаманних колядкам, є бій, битва, що метафорично передано через дію *орання* / *засівання* / *жнив*. Цю художню формулу виділив Ф. Буслаєв у праці «Об эпических выражениях украинской поэзии» ще у 1850 р. Його думку згодом підтвердив О. Потебня, зауваживши, що в художніх образах такого типу риси первісного землеробського побуту частково були замінені військовими [187, с. 130–133].

У колядках слуги відпрошуються в господаря *«неміряне поле поміряти, вірненьким плугом зорати і яру пшеницю засіяти»* [76, с. 83]. Образ вірного плуга перегукується із постійним епітетом вірний кінь, вірненький кінь. В іншому тексті слуги, отримавши плату за службу незліченими грошима, неїждженими кіньми та неміряними полями, обіцяють господареві славу: *«Широкі поля переміримо; ой засієме золотими стрілки, заволочимо тугими луки, тугими луки, вороними кіньми»* [24, с. 159–160].

Часто слуги просяться у пана на війну, образ якої символічно передається через процес *орання / засівання*:

*Й а й у тую землю да не ораную,  
І не ораную, і не сіяную:  
Ми ж тую землю лучком зоремо,  
Лучком зоремо, жемчугом засіємо* [36, с. 150].

*У невір-землю, у Туреччину,  
У Туреччину, у Німеччину:  
Ми ж ту землю копієм зіб'єм,  
Стрілками засієм, кіньми заволочим!* [36, с. 191].

*У тую землю, у турецькую.  
Ми ж тую землю да розоримо,  
Буланими кіньми розіб'ємо,  
Гострими копитами та ізоремо,  
Гострими стрілками та засіємо,  
Тугими лучками заволочимо.  
Возьмем за се немиряночку...* [36, с. 191].

*...на мирову землю.  
Ми ж тую землю коп'єм розоремо,  
Коп'єм розоремо, пшениці насіємо,*

*Грабельками заволочемо,  
Слізеньками та й примочимо* [36, с. 192].

Інколи пан / господар сам бере участь у роботі – битві: «*Ой там Василько коп'єм орає, коп'єм орає, стрілкою сіє, стрілкою сіє, лучком волочить*» [36, с. 158]; «*Шаблями орав, стрілкою сіяв, [стрілкою сіяв], лучком волочив. Як уродило зеленєє жито, да й зібрав женців сімсот молодців...*» [27, с. 19–20]. Очевидно, в епічній символіці «достигле зерно» – це зібране військо, а «сімсот женців» – воїни, з якими князь йде воювати – «жати, косити, збирати урожай».

В іншій колядці панове-братове випитуються у пана, який повернувся з війни: «Що там чувати в Венгерській землі?», на що пан відповідає:

*– Добре чувати в Венгерській землі:  
Венгерська земля преч поорана,  
преч поорана и посіяна,  
пав'яним перцем заволочена,  
ясним мечем обгорожена,  
ясними мечі від злої тучи* [72, с. 433].

У деяких варіантах військо грізно обіцяє: «*Пруськую землю та й ізоремо, та й посіємо дрібне насіння, дрібне насіння, червоний мачок. Та й зіжнемо го шабельочками, та й змолотимо нагайочками, та й повеземо пруському царю, пруському царю в подаруночку. Подарунок дали, голову втяли*» [36, с. 241].

Кістями полеглих воїнів засіває поле автор «Слова про похід Ігорів»:

*Береги криваві немизькі  
Не добром-збіжжям засіяні, –  
Засіяні кістями синів руських* [63, с. 57].

Війни, бойові дії у «Слові про полку Ігоревім» передаються через художній вираз «засівання»:

*Той-бо Олег мечем незгоду кував,  
Стріли розсівав по землі* [63, с. 25].

У колядках воїни іноді символічно зображені женцями (чисельністю 700), битва, відповідно, подається як *жатва*, а вороже військо – *яра пшениця*,

збіжжя: «[...] *женціу збирати: збиремо женціу сім сот молодціу, гей то молодці добираїї! Червоні барви з ясними мечи, яру пшеницю ми бо зіжнемо [...]*» [24, с. 128].

«Слово про похід Ігорів» змальовує символічний образ «*битва – жнива*» розгорнутою поетичною картиною:

*Не снопи кладуть на Немизі, –  
Кладуть голови молодецькі,  
Молотять ціпами булатними,  
Стелять на току життя,  
Одвівають душу від тіла* [63, с. 57].

У билинах запекла битва передається через образ *косовиці*. У кількох текстах, які оповідають про славного богатиря Іллю Муромця, зустрічаємо опис боротьби героя з ворогом – знищення татарського війська порівнюється з косовицею: «*Стал он битъ ту силушку великую, а он силу бьет – будто траву косит*» [13, с. 101, 159]. У колядках / щедрівках формулу битва – косовиця нами не зафіксовано.

**4. 1. 2. Битва = бенкет.** Символічна формула «*битва = бенкет*», на відміну від попередньої, не є типовою для колядок та щедрівок. Єдиним винятком є колядка із мотивом повчання матері, у якому відсутній обов'язковий елемент неслухняності, проте є фрагмент, в якому воїн просить чужого царя відпустити його додому:

*Ой царю, царю, німецький княже,  
А пусти-ж мене в Підгір'я наше* [25, с. 37].

Втрачений композиційний елемент мав би, ймовірно, оповідати про полон, у який потрапив парубок, бо «німецький князь» відповідає:

*Ой підеш, підеш, дружино,  
Але як віп'єш черлене вино* [25, с. 37].

Епічна формула «випити червоного вина», скоріше за все, має означати «криваву битву» і «смерть» – як у «Слові про похід Ігорів», і, відповідно, відповідь німецького князя є описовим зворотом поняття «ніколи».

Підтвердженням цього є слова О. Потебні, який зауважив, що варити пиво означає битися, бенкет – битва, а «п'яний» – означає «мертвий» [188, с. 11–12]. Продовження колядки різко змінюється у розмірі, що може свідчити або про контамінацію її з фрагментом іншого тексту, або, що більш вірогідно, інформант забув слова пісні і приблизно переповів її зміст:

*А гречний панич, хлопец-молодець  
Написав писмо до своєї мами:  
Ни журит-ко си та ви за мене,  
Бо мині си тут добре поводить...* [25, с. 37].

Символічна формула «*випити черленого вина*» з уст чужого царя звучить як погроза і явно перегукується із епічною «*криваве вино*» у «Слові про похід Ігорів». Як зауважив Дмитро Чижевський: «Опис дійсних подій на кожному кроці замінений символічними натяками: навіть про головну подію – поразку Ігоря – говориться так: „Тут не вистачило кривавого вина, тут хоробрі русичі закінчили пир: сватів напоїли й самі полягли за Руську Землю” ... Все в пісні є символ: криваве вино – кров, пир – бій, сонця або соколи – князі, полум'яні стовпи – молоді княжичі і т. д. Зрідка символіку пояснює сам автор. Давній слухач або читач легко розумів загальновживані в ті часи образи. Бій – не лише пир, але й посів або жнива...» [224, с. 78].

**4. 1. 3. Насування грозової хмари = наближення війська до поля битви.** Вказана формула несе символічне навантаження на позначення великої кількості. Незліченну кількість княжого війська колядки передають через традиційно повторювані метафоричні вислови. Одним із таких сталих конструкцій є слово *хмара*, яке має додаткове, переносне значення – багато. У «Словнику української мови» за редакцією Б. Грінченка, читаємо: «Хма́ра, ри, ж. Множество, маса. *Хмарою йдуть люде*» [199, с. 404–405].

У колядках цей символічний образ зустрічаємо у таких варіантах:

а) *військо – чорна хмара:*

*...виходить же нам чорна хмаронька.  
Але не є то чорна хмаронька,*

*але но є то напередовець,  
напередовець – красний молодець* [76, с. 78–79].

Пояснюючи слово *передовець*, О. Кольберг тлумачить його як *przewodnik* – ватажок, очільник, що, очевидно, свідчить про те, що парубок виходить на чолі такого багаточисельного війська, яке здалеку здається чорною хмарию [76, с. 78–79].

Автор «Слова про Ігорів похід» також використовує цю традиційну символічну формулу: «*Чорні хмари* находять з моря, чотири сонця закрити хочуть» [63, с. 21].

У билинах на позначення незліченної кількості війська застосовується формула «*черным-черно*»: «*Повалила силушка черным-черно, а черным-черно, как черны воронá*» [13, с. 101];

б) поширеним є метафоричне відображення *військо – пара з коней – чорна хмара*:

*Ой, за горою, за високою...  
там чорна хмара та виступає!  
Не чорна хмара, то з коній пара,  
поперед коній гордий молодець...* [76, с. 101].

*Поза лісом, лісом темненьким  
виступила чорная хмара.*

*Ой то не хмара – то з війська пара* [69, с. 122–123];

в) багаточисельність війська презентує також непряме порівняння, яке уособлює сильний шум, гул:

*Ой з-за гори, гори голуби гули,  
то ж не голуби – то коней пара,  
то коней пара – жупанів хмара* [72, с. 272].

Можемо припустити, що у тексті пропущено прийменник *з*: *з коней пара*. У цьому випадку логічним буде образ не пари (двійки) коней, а пара (природне

явище), яка утворюється від скупчення великої кількості когось – у даному випадку вершників (жупанів);

г) від великого скупчення воїнів здригається земля: *«Військо рушає, світ ся здригає»* [47, с. 42].

д) як варіант символічної формули *«військо – хмара»* трапляється формула *«військо – дим»*:

*Ой дими-дими понад лугами,  
Не єсть то дими – єсть то пороми.  
Да й загадано цьому войску йти... [6].*

**4. 1. 4. «Чорний ворон», «чорний пожар» – символи лиха, страждання, болю.** Чорний ворон є традиційним епічним персонажем: **«ВÓРОН**, ворóна – за народними уявленнями нечисті (диявольські, прокляті) і зловісні птахи, пов’язані з світом мертвих. [...] Хижість і кровожерливість, виокремлюючи передусім В., зближує його в народних уявленнях і обрядах з іншими хижаками: коршуном, яструбом (ср. калуж. ворон ’ястреб’), вовком» [112, с. 434]. Найчастіше проявляється у зв’язку з потойбіччям, з мертвими, з душами покійників. Це віщий птах. За різними повір’ями, живе від 100 до 300 років, провіщає смерть, напад ворогів, володіє магічним каменем, в билинах дає поради героям, в казках вказує на місце закопаного скарбу, в піснях приносить звістку матері про смерть сина. Характерними мотивами в уявленнях про ворона є хижість, кровопролиття і розбій, що тісно пов’язує його з вовком. Чітко простежується його зв’язок з війною, військом, битвою, смертю [112, с. 434–438]. Наприклад, «у болгарів шумне скупчення В. в селі провіщає загибель його мешканцям через мор чи напад турків. Зграї В. і ворон вважались колись провісниками татарського набігу (пол.). В. завжди летить за військом, очікуючи на поживу (болг.). Про кровожерливість В. свідчить його крик, який передається вигуком: «Кроў, кроў!» чи «Кривї, кривї!» (смолен.)» [112, с. 436].

М. Сумцов зауважував, що характерною особливістю древнього світобачення був розподіл всіх предметів видимого світу на дуалістичному



началі приналежності до бога добра чи бога зла. Не минув такої приналежності і ворон. В одних країнах він отримав священне значення, в інших – демонічне. У народів християнського віросповідання переважило останнє [208, с. 24–25].

Цю думку підтримав М. Костомаров: «Ворон-птах» – злий провісник смерті, горя і лихоліття. В піснях козацьких він – нерозлучний, грізний сторож убитого:

*Чорний ворон прилітає, тіло об'їдає,  
Біле тіло об'їдає, кістки покидає.*

І мало того, що він відправить йому страшний похорон; птах прилетить ще з вісткою до нещасної матері насміятися над нестерпним болем бідного серця» [144, с. 101].

Дослідниця орнітоморфних уявлень про душу у різноманітних світових культурах Марія Маєрчик простежила паралелізм між феноменом смерті та птаха: «Смерть ворожать [віщують] отсі звірята: сова, пугач, ворона, крук, синиця, зозуля, курка, киртиця і пес» [156, с. 93].

У колядках і щедрівках образ «чорного ворона» найчастіше зустрічаємо у текстах з мотивом завоювання чужого царя. Найчастотнішою формулою вживання є «чорний ворон залітає з слідів кривцю випиває»: «Що ж єму з ніжок кров виступає, кров виступає, слід затонає. Ой чорний ворон ба й залітає та єго кровцю ба й попиває» [48, с. 22], «Чорний пожарець ножечки коле, ножечки коле, все підбуджає, що єму з ніжок кров виступає, кров виступає, слід заливає. А чорний ворон все залітає і з слідів кривцю все випиває» [48, с. 23], «А взяв же єго по пужареви, чорний пужарець ноженьки коле, ноженьки коле, все підбуджає, що сліди кровця все заливає, а чорний ворон все залітає, а з слідів кровцю все випиває» [76, с. 84], «Да повів же його да попіджаречком, да пожар ноженьки да поподпікував, да кровця слідочки да позаливала» [72, с. 270–271], «Прив'язав царя коню до хвоста, а пустив коня по пожарищі; а пожарь ніжки все поджигає, кривця слідки заливає» [72, с. 279].

У тексті балади «Теща у полоні в зятя», яку реконструював І. Франко, також бачимо цю формулу:

Взяв він її попри коні,  
Попри коні на ремені.  
Гей, сам їде на конині,  
А тещенька по тернині;  
*Терня ноги пробиває,*  
*Кровця сліди заливає;*  
*Чорний ворон залітає,*  
*Тоту кровцю ізпиває»* [221, с. 116].

У колядних текстах переможеного невірного царя ведуть по «чорному пожарові», який коле ноги, внаслідок чого виступає кров, яку спиває чорний ворон. Образ «чорного пожару» також є традиційним для народних дум. Наприклад, у думі «Втеча трьох братів із города Азова, з турецької неволі», читаємо:

...Тікало три братіки рідненькі,  
Три товариші сердешні.  
Два кінних, третій піший-піхотинець,  
За кінними біжить-підбігає,  
*Чорний пожар під білі ноги підпадає,*  
*Кров сліди заливає* [151, с. 32].

У поданому тексті, щоправда, відсутній епічний образ ворона, який випиває кров, але це можна пояснити тим, що формула вжита на початку твору, далі йде розвиток основного сюжету, який більш драматичний і відволікає на себе увагу слухача.

Марко Плісецький, аналізуючи згадану думу, вважав, що образ «чорного пожару» символізує біль і страждання: «... “чорний пожар“, котрий, до речі, зустрічається ще в деяких українських піснях (колядках), пов’язаний насамперед зі страшним болем утікача, що збив ноги до крові: рани заліплює чорна земля й пісок...» [180, с. 16]. Ф. Колесса пояснював вираз «чорний пожар» як «чорний, вигорілий степ» [141, с. 67].

#### 4. 2. Формули-повтори

Ф. Колесса вважав, що такі формули є «внутрішнім предметом, утвореним від кермівного дієслова (раду радити, зиму зимувати, нічку ночувати)» [140, с. 27].

На значущій ролі повторів у фольклорному тексті наголошував Казимир Мошинський. За словами дослідника, роль повторів в народній поезії є гігантською. Повтори є настільки потужним, настільки творчим і стихійним елементом, що жоден інший чинник навіть приблизно не зрівняється з ним: «Оскільки ж, як тепер знаємо, повторення найправдоподібніше є щодо своєї генези (і переважно тільки щодо своєї) елементом абсолютно первісним, примітивним, пояснюється некомпетентністю і примітивізмом висловлення, тому ще раз підкреслимо деяку *sui generis* близькість артизму з найнижчими стадіями інтелектуального розвитку, іншими словами, використання через мистецтво рис, характерних для первістків інтелектуального розвитку людства» [231, с. 1418].

«**Шум-дзвін**». Одна із найпоширеніших початкових тавтологічних формул, яку частково описав І. Денисюк у дослідженні «Релікти лицарсько-дружинної поезії та билинної поезії (знахідки у фольклорі волинсько-поліського ареалу)». На думку вченого, початкова формула весільної пісні «Зашуміла дубровкой, задзвеніла дорожейка...» чітко перегукується з епічним «что ми шумить, что ми звенить» зі «Слова про Ігорів похід»: «Ніби камертон, що настроював полк на похід, ці слова-дієслова, очевидно, слугували зачином лицарських пісень про похід, тим-то в поемі про Ігорів полк вони виступають у стягненій формі – як збудники асоціацій (а може, й ремінісценції) з усіма тоді добре знаними лицарськими піснями... Це засвідчують і інші варіанти «похідних» пісень, у яких «ліс шумить, кремінь дзвенить», коли мчать вершники битим шляхом через ліс, через бір» [120, с. 25].

О. Потебня вважав, що *шум дерева* = *сум*, а відповідно, фразу «не шуми, смеречино» можна потрактувати як «не сумуй, радуйся» [187, с. 261].

Формула *«шуміти-дзвеніти»*, окрім весільних пісень, є звичною і для колядок та щедрівок:

*Зашумлять тополі по чистому полі,  
Та задзвенять мости з золотої трости* [35, с. 125–126].

Передаючи динаміку руху молодого лицаря, який вдосвіта вибирається на полювання, поет використовує епічний художній прийом *«летіти-шуміти»*:

*Та й летит-шумит, аж зимля дрыжит.  
Кінь воронийкий, хлоп молодийкий* [70, с. 37].

Як варіант ці епічні формули трансформуються у багатоваріантні:

– *«шуміти-густи»*:

*Шуміла-гула крутая гора.  
Та й не вродила шовкова трава,  
Тільки вродило зелене віно* [11];

– *«дудніти-шуміти»*:

*Як він їде, мости дуднять,  
Мости дуднять, ліси шумлять* [36, с. 213–214];

– *«бряжчати-шуміти»*:

*Забряжчать мости все перстневий,  
Зашумлять гаткі все вінковії* [42, с. 109–110];

– *«шуміти-бриніти»*:

*Зашумлять мости з жовтої трости,  
Зашумлять гатки з ярої м'ятки,  
Забринять стовпи все золотії* [36, с. 281].

– *«стукати-грякати»*. Варіантом до формули «шум-дзвін» є вираз «стукнули-грякнули», яка є досить частотною у текстах колядок і логічно продовжує аудіоряд шуму:

*Стукнули, грякнули, як грім загремів.  
Блиснули шаблями, як блискавиця* [72, с. 279].

*Стукнули, грякнули, мов великий дзвін,*

*Приїхали аж до цара в двір [72, с. 278–279].*

– *«стукати-гримати»:*

*Ой стучить, гремить з поля строжжа,*

*Да вдариться в жовтий ворота [72, с. 275–276].*

Формули *«мостити мости»*, *«гатити гатки»* є досить поширеними в епічній поезії. У *«Слові про Ігорів похід»*, оспівуючи перемогу Ігорового війська в перший день битви, автор використовує звичний епічний повтор *«мостити мости»*:

*У п'ятницю рано-пораненьку*

*Розтоптали вони полки погані,*

*Полки половецькі...*

*Тканинами, оксамитами та кожухами,*

*Ще й уборами пишними половецькими*

*Мости по болотах вимощували [63, с. 19].*

Ф. Колесса колядки з мотивом мостіння мостів зараховує до групи колядок любовного змісту, які пов'язані з різдвяними ворожіннями на сватання і своєю символікою часом нагадують весільні пісні [140, с. 46]. Численні приклади досліджених нами колядок, у яких трапляються формула *«мостити мости»*, лише підтверджують думку ученого:

– чарівні помічники обіцяють допомогу у сватанні за збережене їм життя:

*Як будеш їхати*

*Паннусі сватати, (2 р.)*

*Помостю я мости*

*Все з тонкої трости, (2 р.)*

*Я погачу гатки*

*З кудрявої м'ятки [54, с. 41].*

*Ой як будеш їхать дівчину сватати,*

*То помоцу мости із тонкої трости [46, с. 42–43].*

– парубок вихваляється, що, коли одружуватиметься, то

*Намощу мости все перстневії,  
Погачу гаткі все вінковії,  
Поставлю стовпи все золотії,  
Повішаю короговки все шовковії [42, с. 109–110].*

*Да помостив мости битим таляром,  
Засіяв поле дрібним жемчугом,  
Позаймав ліса поголоснії,  
А сам поїхав на горду войну,  
На горду войну, по королівну [36, с. 286].*

*Поставив ворота з щирого злата,  
Помостив мости все чугуннії...  
Сам поїхав на горду войну,  
На горду войну по королівну [27, с. 11].*

– парубоцька громада за певні послуги (молодець виводить їх з темного лісу, перевозить через Дунай) обіцяє йому допомогу при здобуванні нареченої:

*Як ти будеш їхати із-за гір по дівку,  
Із-за гір по дівку, по королівну,  
Помостим мости із жовтої трости,  
Погатим гатки з ярої м'ятки,  
Поставим стовпи все золотії,  
Почепим ковра все шовковії [36, с. 281].*

*Та помостим мости з золотої трости,  
Та погатим гаті із рути та м'яти,  
Розкинем китайки по синьому морі [35, с. 125–126].*

*Помостим мости все перстневії,  
Погатим гаткі з зеленої мятки [42, с. 107–108].*

Отже, епічні формули «*мостити мости*», «*гатити гатки*» в українських колядках є одним із улюблених художніх прийомів і знаходить своє вираження у текстах з контамінованими військово-мисливсько-весільними мотивами.

#### **4. 3. Формули на позначення часопросторових відношень**

За Є. Мелетинським, часові відношення реалізуються через використання двох формул, які перебувають між собою у відношенні додаткової дистрибуції – це формули «ранніх часів» і формули закінчення щасливого стану, різкого повороту в долях світу і героя.

В колядках і щедрівках часові відношення зазвичай реалізуються через зачинові формули «*Ой рано, рано кури запіли*» [25, с. 60–61; 50, с. 33], «*Ішли молодці рано з церковці*» [140, с. 173–174; 48, с. 64], «*В неділю рано в труби заграю*» [47, с. 42], «– Не бійся мене – заб'єш ти мене. Поїдеш же ти *в неділю рано*, тоді ж ти мене та й постріляєш, яснов шабельков та й порубаєш» [48, с. 51], «*Й у неділеньку да й пораненько* нам загадано всім на воєнку» [3; 25, с. 37; 70, с. 113], «*Він ранійко* встав, три свічки зсукав» [70, с. 37], «*Раненько* встає, личко вмиває» [70, с. 46], «*Ой рано, рано зорі зоріли*, та ще ранше господар устав» [36, с. 193], «*Ой рано-рано* всім загадано» [42, с. 91–92], «*Ой кури, кури, не пійте рано, рано, рано, рано, раненько враз з зорою*» [76, с. 121].

Іноді на означення ранньої години чи т. зв. прачасу у колядкових текстах вживається запитання: «*А що нам було з нащадку світа?*», на яке колядник відразу ж відповідає: «*Ой не було ж нам хіба сина вода, синая вода тай білий камінь*» [24, с. 196–197] чи метафорична формула *схід сонця = колись дуже давно* «*Ой леском-леском сонечко сходить*» [4].

Часто ця формульність втрачається у зачині, а залишається в рефрені:

*Ой на толоці та на муравці.*

*Ой раненько!*

*Там король руський коником грає* [48, с. 23].

*На горі, горі, на винограді*

*В неділю! В неділю рано*

*зелене вино саджено!*

*Стоїт світлонька мурованая... [24, с. 231–232].*

Трапляються варіанти колядок, в яких одночасно використано кілька елементів на позначення ранньої години:

*Ой рано, рано куройки піли.*

*В неділю, в неділю рано*

*Зелене вино саджено.*

*Ай бо щи ранше молодчик устав,*

*Три свічки зсукав [70, с. 38].*

О. Потебня зауважив, що «із весільних пісень приспів “рано, рано” і т. п. мають, очевидно, тільки ті, які за розміром і змістом, або тільки за розміром подібні до колядок і щедрівок» [187, с. 43]. Учений припустив, що ця формула – «рано, рано», зваживши на зв'язок ранку, світанку і весни в литовському слові *ausztį*, а також на прямий зв'язок різдвяно-новорічної обрядовості до весняної, має відношення до 1 березня, початку весни [187, с. 44].

На думку Є. Мелетинського, формула первісних, «ранніх часів» є безсумнівно типовим зачином, який майже буквально повторюється у найрізноманітніших народів в міфі і епосі. Як приклад вчений наводить кілька фраз із едичних пісень: «були ранні часи, коли жив Хюмир», «я пам'ятаю велетнів, народжених в ранні часи» та ін. Згодом, вважає дослідник, звертання до міфічних часів поступово стирається, проте залишається відбиток цієї формули. Про стереотипність даної формули свідчать не лише паралелі і локалізація у зачині, а й своєрідне її руйнування і перетворення, на кшталт «рано вранці».

Очевидно, аналогічний процес відбувся і з давньоруською героїчною поезією. Первісна епічна формула «ранні часи», яка означала міфічний час, першочас, поступово трансформувалась у формулу «рано раненько» і заховалась у текстах колядок з героїчними мотивами, набувши прямого значення ранньої пори доби, світанку.



Просторові відношення часто реалізуються через формули закінчення щасливого стану героя з метою вираження швидкості, раптовості переміщення з одного місця в інше [165] і більш властиві для епічних жанрів, наприклад, казок.

#### **4. 4. Формули моделювання ситуації**

**4. 4. 1. Ситуація «Запитання – відповідь».** Типовими епічними формулами моделювання ситуації є «запитання – відповідь». Можна виділити кілька типів таких формул, збережених у колядкових текстах:

а) *запитування героя його імені і обов'язкова відповідь на нього*. Є. Мелетинський стверджує, що запитування імені і відповідь на нього трапляються і в гноміко-дидактичних, і в протодраматичних, і в епічних піснях. Такого типу загальні місця є в «Пісні про Хільдебранде», а також вони широко розповсюджені в епосі різних народів – слов'ян, тюрків та ін. [165].

Як приклад трансформації такої формули можна навести колядку, у якій мати вважає лицаря-героя своїм сином. На запитання громади, чому вона його так назвала, відповідає, що впізнала його по незвичайній сорочці. Далі вживається типова формула:

– *А хто ж ї носив? (Сорочку – О. Г.)*

– *Гречний молодець,*

*Гречний молодець, на ймня пан... [47, с. 43].*

Наступним кроком є називання конкретного імені лицаря.

У деяких піснях відсутнє пряме запитання до героя про його ім'я, проте воно виражене опосередковано через діалоги інших персонажів:

– *Ой сивий орле, високо літаш,*

*Високо літаш, далеко видаш,–*

*Чи де видав ти, орле, корабель на морі?*

– *Ой я го видав, я сам там бував.*

*А по тім кораблі – усе столове,*

*Поза столове сидять панове,*

*А межи ними найстарший панок,*

*Найстарший панок на ім'я... [48, с. 44].*

Завдання колядника – назвати ім'я того, кого величають. Текст колядки продовжує мотив «Облога міста»;

б) *запитування про рід чи сім'ю*. Численними є тексти колядок, в яких ліричний герой здобуває перемогу над ворожим військом, чим викликає захоплення у короля-неприятеля. Найчастіше використовується прийом запитування не імені самого лицаря, а відомостей про його рід: «*Король питає: – Чий то син грає? – Ой грає, грає удовин то син, удовин то син, на ймня пан...*» [47, с. 42], «*Ой цар питає, чий це син грає: – Ой коли б я знав, чий це син іграв, то я б за нього царівну оддав*» [40, с. 88–89; 70, с. 113; 11], «*Ой вийшов до його до цар турецький: – Ой коли б я знав, хто військо завоював*» [36, с. 196], «*– Чий же то синок та й войовничок?*» [36, с. 196], «*Цар єго не знав та в вуйська питав: – Коли б же я знав, чий син конем грав*» [42, с. 91–92], «*А король каже: – Чиє се дитятко, умне, розумне ще й догадливе, що він теє військо і посік, порубав?*» [36, с. 198], «*– Та чи ти царевич, чи королевич? – Я отецький синок, сам собі царьок*» [27, с. 14] та ін.

Як бачимо, особливістю формули «*запитання – відповідь*» в українських колядках є не безпосереднє запитування імені власне героя, а намагання дізнатися, чий він син, а, отже, якого він роду. Очевидно, що дана епічна формула в українському фольклорному тексті зазнала певної трансформації відповідно до національної традиції – поваги до роду, до батьків.

Інколи цілі тексти колядок побудовані за формулою «*запитання – відповідь*» [72, с. 277; 77, с. 86]:

Їхав Павлечко через густий лісок,  
Соколю ясний, паничу красний, Павлечко!  
Зустріло єго сімсот козаків,  
Не чорне перо по кониченьку полягло.  
*Питають його, чи є в його батенько.*  
– Не був я дома, гуляв я в пана в гетьмана!  
*В мене батенько – вороний коник!*

*Питають його, чи є в його матінка.  
В мене матінка – зостра шабелька.  
Питають його, чи є в його братичок.  
В мене братичок – золотий лучок.  
Питають його, чи є в його сестриця.  
В мене сестриця – ясна зірниця.  
Питають його, чи є в його миленька.  
В мене миленька – постіль біленька [49, с. 59].*

Схожа ситуація моделюється в билині «Дунай і Настасья-королевична». На запитання шаховинського короля, чому богатир нічого не їсть і не п'є, Дунай відповідає: *«Еще нечем мне, Дунаюшке, похвастати: у меня нету, Дуная, золотой казны, у меня нету, Дунаюшка, добра коня, у меня нету, Дунаюшка, востра копья, у меня нету, Дуная, отца-матушки, у меня нету, Дуная, молодой жены, у меня нету, Дуная, родимой сестры»* [13, с. 287].

У колядках відповідь парубка «батько – місяць, мати – сонце, сестриця – зірниця» може свідчити про те, що він сирота:

*Їхав Марочко од полку до полку,  
Сам красен,  
Під ним коничок увесь у злоті –  
Аж пляше!*  
*Зустріло його три розбойники,  
Стали його сікти, рубати,  
Сікти, рубати, розпитувати:  
– Чи єсть у тебе рідний батенько?  
Чи єсть у тебе рідна матінка?  
Чи єсть у тебе рідна сестриця?  
– В мене батенько – ясний місяць,  
В мене матінка – ясне сонечко,  
В мене сестриця – ясна зірниця [36, с. 245].*

Ситуація «запитання – відповідь» є, фактично, обов'язковим компонентом билин. Епічний розвиток подій билинного героя починається чи отримує продовження через запитування імені/роду/землі. У билині «Добриня і Василь Казимирович» король Ботиян Ботиянович при першій зустрічі з богатирями запитує їх: *«Вы откуда вы, дородны добры молодцы, вы с какой земли да из какой орды, вы какого есть отца да й матери, да какого вы роду-племени, еще как вас, удалых, именем зовут, удалых величают по отечеству?»* [13, с. 95]. Таке ж питання ставлять бояри іншому богатиреві: *«Ох ты гои еси, дородный добрый молодец! Как тебя честным именем зовут? Как тебя величают по отечеству?»* На що отримують відповідь: *«Меня именем зовут – Илейкой, а величают – сын Иванович»* [13, с. 129]. У іншому варіанті цієї билини князь Володимир запитує Іллю Муромця: *«Ты откуда вы, дородный добрый молодец, ты с какой земли да из какой орды? Ты какого отца да ты есть, матери, ты какого будешь роду-племени, а ведь как тебя да именем зовут, удалого величают по отечеству?»* [13, с. 138].

Ситуація «запитання – відповідь» варіативно моделюється у билинах «Богатирі на заставі. Бій Іллі Муромця з сином», «Три поїздки Іллі Муромця», «Альоша визволяє сестру», «Дунай сватає наречену Володимирі», «Микула і Вольга», «Козарин», «Саур і його син» [13, с. 212, 218, 268–269, 302, 425, 438, 463] та ін.

Очевидно, що традиція запитування героя про його ім'я, рід, край, називання імені була запозичена в обрядові пісні із давньоруської епічної поезії і, ймовірно, була її обов'язковим складовим елементом.

**4.4.2. Ситуація «Наказ встати до бою».** Як стверджує Є. Мелетинський, ця формула не так поширена в єдиній епічній поезії, як «запитання – відповідь» [165].

У колядково-щедрівкових текстах ця формула також не є часто вживаною, проте іноді ми її зустрічаємо:

*Жовнір молодий на лужку лежить,  
При правім боці шабельку держит.*

*Підійшла 'д нему Божая Мати:*

*Ой синку, синку, вже би вставати.*

*Вже твоє войско давно устало... [25, с. 134; 70, с. 47–48].*

Цілком зрозуміло, що образ Матері Божої – це вже пізніше нашарування, бо є кілька текстів, в яких сина змушують вставати батько чи мати:

*Там Толя сидить, стрілочку струже,*

*Стрілочку струже, ручки малює.*

*Приходить до нього батенько його:*

*– Кидай стругати, йди воювати,*

*Бо твої города турки обняли... [32, с. 285].*

*Там наш Иванко коника пасе,*

*Коника пасе та й твердо заснув.*

*Приходить д' нему ше рідна мати:*

*Встанько, Иванку, а вставай, ни спи,*

*Твоє подвір'я Турки займили! [73, с. 99–100].*

Іноді прямий наказ реалізується через описові звороти, в яких, проте, чітко вказано на мету – змусити сина встати, піднятися:

*Надійшов д' нему батенько єго:*

*– Ти, сину, сидиш, а нич не видиш.*

*Турки, татари Підгір'я взяли,*

*Полон забрали, долів погнали! [48, с. 56].*

*На тім тарельці гречний молодець*

*Органи грає, красно співає.*

*Надійшов д' нему татуньо єго:*

*– Ти, сину, сидиш, нічого не видиш...*

*Турки, татари Підгір вже взяли,*

*Підгір вже взяли, долів загнали [52, с. 25–26].*

У деяких подібних текстах пана змушують піднятися не мати чи батько, а воїни, слуги чи сторожа:

*Пане господарю, ти спиш, буяєш,  
Ти спиш, буяєш, а нічо не знаєш,  
Же на твоє подвір'я турки зайшли,  
Же турки зайшли й а в твою землю.*

*Ой устав, крикнув на свого цурю...* [36, с. 216; 72, с. 275–276].

Іноді пана будять слуги і він покvapно схоплюється зі сну. В таких випадках довгі описи зборів також опущено – лицар швидко хреститься, хапає зброю і спішить на оборону своєї землі:

*Ой ісхопився, перехрестився,  
Та крикнув же він на свої слуги:  
– Служеньки мої найвірнішіі!  
Єдні винесіть меча острого,  
Другі виводіть коня перського.  
Най я поїду, орду догоню,  
Моє подвір'я назад оберну...* [48, с. 24].

*Ой устав, крикнув на свого цурю:  
Ой цурю, цурю, ти вірний слуго!  
Всідлай ми коня, коня в стременах,  
Вбери ми хорта, хорта в ремеза  
Та най поїду за тими турки* [36, с. 216].

**4.4.3. Ситуація «Лицар збирається в похід».** Вказана ситуація моделюється в текстах колядок і щедрівок доволі детально. Найчастіше парубок стає дуже рано (формула першочасу, прачасу – *О. Г.*), вмивається, сідлає коня, вибирає зброю:

*По загуменю пшеницю сіє,  
Пшеницю сіє, золотом леліє*

*Гожий молодець; личко вмиває,  
Личко вмиває, коня сідлає,  
Коня сідлає, зброю збирає.  
Бере він собі сніпок стрілок,  
Собі найперше – золотий лучок [48, с. 51].*

*Наш пан огречний найраньше устав,  
Найраньше устав, три свічі всукав.  
При першій свічі – личенько вмивав,  
При другій свічі – шубоньки вбирав,  
При третій свічі – слуги побуджав:  
Ой слуги, слуги, треба вставати,  
Коня сідлати, у Львів їхати [25, с. 60–61].*

*Ой а ще раньше наш панонько встав.  
Ой устав, устав, три свічі зсукав:  
При одній свічі личенько вмивав,  
При другій свічі шатоньки вбирав,  
При третій свічі коника сідлав [48, с. 54].*

*Ай бо щи ранше молодчик устав, три свічки зсукав.  
При одні свічці личенько вмивав.  
При другі свічці ніженьки вбував, в сукні ся вбирав.  
При треті свічці коника сідлав, з коньом розмовляв:  
– Ой коню, коню, продам я тебе [70, с. 38].*

*Ой гордий, пишний, кмітський молодче!  
Рефрен: Не дубкай, не дубкай, коню,  
Золотых підків не зривай.  
Раненько встає, личко вмиває.*

*Та й ся збирає під Київ-місто [70, с. 46].*

*Ой рано, рано зорі зоріли,  
Та єще раніше господар устав.  
...При єдній свічі ніженки вбував,  
При другій свічі та личко вмивав,  
Й а личко вмивав та бога просив... [36, с. 193].*

*Пан Платон устав, три свічі спалив.  
Одну спалив умиваючись,  
Другу спалив обуваючись,  
Трейтюю спалив – по двору походив,  
По двору походив, лучком подзвонив,  
Лучком подзвонив, челядь побудив [27, с. 14].*

Часто опис вибирання героя мінімізується і зводиться до функції того, хто скликає військо. Лицар прокидається дуже рано, з тим, щоб вчасно розбудити братів:

*Хведорко уставъ, въ звоны зазвонывъ,  
Въ звоны зазвонывъ, браттє побудывъ:  
Вставайте, браття, бо вже й не рано,  
Та пойдємо въ чыстое поле,  
Въ чыстое поле, на полюванне [60, с. 165].*

*Ой рано, рано кури запіли,  
А ще найраніше пан Іванко встав,  
Лучком забряжчав, братів пробуджав.  
– Вставайте, браття, коні сідлайте,  
Коні сідлайте, хорти скликайте  
Та поїдемо в чистеє поле  
На прогуляння, на полювання [50, с. 33].*



Ситуація «*Лицар збирається на війну*» часто моделюється у билинах: «*Молодой Добрынюшка Микитинець он скоренько став да то й от крепка сна, умывался-то Добрынюшка белёшенько, надевался он да й хорошихонько, выходил он из палаты белокаменной да й на свой на славный на широкий двор, приходил он во конюшенку... да й седлал Добрынюшка добра коня...*» [13, с. 44]. В іншому варіанті цієї билини картину ранішнього збирання богатиря ще більше розширено через детальний опис сідлання коня: «*Ставае он по утрушку ранехонько, умывается он да и белехонько, снаряжается да хорошихонько, а седлае своего да он добра коня, кладывае он же потнички на потнички, а на потнички он кладе войлочки, а на войлочки черкальское седельшко...*» [13, с. 53].

На відміну від колядок, у яких момент збирання лицаря на виїзд описаний лаконічно, у билинах ця ситуація моделюється дуже детально. Напр., старий козак Ілля Муромець, зауваживши ворога, будить на зорі товаришів: «*Ото сну-де ребятушки пробужались, ключевою водою они умывались, они белым полотенцем да утирались, они господу богу помолились, а посылали Алешеньку Поповича. Как выходит Алешенька из бела шатра, засвистел он коня да из чиста поля; а бежит его конь – дак мать-земля дрожит...*» [13, с. 196].

Ситуація «*Лицар збирається в похід*» також моделюється в традиційному українському весіллі у етапі «Молодий вибирається по молоду». Пізно ввечері на подвір'ї молодого відбувається від'їзд по молоду – інсценізація вибирання воїна в далеку ратну путь: «Молодий з старшим боярином стає перед хлібом-сіллю. Тоді виходить стара мати, вивернувши кожух, сідає на граблі верхом, держучи у приполі овес, оріхи і дрібні гроші, ті, що збирає од того часу, як родиться син (той, що жениться). Дружко веде коня (граблі) і обводить кругом діжки три рази, а за ним іде боярин і поганяє коня...» [71, с. 114]. Важливу роль в даному обряді, як загалом у світовому фольклорі, відіграє епічне число «три». Як вважає Володимир Пропп, «три – це багато. Рахунок був до трьох... Три – рубіж. Три – багато і сильно. Все повторюється три рази і це – вираження

інтенсивності дії, а не кількості. Тому третя задача – найважча, третя царівна – найкрасивіша і т. д.» [190, с. 152].

У цей час весільні гості співають, настільки детально описуючи епічну картину вибирання князя в похід, що може видатися, ніби ми перечитуємо літописи чи історичні хроніки:

– князь рано встає, збирає товаришів і пояснює їм мету походу: *«Сивий коник копиточком зазвонив, вже Володько по сінцях походив, то він свою матінку розбудив. – Уставай-но, матінко, довго спиш, Чом ти мене в доріженьку не рядиш?»* [119, с. 68], *«Ой забубнено, зайграно в княжім дому рано: – Ой сходжайтеся, збирайтеся, всі бояри, докупи! Поїдемо, поїдемо до славного міста, ой станемо, станемо в замку на оболоньку, ой стрілимо і прострілимо камінную стіну, як станемо, достанемо старостоньки, сваненьки»* [66, с. 293], *«Княжатко ходит, бояре збирає, коло стола саджає, сам з ними сідає... То ми поїдемо в далеку дорогу, в чужую сторону, к Білому городу»* [66, с. 289]; *«Розходився Володька по селу, збираючи бояройки до столу. – Збирайтеся, бояройки, до столу, та й поїдемо всі разом на войну. Та звоюємо тестейка в тім дому, то заберем Гальочку молоду»* [119, с. 67];

– до походу готується заздалегідь: *«Заказав староста на свої бояри: – Не купуйте ж, бояри, на жони золото, купуйте ж ви до воза окови, під коні підкови»* [66, с. 289];

– запрягає і годує коней: *«Ох, не журися, мой сивий конику, буде твоя грива гривонька шовком плетена, буде твоя ноженька золотом кована, будемо їхати буковим мостом...»* [66, с. 290], *«...Під тими яворами стоять коні прибрані – по колінця залізца, по боченьки ремінца... Виходит мій Міхалко, вівсика присипає, водици приливає: Їжте, коники, вівсик, пийте студену воду, поїдете в дорогу...»* [66, с. 291]; *«Не купуй, старосто, сваси перстеня, купи пудкови пуд ворони кони»* [119, с. 78];

– гучний виїзд: *«Будем їхати бором камінним, а бір буде шуміти, камінь буде дзвеніти. Як учують люде, нам слава буде...»* [66, с. 290]; *«Зашуміла дубровойка, зазвеніла дорожейка: їхали хлопци молодії, пуд ними кони воронії,*

на їх сіделечка золотий» [119, с. 73], «В нашому селі дими стовпом. Їде Іванко своїм полком, їде тестейка воювати, собі Марійку забирати» [119, с. 76], «Далеко чути, що Степасенько їде, ой лісом їде, на кунонька стріляє. Під село в'їжджає – коником виграває, в село в'їжджає – перепелоньки має, на двір в'їжджає – в скрипки і цимбали грає» [66, с. 295];

– під'їжджаючи до фортеці, на князя чекає збройний опір, який лицар легко долає: «У Марисі у пороженька стояла стороженька з тугими лученьками, з ясними шабельками. Шабельками огонь крешут, лученьками піджигают, підківками двір копают» [66, с. 291], «Не журися, Марисенько, я стіни вистреляю, золотим мечем двері вирубаю...» [66, с. 291].

**Висновки до четвертого розділу.** Отже, загальні, типові образи, чи т. зв. постійні місця є тим єднальним елементом, який, як своєрідне кліше, дає можливість сучасному дослідникові фольклорного тексту простежити міжжанрову міграцію, динаміку розвитку тексту, належність його до певної епохи чи території.

Типові епічні формули *loci communes* як релікти лицарської поезії вдалося виокремити у формулах-символах *битва = оранка, засівання, жнива*. Одними із найпоширеніших епічно-символічних образів, притаманних колядкам, є бій, битва, що метафорично передано через дію *орання / засівання / жнив*. Такі ж образи трапляються у «Слові про похід Ігорів». У билинах запекла битва передається через образ *косовиці*. Символічна формула *битва = бенкет*, на відміну від «Слова про похід Ігорів», не є типовою для колядок та щедрівок.

Формула «*наближення війська до поля битви = насування грозової хмари*» несе символічне навантаження на позначення великої кількості. Незліченну кількість княжого війська колядки передають через традиційно повторювані метафоричні образи. Однією із таких сталих конструкцій є слово *хмара*, яке має додаткове переносне значення – багато. Цю традиційну формулу використав і автор «Слова про Ігорів похід»: «Черные тучи с моря идут, хотят прикрыть четыре солнца». У билинах на позначення незліченної кількості війська застосовується формула «*черным-черно*».

Поширеними є метафоричні відображення *військо – пара з коней – чорна хмара – дим*, непряме порівняння *голуби гули*, яке уособлює сильний шум, гул, здригання землі: *«Військо рушає, світ ся здригає»*.

Лосі communes «чорний ворон» та «чорний пожар», які є складовими більш структурно складної формули-кліше *«Чорний пожарець ножечки коле, єму з ніжок кров виступає, кров виступає, слід заливає. А чорний ворон все залітає і з слідів кривцю все випиває»* властиві не лише колядкам і щедрівкам, а й думам та баладам і несуть символічне епічне навантаження болю, страждання і неминучої смерті.

Однією з найпоширеніших початкових тавтологічних формул є *шум-дзвін*. Вона властива як для колядок та щедрівок, так і весільних пісень. В обрядових піснях ця формула трансформується у багатоваріантну *летіти-шуміти, шуміти-густити, дудніти-шуміти, бряжчати-шуміти, шуміти-бриніти*. Варіантом до формули «шум-дзвін» є вираз *стукнути-грякнути*, яка є досить частотною у текстах колядок і логічно продовжує аудіоряд шуму.

Тавтологічні сталі формули *мостити мости, гатити гатки* є типовими для лицарської поезії. В українських колядкових і весільних текстах вони є одними із улюблених художніх прийомів і знаходять своє вираження у текстах з контамінованими військово-мисливсько-весільними мотивами.

Окрушинами давньої епічної поезії є формули на позначення часопросторових відношень. На позначення ранньої години чи т. зв. прачасу у колядкових текстах вживається запитання: *«А що нам було з нащадку світа?»*, зачинові формули *ой рано, рано* чи метафорична формула *схід сонця=колись дуже давно*. Первісна епічна формула «ранні часи», яка означала міфічний час, першочас, поступово трансформувалась у формулу «рано раненько» і заховалась у текстах колядок з героїчними мотивами, набувши прямого значення ранньої пори доби, світанку.

Однією із структурних складників героїчної поезії є моделювання ситуації. Найтипівішими ситуаціями, змодельованими в текстах зимової

обрядовості є *«Запитання – відповідь»*, *«Наказ встати до бою»*, *«Лицар збирається в похід»*.

Ситуація *«Лицар збирається в похід»* моделюється і в билинах, і в тардиційному українському весіллі. Паралельно із обрядовими діями в текстах весільних пісень детально змальовано основні етапи виїзду: князь рано встає, збирає товаришів і пояснює їм мету походу; підготовка до походу; лицар запрягає і годує коней; гучний похід; збройний опір «ворожої» фортеці, який воїн легко долає і досягає поставленої мети (здобуває наречену).

## РОЗДІЛ 5

### РЕЛІКТИ ЛИЦАРСТВА ДОКНЯЖОЇ І КНЯЖОЇ ДОБИ У ТРАДИЦІЙНОМУ УКРАЇНСЬКОМУ ВЕСІЛЛІ

Українська весільна обрядова поезія є одним із найцінніших фольклорних пластів, оскільки такі тексти й обрядодії заховують у собі низку важливих історико-культурних відомостей.

Для наших предків військовий елемент був тісно пов'язаний із подружнім. Здобуття дівчини, сватання до неї у фольклорній традиції часто відповідають обороні міста чи облозі фортеці, перемозі над ворогом чи здобуванню мисливської здобичі [86, с. 147]. Нашарування цих, однаково важливих в житті суспільства елементів – військового й весільного, з плином часу знайшли своє відображення і тісно переплелись в таких різновидах народної поезії, як календарно-обрядова (колядки та щедрівки) та родинно-обрядова (весілля).

На присутність дружинно-князівського начала в стародавньому житті українців вказував М. Костомаров і присутність ця знайшла своє відображення у весільному обряді. Вчений зауважив, що «до сих пір молодий називається князем, молода – княгинею, супутники молодого – боярами, супутниці молодої – дружками (слово, яке нагадує дружину), розпорядники весільного бенкету – старостами; князя-нареченого бачимо воїном на коні з мечем; він захоплює наречену наподоби того, як князь здобував свій стіл; його прибуття в дім молодої вважається військовим набігом; рід нареченої готується до оборони... біля молодого сідає особа, яку величають «світилкою», тримає меч, знак князівської гідності і князівської влади» [147, с. 311].

Виникнення паралелізму війна – весілля певним чином було зумовлено історичними чинниками: здобути собі дружину, уникнувши збройної сутички, в давні часи подекуди справді було важко. З іншого боку, переплетення мисливського або військового мотивів з пізнішим подружньо-еротичним на користь останнього пояснюється тим, що він зайняв домінуюче місце. Такої

думки, зокрема, дотримувався М. Грушевський. Вчений вважав, що з часом у народних святах та обрядах релігійні, культові, магічні елементи витіснялись елементами еротичними, які й виходили на перше місце у фольклорних жанрах як вияв світогляду етносу: «Вічний і непереможний Ерос запанував над іншими елементами життя; мотиви любові і парування виявили більше живучості, ніж що, і дуже часто покрили собою мотиви старої натуралістичної релігії, сільськогосподарської магії, культу одшедших і т. д., котрі колись грали далеко показнішу, або навіть і центральну роль» [108, с. 172].

Військові й сватівські мотиви в колядках хлопцеві та дівчині в окремий підрозділ виокремив І. Свенціцький. І це закономірно, адже завойовницький мотив «здобуття града» і весільний мотив «сватівства» поєднуються у багатьох українських колядках, що свідчить про їхню близьку спорідненість. Такі ж мотиви, зауважив дослідник, є в білоруських колядках та волочільних піснях. Але найкраще виявляється це злиття мотивів у перенесенні поняття «королівна – царівна», «молодець – витязь – король» на молоду княгиню і молодого князя із весільної гри з боярами. Одні грали весілля справжніх одружин, а другі грали їх тільки забавою в часі януарських календ» [195, с. 140]. Учений наголошував, що мотив сватання для хлопця найчастіше подається у паралелі з воячиною: «Неминуча воєнщина парубоцтва є настільки важною подією в житті села, що в ньому стрічається найбільше вояцьких пісень і вояцьких мотивів, які проникають у весь пісенний репертуар селян. В покутських колядках виступило це дуже яскраво в назві колядників «блудців, сімсот молодців, що краєм дунаєм пустилися до Сорокова» [195, с. 141]. Таким чином, доводить І. Свенціцький, українські колядки м'олоді входять своїм змістом і образами в круг весільної обрядовості й пісенності [195, с. 145] і «є по всій Україні, Білоруси й Великоруси немовби прелюдією до майбутнього весілля» [195, с. 147].

Олександр Гура, досліджуючи семантику й символіку весілля в слов'янській народній культурі, основні поняття, пов'язані зі шлюбом, розкрив через посередництво багатопланових тематичних кодів: персонажних, предметних, акціональних, просторових, кулінарних, ремісничих, мисливських,

військових тощо. Представляючи військовий код, дослідник наголошував: «Весілля символічно представлено як військовий похід, завоювання і взяття в полон нареченої. Мотиви битви, війни, облоги міста, полону поширені у весільних піснях і примовках. Дружина молодого зображається в них як військо (полк, княжой полук, бояр полчок), а сам наречений як воїн» [111, с. 645]. Мисливський код у символіці весілля реалізується через такий спосіб одруження як умикання, в весільних ритуальних діях, в мотивах полювання і риболовства, широко розповсюджених у весільному фольклорі [111, с. 642].

Професор Хв. Вовк, дослідивши суть українських весільних обрядів, виділив дві основні категорії цих обрядів: *історично-драматичну* та *релігійну* (курсив Хв. Вовка – *О. Г.*). Драматична категорія складається з ряду сцен, в яких дійові особи відтворюють події та відносини далекого минулого, дбаючи при цьому про те, щоб відтворити «оскільки можливо, суспільні відносини приблизно київської князівської доби: збори до походу, феодалські відносини, сутички з родом молодого тощо, а далі, не маючи змоги захопити молоду силою, – мирові пересправи, що кінчаються згодою – викупом молодої; потім знову йдуть насильницькі вчинки: грабіж посагу, відвезення молодої з особливим підкресленням її чужоплеменного походження у формі обов'язкового мовчання тощо» [90, с. 208].

Як бачимо, український весільний обряд увібрав в себе чи не усі риси суспільного життя народу, з яких особливу цінність для нас становить військовий елемент княжо-дружинної доби.

### **5. 1. Весільні чини з виразним мілітарним спрямуванням**

**а) *Князь і княгиня*.** В основному риси лицарства виявляємо в номінуванні весільних чинів. Зокрема, центральних дійових осіб весільного обряду – молодого і молоду – у багатьох регіонах України (найчастіше це Полісся, Карпати і Центральна Україна) іменують *князем і княгинею*.

Молоду називають княгинею на різних етапах весілля. Наприклад, на Звенигородщині під час вінкоплетин дружки співають:

*В нинішню годиноньку      2*



*Зойшлася княгинонька,  
Вирізала барвіночок                      2  
На свою головоньку [45, с. 110].*

Розплітаючи косу, виконують пісню:

*На дворі терен тешуть,  
В світлоньці косу чешуть.  
...На дворі терненонька,  
В світлоньці кнегинонька [45, с. 118].*

Генезу цього найменування намагалося з'ясувати чимало фольклористів, етнографів, мовознавців. О. Афанасьєв пояснював ці назви поетизацією шлюбу бога-громовика (князя Вогню) і діви дощу (княгині Води): «Назви “князь” і “княгиня” у первісному своєму значенні, які до сих пір зберігаються в простонародному звичаї називати цими іменами нареченого і наречену, прямо вказують на те подружнє єднання, у якому поставали в поетичній фантазії вогонь і вода» [80, с. 175].

Хв. Вовк, відкидаючи міфологічні й поетичні чинники, висунув кілька гіпотез цього явища. На думку вченого, 1) слушною є думка М. Костомарова, який пояснював ці назви наближенням понять *посад* (за який садять головних дійових осіб весілля) і *стіл* (князівський престол); 2) не варто відкидати тезу Ореста Міллера, який бачив подібність між словом *князь* та санскритським коренем *gan* (родити) і пояснював це ім'я як *вождь роду*; 3) обґрунтованою є думка В. Антоновича і В. Драгоманова про те, що пояснення цього найменування необхідно шукати в історичних обставинах; це найбільш логічний шлях дійти до істини; 4) як варіант розглядається гіперболізація, типова для весільних пісень, через яку молоді отримують титул князів; 5) чи не найбільш реальною є гіпотеза, що в ті далекі часи молодець справді міг отримувати титул князя чи вождя, утворивши військовий загін із своїх побратимів-товаришів, як це підтверджують історичні джерела і пісні [90, с. 322–323]. На думку Хв. Вовка, звичай називати молодих князем і княгинею, а боярів – дружиною, вражає ще більше, якщо цей факт зіставити з обрядом

виїзду молодого, що має цілком реальний військовий вигляд і нагадує дружину старих слов'янських князів, яка виїжджає на ворога [90, с. 257].

Деякі дослідники пояснюють ці назви зміною соціального статусу. Так, М. Пилипенко вважає, що ці назви зумовлені переходом молоді в дорослу сімейно-вікову групу [174, с. 642–643]. Дещо іншу думку має Валентина Борисенко, яка переконана, що терміни «князь» і «княгиня» є багатозначними і лише одним із значень може бути зміна соціального статусу. Для підтвердження своїх слів авторка монографії «Весільні звичаї та обряди на Україні» наголошує, що «княгинею називають відданицю лише на певному етапі обряду», а «молодий зветься князем, а молода княгинею після відбуття дівич-вечора» [83, с. 34]. Ірина Несен також вважає, що номінацію «князь» і «княгиня» дівчина і хлопець отримують лише у випадку вдалого сватання [172, с. 170]. Підтвердженням цієї думки є інформація Симеона Левицького (батька письменника Івана Нечуя-Левицького), який зазначав, що після вдалого сватання парубок отримує назву «*молодого* чи *князя*, а дівчина називається *молодою*, *засватаною*, *княгинею*, ходить в стрічках і квітках навіть і в своєму домі до весілля» [56, с. 87].

У деяких регіонах України (Західне Полісся, Бойківщина) у весільних піснях наречену іменують *королівною* [119, с. 69; 17, с. 82], а нареченого – *королем*, чітко наголошуючи на їх високому соціальному статусі і таким чином величаючи, як це і належить у весільному обряді:

*Королю короленьку!*  
*Принесли ми ти даруненько,*  
*На неділю на раненько* [41, с. 88].

На Київщині молоду пару також вважають членами королівської родини:

*Чого стоїш, чого не сідаєш,*  
*Королів сину, королевичу Грицуню,*  
*У своїй тещеньки, як у матінки за столом.*  
*Не буду сідати, та буду стояти, так треба,*  
*Бо я хочу взяти у короля дочку,*

*Королівночку Ганнусю [28, с. 194].*

Свахи з боку молодого величаються: *Ми роду не злодійського, ми роду королівського [71, с. 112].*

А. Байбурин і Г. Левинтон зауважили, що в назвах деяких російських весільних чинів яскраво проявляється військовий вплив [81, с. 75]. В будь-якому разі «органічний зв'язок між титулами князя та княгині, що їх надають молодим, та історичною добою, яку звать князівською, можна вважати безперечним» [90, с. 323].

**б) Весільна свита нареченого/князя.** Весільні чини з боку молодого в українському весіллі досить багаточисленні і несуть різноманітне функціональне навантаження. І наречений – *князь*, і його свита – *дружина* відображають лицарський стрій і в весільній обрядодії по-можливості відтворюють увесь спектр князівсько-дружинних відносин. Про різноманіття весільної дружини молодого співається в поліській весільній пісні:

*Питається Іванко:*

– *Скільки боярув брати?*

– *Бери, синойку, все з потребоюку:*

*Бери старости для подарости,*

*Бери сванечки для співанєчка,*

*Бери дружечка для послужечка,*

*Бери хорунже для скаканєчка... [119, с. 68].*

– *Дружина.* Так на Поліссі та Західній Україні зазвичай називають гостей від молодого, які вирушали з ним у похід за молододою. Сама назва походу і його процесуальне дійство мають виразне мілітарне навантаження. Подекуди цю процесію називають *почет, причет* [83, с. 41], що також вказує на урочистий виїзд князя у похід чи якусь важливу подію у супроводі певної кількості осіб, кожна з яких чітко знає своє місце і свої обов'язки.

Як зазначає дослідниця бойківської весільної лексики Наталія Хібеба, на позначення весільної свити молодого на Бойківщині використовують назви *військо, войско, військо напасне* [223, с. 77]. Загальноукраїнськими є назви

гостей *дружина, дружиночка, дружинонька*. Номінація останніх, на думку Н. Хібеби досить виразно вказує на чоловіка-воїна, княжого дружинника, представника чоловічого товариства.

На Середньому Поліссі лексемами-маркерами на позначення весільного роду були *поїзд, дружина і мир*: «Ймовірно, первинно весь ”весільний поїзд“ («дружина», «мир») налічував незначну кількість учасників. У пісенних текстах їх згадується 9 чи 10. При цьому число 9 фігурує завжди і, за архаїчною традицією, розпадається на дві складові – 4 і 5. [...] Увесь ритуал проникнутий темою міжродових змагань (агонів) – це змагання дружок зі свахами, бояр із братом молодії, роду з родом» [172, с. 169].

Дружиною називали усю весільну процесію і на Звенигородщині (Львівщина). Повертаючись після шлюбу, весільні гості співали:

*Як я той сьлюбец брала,  
Аж сє зімле здригала  
Піді мною, молодую,  
Під всьою дружиною* [45, с. 126].

– **Бояри/дружби** – це молоді парубки, залежно від місцевості неодружені або й одружені, які відігравали найважливіші ролі у весільному обряді. Традиційно молоді хлопці йменувалися *боярами* упродовж усього весілля. Водночас О. Рошкевич писала, що в с. Лолин Стрийського повіту під час вінкоплетин дружина молодого називалася *поручниками*, а вже під час самого весілля – боярами [61, с. 89].

Згадки про бояр відображені чи не в усіх етапах весілля, що засвідчує їхню вагому роль у житті князя:

*Розходився місячик по небу,  
Збираючи зоройки громаду...  
Розходився Іванко по роду,  
Збираючи бояри до столу:  
– Збирайтеся, буярки, до столу,  
А поїдем до тесейка на войну...* [119, с. 67].

*Тута, коники, тута!*  
*Тут насіяна рута, –*  
*Тута нам постояти,*  
*Цю руту потоптати.*  
*Коники копитами,*  
*Бояри чоботами [119, с. 81].*

– *Вийди, милий, приляж ік дорозі,*  
*Чи не шумить дуброва,*  
*Чи не стугнить дорога.*  
*Чи не ідуть бояри,*  
*Чи не піють свашки пісень? [69, с. 157]*

– **Світилка** – дійова особа від молодого. Це мала бути неодружена родичка нареченого. Її обов'язком у весільному обряді було тримати оберіг, який мав назву *меч* або *шабля* і стежити, щоб свічка, прикріплена на його верхівці, не згасла під час посаду. В. Борисенко писала, що «обов'язки змушували її бути уважною за столом, що викликало кепкування і докори протилежної сторони – дружок молодії, які співали: ”Наша світилка пишна“, ”Світилка – шпилька“ тощо» [83, с. 40]:

*Світилка-шпилька при стіні,*  
*Йа на її сорочка (нерозбірливо)*  
*Йа на її сорочка (нерозбірливо)*  
*Завдавайте, бояри, сорома [22, с. 307].*

*Десь ти, світилко, та й кавалєра маєш,*  
*Що ти нашої пісеньки не співаєш.*  
– *Якби я, дружко, та й кавалєра мала,*  
*То я б вашої пісеньки не співала [22, с. 307].*

– *Свашки* – неодружені молоді дівчата з боку молодого. Паралельно з громадою парубків – дружбів, становлять особливу войовничу дівочу громаду. На думку І. Денисюка, «воєнною енергією» заряджені не лише «хлопці молодії»..., а й свашки, які самі ночами воюють сусідні землі (Волинь) й повертаються з бранками як трофеями. Таким чином, проступає тут мотив «війська дівоцького» – міфологема амазонок:

*Ой ми свашки-неспашки,  
Цілу ніч не спали.  
Цілу ніч не спали –  
Сенчици воювали.  
Звойовали дивок тайно,  
Звойовали по дівоньци,  
Вибрали собі дівку,  
Дівку-молодінку [122, с. 15].*

– *Хорунжий* – один із розпорядників на весіллі, товариш нареченого, основним обов'язком якого було носити весільну *хоругву*. Тут назва обрядового чину мотивована назвою атрибуту. На Сокальщині хорунжим вибирали говіркового, веселого, дотепного чоловіка: «Він забавляє на весіллі гостей, а що вміє співати усі весільні пісні і знає весільні порядки і звичаї, тож і керує цілою весільною дружиною; перший зачинає співати, а знак до виконання того чи іншого звичаю подає *маршілкою* – дерев'яним тризубим предметом, рамена якого пооббивані когутячим різноколірним, не дуже довгим пір'ям та пообчіплювані округлими дзвіночками, а ручка обшита юхтовою шкірою; в кінці ручки прикріплена ключка (петля) з вузького ремінного паска так, щоб її можна надіти на руку, як, наприклад, нагайку» [17, с. 130].

Залежно від регіону хорунжий може називатися *маршалком*. Обов'язком маршалка було розносити накраяний коровай, викликаючи кожного з гостей і вдаряючи при цьому маршалком у суфіт кімнати – дзвіночок при цьому дзвенів, а музика грала туш.

У Новоград-Волинському повіті на ознаку свого титулу маршалок носить палицю в формі вил, прибрану стрічками та дзвіночками [91, с. 230].

– Виразне мілітарне спрямування має такий весільний чин як *післі* (Бойківщина), *посланці* (Західне Полісся) – це люди, які попереджають наречену про прихід нареченого чи родичі молодого, яких посилають на сватання [223, с. 81].

З прадавніх часів воєнні послы були посередниками між двома ворогуючими сторонами, які, проте, потребували згоди. Так, уже в договорі з греками князя Олега від 907 р. було зазначено: «[Коли] приходять руси, нехай посольське беруть, скільки [послы] хотять» [39, с. 18]. Відомо, що князь Святослав, заявляючи про свій намір іти війною на інші землі, посилав посланців своїх з попередженням: «Хочу на вас іти» [39, с. 38]. Відправити посланця – це була єдина можливість передати чи отримати будь-яку звістку на максимально великій відстані фактично аж до середини ХІХ ст., коли було винайдено телеграф.

*Посланці* у весільній обрядодії зберегли незамінну первісну функцію – попередити про щось (в нашому випадку – про прихід молодого: «Вже іде!»), передати важливу інформацію, чи якусь обрядову річ. У записках весілля учасників експедиції П. Чубинського згадується про те, що в суботу вечором молода передавала до молодого через посланців символічний лист – весільну сорочку, яку сама шила, і яку він мав одягти до шлюбу:

*Як ся пщолоньки роят,*

*Так ся післанці строят.*

*Повезуть листонько*

*За калиновий мостонько* [66, с. 207].

«Лист» робили таким чином: сорочку скручували у трубку, перев'язували стрічками, вбирали барвінком. Далі брали галузку з трьома відростками, прикрашали її стрічками, барвінком, вівсом і вкладали поміж відростки сорочку. Знизу до галузки прив'язували білу хустку, яка символізувала лист до

молодого [225, с. 108]. Отже, навіть візуально це послання нагадувало князівські (а згодом козацькі) грамоти і листи.

Відправивши посланців з «листом»-сорочкою, молода чекає на дарунок-відповідь:

*З богом, післані, з богом,  
А не бавтєся довго...  
Три рази кури піли, –  
Марися не спала,  
Від Івася, від молодого,  
Відписоньку чекала:  
– Ой дивно ж ми, дивно,  
Що післанців не видно,  
Чи они поблудили,  
Чи кошульку згубили? [66, с. 207]*

У весільній пісні, яку записав С. Левицький, під час ворітної перейми свашки співають:

*Селяне, горожане, просимо вас,  
Не становіть стороженьки протів нас,  
Бо в нас листоньки од короля,  
Щоб нам дорога проста була [56, с. 92].*

– **Писар.** Назва посади вказує на його функціональне призначення – писати, рахувати, записувати. Вперше ця дійова особа згадується у весільній пісні під час заручин, коли дружки співають:

*На змовиноньки та в Марисюні  
Два писароньки пишуть:  
Та одписують молоду Марисю  
Од батенька рідного,  
А приписують, примальовують  
До свекорка чужого [29, с. 9–10].*

Під час випікання короваю коровайниці співають:



*Ти, барвіночку, ти хрещатєє зілля,  
Плаче Івасьо (Марися): нема роду на весілля.  
Треба, батеньку, писароньки наняти,  
Тра соколеньку на крилоньках написати.  
Тра соколеньку на крилоньках написати,  
Тра соколенька до родиноньки слати [29, с. 20].*

Під час роздавання подарунків родом молодого родові молодої і навпаки староста урочисто викликає кожного родича, а «...«писар» при тому голосно промовляє до подарунка, перебільшуючи до найвищої міри його вартість та розміри, а до того ще, взявши в руки віник або коцюбу, удає, ніби все це записує на стелі хати» [90, с. 204]. У презву, під час дарування, писар записує, хто що подарував молодим. Напр., на Полтавщині «писар стоїть з рогачем кіля комена і записує углем там, хто що дасть...» [71, с. 143].

– **Запорожці**. Так називали і сьогодні називають незапрошених на весілля гостей, але які, проте, мали право на нього прийти, танцювати і навіть брати участь у деяких обрядах, зокрема, вимагати викуп (зазвичай, пляшку горілки) під час ворітної перепони. На Волині є звичай, коли під час випікання короваю молодий із дружною й старшим сватом йде до молодої з калачем: «У молодої в сінях їх зустрічають хлопці-запорожці, яких молодий частує горілкою» [29, с. 32].

П. Куліш зазначав, що у с. Стеблеві, що на Богуславщині, дружба, «обдаривши всех гостей, нарежет на тарелку и посылает на Запорожье, т. е. тем, которые стоя вокруг хаты, глядят на свадьбу, получивши, они кричат: «Спасибі, свату, свасі і молодим дітям!» [56, с. 98].

Запорожців частенько згадують в піснях до танцю:

*Посіяла бурачки, –  
Хорошенько зійшли.  
Хороші й запорожці  
На весілля прийшли [119, с. 220].*

Запрошуючи запорожців на чарку, весільні гості співають:

*Запорожці, з запорога,  
А бійтеся ви Бога,  
Ідіть ви до хати  
Марисю частувати.*

*Пийте, запорожці, пийте,  
Но склянок не побийте;  
В нас склянки дорогії,  
По штири золотії,  
Келишки по три гроші,  
Запорожці хороші! [225, с. 108].*

Ми не можемо з певністю сказати, як і звідки в український весільний обряд прийшли такі дійові особи як «запорожці». Враховуючи внутрішню етимологію слова, очевидно, первісно запорожцями називали тих гостей, які мали стояти «за порогом». Згодом, з початком і становленням Запорізької Січі та козаччини відбулося зміщення у лексичному значенні, і весільних запорожці за їхню свавільну поведінку більше трактують як козаків-запорожців.

**в) Весільна свита нареченої/княгині.** Весільна свита молодої не така чисельна й різноманітна, як у молодого. У дружки зазвичай кличуть найближчих подруг нареченої і дівчат з родини. На позначення подруг молодої – дружок та закісниць на західноукраїнському Поліссі використовують назву *войско дівоцькоє* [119, с. 74].

– **Брат молодої.** Якоїсь спеціальної назви у весільному обряді не мав. Його роль була складною і багатофазною: він одночасно був і охоронцем сестри-нареченої, і вимагав викуп за неї, і виступав зрадником, який її продає. Під час посаду брат продавав місце біля молодої, за що дружки йому докоряли піснями.

Войовнича, захисна функція брата розпочинається ще під час приходу молодого по молоду: «У східних слов'ян брат стає на шляху пошту нареченого з відлякуючими, захисними предметами – шашкою (шаблею – О. Г.), сокирою,

палицею. Інколи імітується його боротьба з нареченим при зустрічі поїжджан» [83, с. 40]. Н. Навроцький вважав, що із функцією брата нареченої у весільному обряді пов'язано збереження звичаю називати всіх неодружених хлопців на весіллі – родичів, сусідів молодої – збірним терміном *брати*, особливо поширеним на Тернопільщині [44, с. 288]. Про це писала й В. Борисенко, але щодо окремих районів Хмельниччини [83, с. 41]. На наш погляд, цей звичай є, скоріше за все, відгомонам тих часів докнязівського періоду, коли рівноправна громада парубків – братів, братчиків – умикала дівчину для одного з своїх побратимів. Звичай називати усіх неодружених молодих хлопців братами – залишок цих прадавніх часів.

Мотив продажу братом сестри зустрічається не лише в весільних обрядових піснях. Аналогічний сюжет зауважуємо в народних баладах, які змальовують події часів турецько-татарського поневолення. В одній з таких пісень турок просить Романа продати йому сестру, щоб одружитися з нею:

*Продай сестру Оленочку!*

*Дам ти срібла не вагою,*

*Дам ти злота не лічбою.*

Роман довго думає і зрештою продає сестру за коня і золото, а перед тим просить її «світлоньки повимітати, в покоях позакаджати; помити двори мостовії, застелити столи кедровії, помити миски мідянії і ложички золотії; світлоньки повимащати, вікна красно повитирати; русу косу собі змити і красенько заплестися» [12, с. 105–106]. У цій картині чітко простежується процес прибирання до весільного дійства. На запитання сестри, що то в полі за тумани, що дзвенить і гримить, брат щиро відповідає:

*Тото в полі не димове,*

*Не туман то в полі кипить,*

*Ні грім гремить, на звін звенить...*

*Лиш то Турки й Татарове,*

*А всі твої боярове* [12, с. 107].

Дізнавшись, що має вийти за турка, Оленочка встромила собі ніж у серце – відбувається перехід у інший, потойбічний, «чужий» світ. Очевидно, схожий процес відбувається в момент продажу сестри братом під час весільного дійства і вказує на ініціацію – перехід молодої незаміжньої дівчини в статус одруженої жінки на «чужу» територію.

Саме тому дружки у момент, коли брат продає місце «загарбникові»-нареченому, традиційно співають:

*Татарин, братик, татарин,  
продав сестричку за таляр...*

У деяких регіонах у склад поїзда молодої входять *писар, великий виночерпій та великий польовий* [90, с. 257].

## **5. 2. Весільні атрибути мілітарного спрямування**

Одним із обов'язкових складових весілля, поширених по всій території України, є дівич-вечір, на якому виготовляли і прикрашали необхідні весільні атрибути – *гільце (весільне деревце), шаблю, меч, хоругву, прапир, світильник, весільну свічку, булаву* тощо. Як стверджує дослідниця українського весілля В. Борисенко, «символіка їх не однозначна. Очевидно, в далекому минулому в них поєднувалися елементи любовної і захисної магії» [83, с. 65].

Цікаво, що *шаблю, меч і світильник* виготовляли зазвичай у молодого: «Для цього брали стару шаблю чи палицю, окраєць хліба, ягоди калини, квіти рути, васильки, колоски жита. Усе це прив'язували до верхівки шаблі червоними стрічками, а зверху прикріплювали дві свічки» [38, с. 94].

Описуючи весільні звичаї в Борзнянському повіті, П. Куліш зазначив: «Когда идет поезд [весільний. – О. Г.], то сваха держит меч, на который подле рукоятки надет кружечек скоринки, украшен барвинком, цменом и калиною и свечами венчальными. На меч дают особый платок» [Цит. за: 132, с. 239].

Щоб максимально наблизити весільне дійство до обстановки княжого двору і таким чином возвеличити двір селянський, а молодого й молоду піднести до почесного князівського стану, обрядова пісня на звичну картину

покрокової обрядодії накладає елементи умовні, бажані, часто просто недосяжні. Так, під час обряду випікання короваю господині просять коваля:

*Где тії ковалі жиют,  
Що золотії мечи мают, –  
Чтири мечи коло печи  
Короваю стерегчи* [66, с. 177].

*До бору, дружба, до бору  
По лопату здорову,  
А до Вільвова по мечи  
Утяти стовпа з печи,  
Вийняти коровай з печи* [66, с. 177].

Художній образ **меча**, яким коровайниці прорубуватимуть стовпи у печі, щоб вийняти коровай, насправді замінює звичний для селянина реманент, яким традиційно розбирали піч, якщо коровай справді виріс занадто пишним: «Курувай має чотири години в печі сидіти. Вже, значить, він випечеця, бо він великий. Колись такі печі були, що як пекли коровай, то ще й треба було розбивати, бо ж він підросте, то ще й розбивали» [18, с. 347].

**Шабля** як весільний атрибут побутувала переважно на Лівобережній Україні (Чернігівщина, Полтавщина, Сумщина, окремі райони Житомирщини). У Запорізькій, Дніпропетровській, Луганській областях були назви *світильник*, *міч*, *меч*. Шаблю несла світилка, супроводжуючи нареченого дорогою від молодої і пильнувала, щоб вогник на запаленій свічці не згас. Так само під час посаду обов'язком світилки було вберегти вогонь [83, с. 66].

**Хоругва, прапор.** Весільний гурт молодого мав особливий знак – *прапір* або *хоругва*, *корогва*, *курагов*. «Весільна короґва – червона хустка, прив'язана до високого древка. Хлопець, який носить короґву, називається хорунжий. Коругву в Галичині по Збручу і лаборських руських несуть в день шлюбу перед

молодим, коли він йде до молодої, а потім ставлять її на покуті» [207, с. 15]. «На Закарпатті “курагов” прибирали на початку вінкоплетин у домі молодого. До древка прив’язували два кольорових полотнища, трохи вище в’язали пучок хмелю і барвінку, а на вершині прикріплювали червоне яблуко. Дружба із завітчаною “курагов” ішов попереду свашок, коли ті вирушали на город різати барвінок, а потім супроводжував почет молодого протягом усього весілля... Подекуди на Львівщині у лемків весільний знак, який носив дружба, звався “хоруговка” або “маршовка”. Це також була палиця, прибрана стрічками, папірцями і квітами» [83, с. 129].

М. Сумцов вважав, що використання хоругви чи прапора на весіллі має безпосередній зв’язок із здійснюваним колись збройним захопленням дівчини. Весільна хоругва властива, фактично, усім слов’янським народам – українцям, сербам, болгарам, чехам, лужицанам, однак майже не використовується в поляків і невідома в росіян [207, с. 14–16]. Якщо у більшості слов’ян хоругву несе дружка перед молодим під час походу за нареченою, то у «сербів лужицьких весільне знамено постає в своєму первісному значенні. Парубки того села, де живе наречена, зустрічають поїзд молодого з жердиною, прикрашеною стрічками і кажуть, що мають наказ не пускати чужих людей в село. Молодий купує право заїхати» [207, с. 16].

За словами Олександра Правдюка, хоругва в глибоку давнину, під час збройного захоплення молодої військовим загоном, відігравала роль прапора [59, с. 20].

У період князівських міжусобиць, під час воєнних дій хоругва традиційно слугувала для позначення конкретного князя, полку, війська. Первісною і основною її функцією була потреба відрізнити свої війська від ворожих, встановити дислокацію, подати сигнали для маневрів на полі битви, а також ідентифікувати різні підрозділи. Очевидно, що такі весільні обрядові предмети, як хоругва чи прапор заховали в собі символіку ідентифікації: весільна княгиня зможе впізнати дружину свого весільного князя за особливими відзнаками і таким чином не прийняти чужого, ворожого.

На початку бою стяг підіймали над військом, – це був урочистий знак того, що битва починається. Це звалося «поставити стяг» [150, с. 47–48]. Підняття весільної хоругви символізувало початок урочистої ходи – «битви» за наречену. На противагу формулі «поставити стяг» загальновідомою є військова формула «впав прапор» – на позначення поразки.

У с. Тур Ратнівського р-ну Волинської обл. *хорунгою, хоронгою* чи *коронкою* називали весільне деревце, яке прикрашали в молодії стрічками, паперовими квітами, накладали на гілки вінки та обв'язували полотном. Хлопці з дружини молодого приходили, щоб її викупити [119, с. 41].

**Булава.** На Луганщині молодший брат молодії, який править за неї викуп і обороняє від бояр, тримає в руках булаву – «палицю з прив'язаним суцвіттям реп'яхів» [155].

### **5. 3. Явище умикання у весільних пісенних текстах**

Одним із військових кодів, реалізованих в українському весіллі, є *умикання*. М. Сумцов [207], Хв. Вовк [91] та М. Грушевський [107, с. 340] вважали умикання одним із реальних форм шлюбу. Цю думку заперечував М. Державін, який вважав, що умикання все ж не мало реального історичного підґрунтя, а його збереження у весільному ритуалі є лише способом реалізації змісту весілля і має символічний характер. Саме через з'ясування сутності змістових кодів підійшов до дослідження слов'янського весілля О. Гура [111].

На думку М. Сумцова, із різноманітних форм давнього одруження у весільних піснях і обрядах слов'янських народів найчастіше згадується умикання дівчини, яке прийшло на зміну первісного комунального одруження. Умикання чи викрадення дівчат вже певним чином перебуває у зв'язку з особистісним шлюбом [207, с. 9]. Звичай умикання був традиційним (а подекуди навіть бажаним і необхідним) для усіх слов'янських народів. У сербів «отміца» (умикання, викрадення дівчини) була настільки широко розповсюдженою ще на початку XIX ст., що уряд був змушений заборонити її, видавши низку законів. Черногорські парубки продовжували традиційно отміци, не зважаючи на жодні строгі заборони. У росіян на початку XIX ст.

фіксували випадки насильного викрадення дівчат, а в деяких районах Росії батьки самі хотіли, щоб доньку викрали, бо віддати її самим вважалося ганьбою. В Болгарії за викрадачем женуться лише до сільської межі. Переступивши межу парубок вже сміливо зупиняється і розмовляє з родичами викраденої дівчини. У весільних піснях і обрядах росіян та білорусів приїзд молодого до будинку нареченої прирівнюється до литовського і татарського набігу [207, с. 9–12].

Підтвердження того, що умикання дівчини козаком було явищем непоодиноким, знаходимо і в українській художній літературі. Варто згадати опис викрадення Лесі Череванівни Кирилом Туром в історичному романі П. Куліша «Чорна рада».

Майже кожен етап українського весілля у піснях та обрядодіях містить у собі натяк на умикання. М. Сумцов виділив такі групи весільних обрядів, у яких збереглися свідчення про викрадення дівчини: звичай сватів від молодого приходити в дім батька нареченої пізно ввечері або вночі; звичай сватів розпочинати розмову оповіданням про князя, що побачив на ловах куницю (лисицю); влаштування перед воротами хати молодої штучної перешкоди; звичай стріляти під час сватання чи безпосередньо під час весілля, що є типовим для усіх слов'ян; використання на весіллі хоругви чи прапора; зачинені ворота в двір нареченої перед сватами чи перед молодим і його поїздом; боротьба перед воротами хати молодої; звичай ховати наречену; висилання нареченому подарунків тощо.

М. Грушевський, спираючись на праці М. Костомарова й О. Потебні, приходить до такого висновку: «В ідеї подружжя довго і уперто живе ідея насильного заволодіння, здобуття силою чоловіком жінки, так що в весільнім ритуалі у безконечного числа народів різних рас і різних країв, вже довго потім, як подружжя стало актом добровільного порозуміння, свobodного і непримушеного обопільного вибору, підчеркується, як доказ правосильності сього подружжя, факт насильного заволодіння» [108, с. 263].



Про те, що насильне завоювання чи умикання дівчини належить до однієї з найдавніших форм існування шлюбу існує свідчення з «Повісті минулих літ»: «А деревляни жили подібно до звірів... і весіль у них не було, а умикали вони дівчат коло води. <...> А радимичі, і вятичі, і сіверяни один обичай мали: жили вони в лісі, як ото всякий звір, їли все нечисте... І весіль не бувало в них, а ігрища поміж селами. І сходилися вони на ігрища, на пляси і на всякі бісівські пісні, і тут умикали жінок собі, – з якою ото хто умовився» [39, с. 8–9]. Як бачимо, вже в XI ст. звичай умикати дівчат був, мабуть, досить умовним, якщо з ними попередньо домовлялися, а в племені полян дівчат брали з дому ввечері, а зранку приносили за них викуп.

Як зазначає дослідниця української весільної обрядовості Н. Здоровега, «свідчення про одруження через викрадення нареченої зустрічаємо і в писемній літературі пізніших часів. Якщо спочатку умикання було звичаєм, то згодом воно збереглось як символічний обряд» [129, с. 36].

З часом таку форму шлюбу (символічне викрадення) підтримала громада, і це набуло статусу звичаєвого права. Такий тип шлюбу у XVI ст. описав Я. Ласіцький, у XVII ст. – Г. Л. де Боплан в «Описі України». Н. Здоровега писала: «У XIX – XX ст. форма викрадення нареченої перейшла у весільну обрядовість і стала символічною, як відгомін давніх часів. Це проявляється в тому, що рід молодої обороняє її від своєрідно імітованого нападу роду молодого, у «втечі» молодої від дружини молодого перед відходом до дому молодого, коли її повинен зловити (знайти) дружба молодого» [129, с. 37].

Спомини про намагання умикнути парубоцьким гуртом дівчину в чистому полі збереглися у текстах деяких колядок. Дівчина просить не брати її в полі, а брати в батька за столом – свататися:

*А в лузі-лузі, да й при дорозі,  
Святий вечір!  
Там панна Ліля пшеніченьку жала.  
Прийшло до її сімсот молодців,*

*Сімсот молодців, да всі з Сущанців:  
«Панно Лілю, ми візьмем тебе».  
«Не беріть мене в чистому полі,  
А беріть мене в батька застолі.  
В мого батечка є три вартоньки:  
Перша вартонька – батько в застолі...  
...Друга вартонька – мати в коморі...  
...Трейтя вартонька – братик надворі... [2].*

Мотиви насильницького заволодіння дівчиною – *умикання* і оборони її власним родом збереглися в різних етапах українського весілля:

1) ще Хв. Вовк зазначав, що: «сватання – це вже перший акт шлюбних церемоній, і відбувається воно згідно зі стародавнім ритуалом» [91, с. 230]. Вже на самому початку цього ритуалу, на думку вченого, можна побачити сліди таких найдавніших форм шлюбу як *умикання* (*rapt*) та *купівля* молодої [91, с. 230]. Під час *сватання*, коли старости розповідають історію про відважного мисливця і куницю, яка сховалась у цій хаті, батьки молодої часто недовірливим тоном пропонують цим чужоземцям піти із хати. На це старости відважно «проголошують, що сила на їхньому боці, бо вони в запасі мають ще двох козаків у сінях, та кличуть жениха з дружком. Ті входять і тягнуть за собою й наречену, що відповідно противиться такому насильству» [90, с. 196];

2) під час *запросин* на весілля. Дружки, повертаючись до хати нареченої після *запросин*, співали:

*Ой матінко-утко,  
Увивайся хутко,  
Бо вже ми ся увивали,  
Ціле село звоювали –  
Од кола до кола,  
Не минули жодного двора [68, с. 72];*

3) у суботу ввечері, коли молодий збирає бояр і вирушає до молодої, співають:

*До коней, буяре, до коней,  
Та до гострого меча!  
Та не бійтеся ночі –  
Бог вам до помочі [28, с. 153].*

У цей же час у хаті молодої дружки співають:

*Ой хмарно, хмарно на дворі:  
Буяре вікна обняли,  
Та, либонь, Палазю, по тебе,  
Хтять тебе взяти до себе,  
Хтять тебе взяти з собою  
Та Петруньові віддати,  
З молоденьким Петрунем звінчати [28, с. 175];*

4) збирання весільної дружини. Хв. Вовк зауважив, що власне «весілля починається з організації поїзда молодого, що має йти до хати молодої та привезти її до хати її майбутнього чоловіка... Спершу наподоблюють вербунок війська... і молодий, в супроводі старшого боярина, виходить до них (зібраних парубків – О. Г.), вітає тричі своє товариство і вказує старшому бояринові тих парубків, яких він хотів би мати в своєму поїзді» [90, с. 257]. Далі відбувається цілий ряд обрядодійств, які так чи інакше відтворюють вибирання війська у похід: парубки складаються молодому грошима: «В давні часи, без сумніву, цілий рід брав участь у весіллі одного зі своїх членів; пізніше це наподоблення надбало характеру *auxilium*'а (матеріальної допомоги – О. Г.), що його платила озброєна дружина васалів, покликана феодалом-князем» [90, с. 258]. Після обіду всі виконують обряд, що нагадує старовинну присягу – п'ють горілку з спільної миски, почергово начерпуючи її одною ложкою. В деяких місцевостях

боярин, набираючи дружину своєму князеві, питає їх, яку вони плату хочуть за службу і складає символічну угоду [90, с. 258].

Напіввійськовий – напіврелігійний характер має обряд виведення князя надвір і виїзд його матері на символічному коні – граблях чи вилах;

5) виїзд князя з дружиною у неділю рано по молоду у весільній пісні зображується як виїзд на війну, а інші події – як облога і руйнування замку чи замкової стіни тощо. Пісні, які супроводжують цей обряд, свідчать про його архаїчність і вказують на культурно-історичні риси дружинно-князівської епохи. Князь стає «рано-раненько», щоб розбудити своє військо, нагадати своїм боярам, щоб добре збирались в дорогу, підкували коней, взяли одяг і зброю:

*Збирайтеся, бояроньки, до столу,  
То й поїдемо всі разом на войну.  
То звоємо тестейка в тім дому,  
То заберем Гальочку молоду [119, с. 67].*

*Заграно, забубнено, бояри побуджено –  
Встаньте, бояри, встаньте,  
Коники посідлайте, самі ся убирайте,  
Бо поїдемо ранком попід високим замком,  
Будемо замки ламати, Марисуню діставати [41, с. 10].*

*Збирайся, родойку, та до столу (2),  
То поїдемо всі на вуйноньку (2).  
То ми пруб'ємо нову стінку (2),  
То й заберемо й од тестя дівку (2) [119, с. 67].*

У той час, коли поїзд наближається до воріт молодої, в її хаті дружки співають:

*Вийшов Палазин батенько,  
Вийшов за воротечка,*

*Глянув оченьками, сплеснув рученьками:*

*– Он до мене та война їде,*

*Хотять мене воювати,*

*Хотять у мене дитя взяти [26, с. 403].*

А. Кримський записав, що коли прийшли до нареченого, «молода кланяється молодого матері й батькові, а потім усім хто в хаті є. Після цього дружки благословляться й заводять на посад, і всі сідають за стіл, заспівавши: «Іде Панас на посад». Співали і в молодії (№76).

*87) Ой у місяця аж два ріжечки,*

*Обидва – рівнесенькі. 2*

*Ой у Панааса аж два братіки,*

*Обидва – ріднесенькі.*

*Оден братічок коня сідляє,*

*А другий примовляє: 2*

*– Іди, братічку, з турком на війну,*

*Завоюй королівну.*

Та співають у молодого недовго» [37, с. 96].

Звичай закривати ворота перед поїздом нареченого як перед ватагою завоювників властивий не лише українцям, а й росіянам, лаборським руським, сербам, славонцям, чехам, словакам, болгарам та ін. [207, с. 17].

Коли поїзд вже в воротах, співають:

*Що ж то за гості,*

*Що силою та у двір їдуть,*

*Кіньми двір копають,*

*Шаблями та огонь крешуть,*

*Стрілочками та розпалюють,*

*Соломою та розмахують? [26, с. 404].*

В уяві нареченої молодий зі своїми боярами – воїн, завойовник, який прийшов її захопити. Коли він заходить у хату, дружки від імені молодої співають:

*Скриплять-риплять воротечка тисовії,  
Іржуть, іржуть кониченьки воронії.  
Сховай мене, моя матінко, у комору,  
Щоб не взяли сії гостеньки з собою [90, с. 242].*

На що матір відповідає:

*Не з тим вони, моя донечко, приїхали,  
Щоб без тебе, моя донечко, поїхали [90, с. 243].*

Дорогою до молодої «військо» князя в деяких регіонах зустрічає *вулична перейма* – гурт парубків з вулиці нареченої, які вважають, що мають певне право на сусідську дівчину, а в давнину, очевидно, одноплемінницю.

*Перейма* – навмисне збудована перепона – робиться для того, щоб не дати «чужинцям» дівчини зі свого села. Часто хлопці стоять з палицями, ломаками, грізно вимахуючи «зброєю» і погрожуючи до тих пір, поки не розпочнеться двосторонній діалог з подальшим відкупом горілкою. М. Сумцов вважав, що, коли тепер це веселий та кумедний звичай, то колись це було дійсно запобіжним і захисним заходом від набігу нареченого-хижака [207, с. 13].

Що рід молодого сприймається як вороги, чужинці, свідчать такі факти:

- на Київщині бояр називають *чужесторонці* [28, с. 178];
- кількість поїздян гіперболізовано до символічного числа *сімсот*:

*Ой наїхало сімсот бояр  
Та на наш двір.  
Познавай же, дівко Палазю,  
А де твій? [26, с. 404].*

*Пусти, свату, в хату,  
Тут же нас не багато;  
Сімсот да бояр кінних... [16, с. 373].*

Хв. Вовк вважав, що перейма є «пережитком тих прав, які за старих часів мали на дівчину всі парубки її клану, що його репрезентує тепер «парубоцька громада» [90, с. 202]. З цим висновком ученого погоджується й сучасна дослідниця генези українського весілля Зоряна Марчук [163, с. 190].

З плином часу сценічно-батальний захист дівчини дещо втратився, забувся і частково трансформувався в умовний. В сучасному весіллі «перейма» – це не лише реальна перепона, а й вербальна битва родів, своєрідний «пісенний двобій». Його особливістю є те, що дружки, свати та молодь з боку молодої намагаються похвалити молоду, а обсміяти молодого, а свашки, дружби і молодь з боку молодого прославляють свого парубка, а соромлять наречену [19] і так триває до тих пір, поки не дійдуть обопільної згоди – викупу. Наприклад:

Гості молодого	Гості молодої
<i>Добрий день вам, добрі люди, Ми вже приїхали, Покажіть нам молоду, Як ви її вбрали.</i>	<i>Нехай стоїть під дверима, Кліпає очима, Нехай знає, скільки стоїть Молода дівчина.</i>
<i>Покажіть нам молоду, Чи ся добре чує, Чи крива, чи сліпа, Може, що бракує.</i>	<i>Ми на свою молоду Кидали золотом, – Ви на свого молодого Кидали болотом [163, с. 146].</i>

б) Момент умикання знайшов своє відображення і під час посаду, коли брат чи брати молодої вимагають викуп за місце біля неї. Старости і дружби спочатку іноді розігрують войовничий напад, піднявши палиці догори, і відмовляючись платити, а часом відразу пропонують гроші, і тоді «брати погоджуються та, діставши кілька грошин та невеличкі подарунки, відходять, пролазячи під столом, ніби вони рятуються втечею» [90, с. 204]. Така втеча

братів, на думку Хв. Вовка, є очевидною симуляцією страху, що вони колись мали б справді відчувати перед своїм родом за продаж сестри або за те, що не зуміли її вберегти від умикання [90, с. 204];

7) вибираючись від молодої до дому молодого, бояри забирають скриню, а також, «наподоблюючи їй далі умикання, починають хапати та тягнути на віз що попало; місце парубки намагаються перешкодити цьому, ховаючи їхній батіг, виймаючи затички з вісі воза тощо» [90, с. 205]. Свахи починають співати, погрожуючи:

*Оддай, свату, наше;*

*Як не оддаси ти сам,*

*До візьмем самі,*

*Посадим на сані...* [71, с. 129].

Відгомін стародавнього умикання Хв. Вовк убачав також у тому, що батьки нареченої не йдуть на вінчання, а залишаються у цей час вдома [90, с. 251]. Подекуди до церкви не йде лише матір.

О. Правдюк зазначав, що пісні з відгомоном насильного умикання жінки більш старовинні порівняно з тими, в яких відбито купівлю-продаж, але, як перші, так і другі багато в чому відтворюють ранні періоди родинних відносин, коли основна роль в сім'ї належала матері [59, с. 11].

Суспільний лад культурно-історичного життя народу відображався у весільних піснях і обрядах залежно від того, як він змінювався: «Поїзд молодого то дістає назву *польовничих* чи *розбійників*, то він стає *боярською дружиною*; далі йому дають назву *татар* чи звуть просто *невірою*; потім це буде *Литва*, *Ляхи*, *козаки*, а нарешті *міщане*» [90, с. 267].

Отже, символічне значення *погрози*, *посилання на війну*, *завоювання*, *битви* як релікту умикання можна зауважити у таких частинах весільного дійства як *запросини на весілля*, *виїзд молодого з боярами до молодої в суботу*, *виїзд князя з дружиною по молоду в неділю рано*, *забирання молодої з батьківської хати до хати молодого*, *навіть у час приходу до хати молодого* і таке інше. Більшість із цих фаз супроводжує обряд викупу.



#### 5. 4. Явище *викупу* у весільних пісенних текстах

Одним із аспектів реалізації весільного дійства є викуп. На думку Івана Ігнатюка, цей обряд є відгомонам тих часів, коли парубок був змушений купувати собі дружину, бо сторони доходять згоди лише після традиційного викупу [31, с. 54]. Хв. Вовк, проте, вважав, що поняття *викуп* і *купівля* необхідно диференціювати, бо *викуп* – «це не стільки плата за молоду, скільки плата за образу, що її заподіяно цілому родові спробою умикання дівчини» [90, с. 208]. Свою думку вчений аргументував тим, що в азійських та фінських народів, де наречену отримують за калим, елемент умикання у весільних обрядах відсутній, а ціле весілля зводиться до виплати калиму і відвезення молодої до хати молодого. Оскільки у всіх східних слов'ян шлюб ще у ХІ ст. був екзогамічним, то за справжню жінку, тобто жінку, яка належала персонально своєму чоловікові, вважали тільки жінку з чужого племені, вкрадену насильно, умикнену за згодою чи куплену в її роду. Щодо жінок того самого роду, то їх вважали за вільних, і ніхто з чоловіків не міг мати на них жодних монопольних претензій [90, с. 209].

Відмова будь-якої весільної сторони заплатити викуп зазвичай сприймалася як образа, а іноді, навпаки, весільники платять гроші, щоб уникнути образи «чужого роду». Наприклад, у с. Симоновичі, що на Берестейщині, під час запоїн дівчина, відмовивши сватам, платить їм гроші за принесену горілку, – щоб обидві сторони залишилися не осоромленими. Більше того, сам факт відмови має назву *заплатити гроші* і використовується нарівні з словесною формулою спекти гарбуза чи опарити носа [34, с. 188].

У цьому ж селі після запоїн дівчина йде на оглядини до молодого і бере із собою гроші. Якщо домовленість щодо одруження залишається в силі – грошей не залишає (несе їх для того, аби вдати, що заміж виходити не хоче і прагне відкупитися від того – *О. Г.*): «А як ни хоче йти (заміж – *О. Г.*), то зайде, гроши покине і пошла... А чясом і жиних ни схоче, откажицьця. Ни приде. Ни покажицьця до дівки – і все. То гинча дівка, коб нислави не пустити, то вже гроши нисе, заплатить» [34, с. 188]. Така кількаступенева можливість

відступитися від поданого раніше слова свідчить про рівність обох сторін в укладанні шлюбу, а *відкуп* грошима – про мирний спосіб вийти гідно з такої ситуації.

Викуп наявний чи не в усіх весільних етапах. Так, на Волині жінки, які місили коровай, вимагали в господаря викуп за вдало зроблену справу:

*Ой десь подівся господар,  
Ой нехай принесе пива дзбан,  
Нехай викупить коровай...* [29, с. 26].

Господар дає викуп – пляшку горілки.

За пришивання квітки до шапки молодого дружки також вимагають плату. Цей обряд традиційно супроводжується жартівливими піснями. Старша дружка, пришивши квітку до шапки молодого, одягає її на себе і співає:

*Кращий я козак, Іванко, за тебе:  
На мені шличок, косничок, ковначок* [71, с. 102–103].

Далі набиває собі ціну, щоб отримати побільше грошей:

*Три лоти шовку ізишила,  
Золотую голочку зломил,  
Закіль сюю квіточку пришил* [71, с. 102–103].

Бояри намагалися відібрати шапку, не заплативши, або заплатити якомога менше. Зрештою шапку викупувають. «Весь час і після того гості танцюють в супроводі пісень, в яких відображені сліди старовинного воєнного побуту»:

*Где бояри танцювали,  
Наробили хмарно жупанами,  
И спустили дожчик стрелочками,  
Наробили ясно шабельками»* [148, с. 381–382].

Іноді після того, як викупили шапку в дружки, що пришивала квітку, цю шапку може знову вихопити якась дружка, і дружба ще раз мусить її викупити [26, с. 407].

Вимагають також викуп за вінок. На Звенигородщині, сплівши вінки, дружки «кличуть дружбів викупляти «вінок» і «долю». Співають:

*Горівки, дружбонько, горівки,  
Бо горівонька для дівки.  
Прийшов гаратин – не вгасив.  
Прийшов дружбонька та й згасив» [45, с. 115].*

На Київщині дружки пропонують викуп братові молодії, який розчісує їй волосся, бо не хочуть відпускати подругу зі свого товариства:

*Будь, шурина, ласкав,  
Та дамо тобі застав,  
Дамо тобі коня вороного,  
Дамо тобі меча золотого,  
Дамо тобі ще й сіделечко,  
Зоставайся, наше сердечко! [28, с. 182].*

У с. Симоновичі, що на Берестейщині, в перший день весілля молодий з родиною збирається додому. Його проводить молода з дружкою, вимагаючи плату за провід і погрожуючи завтра не пустити його в двір у випадку відмови:

*Заплати, жинишок, за прови́д,  
Взавтра ни пушчу на сви́й дві́р.  
Замкну брамоньку на замок,  
А сама поїду до дивок.  
Замкну брамоньку замками,  
А сама поїду з дівками [34, с. 219].*

Молодий з родиною сідає на віз, а молода з дружкою його проводжають, за що отримують символічні кошти.

У неділю, вирушивши по молоду, весільний поїзд молодого традиційно долає кілька перепон, сплачуючи за них *викуп*:

– *ворітну перейму*, традиційну по усій Україні, влаштовують молоді парубки з вулиці нареченої, за що отримують гроші або горілку: «Коло двора молодії на воротах стоять парубки і не пускають у двір ні молодого, ні його поїзда; тоді молодий дає їм викупу – пляшку горілки і верч» [71, с. 115]. На Київщині світилки в цей час співають:

*Одступіться, вороги, не заступайте дороги,  
Бо в нас листоньки від короля,  
Щоб нам дорога вільна була [28, с. 155].*

– біля дверей або в сінях, яку влаштовують дружки – відгадування загадок. Як зазначив Віктор Давидюк, загадування загадок на весіллі побутувало на Волині, Поліссі та Галичині і було досить поширеним явищем [113, с. 234]: «На весіллях для молодого і дружбів загадували загадки, коли молодий приходив за молоденою і мав вести до шлюбу. Молоду не віддавали доти, доки він не відгадає всіх загадок. Якщо він не вмів відгадати всіх загадок, то мусів дати викуп, що назначала старша дружка»; «На Західному Поліссі, як приїжджає молодий, його запитують: *А що то за дерево – зимою – зелено?* Молодий відповідає: – *Хвоя!* Тоді дружки співають: *Біг нам дав, що нам молодецький дерево одгадав*» [163, с. 197–198];

– за місце біля молодого, який влаштовував її молодший брат/брати. Коли молодий входить зі сватами до хати, молода вже сидить за столом, і дружки їм співають:

*Не наступай, Литва,  
Буде меж нами битва,  
Будемо бити да воєвати,  
Мар'єчки не давати.  
Братіку да невістіку,  
Сядь собі да на кріслику,  
Да не продавай сестри  
За руб, за чотири,  
Да й не за дві золотії... [71, с. 117].*

Далі відбувається символічна оборона молодого і торгування за неї. Цікавий опис такого діалогу-торгу між молодшим братом і дружбою подав Г. Калиновський: «... поруч з молоденою сидить згадуваний уже малолітній брат або свояк її, котрого питає дружка: – «Чого ти тут сидиш?» – «Я бережу сестру мою», – відповідає він. Дружка говорить йому: «Вона не твоя, а наша». – «А

якщо вона ваша, то заплатіть мені за харчі, що я на неї витратив», – продовжує цей отрок. «А що ти на неї витратив?» – запитує дружок. «Вельми багато, – відповідає хлопчик, – 5 діжок буряків, 3 діжки капусти, 4 воли, 6 кабанів, 10 овець, 100 гусей, 200 курей, 75 качок, хліба 20 мішків, пива 5 бочок, меду 2 бочки, горілки 5 бочок та іншого за перебування її у нашому домі протягом 15 років». Це вислухавши, дружок виймає із кишені дві чи три копійки і, поклавши їх на дерев'яну тарілку... підносить її з грошима продавцю, який, побачивши малу кількість грошей, не поступається і продовжує торг свій до п'яти, а інколи до десяти копійок» [33, с. 70–71].

Після торгів і пропозиції обох сторін помиритися брати молодії отримують викуп грошима (про функцію молодшого брата у цьому обрядодійстві вже йшлося вище) чи подарунками. Хв. Вовк слушно зауважив, що тими подарунками часто є ножики: «цей звичай дуже характеристичний: очевидно, що це відгомін далекої епохи, коли викупне за молоду, що його давали братам, дійсно платили зброєю» [90, с. 266].

У Центральній Україні брати «обороняють» княгиню дрючками, торгуються, а сторгувавшись, утікають від дружбів під столами. Дружки в цей час традиційно співають:

*Татарин братік, татарин,  
Продав сестрицю задаром...* [71, с. 120].

На Вінниччині під час забирання скрині молодша сестра чи брат молодії сідає на клунки і не дає їх забрати, аж поки молодий не дасть викупу. Молодий дає викуп і дружби забирають речі [62, с. 338].

У колядках з мотивом «Облога міста» також спостерігаємо цей елемент завойовництва – викуп. Молодий лицар здобуває місто і йому виносять як викуп золото, зброю, коня. Він однак забирає запропоновану дівчину-наречену, і лише тоді знімає облогу. М. Сумцов вважав, що такі колядки зазвичай сприймаються як відгомін давніх пісень про похід князя Святослава Ігоровича

на греків. На думку вченого, більш вірогідно, що ці пісні колись належали до стародавніх весільних пісень, які рано відділилися від весільного ритуалу і в деяких варіантах увібрали в себе елементи історичної події: «В малоруських колядках про облогу міста ми маємо справу з древніми весільними піснями; доказом слугує весільна пісня, яка збереглася в Південному Сибіру, в якій молодому спочатку посилають спис, потім скриню і, коли він не задовільнився цими предметами, посилають наречену. Спис, золото, скриня – це все подарунки, розраховані на милість вершника-нареченого» [207, с. 19]. На те, що описуючи похід князя Святослава на греків, літописець використав усталений вже на той час фольклорний мотив перебирання дарунками, свідчить примітка до літописного оповідання: «Колізії другого походу Святослава на греків зображено в літописі у яскравій художній формі, але не зовсім ясно і неточно з історичного погляду. Похід був не переможним для Русі, а невдалим, і це підтверджує текст договору Святослава з греками» [39, с. 42–43]. Очевидно, що будучи позитивно налаштованим до правителя, літописець завуалював не зовсім вдалий похід героїчним оповіданням, взявши за основу відомий фольклорний мотив про облогу міста. Отже, більш реальною є думки О. Потебні, М. Сумцова, Л. Виноградової, О. Таланчук, які вважають тексти з мотивом «Облога міста» не відображенням реальних історичних подій, а реліктом традиційної обрядової чи давньої епічної поезії.

Оскільки молодий зі своїм почтом несе символіку війни, чужинців-завойовників, який має здолати певні перепони, щоб досягти бажаного – скарбу, міста, землі, чи, як у нашому випадку – молоду, то урочистий обряд обдаровування найближчих членів родини після завершення обряду викупу молодої є, скоріше за все, реліктовими формами викупу усього її роду. Наприклад, на Київщині староста роздає подарунки сім'ї молодої: «Староста кличе: “Десь тут нашого князя і княгині молодої мати і батько родзоні, нехай даються чути, коли мають бути, бо на Запорозжці\* віддам”. Після тих слів бере полумисок, на якому лежать чоботи, перев'язані для матері молодої, і шапка

---

\* Тут, скоріше за все, йдеться про запорожців як про не прошених на весілля гостей. – О. Г.

для батька молодії, і два бублики, та й каже: “Просить князь і княгиня на цей гречний подарок”. Батько і мати відповідають: “Спасибі князю і княгині за цей гречний подарок”. Після сього кличе староста всіх родичів: діда, бабу, дядька, тітку, сестер і братів. Всім роздає дарунки: платки і бублики, а малим братам ще й ножики» [15, с. 251]. Уже йшлося про те, що, за М. Сумцовим, дарування ножики є, очевидно, відгомоном давнього звичаю відкупу дорогою зброєю молодим чоловікам з родини нареченої.

Отже, в традиційному українському весіллі обряд викупу є логічним завершенням символічного обряду умикання, відтворюється на різних його етапах та супроводжується відповідними піснями.

*Викуп відбувається:*

- під час запоїн, коли дівчина, у випадку відмови сватам, платить їм гроші за принесену горілку;
- під час оглядин, коли хтось із молодих може забрати дане слово, заплативши іншій стороні певну суму;
- коли коровайниці отримують від господаря викуп горілкою за вдало спечений коровай;
- під час обряду розплітання коси. Братові молодії, який розчісує їй волосся, дружки, співаючи, пропонують викуп за те, щоб не віддавав їхню подругу;
- за пришивання квітки до шапки молодого – дружки вимагають плату;
- коли молода вимагає у молодого плату за провід, проводжаючи його додому ввечері першого дня весілля і погрожуючи завтра не пустити в двір у випадку відмови;
- за ворітну перейму;
- біля дверей або в сінях, коли дружки вимагають плату за вхід;
- за місце біля молодії;
- коли молоді повертаються з церкви і їм переливають дорогу, вимагаючи плати;

– коли забирають скриню, а молодша сестра чи брат сідає на клунки і не встає, поки молодий не заплатить.

Платою у більшості випадків є гроші та\або горілка, подекуди (і значно рідше) – відгадування загадок; іноді умовною платою є обіцянка подарувати коня, зброю і сідло.

Трансформованою формою викупу є урочисте обдаровування подарунками родини молодої.

Малоймовірно, що викуп був одним із різновидів первісної форми шлюбу давніх українців. Скоріше за все, добра збереженість цього звичаю майже у кожній фазі весілля – всього лиш відгомін колись реального звичаєвого правила викупу за заподіяну умиканням образу чужому роду.

**Висновки до п'ятого розділу.** Отже, релікти лицарства княжої і докняжої доби у традиційному українському весіллі виявляються у обрядодіях і текстах пісень через систему весільних чинів, таких як *князь, княгиня, король, королівна, дружина, військо, бояри, дружби/дружки, свашки, хорунжий/маршалок, світилки, писарі, посли*. Центральну роль у світі молодої як оборонець і воївник відіграє її брат.

Певне реліктове навантаження у весільній драмі займають атрибути мілітарного спрямування – *меч, шабля, булава, хоругва, прапор, маршалок*.

Символічне значення погрози, посилення на війну, завоювання, битви як релікту *умикання* можна зауважити у таких частинах весільного дійства як запросини на весілля, виїзд молодого з боярами до молодої в суботу, виїзд князя з дружиною по молоду в неділю рано, забирання молодої з батьківської хати до хати молодого, навіть у час приходу молодої до хати молодого і т. ін.

Логічним завершенням символічного обряду *умикання* в традиційному українському весіллі є обряд *викупу*. *Викуп* відбувається під час запоїн, коли дівчина, у випадку відмови сватам, платить їм гроші за принесену горілку; під час оглядин, коли хтось із молодих може забрати дане слово, заплативши іншій стороні певну суму; коли коровайниці вимагають від господаря горілку за вдало спечений коровай; під час обряду розплітання коси: братові молодої



дружки пропонують плату за те, щоб не віддавав їхню подругу; за пришивання квітки до шапки молодого; коли молода вимагає у молодого плату за провід, проводжаючи його додому ввечері першого дня весілля і погрожуючи не пустити в двір у випадку відмови; за прохід через ворітну перейму; біля дверей або в сінях, коли дружки вимагають плату за вхід; за місце біля молодої; коли молоді повертаються з церкви і їм переливають дорогу, вимагаючи плати; коли забирають скриню, а молодша сестра чи брат сідає на клунки і не встає, поки молодий не заплатить та ін.

Платою у більшості випадків є гроші та\або горілка, подекуди (і значно рідше) – відгадування загадок; іноді умовною платою є обіцянка подарувати коня, зброю і сідло.

Така частотність слідів викупу майже у кожному етапі весілля, скоріше за все, є лише відгомонам колись реального звичаєвого правила плати за заподіяну чужому родові образи – умикання дівчини.

## ВИСНОВКИ

Пошук реліктів лицарства в українській обрядовій поезії передусім вимагав відповіді на питання про те, чи існував лицарський стан на теренах Київської держави. Численні історичні дослідження засвідчують, що хоча лицарство як стан тут не було сформоване, проте певні його риси й звичаї були наявні.

Тексти прадавньої української літератури та усної народної словесності (обрядова та позаобрядова поезія, думи, билини, історичні пісні, казки, легенди й перекази) свідчать, що релікти лицарства і лицарсько-дружинної поезії знайшли своє відображення у героїчних мотивах та усталених епічних виразах. Водночас комплексного, цілісного дослідження особливостей відображення українського лицарства князівських часів в обрядовій (і необрядовій) поезії із залученням фольклорних, етнографічних, літературних та історичних джерел, яке містило б історичну характеристику доби, виявляло включення давньої України-Русі у широкий європейський контекст, а водночас виокремлювало специфічні національні риси лицарства княжої доби, запропоновано так і не було.

Проаналізований матеріал дає підстави стверджувати, що релікти лицарства докняжої та княжої доби значною мірою збереглись у текстах календарно-обрядової поезії (передусім, колядках та щедрівках) та родинно-обрядових (весільних) пісень. Із колядок довідуємось, що князівська дружина могла бути досить численною (найчастіше фігурують символічне число сімсот або неозначена кількість – громада), за вірну службу члени молодецької громади вимагали платні та винагороди (зброю, одяг, коней, жінок, грошей, земель), походів з метою грабунку (у Польщу, Німеччину, «невір-землю», Волощину і ту землю, яка найближча). Князь часто щедро винагороджував дружину. Побратимство у колядках княжої доби майже не збереглося, а на його існування вказують лише звертання – «брати», «браття».

Дещо більше колядки заховали у собі згадки про підготовку молоді (отроків) до військової служби. Для того, щоб стати повноцінним членом лицарської громади, молодь мала пройти ініціальний обряд. У текстах колядок збереглися згадки про такі його етапи: виїзд на навчання, вправність на воді, вправність кіннотника, виклик на двобій ворога тощо. Після випробувань отроків посвячували у дружинники. На Русі, як і на Заході, це включало вручення ініційованому атрибутів дорослого мужа-воїна: коня, збруї, обладунку, зброї. Лицар не мислився без меча – символу належності до професійного військового клану. Вказівки на вправність володіння мечем у колядках зустрічаються доволі часто: *воїн мечем рубає, вирубає, висікає, розсікає, утирає, вимоцує, ізвиває*; його меч – *острий, ясний, твердий, золотий, яко місяць*. Під час посвячення молодий дружинник приймав присягу, клявся не втратити свою честь і славу, «їздити біля стремена», тобто бути вірним князеві. У колядках лицар зазвичай ставить «біля стремена» невірного царя, що означає перемогу над ним у рівному двобої.

Наявність значної кількості лицарсько-дружинних мотивів в українських обрядових піснях свідчить про те, що вони є реліктами забутої дружинної поезії часів Давньої Русі. Присутність таких мотивів у різножанровому масиві слов'янського фольклору лише підтверджує їх типовість для героїчної поезії. Так, мотив «Облога міста» досить поширений у сербській, хорватській, болгарській, румунській колядній традиціях, у росіян він трапляється лише у весільних піснях, у білорусів – в колядках, волочebних і весільних, у поляків – у колядках та весільних. Герой, обступивши місто, зазвичай категорично відмовляється від пропонованого відкупного – *відер срібла, тарелів, повних дукатів, коней в злоті-сріблі-броні, золотих карет, мисок червоних чи золотих, вина, полумисок грошей, срібної шаблі, штирьох пар волів, штирьох пар телет*, і погоджується відступити лише отримавши *тречную панну*.

У деяких текстах української обрядової поезії рудимент лицарства виявляється у мотивах полювання. У колядках гордий молодець намірюється поцілити *чорного тура, грубого звіра, сокілку чи сокола, вутку, куну в дереві*,

*голубів, вола, орла, люту змію* тощо. Князь в українському весіллі збирає братів, щоб уполювати *куницю, козулю, голубку, качечку, тетерку, сокілку*. І в одному і в іншому випадку тварини виступають проміжною ланкою між князем-нареченим і княгинею-нареченою. Зазвичай вони обіцяють допомогу при одруженні за умови, що лицар їх не вб'є.

На Підляшші мисливський мотив «чарівного помічника» трапляється у волочебних піснях, в білорусів – у веснянках, в росіян – у весільному та хороводному циклах. Чеські та словацькі варіанти досліджуваної групи пісень зафіксовані у баладних і ліричних піснях, однак там провідний мотив «допомога при одруженні» вже зруйнований. Билинні богатирі полюють, щоб виявити молодецтво, хоробрість чи просто задля розваги. В українському фольклорі такий мотив, окрім колядок і весільних пісень, найчастіше бачимо у чарівних казках.

Однією з ознак лицарсько-дружинної поезії є прославляння князя. Зазвичай величання простежується через мотиви, які відображають відносини *лицар і його кінь* («Молодець жене стадо коней через міст», «Парубок ловить коня, якого ніхто не може піймати», «Лицар виграє коня в азартні ігри»). Славні переможні походи відображено через мотиви «Пан бере здобич із трьох земель», «Пані просить не будити господаря», «Молодець перемагає невірного царя». Варто сказати і про мотив відображення особливих прикмет лицаря («Мати / батько впізнають сина за певними ознаками»: королівською хоругвою, незвичайною сорочкою, зброєю, обладунками, конем, гречною панною).

Мотив «Повчання матері» є досить поширеним, але чомусь практично залишився поза увагою дослідників українського фольклору. Таке своєрідне «повчання дітям» зафіксовано у різноманітних фольклорних та літературних жанрах: колядках, щедрівках, весільних піснях, казках, билинах, а також у «Слові про похід Ігорів» та літописних оповіданнях. У текстах весільних пісень мотив «повчання матері» часто виявляється в застереженні не пити першої чарки в тестя у дворі.

Мотив «Величання парубоцької краси і доблесті» спрямований на прославляння лицаря-князя. Виділяємо кілька типів такого величання: а) через зовнішній вигляд; б) через атрибутику коштовних речей; в) через змалювання образу незвичайного лицарського коня, який або будує церкву, або є казкової краси: *«Золота грива коника вкрила, срібні подкови землю пишуть, шовковий хвостик слід замітає, срібні копита кремінь лунають*; г) через таланти; д) через належність до лицарського стану; е) через вияв лицарської звитяги, яка зазвичай виявляється через підкидання вгору предметів; є) через самовихваляння героя своєю звитягою.

Фрагментом дружинної поезії може бути колядка з мотивом «Князь їде на війну, його просять повернутися, повідомляючи про народження дитини». Особливістю поняття слави і честі та їхнього місця у системі лицарського кодексу є те, що військовий обов'язок, очевидно, значно переважав родинний, бо князь не вертається. Подібний сюжет бачимо також і в билинах та думах. У російській фольклорній традиції аналогічний сюжет трапляється у веснянках, сьмішних (трьохських), весільних піснях.

Отже, лицарсько-дружинні мотиви у текстах обрядової поезії досить поширені і найчастіше виявляються у колядках парубкові, рідше – господареві. Чим сучасніші записи пісень, тим контамінованішими є мотиви. Це зрозуміло, адже людська пам'ять схильна забувати все неактуальне, застаріле, нашаровуючи і замінюючи нецікавий вже історичний факт більш новим та актуальним. Разом із частотними змінами форм військової організації змінювалося їх відображення в обрядовій поезії.

Загальні, типові образи (чи т. зв. «постійні місця») є тим єднальним елементом, який, як своєрідне кліше, дає можливість сучасному дослідникові фольклорного тексту простежити міжжанрову міграцію, динаміку розвитку тексту, приналежність його до певної епохи чи території.

Одними із найпоширеніших епічно-символічних образів, притаманних колядкам, є *бій, битва*, що метафорично передано через дію *орання/засівання/жнив*. Такі ж образи трапляються у «Слові про похід Ігорів». У

билинах запекла битва передається через образ *косовиці*. Символічна формула *битва = бенкет*, на відміну від «Слова про похід Ігорів», не є типовою для колядок та щедрівок.

Притаманна колядкам формула *насування грозової хмари = наближення війська до поля битви* актуалізується через символіку чорної важкої *хмари*, яка от-от вибухне блискавицями й громами. Цю традиційну формулу використав і автор «Слова про похід Ігорів»: «Чорні хмари находять з моря, чотири сонця закрити хочуть». У билинах на позначення незліченної кількості війська застосовується формула «*черным-черно*».

На позначення великої кількості війська використовуються метафоричні кореляти *військо – пара з коней – чорна хмара – дим*, непрямі порівняння, які уособлюють сильний шум, гул, здригання землі: «*Військо рушає, світ ся здригає*».

*Locī cottines* «чорний ворон» та «чорний пожар», які є складовими формули-кліше «Чорний пожарець ножечки коле, єму з ніжок кров виступає, кров виступає, слід заливає. А чорний ворон все залітає і з слідів кривцю все випиває», властиві не лише колядкам і щедрівкам, а й думам та баладам, і несуть символічне навантаження болю, страждання і неминучої смерті.

Однією з найпоширеніших початкових тавтологічних формул обрядової поезії є *шум-дзвін*. Це *locī cottines* властиве як колядкам та щедрівкам, так і весільним пісням. В обрядових піснях ця формула трансформується у багатоваріантну *летіти-шуміти, шуміти-густи, дудніти-шуміти, бряжчати-шуміти, шуміти-бриніти*. Варіантом формули *шум-дзвін* є формула *стукнути-грякнути*, яка досить частотна у текстах колядок і логічно продовжує аудіоряд шуму.

Тавтологічні сталі формули *мостити мости, гатити гатки* також є типовими для лицарської поезії. В українських колядкових і весільних текстах вони є одними з улюблених художніх прийомів і знаходять своє вираження у текстах з контамінованими військово-мисливсько-весільними мотивами.

Окружинами давньої епічної поезії є формули часопросторових відношень. На позначення ранньої години чи т. зв. прачасу в колядкових текстах використовується запитання: *«А що нам було з нащадку світа?»*, зачинові формули *ой рано, рано* чи метафорична формула *схід сонця = колись дуже давно*. Первісна епічна формула «ранні часи», яка означала міфічний час, першочас, поступово трансформувалась у формулу «рано-раненько» і заховалась у текстах колядок з героїчними мотивами, набувши прямого значення ранньої пори доби, світанку.

Одним зі структурних складників героїчної поезії є моделювання ситуації. Найтиповішими ситуаціями, змодельованими у текстах зимової обрядовості, є *«Запитання – відповідь»*, *«Наказ встати до бою»*, *«Лицар збирається в похід»*. Ситуація *«Лицар збирається в похід»* моделюється і в билинах, і в традиційному українському весіллі. Паралельно з обрядовими діями в текстах весільних пісень детально змальовано основні етапи виїзду: князь рано встає, збирає товаришів і пояснює їм мету походу; підготовка до походу; лицар запрягає і годує коней; гучний похід; збройний опір «ворожої» фортеці, який воїн легко долає і досягає поставленої мети (здобуває наречену).

Релікти лицарства княжої і докняжої доби у традиційному українському весіллі виявляються у обрядодіях і текстах пісень через систему весільних чинів, таких як *князь, княгиня, король, королівна, дружина, військо, бояри, дружби/дружки, свашки, хорунжий/маршалок, світилки, писарі, посли*. Роль оборонця і воїника у свиті молодой відіграє її брат.

Певне реліктове навантаження у весільній драмі займають атрибути мілітарного спрямування – *меч, шабля, булава, хоругва, прапор, маршалок*.

Символічне значення погрози, посилення на війну, завоювання, битви як релікту *умикання* можна зауважити у таких частинах весільного дійства як запросини на весілля, виїзд молодого з боярами до молодой в суботу, виїзд князя з дружиною по молоду в неділю рано, забирання молодой з батьківської хати до хати молодого, навіть у час приходу молодой до хати молодого тощо.

Логічним завершенням символічного обряду *умикання* в традиційному українському весіллі є обряд *викупу*. *Викуп* відбувається під час запоїн, коли дівчина, у випадку відмови сватам, платить їм гроші за принесену горілку; під час оглядин, коли хтось із молодих може забрати дане слово, заплативши іншій стороні певну суму; коли коровайниці вимагають від господаря горілку за вдало спечений коровай; під час обряду розплітання коси: братові молодої дружки пропонують плату за те, щоб не віддавав їхню подругу; за пришивання квітки до шапки молодого; коли молода вимагає у молодого плату за провід, проводжаючи його додому ввечері першого дня весілля і погрожуючи не пустити в двір у випадку відмови; за прохід через ворітну перейму; біля дверей або в сінях, коли дружки вимагають плату за вхід; за місце біля молодої; коли молоді повертаються з церкви і їм переливають дорогу, вимагаючи плати; коли забирають скриню, а молодша сестра чи брат сідає на клунки і не встає, поки молодий не заплатить та ін.

Платою у більшості випадків є гроші та/або горілка, подекуди (і значно рідше) – відгадування загадок; іноді умовною платою є обіцянка подарувати коня, зброю і сідло.

Така частотність слідів викупу майже у кожному етапі весілля, скоріше за все, є лише відгомонам колись реального звичаєвого правила – платити за заподіяну чужому родові образу – умикання дівчини.

Отже, хоча плин часу і не доніс до нас у чистому вигляді зразків так званої «лицарської поезії» українців (існування її можна припустити хоча би зважаючи на включення наших теренів до загальноєвропейського контексту), її окрушини значною мірою збереглись у текстах обрядової поезії. Ставши підґрунтям для формування й розвитку інших фольклорних жанрів, вони донині продовжують відігравати важливі текстотворчі й образотворчі функції в українському фольклорі.



## СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ

### I. 1. Неопубліковані джерела

1. Запис Володимира Галайчука 11.07.1997 р. у с. Перзі Олевського р-ну Житомирської обл. від Ковальчук Павлини Наумівни, 1925 р. народж.
2. Запис В. Галайчука 11.07.1997 р. у с. Юровому Олевського р-ну Житомирської обл. від Гриб Орини Кирилівни, 1915 р. народж.
3. Запис В. Галайчука 11. 07. 1997 р. у с. Юровому Олевського р-ну Житомирської обл. від Слободянюк Олександри Іванівни, 1936 р. народж.
4. Запис В. Галайчука 17.07.1997 р. у с. Замисловичах Олевського р-ну Житомирської обл. від Процюк Ольги Герасимівни, 1928 р. народж., Бабич Степаниди Микитівни, 1929 р. народж.
5. Запис В. Галайчука 18.07.1997 р. у с. Сновидовичах Рокитнівського р-ну Рівненської обл. від Старенької Фросі Петрівни, 1926 р. народж., Левченко Марії Єрофіївни, 1932 р. народж., Федорович Катерини Петрівни, 1914 р. народж.
6. Запис В. Галайчука 18.08.1998 р. у с. Сукачах Іванківського р-ну Київської обл. від Юрченко Марії Іванівни, 1929 р. народж.
7. Запис В. Галайчука 24.07.1997 р. у с. Копищі Олевського р-ну Житомирської обл. від Мирончук Меланії Дем'янівни, 1929 р. народж.
8. Запис В. Галайчука 25.07.1997 р. у с. Радовлі Олевського р-ну Житомирської обл. від Хлань Марії Миколаївни, 1926 р. народж., Сидорчук Оксани Юхимівни, 1940 р. народж., Карбун Варвари Кузьмівни, 1934 р. народж.
9. Запис В. Галайчука 26.07.1997 р. у с. Хочиному Олевського р-ну Житомирської обл. від Швед Євфросинії Сергіївни, 1916 р. народж. (уродженки с. Глушкевичів), Гречко Олександри Сазонівни, 1922 р. народж.

10. Запис В. Галайчука 28.08.1998 р. у с. Шпилях Іванківського р-ну Київської обл. від Глущенко Антоніни Федорівни, 1930 р. народж.
11. Запис В. Галайчука 22.08.1998 р. у с. Богданах Вишгородського р-ну Київської обл. від Місниченко Надії Михайлівни, 1937 р. народж., Голуб Ганни Іванівни, 1932 р. народж.

## **I. 2. Опубліковані джерела**

12. Будзиновський В. Козацькі часи в народній пісні. Львів, 1906. 327 с.
13. Былины: В 2 т. / Подгот. текста, вст. ст. и коммент. В. Я. Проппа и Б. Н. Путилова. Москва: Художественная литература, 1958. Т. 1. 564 с.
14. Былины: В 2 т. / Подгот. текста, вст. ст. и коммент. В. Я. Проппа и Б. Н. Путилова. Москва: Художественная литература, 1958. Т. 2. 521 с.
15. Верховинець В. Весілля в селі Шпичинці Сквирського повіту Київської губернії // Весілля: У 2-х книгах. Київ: Наукова думка, 1970. Кн. 1. С. 220–280.
16. Весілля: У 2-х книгах / Упоряд. текстів та прим. М. М. Шубравської; нот. мат. упоряд. О. А. Правдюк. Київ: Наукова думка, 1970. Кн. 1. 456 с.
17. Весілля: У 2-х книгах / Упоряд. текстів та прим. М. М. Шубравської; нот. мат. упоряд. О. А. Правдюк. К.: Наукова думка, 1970. Кн. 2. 480 с.
18. Галайчук В., Пилипчук С., Сілецький Р. Весілля у селі Сапанові Кременецького району Тернопільської області // Вісник Львівського університету. Серія історична. Львів: ЛНУ імені Івана Франка, 2012. Вип. 47. С. 344–365.
19. Галайчук О. Жартівливі весільні співанки села Домашів Сокальського району Львівської області // Міфологія і Фольклор. Львів, 2015. №3–4 (19). С. 145–155.

20. Гарасим Я. Нові записи з Древньої Овруччини: огляд жанрів та сюжетів // Полісся України: матеріали історико-етнографічного дослідження / За ред. С. Павлюка, М. Глушка. Львів: Інститут народознавства НАН України, 1999. Вип. 2: Овруччина, 1995. С. 225–244.
21. Геройко-фантастичні казки / Упоряд., передм. та прим. І. П. Березовського; іл. худож. В. Лопати. Київ: Дніпро, 1984. 366 с., іл. (Б-ка укр. усної народної творчості).
22. Глушко М. Весілля у селі Дубрівці Баранівського району Житомирської області // Вісник Львівського університету. Серія історична. Львів: ЛНУ ім. Івана Франка, 2012. Вип. 47. С. 268–343.
23. Глушко М., Хомчак Л. Надсяння: традиційна культура і побут (етнолінгвістичні скарби). Львів: Інститут українознавства ім. Івана Крип'якевича; НТШ, 2017. 592 с.
24. Гнатюк В. Колядки і щедрівки. Т. I. // Етнографічний збірник. Львів: НТШ, 1914. Т. XXXV. 270 с.
25. Гнатюк В. Колядки і щедрівки. Т. II. // Етнографічний збірник. Львів: НТШ, 1914. Т. XXXVI. 380 с.
26. Грінченко Б. Весілля в селі Нижня Сироватка Сумського повіту Харківської губернії // Весілля: У 2-х книгах. Київ: Наукова думка, 1970. Кн. 1. С. 393–411.
27. Грінченко Б. Этнографическіе матеріали, собранные въ Черниговской и сосѣднихъ с ней губерніяхъ. Т. III. Пѣсни. Черниговъ: Типографія Губернскаго Земства, 1899. 767 с.
28. Демченко І. Весілля в містечку Монастирище Липовецького повіту Київської губернії // Весілля: У 2-х книгах. Київ: Наукова думка, 1970. Кн. 1. С. 147–219.
29. Димнич Н. Весілля в селі Кремеш Горохівського повіту // Весілля: У 2-х книгах. Київ: Наукова думка, 1970. Кн. 2. С. 7–72.

30. Золотослов: Поетичний космос Давньої Русі / Упоряд., передм. та перекл. Михайла Москаленка. Київ: Дніпро, 1988. 296 с.
31. Ігнатюк І. Надбужанське весілля // Над Бугом і Нарвою. 1998. №3–4. С. 54–56.
32. Календарно-обрядові пісні / Упоряд., передм., прим. О. Ю. Чебанюк; іл. худож. В. Є. Перевальського та А. Ф. Павленка. Київ: Дніпро, 1987. 392 с., іл. (Б-ка укр. усної народної творчості).
33. Калиновський Г. Опис весільних українських простонародних обрядів. 1777 // Весілля: У 2-х книгах. Київ: Наукова думка, 1970. Кн. 1. С. 68–74.
34. Климчук Ф. Традиційне весілля села Симоновичі // Вісник Львівського університету. Серія філологічна. Львів: ЛДУ ім. Івана Франка, 1999. Вип. 27. Українська фольклористика. С.185–274.
35. Колядки та щедрівки в сучасних записах / Упоряд. С. А. Китова. Черкаси: БРАМА, 2003. 248 с., іл.
36. Колядки та щедрівки: зимова обрядова поезія трудового року / Упоряд., передм. і прим. О. І. Дея. Київ: Наукова думка, 1965. 804 с.
37. Кримський А. Звенигородщина. Шевченкова батьківщина з погляду етнографічного та діалектологічного: Відтворення з авторського макету 1930 р. / Авт. передм. А. Ю. Чабан. Черкаси: Вертикаль, 2009. XVI+438+80с., іл.
38. Литвинова-Бартош П. Весільні обряди і звичаї у селі Землянка Глухівського повіту у Чернігівщині // Матеріали до українсько-руської етнології. Львів, 1900. Т. 3. С. 70–173.
39. Літопис Руський. За Іпатським списком переклав Леонід Махновець. Київ: Дніпро, 1989. 591 с.
40. [Лукашевич П. А.] Малороссійскія и Червонорусскія народныя думы и пѣсни. СанктПетербургъ, 1836. 170 с.

41. Лозинський Й. Українське весілля / Опрац. тексту, упоряд. і вступ. ст. Р. Кирчіва. Київ: Наукова думка, 1992. 175 с.
42. Малинка Ал. Н. Сборникъ матеріаловъ по малорусскому фольклору (Черниг., Волинск., Полтавск., и нѣкот. др. губ.): Колядки, щедровки, загадки, пословицы, заговори, народн. медицина, примѣты, рассказы и сказки. Черниговъ, 1902. 411 с.
43. Музичний фольклор з Полісся у записах Ф. Колесси та К. Мошинського / Упоряд., вступ. ст., прим., пер. з пол. С. Й. Грици. – Київ: Музична Україна, 1995. 432 с., нот.
44. Навроцький В. Весілля в Котузові // Правда. Львів, 1869. С. 32–39.
45. Народна пісенність підльвівської Звенигородщини: збірник / Запис. і впоряд. Ольга Харчишин. Нот. транскр. Василя Ковалю. Львів: Видавничий дім «Укрпол», 2005. 352 с.
46. Народні перлини / Упоряд. текстів та вст. сл. Михайла Стельмаха. Київ: Дніпро, 1971. 391 с.
47. Народні пісні Буковини в записах Юрія Федьковича / Упоряд. і прим. О. І. Дея і О. С. Романця. Київ: Музична Україна, 1968. 224 с.
48. Народні пісні в записах Івана Вагилевича / Упоряд., вст. ст. і прим. М. Й. Шалати. Київ: Музична Україна, 1983. 160 с.
49. Народні пісні в записах Івана Манжури / Упоряд., вст. ст. і прим. Л. С. Каширіної. Київ: Музична Україна, 1974. 352 с.
50. Народні пісні в записах Івана Нечуя-Левицького / Упоряд., вст. ст. і прим. О. І. Дея. Київ: Музична Україна, 1985. 104 с.
51. Народні пісні в записах Івана Франка / Упоряд., вст. ст. і прим. О. І. Дея. Київ: Музична Україна, 1981. 336 с.
52. Народні пісні в записах Маркіяна Шашкевича / Упоряд., вст. ст. і прим. М. Й. Шалати. Київ: Музична Україна, 1973. 111 с.

53. Народні пісні в записах Панаса Мирного та Івана Білика / Упоряд., вст. ст. і примітки І. В. Хланти. Київ: Музична Україна, 1977. 198 с.
54. Народні пісні з голосу Дніпрової Чайки та в її записах / Упоряд., вст. ст. і прим. О. І. Дея, В. Г. Пінчука. Київ: Музична Україна, 1974. 216 с.
55. Народні пісні з-над Дністра в записах Євгенії Ярошинської / Упоряд., вст. ст. і прим. М. В. Гуця. Київ: Музична Україна, 1972. 323 с.
56. [Левицкий С.] Описание свадьбы и свадебных обрядов украинских малороссиян (в Богуславщине) // Народна творчість та етнографія. 1972. №2. С.86–99.
57. Пісні Поділля. Записи Насті Присяжнюк в с. Погребище 1920–1970 рр. / Упоряд. та вст. ст. С. В. Мишанича. Київ: Наукова думка, 1976. 554 с.
58. Пісні Тернопільщини: Календарно-обрядова та родинно-побутова лірика / Пісенник / Упоряд. С. І. Стельмащук, П. К. Медведик. Київ: Музична Україна, 1989. Вип. І. 496 с.
59. Правдюк О. Народне весілля на Україні // Весілля: У 2-х книгах. Київ: Наукова думка, 1970. Кн. 1. С. 9–59.
60. Пчилка Олена. Українські колядки (Текстъ волинській) // Киевская старина. Київ, 1903. Т. І. ([Т. 80] Січень, 1903). С. 152–175.
61. Рошкевич О. Обряди і пісні весільні люду руського в селі Лолин Стрийського повіту. 1886 // Весілля: У 2-х книгах. Київ: Наукова думка, 1970. Кн. 2. С. 73–124.
62. Скалецький Р. Весілля в селі Михайлівка Бершадського району на Вінничині // Весілля: У 2-х книгах. Київ: Наукова думка, 1970. Кн. 1. С. 281–354.
63. Слово про Ігорів похід / перекл. М. Рильського. Київ: Дніпро, 1974. 88 с.
64. Супрун-Яремко Н. Колядки і щедрівки Кубані: фонографічний збірник; антологія українських народних пісень Кубані. Випуск перший. Рівне: Волинські обереги, 2007. 184 с.

65. Українські народні пісні в записах Володимира Гнатюка / Упоряд., вст. ст. та прим. М. Яценка. Київ: Музична Україна, 1971. 324 с.
66. Українські народні пісні в записах Зоріана Доленги-Ходаковського (з Галичини, Волині, Поділля, Придніпрянщини і Полісся) / Упоряд., текст. інтерпрет. і коментарі О. І. Дея. Київ: Наукова думка, 1974. 783 с.
67. Українські народні пісні в записах Осипа та Федора Бодянських / Упоряд. та прим. А. Ю. Ясенчук; загал. і текстол. ред. та вступ. ст. О. І. Дея. Київ: Наукова думка, 1978. 328 с.
68. Українські народні пісні в записах Софії Тобілевич / Упоряд., вступ. ст., та прим. С. В. Мишанича; відп. ред. О. І. Дей. Київ: Наукова думка, 1982. 423 с.; ілюст.
69. Фольклорні записи Марка Вовчка та Опанаса Марковича / Упоряд., передм. і прим. О. І. Дея. Київ: Наукова думка, 1983. 526 с.
70. Фольклорні матеріали з Отчого краю: Зібрали Василь Сокіл та Ганна Сокіл; у ноти завела Л. Лукашенко. Львів: Ін-т народознавства НАН України, 1998. 615 с.
71. Чубинський П. Весілля в селі Бориспіль Переяславського повіту Полтавської губернії // Весілля: У 2-х книгах. Київ: Наукова думка, 1970. Кн. 1. С. 81–146.
72. Чубинський П. Труды Этнографическо-статистической экспедиции въ Западно-Русскій край, снаряженной Императорскимъ Русскимъ Географическимъ обществомъ. Юго-Западный отдел. Т. 3: Народный дневникъ. СанктПетербургъ, 1872. 488 с.
73. Шухевич В. Гуцульщина. Львів: НТШ, 1904. Ч. 4. 271 с.
74. Kolberg O. Dzieła wszystkie. Wrocław; Poznań: Ludowa spółdzielnia wydawnicza. Polskie wydawnictwo muzyczne, 1962. T. 29: Pokucie. Cz. 1. Ss. XIV, 360.

75. Kolberg O. Dzieła wszystkie. Wrocław; Poznań: Ludowa spółdzielnia wydawnicza. Polskie wydawnictwo muzyczne, 1970. T. 54: Ruś Karpacka. Cz. 1. Ss. LXXIV, 340.
76. Kolberg O. Dzieła wszystkie. Wrocław; Poznań: Ludowa spółdzielnia wydawnicza. Polskie wydawnictwo muzyczne, 1976. T. 56: Ruś Czerwona. Cz. 1. Ss. LXXXI, 445, ilustr.
77. Rawita-Gawroński Fr. Szczedrówki z Tarnawy // Lud: organ Towarzystwa Ludoznawczego we Lwowie. Lwów: nakładem Towarzystwa Ludoznawczego, 1898. Rocznik 4. Ss. 84–93.

## II. Література

78. Антонович В., Драгоманов М. Историческія пѣсни малорусскаго народа съ объясненіями Вл. Антоновича и М. Драгоманова. Кієвъ, 1874. Т. I. 336 с.
79. Антонович В., Драгоманов М. Предисловіе // Историческія пѣсни малорусскаго народа съ объясненіями Вл. Антоновича и М. Драгоманова. Кієвъ, 1874. Т. I. С. I–XXIV.
80. Афанасьев А. Мифы, поверья и суеверия славян: Поэтические воззрения славян на природу. Москва: Эксмо; Санкт-Петербург: Terra Fantastica, 2002. Т 2. 768 с.
81. Байбурин А., Левинтон Г. «Князь» и «княгиня» в русском свадебном величании (к семантике обрядовых терминов) // Русская филология: Сб. студ. науч. работ филол. фак. Тарту, 1975. Вып. IV. С. 58–76.
82. Балушок В. Обряди ініціацій українців та давніх слов'ян. Львів; Нью-Йорк: В-во М. П. Коць, 1998. 216 с.
83. Борисенко В. Весільні звичаї та обряди на Україні: історико-етнографічне дослідження. Київ: Наукова думка, 1988. 192 с.



84. Буслаев Ф. Об эпических выражениях украинской поэзии: (По поводу Сборника украинских песен, изданных М. А. Максимовичем в Киеве в 1849 году) // Историческіе очерки русской народной словесности и искусства. Санктпетербургъ: Общественная польза, 1861. Т. 1. С. 220–230.
85. Вагилевич І. Передговор к народним руским пѣсням // Русалка Дністрова (Фотокопія з видання 1837 року ). Київ: Художня література, 1972. 135 с.
86. Веселовский А. Историческая поэтика. Ленинград: Художественная литература, 1940. 648 с.
87. Веселовский А. Южно-русскія былины. Приложение къ XXXIX-му тому записокъ Имп. Академіи Наукъ. № 5. СанктПетербург, 1881. 411 с.
88. Виноградова Л. Сравнительный анализ славянских колядных песен Карпатского региона (украинские колядки и польские коленды) // Карпатский сборник. Москва: Наука, 1976. С. 102–105.
89. Виноградова Л. Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян. Генезис и типология колядования. Москва: Наука, 1982. 256 с.
90. Вовк Хв. Студії з української етнографії та антропології. Київ: Мистецтво, 1995. 336 с.; іл.
91. Вовк Хв. Шлюбний ритуал та обряди на Україні // Студії з української етнографії та антропології. Київ: Мистецтво, 1995. С. 219–323.
92. Возняк М. Історія української літератури. У 2-х кн.: навч. вид. 2-ге вид., випр. Львів: Світ, 1992. Кн. перша. 694 с.
93. Возняк М. Історія української літератури: У 2-х кн.: навч. вид. – 2-ге вид., випр. Львів: Світ, 1994. Кн. друга. 560 с.
94. Войтович Л. Галицько-Волинські етюди. Біла Церква: Видавець Олександр Пшонківський, 2011. 480 с.
95. Войтович Л. Князь Лев Данилович. Львів: НАН України. Інститут українознавства ім. Івана Крип'якевича, 2012. 181 с.

96. Воропай О. Звичаї нашого народу: етнографічний нарис. Київ: Оберіг, 1993. 590 с.
97. Галайчук О. Військові мотиви у колядках і щедрівках Середнього Полісся // Народознавчі зошити. Львів, 2006. №3–4 (69–70). С. 406–416.
98. Галайчук О. Військові мотиви княжої доби в українських колядках і щедрівках парубкові // *Ukrainistika: minulost, přítomnost, budoucnost: Literatura a kultura*. III.: колективна монографія, присвячена 20-річчю україністики на Філософському факультеті Університету імені Масарика в Брно. Brno, 2015. С. 341–349.
99. Галайчук О. Образна структура колядок з військовими мотивами // Вісник Львівського університету. Серія філологічна. Львів: ЛНУ ім. Івана Франка, 2003. Вип. 31. С. 75–92.
100. Галайчук О. Релікти лицарства княжої доби в українських колядках // Вісник Львівського університету. Серія філологічна. Львів: ЛНУ ім. Івана Франка, 2006. Вип. 37. С. 338–347.
101. Галайчук О. Дружинно-лицарська поезія у фольклористичних дослідженнях Івана Денисюка // Іван Денисюк: Не попів слів, а серця жар...: збірник наукових праць та матеріалів. Львів: ЛНУ ім. Івана Франка, 2018. С. 172–177. (Серія «Українська філологія: школи, постаті, проблеми»; вип. 17).
102. Гарасим Я. Національна самобутність естетики українського пісенного фольклору. Львів: НВФ «Українські технології», 2010. 376 с.
103. Геродот із Галікарнасу. Скіфія: Найдавніший опис України з V століття перед Христом. Київ: Довіра, 1992. 72 с.
104. Героїчний епос українського народу. Хрестоматія: навч. посібник / Упоряд. та прим. О. М. Таланчук, Ф. С. Кислого; передм. О. М. Таланчук. Київ: Либідь, 1993. 432 с.

105. Гінда О. Понятійне поле теоретичної фольклористики (до постановки проблеми) // Вісник Львівського університету. Серія філологічна. Львів: ЛНУ ім. Івана Франка, 2003. Вип. 31. С. 32–42.
106. Грушевська К. Збирання і видавання дум в ХІХ і в початках ХХ віку // Українські народні думи. Харків, 1927. Т. 1. С. ХІІІ–ССХХ.
107. Грушевський М. Історія України-Руси: в 11 т., 12 кн. Київ: Наукова думка, 1991. Т. 1: До початку ХІ віка. 649 с.
108. Грушевський М. Історія української літератури: В 6 т. 9 кн. / Упоряд. В. В. Яременко; авт. передм. П. П. Кононенко; приміт. Л. Ф. Дунаєвської. Київ: Либідь, 1993. Т. І. 392 с. («Літературні пам'ятки України»).
109. Грушевський М. Історія української літератури: В 6 т. 9 кн. / Упоряд. В. В. Яременко; приміт. С. К. Росовецького. Київ: Либідь, 1993. Т. ІІІ. 285 с. («Літературні пам'ятки України»).
110. Грушевський М. Історія української літератури: В 6 т. 9 кн. / упоряд. О. М. Таланчук; приміт. С. К. Росовецького. Київ: Либідь, 1994. Т. ІV; Кн. 1. 336 с. («Літературні пам'ятки України»).
111. Гура А. Брак и свадьба в славянской народной культуре: Семантика и символика. Москва: Индрик, 2012. 936 с.
112. Гура А. Ворон // Славянские древности: этнолингвистический словарь в 5 т. / под ред. Н. И. Толстого. Москва: Междунар. отношения, 1995. Т. 1: А–Г. С. 434–438.
113. Давидюк В. Українські загадки в генетично-функціональному аспекті // Народознавчі зошити. 1997. №4. С. 231–236.
114. Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. Москва, 1955. Т. ІV: Р–V. 684 с.
115. Дашкевич Н. Рыцарство на Руси – в жизни и поэзии. І. // Чтенія въ Историческомъ Обществѣ Нестора-лѣтописца / подъ ред.

- Н. П. Дашкевича. Київ: Типографія М. М. Фиха, 1902. Кн. 15. Вып. IV. С. 129–150.
116. Дашкевич Н. Рыцарство на Руси – в жизни и поэзии. II. / Н. Дашкевич // Чтенія въ Историческомъ Обществѣ Нестора-лѣтописца / подъ ред. Н. П. Дашкевича. Київ: Типографія М. М. Фиха, 1902. Кн. 16. Вып. IV. С. 1–23.
117. Дей О. Величальні пісні українського народу // Колядки та щедрівки: зимова обрядова поезія трудового року. Київ: Наукова думка, 1965. С. 9–40.
118. Денисюк І. Національна специфіка українського фольклору // Літературознавчі та фольклористичні праці: у 3 томах, 4 книгах. Львів: ЛНУ ім. Івана Франка, 2005. Т. 3: Фольклористичні дослідження. С. 28–35.
119. Денисюк І. Пісні з-над берегів Турського озера: пісні і коментарі. Луцьк: Надстир'я, 2004. 256 с.
120. Денисюк І. Релікти лицарсько-дружинної та билинної поезії (знахідки у фольклорі волинсько-поліського ареалу) // Слово і Час. 2003. № 1. С. 22–28.
121. Денисюк І. Релікти лицарсько-дружинної та билинної поезії у поліському фольклорі // Українська філологія: школи, постаті, проблеми: збірник наукових праць Міжнародної наукової конференції, присвяченої 150-річчю від дні заснування кафедри української словесності у Львівському університеті. Львів: Світ, 1999. Ч. 2. С. 505–512.
122. Денисюк І. Турське весілля: вступне слово // Пісні з-над берегів Турського озера. Луцьк: Надстир'я, 2004. С. 5–24.
123. Драгоманов М. Відгук лицарської поезії в руських народних піснях. Пісні про Королевича // Розвідки Михайла Драгоманова про українську народну словесність і письменство. Львів, 1899. Т. 1. С. 66–87.

124. Драгоманов М. До питання про сліди великоруського богатирського епоса на Україні // Розвідки Михайла Драгоманова про українську народну словесність і письменство. Львів, 1899. Т. 1. С. 88–94.
125. Драгоманов М. Малороссия в ее словесности [Рец. на кн.:] Малороссия (Южная Русь) в истории ее литературы с XI по XVIII век. И. Г. Прыжов. Воронеж, 1869 // Вибрані праці: у 3 т. [у 4 кн.]. Київ: Знання, 2007. Т. 2: Фольклористика. Літературознавство. С. 3–67.
126. Драгоманов М. Учена експедиція в Західно-руську країну // Розвідки Михайла Драгоманова про українську народну словесність і письменство. Львів, 1899. Т. 1. С. 103–127.
127. Етнографічні писання Костомарова / за ред. М. Грушевського. Історична секція Всеукраїнської академії наук. Київ: Державне видавництво України, 1930. 380 с.
128. Залізняк Л. Нариси стародавньої історії України. Київ: Абрис, 1994. 256 с.
129. Здоровега Н. Нариси народної весільної обрядовості на Україні. Київ: Наукова думка, 1974. 159 с.
130. Зимин А. О статье Ю. Лотмана «Об оппозиции честь – слава в светских текстах Киевского периода» // Учёные записки Тартусского государственного университета. Вып. 284. Труды по знаковым системам. Т. V. Тарту, 1971. С. 464–468.
131. Івашків В. Коментарі [Коментар] // Куліш П. Повне зібрання творів. Наукові праці. Публіцистика. Київ, 2015. Т. III: Записки о Южной Руси: [42 кн.]. Кн. 1. С. 297–384.
132. Івашків В. Художня, літературознавча і фольклористична парадигма ранньої творчості Пантелеймона Куліша: монографія. Львів: Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка, 2009. 447 с.
133. Кардини Ф. Истоки средневекового рыцарства: пер. с ит. / Вст. ст. В. И. Уколовой; общ. ред. В. И. Уколовой и Л. А. Котельниковой. Москва: Прогресс, 1987. – 384 с.; ил.

134. Килимник С. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні: у 3 кн. К.: Обереги, 1994. Кн. 1 (Т. 1. Зимовий цикл; Т. 2. Весняний цикл). 400 с.
135. Киричок О. Давньоруська дружинна етика та західноєвропейська лицарська мораль: подібність і відмінність // Магістеріум. Київ, 2004. Вип. 13. С. 42–49.
136. Кирчів Р. Маніфест української фольклористики // Народна творчість та етнографія. 2008. №6. С. 46–59.
137. Кирчів Р. Мотив // Українська фольклористика. Словник-довідник / Укл. і заг. ред. М. Чорнопиского. Тернопіль: Підручники і посібники, 2008. С. 256.
138. Колесса О. Люнарно-астральний мітологічний сюжет у старинній українській колядці (боротьба гордого молодця з чорним туром) // Родина Колессів у духовному та культурному житті України кінця XIX–XX століття (з нагоди 130-річчя від дня народження академіка Філарета Колесси та 100-річчя від дня народження академіка Миколи Колесси): збірник наукових праць та матеріалів. Львів: Видавничий центр ЛНУ ім. Івана Франка, 2005. С. 435–450.
139. Колесса Ф. Про вагу наукових дослідів над усною словесністю // Фольклористичні праці. Київ: Наукова думка, 1970. 412 с.
140. Колесса Ф. Українська усна словесність (Загальний огляд і вибір творів). Львів: Накладом фонду «Учітеся, брати мої», 1938. 646 с.
141. Колесса Ф. Українські народні думи: перше повне видання з розвідкою, поясненнями, нотами і знімками кобзарів. Львів: Накладом Т-ва «Просвіти», 1920. 160 с.; табл., ноти, іл.
142. Колесса Ф. Спроба періодизації української народної поезії // Родина Колессів у духовному та культурному житті України кінця XIX–XX століття (з нагоди 130-річчя від дня народження академіка Філарета Колесси та 100-річчя від дня народження академіка Миколи Колесси):

збірник наукових праць та матеріалів. Львів: Видавничий центр ЛНУ ім. Івана Франка, 2005. С. 354–356.

143. Косів Р. Українські хоругви. Київ: Оранта, 2009. 372 с.; іл.
144. Костомаров М. Слов'янська міфологія. Київ: Либідь, 1994. 384 с.
145. Костомаров Н. Об историческом значении русской народной поэзии. Харьков: Изд-во 1-го отд. филос. ф-та Харьковского ун-та, 1845. 218 с.
146. Костомаров Н. Историческое значение южнорусского народного песенного творчества // Собрание сочинений. Исторические монографии и исследования. Кн. 8. Т. XXI. СанктПетербург, 1905.
147. Костомаров Н. Историческая поэзия и новые ее материалы // Етнографічні писання Костомарова / за ред. М. Грушевського. Історична секція Всеукраїнської академії наук. Київ: Державне видавництво України, 1930. С. 299–334.
148. Костомаров Н. Семейный быт в произведениях южнорусского народного песенного творчества // Литературное наследие. Автобиография. СанктПетербург: Типография М. М. Стасюлевича, 1890. С. 287–477.
149. Криничная Н. Русская народная историческая проза: Вопросы генезиса и структуры. Ленинград: Наука, 1987. 227 с.
150. Крип'якевич І., Гнатевич Б. Історія українського війська: в 2 кн., 3 ч. / Написали: кн. 1 (ч. I–II) – д-р І. Крип'якевич, кн. 2 (ч. III) – д-р Богдан Гнатевич; при співпраці Зенона Стефанова, Осипа Думіна та Святослава Шрамченка. Львів: Видання Івана Тиктора, 1936. Кн. 1. 288 с.
151. Куліш П. Повне зібрання творів. Наукові праці. Публіцистика. Київ: Критика, 2015. Т. III: Записки о Южной Руси: [42 кн.]. Кн. 1. 416 с.
152. Куліш П. Повість про український народ / Упоряд. та автор вст. ст. В. Івашків; переклад з рос. Я. Приходи. Тернопіль: Терно-граф, 2016. 226 с.
153. Левчук О. Етноестетика образу коня в українських народних піснях // Ukrajnistika: minulost, přítomnost, budoucnost: Literatura a kultura. III:

колективна монографія, присвячена 20-річчю україністики на Філософському факультеті Університету імені Масарика в Брно. Brno, 2015. С. 425–433.

154. Лотман Ю. Об оппозиции «честь» – «слава» в светских текстах Киевского периода // Лотман Ю. М. Избранные статьи: в 3 т. Таллинн, 1992. Т. II. С. 111–126.
155. Магрицька І. Словник весільної лексики українських східнословобожанських говірок (Луганська область). Луганськ: Знання, 2003. 172 с.
156. Маєрчик М. Орнітоморфні уявлення про душу (проблеми генези та семіозису) // Студії з інтегральної культурології: THANATOS. № 1. С. 92–104.
157. Макаев Э. «Эдда» и устная эпическая традиция // Проблемы сравнительной филологии: сборник статей к 70-летию В. М. Жирмундского. Москва-Ленинград, 1964. С. 408–417.
158. Максимович М. Українські пісні, видані М. Максимовичем: Фотокопія видання 1827 р. Київ: Наукова думка, 1962. 182 с.
159. Максимович М. Собрание сочинений: в 3 т. Київ, 1880. Т. 3: Языкознание. История словесности. 745 с.
160. Максимович М. О народной исторической поэзии в древней Руси (Письма к М. П. Погодину) // Собрание сочинений: в 3 т. К., 1880. Т. 3: Языкознание. История словесности. С. 480–497.
161. Мала енциклопедія українського народознавства / за ред. чл.-кор. НАН України, д-ра іст. наук, проф. С. Павлюка. Львів: Ін-т народознавства НАНУ, 2007. 832 с.
162. Мальцев Г. Традиционные формулы русской народной необрядовой лирики: (исслед. по эстетике уст.-поэт. канона) / Отв. ред. А. Ф. Некрылова. Ленинград: Наука, 1989. 165 с.



163. Марчук З. Генеалогія українського весілля. Луцьк: Ін-т культурної антропології, 2005. 284 с.
164. Матюхіна О. Богатирі – рицарі України (Рицарський етос на Україні за матеріалами усної народної творчості) // Вісник Національного університету «Львівська політехніка». Львів, 2000. №408: Держава та армія. С. 160–166.
165. Мелетинский Е. «Общие места» и другие элементы фольклорного стиля в эддической поэзии // Памятники книжного эпоса. Стиль и типологические особенности. Москва: Наука, 1978. С. 68–83. (Исследования по фольклору и мифологии Востока).
166. Мелетинский Е. «Эдда» и ранние формы эпоса. Москва: Наука, 1968. 367 с.
167. Мелетинский Е. Семантическая организация мифологического повествования и проблема создания семиотического указателя мотивов и сюжетов // Записки Тартуского ун-та. Тарту, 1983. Вып. 635. С. 115–125.
168. Мишанич С. Фольклористична спадщина Михайла Драгоманова // Драгоманов М. Фольклористичні студії: у 4-х т. Донецьк: Норд-Прес, 2006. Т. 1. С. 7–44.
169. Москаленко М. Фольклорний алфавіт давньоруського космосу // Золотослов. Поетичний космос Давньої Русі / Упоряд., передм. та пер. Михайла Москаленка. Київ: Дніпро, 1988. С. 5–46.
170. Найден О. Мотиви походження та функції мистецтва в українському фольклорі // Мистецтво та етнос: культурологічний аспект. Київ: Наукова думка, 1991. С. 35–72.
171. Найден О. Образ воїна в українському фольклорі: Семантичні та образні аспекти. Київ: Стилос, 2005. 260 с.

172. Несен І. Весільний ритуал Центрального Полісся: традиційна структура та реліктові форми (середина XIX-XX ст.). Київ: Центр захисту культурної спадщини від надзвичайних ситуацій, 2005. 280 с.
173. Пермяков Г. От поговорки до сказки (Заметки по общей теории клише). Москва: Наука, 1970. 240 с.
174. Пилипенко М. Следы родовой организации в свадебных обычаях славянских народов // Советское словяноведение: Материалы IV конференции историков-славистов. Минск, 1969. С. 641–645.
175. Пилипчук С. Жанр колядки у науковій рецепції Івана Франка // Вісник Львівського університету. Серія філологічна: Франкознавство. Львів: ЛНУ імені Івана Франка, 2010. Вип. 51. С. 129–138.
176. Пилипчук С. Фольклористична концептосфера Івана Франка: монографія. Львів: ЛНУ імені Івана Франка, 2014. 466 с.
177. Пилипчук С. «Первісні форми князівсько-лицарського епосу»: билинознавчі зауваги Івана Франка // Українське літературознавство. 2014. Вип. 78. С. 224–236.
178. Пінчук С., Регушевський Є. Словник літературознавчих термінів Івана Франка. Київ: Наукова думка, 1966. 271 с.
179. Плисецкий М. Героико-эпический стиль в восточнославянских колядках // Обряды и обрядовый фольклор / Институт этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая АН СССР; отв. ред. В. К. Соколова. Москва: Наука, 1982. С. 179–212.
180. Плісецький М. Українські народні думи: сюжети і образи. Київ: Кобза, 1994. 364 с.
181. Потебня А. Обзор поэтических мотивов колядок и щедровок // Русский филологический вестник. 1884. Т. 11. № 1. С. 1–98; № 2. С. 168–232.
182. Потебня А. Обзор поэтических мотивов колядок и щедровок // Русский филологический вестник. 1885. Т. 13. № 1. С. 145–191; № 2. С. 315–342.

183. Потебня А. Обзор поэтических мотивов колядок и щедровок // Русский филологический вестник. 1885. Т. 14. № 3. С. 1–112; № 4. С. 213–294.
184. Потебня А. Обзор поэтических мотивов колядок и щедровок // Русский филологический вестник. 1886. Т. 15. № 1. С. 29–113; № 2. С. 261–343.
185. Потебня А. Обзор поэтических мотивов колядок и щедровок // Русский филологический вестник. 1886. Т. 16. № 3. С. 1–39; № 4. С. 235–281.
186. Потебня А. Обзор поэтических мотивов колядок и щедровок // Русский филологический вестник. 1887. Т. 17. № 1. С. 30–68; № 2. С. 345–360.
187. Потебня А. Объясненія малорусских и сродных народных пѣсень. Варшава: въ типографіи Михаила Земкевича, 1887. Т. II: Колядки и щедровки. 809 с.
188. Потебня А. О некоторых символах в славянской народной поэзии // I. О некоторых символах в славянской народной поэзии. II. О связи некоторых представлений в языке. III. О купальских огнях и сродных с ними представлениях. IV. О доле и сродных с нею существах. Харьков: Изд. М. В. Потебня, 1914. С. 1–123.
189. Потебня А. Переправа черезъ воду, какъ представленіе брака // Древности: Археологическій вѣстникъ / Под ред. А. А. Котляревскаго. Москва, 1868. Т. I: Годъ 1867–1868. С. 254–266.
190. Пропп В. Поэтика фольклора: Собрание трудов. Москва: Лабиринт, 1998. 352 с.
191. Путилов Б. Мотив // Фольклор и народная культура. СанктПетербург: Наука, 1994. С. 173–184.
192. Путилов Б. Мотив как сюжетобразующий элемент // Типологические исследования по фольклору: сб. статей памяти В. Я. Проппа. Москва, 1975. С. 141–145.
193. Ребошанка І. Народження символу: Аспекти взаємодії обряду та обрядової поезії. Бухарест: Критеріон, 1975. 252 с.

194. Рождественский Ю. Что такое «теория клише» // Пермяков Г. От поговорки до сказки (Заметки по общей теории клише). Москва: Наука, 1970. С. 212–237.
195. Свенціцький І. Різдво Христове в поході віків (Історія літературної теми і форми). Львів, 1933. 182 с.
196. Силантьев И. Мотив как проблема нарратологии // Критика и семиотика. Новосибирск: Институт филологии Сибирского отделения РАН, 2002. Вып. 5. С. 32–60.
197. Силантьев И. Теория мотива в отечественном литературоведении и фольклористике: очерк историографии. Новосибирск: Изд. ИДМИ, 1999. 104 с.
198. Славянские древности: этнолингвистический словарь в 5 т. / Под ред. Н. И. Толстого. Москва: Междунар. отношения, 1995. Т. 1: А – Г. 584 с.
199. Словарь української мови. Упоряд. з додатком власного матеріалу Борис Грінченко: в чотирьох томах. Т. 4. Р – Я. / НАН України. Ін-т української мови. Київ: Наукова думка, 1997. 616 с.
200. Смирнов Ю. Славянские эпические традиции. Москва: Наука, 1974. 264 с.
201. Сокіл В. Мотив у фольклорі // Мала енциклопедія українського народознавства / за ред. чл.-кор. НАН України, д-ра іст. наук, проф. С. Павлюка. Львів: Ін-т народознавства НАНУ, 2007. 832 с.
202. Сосенко К. Різдво-Коляда і Щедрий Вечір: культурологічна оповідь. Київ: Український письменник, 1994. 286 с.
203. Стефанович П. «Честь» и «слава» на Руси в X – начале XIII в.: терминологический анализ // Мир истории: Электронный журнал. 2003. № 2 / Режим доступа: <http://krotov.info/history/13/2/2003stef.html>
204. Стефанович П. Древнерусское понятие чести по памятникам литературы домонгольской Руси // Древняя Русь: Вопросы медиевистики. 2004. № 2 (16). С. 63–87.

205. Стефанович П. К спору Ю. М. Лотмана и А. А. Зимина о «чести» и «славе» в Древней Руси // Одиссей. Человек в истории. Рыцарство: реальность и воображаемое / Гл. ред. А. Я. Гуревич; Ин-т всеобщей истории. Москва: Наука, 2004. С. 108–115.
206. Сумцов М. Старі зразки української народної словесності. Харків: Друк. «Печатне Діло», 1910. 20 с.
207. Сумцов Н. О свадебных обрядах, преимущественно русских // Символика славянских обрядов. Избранные труды. Москва: Восточная литература, 1996. С. 6–157.
208. Сумцов Н. Воронъ въ народной словесности (Изъ «Этнографического Обозрѣнія», 1890, Кн. 1). Москва, 1890. 31 с.
209. Сумцов Н. Научное изучение колядок и щедривок / Оттиск из февральской книжки «Кіев. Стар.» за 1886 г. Кіев: Тип. А. Давиденко, 1886. 30 с.
210. Сушинський Б. Всесвітня історія лицарства. Одеса: Видавничий дім ЯВФ, 2004. 640 с.: іл.
211. Сушинський Б. Історія українського лицарства. Львів: Добра справа, 2002. 482 с.
212. Таланчук О. Мудрий і правдивий голос душі народної // Героїчний епос українського народу. Хрестоматія: навч. посібник / Упоряд. та прим. О. М. Таланчук, Ф. С. Кислого; передм. О. М. Таланчук. Київ: Либідь, 1993. С. 3–6.
213. Терещенко А. Бытъ русскаго народа: в 7 ч. СанктПетербургъ, 1848. Ч. VII: I. Святки. II. Масляница. 348 с.
214. Українська фольклористика. Словник-довідник / Укл. і заг. ред. М. Чернопиского. Тернопіль: Підручники і посібники, 2008. 448 с.
215. Фігурний Ю. Історичні витоки українського лицарства: Нариси про зародження і розвиток козацької традиційної культури та національне

військове мистецтво в українознавчому вимірі. Київ: Стилос, 2004. 308 с.

216. Фотинский О. Побратимство и чин братотворения // Труды одиннадцатого археологического съезда в Киеве. 1899. М., 1902. Т.2. [Раздел] II. Доклады исторического и филологического содержания. С. 80–89.
217. Франко І. А. Н. Пыпин. История русской литературы // Зібрання творів: у 50 т. Київ: Наукова думка, 1981. Т. 31. С. 335–352.
218. Франко І. План викладів історії літератури руської. Спеціальні курси. Мотиви // Зібрання творів: у 50 т. Київ: Наукова думка, 1984. Т. 41. С. 24–73.
219. Франко І. Слово о Лазаревѣ воскресені. Староруська поема на апокрифічні теми // Зібрання творів: у 50 т. Т. 32. Київ: Наукова думка, 1981. С. 55–111.
220. Франко І. Студії над українськими народними піснями // Зібрання творів: у 50 т. Київ: Наукова думка, 1984. Т. 42. Фольклористичні праці. 598 с.
221. Франко І. Теща в полоні у зятя // Зібрання творів у 50 т. Т. 42. С. 115–123.
222. Халанский М. Великорусскія былины Кіевского цикла. Варшава: Типографія Михаила Земкевича, 1885. 236 с.
223. Хібеба Н. Весільні агенти в бойківських та поліських говірках: етнолінгвістичний аспект // Волинь-Житомирщина. 2008. Вип. 18. С. 75–89.
224. Чижевський Д. Лекції з історії української літератури // В. Петров, Д. Чижевський, М. Глобенко, І. Мірчук. Українська література. Історія української культури. Мюнхен; Львів, 1994. С. 67–82.
225. Чубинський П. Мудрість віків: Українське народознавство у творчій спадщині Павла Чубинського: у 2-х книгах. Київ: Мистецтво, 1995. Кн. 2. 224 с., іл.

226. Ярмоленко Н. Український усний героїчний епос: динаміка структурної парадигми: автореф. дис. ... д-ра філол. наук: 10.01.07. К., 2011. 36 с.
227. Bartmiński J. O «Słowniku stereotypów i symboli ludowych» // Słowniku stereotypów i symboli ludowych: Kosmos. T. I. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 1996. S. 9–34.
228. Ethos rycerski w historii, literaturze i kulturze / Pod redakcją Anny Ryłko-Kurpiewskiej i Magdaleny Sachy. Gdańsk: Wydawnictwo uniwersytetu Gdańskiego, 2010. 281 s.
229. Caraman P. Obrzęd kołędowania u słowian i u rumunów: studjum porównawcze. Kraków: Nakładem Polskiej Akademji Umiejętności, 1933. 632 s.
230. Czernik S. Stare złoto: O polskiej pieśni ludowej. Państwowy Instytut Wydawniczy, 1962. 334 s.
231. Moszyński K. Kultura ludowa słowian. Kraków: Polska Akademia Umiejętności, 1939. Cz. 2: Kultura duchowa. T. II. 1642 s.

## ДОДАТОК

### Список публікацій здобувача

*Праці, в яких опубліковані основні наукові результати дисертації:*

1. Галайчук О. Образна структура колядок з військовими мотивами // Вісник Львівського університету. Серія філологічна. Львів: ЛНУ ім. Івана Франка, 2003. Вип. 31. С. 75–92.
2. Галайчук О. Релікти лицарства княжої доби в українських колядках // Вісник Львівського університету. Серія філологічна. Львів: ЛНУ ім. Івана Франка, 2006. Вип. 37. С. 338–347.
3. Галайчук О. Військові мотиви у колядках і щедрівках Середнього Полісся // Народознавчі зошити. Львів, 2006. №3–4 (69–70). С. 406–416.
4. Галайчук О. Військові мотиви княжої доби в українських колядках і щедрівках парубкові // *Ukrainistika: minulost, přítomnost, budoucnost: Literatura a kultura*. III.: колективна монографія, присвячена 20-річчю україністики на Філософському факультеті Університету імені Масарика в Брно. Brno, 2015. С. 341–349.
5. Галайчук О. Традиційні епічні формули як відображення реліктів лицарства в колядках та щедрівках // Народознавчі зошити. Львів, 2018. № 3 (141). С. 586–598.

*Праці, в яких опубліковані додаткові наукові результати дисертації:*

6. Галайчук О. Жартівливі весільні співанки села Домашів Сокальського району Львівської області // Міфологія і фольклор. Львів, 2015. №3–4 (19). С. 145–155.
7. Галайчук О. Дружинно-лицарська поезія у фольклористичних дослідженнях Івана Денисюка // Іван Денисюк: Не попів слів, а серця жар...: збірник наукових праць та матеріалів. Львів: ЛНУ ім. Івана Франка, 2018. С. 172–177. (Серія «Українська філологія: школи, постаті, проблеми»; вип. 17).



*Відомості про апробацію результатів дисертації*

1. Міжнародна наукова конференція «Традиційна культура Полісся: стан і перспективи дослідження (до 20-річчя аварії на Чорнобильській АЕС)» (Львів, 26–28 квітня 2006 р.).
2. Міжнародна наукова конференція «Українська філологія: школи, постаті, проблеми» (Львів, 20–21 листопада 2008 р.).
3. Звітна наукова конференція викладачів та аспірантів Львівського національного університету імені Івана Франка (Львів, 3 лютого 2013 р.).
4. Звітна наукова конференція викладачів та аспірантів Львівського національного університету імені Івана Франка (Львів, 6 лютого 2014 р.).
5. Всеукраїнська наукова конференція «Не попів слів, а серця жар»: філологічні обрії Івана Денисюка (до 90-річчя від дня народження)» (Львів, 12 грудня 2014 р.).
6. Міжнародна наукова конференція «UKRAJINISTIKA – MINULOST, PŘÍTOMNOST, BUDOUCNOST» (Брно, Чехія, 26–27 квітня 2015 р.).
7. Міжнародний науковий конгрес «Іван Франко: Я єсть пролог...» (до 160-річчя від дня народження) (Львів, 22–24 вересня 2016 р.).