

Волинський національний університет імені Лесі Українки

Факультету філології та журналістики

Кафедра української літератури

ВІКТОР ДАВИДЮК

СТУДІЇ З ПОРІВНЯЛЬНОЇ ФОЛЬКЛОРИСТИКИ

Навчально-методичний посібник

Луцьк
Вежа-Друк
2022

УДК 398-021.272(075.8)

Д 13

*Рекомендовано до друку
науково-методичною комісією факультету філології та журналістики
Волинського національного університету імені Лесі Українки
(протокол № 11 від 02 червня 2021 року)*

Рецензенти:

Ярослав Гарасим – доктор філологічних наук, професор, професор кафедри фольклористики Львівського національного університету імені Івана Франка;

Олена Івановська – докторка філологічних наук, професорка, професорка кафедри фольклористики Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Давидюк Віктор

Д 13 Студії з порівняльної фольклористики : навч.-метод. посіб. / Віктор Давидюк. – Луцьк : Вежа-Друк, 2022. – 156 с.

У навчально-методичному посібнику подано статті автора з порівняльної фольклористики, які входять до програми основного курсу для аспірантів та вибіркового для магістрантів «Порівняльна фольклористика». Розрахований на аспірантів та магістрантів спеціальності 035 «Філологія (Українська мова і література) та спеціальності 014 «Середня освіта (українська мова і література)» денної та заочної форми навчання.

УДК 398-021.272(075.8)

© Давидюк Віктор, 2022

ВСТУП

Пропонований навчально-методичний посібник розрахований на застосування при вивченні вибіркового курсу для магістрантів та аспірантів «Порівняльна фольклористика». Завдання полягає в освоєнні майбутніми філологами-дослідниками нових методик компаративістичних студій та їхнього практичного застосування. Такі обсервації можливі як на широкому ареальному рівні, так і на регіональному. Подані статті подають приклади такого застосування пропонованих методик.

Найближча галузь до пропонованої ділянки наукових обсервацій, двійником якої помилково може видатися наш курс – порівняльне літературознавство. Та досить зануритися в глибини предмету дослідження обох сфер, як виявиться, що це зовсім різні речі. Порівняльне літературознавство має сенс у сфері виявлення текстологічних та сюжетних запозичень, через що на науковому слензі його поблажливо обзивають «впливولوجією». Література як предмет змалювання життєвих ситуацій приречена на повторення в художніх творах однотипних ситуацій. Тож якщо й відкинути можливість літературного плагіату чи епігонства, то чому б не звести предмет дослідження до типології та феноменології. Порівняльна фольклористика, яка поки що сприймається як щось невідоме, незвідане, тобто феноменальне, у нашому розумінні, повинна зводитись саме до цих понять.

У статтях широко застосовано інтердисциплінарний підхід, який рекомендується для докторантських студій. Преамбула полягає в тому, що фольклорна компаративістика, яка набула чимало прихильників у 60 – 80 роках ХІХ ст., згодом була визнана науково неспроможною з погляду багатьох явищ фольклору. Сьогодні зрозуміло, що причина цієї неспроможності полягала в спробі пояснити існування одних і тих же явищ у різних народів культурними запозиченнями в історичні часи. Нинішній стан науки дозволяє зрозуміти, що вік багатьох цих запозичень був істотно применшений. Набагато більше збігів легше пояснюється збігом ареалу поширення археологічних культур, а ще

більше даних біогенетики населення, що виступає біогенетичними ретрансляторами цих фольклорних явищ.

Застосування палеонтологічного методу, заснованого на цих двох допоміжних галузях фольклористичної науки (археології й біогентиці), дозволяє розв'язати чимало фольклористичних задач, які вважалися такими, що не мають розв'язку. В цьому може бути майбутнє серйозних фольклористичних досліджень. Тому так важливо, щоб майбутні науковці, які обрали предметом своїх досліджень фольклористику, були готові до цих викликів.

Порівняльна фольклористика – до певної міри екзотичне явище в світовій науці. Багатьом європейським країнам ця галузь не відома. В Україні вона розвинулась ще за доби романтизму в працях Миколи Костомарова, а згодом знайшла своє продовження в студіях Михайла Драгоманова, Миколи Дашкевича, Івана Франка. Крім українців вона відома ще московитам завдяки студіям Олександра Веселовського. Недоліком цих студій було те, що вони акцентували свою увагу на механістичних запозиченнях, не приділяючи належної уваги джерелам фольклору, зокрема й його праєвропейським та індоевропейським підвалинам.

На даний момент чимало труднощів викликає оформлення наукової статті. Єдиного стандарту не існує навіть у межах України, не кажучи вже про те, що кожна країна має ще й свої пріоритети в обранні стандартів. Існує різнобій і в різних наукових виданнях у межах однієї держави. У зв'язку з цим автор пропонує свої статті, зміст яких стосується порушуваних у спецкурсі проблем в оригінальному оформленні відповідно до вимог періодичних видань, у яких вони друкувалися. Адже попри наявність переліку вимог кожне з видань подає ще й зразок оформлення. Єдина невідповідність оригіналам у цьому збірнику статей – це уніфікація шрифтів та полів. У різних виданнях вони можуть відрізнитися.

Автор сподівається, що його статті на початковій стадії наукової діяльності стануть прикладом і в виборі тем магістрантами та аспірантами, і в оформленні ними власних досліджень у вигляді статей.

ГЕНЕТИЧНО-ПОРІВНЯЛЬНИЙ МЕТОД У ФОЛЬКЛОРИСТИЦІ: НОВІ МОЖЛИВОСТІ

Відколи існує фольклористика як наука, порівняння сюжетів, мотивів, ментально-настрійних особливостей у фольклорі різних народів було одним з неодмінних завдань різних методологічних шкіл і напрямів. Серед українських фольклористів особливо плідними, а в дечому й глибоко новаторськими для свого часу були порівняльні студії Миколи Костомарова, Олександра Потебні, Михайла Драгоманова, Миколи Дашкевича, Івана Франка, Ксеноїонта Сосенка та ін. Згодом утрата інтересу до порівняльного методу була спричинена кризою міграційної теорії, яка при вивченні різних компонентів фольклорної взаємодії давала ж настільки ж різні результати. В радянській науці ця школа завершила своє існування нав'язаною ідеологами від гуманітарної науки доктриною російської «впливології». Незважаючи на те, що тема впливу російського фольклору на український, білоруський і т.д. була магістральною для роботи відповідних інститутів, учені-практики все ж найчастіше знаходили можливість її обходити, декларуючи одне, а вивчаючи зовсім інше. Оскома, викликана таким штучно нав'язаним підходом до фольклору в представників старшого покоління дослідників на сьогодні пройшла, а молодше вже навіть не знає, що воно таке. Незважаючи на це, інтересу до порівняльного вивчення фольклору як не було останні принаймні 30 років, так і нема.

Професор Лідія Дунаєвська упродовж останніх років свого життя наполягала на необхідності повернення до порівняльного вивчення фольклору, але вже на нових теоретичних засадах. На жаль, захист дисертації її вихованця про культ предків в японському календарному фольклорі став передостаннім днем її життєвого шляху, а сама ініціатива була забута. В перспективі вченої був задум порівняльного вивчення цього ж явища в українському та іранському фольклорі. Актуальність порушеної теми визначалась тим, що сьогодні етноісторики все частіше сходяться на думці

про іранське походження культу предків. Одначе, як пояснював гуцульський мудрець неминучість перемін на основі теорії Коперника, вся справа в тому, що «все ся крутит, все ся вертит, нич на місці не стоїт». Не стоїть на місці й наука. Принаймні на сьогодні вже й культ предків може мати дещо інше прочитання. Пріоритет, який віддавався іранській культурі як прадавній основі слов'янської, прийшов унаслідок випереджаючого розвитку лінгвістики в порівнянні з іншими гуманітарними науками і висунення нею т.зв. індоіранської теорії походження мов.

Два століття тому було виявлено певну подібність між санскритом і багатьма європейськими мовами. Цю групу мов умовно назвали індо-європейською. До неї увійшли майже всі європейські мови, крім баскської, угро-фінських та тюркських мов. В азійській частині материка крім Індії індоєвропейськими за походженням було визнано мови таджиків, курдів, пуштунів.

Причин, за яких Індія і Європа опинились у спільній мовній сім'ї, не знали. Однак не виникало сумнівів, що батьківщину європейських мов слід шукати десь між Індією й Іраном. І лише одеський поляк Михайло Красуський 1880 р. в своїй статті «О древности малороссийского языка» показав, що всі європейські мови романського, германського та слов'янського кола – це діалекти української, яка у найповнішому обсязі зберегла ознаки арійської першомови. На це твердження ученого тоді не дуже звернули увагу. Багато хто з європейських мовознавців і просто не знав про нього, оскільки воно було опубліковано російською мовою і в Одесі. А головне – не було держави, яка б хотіла отримати преференцію для однієї з мов на своїй території, до того ж мові, яка й за мову не визнавалась.

Лінгвістичний підхід не дає вичерпних відповідей на питання про першоджерела культур. Окремі ареали пам'яток матеріальної культури і палеоантропологічних залишків не збігаються з межами територіального поширення відповідних мов. При встановленні прабатьківщини

індоєвропейських мов не обійтися без висновків археології, історії, антропології, етнографії та інших наук.

З лінгвістичних даних найважливіше значення для висвітлення питання має топоніміка, особливо гідроніміка.

Розподіл гідронімів на іллірійські, балтські і фракійські відображає карту чотирьохтисячолітньої давності, тобто за археологічною стратифікацією – доби бронзи. Незалежний глоттохронологічний аналіз в галузі лінгвістики на цей же період відносить і розпад т.зв. індоіранської мовної спільноти. Він відбувся 4000–3500 років назад.

Словник індоєвропейської мови-основи епохи розпаду прамовної єдності відображає рівень матеріальної культури часів енеоліту. Мови населення решти гілок R1a1 не дожили до наших днів, будучи стертими пізнішими мігрантами, носіями гаплогрупи R1b1, яка поширилась в західній і центральній частинах Європи вже після хвилі поширення R1a1. Не факт, що її представники R1a1 не запозичили свою мову від представників іншої гаплогрупи, а до цього розмовляли зовсім по-іншому.

Можна сказати, що на цьому корисна інформація від лінгвістичної теорії вичерпується. Отримані дані генеалогії дають підстави вважати, що формування мов не завжди йшло паралельно з поширенням рас і народів. Вілтак в основі аналізу культурних чинників лінгвістика може відігравати лише допоміжну роль. На провідну роль тепер претендує генетика.

Лінгвісти, зрозуміло, чинять опір, обмежуючи дані ДНК-генеалогії лише тими рамцями, де вони збігаються з даними лінгвістичної генеалогії. Таким чином допускають вживання терміну «арійський» лише до явищ, які знаходились в межах поширення гаплогрупи R1a1 4000 років тому. І тільки цю генетичну гілку готові визнати арійською. Особливий спротив викликає застосування цього маркера до пізніших назв, зокрема й слов'ян. Але в цій площині якраз і лежить основне поле діяльності фольклористики. Народи, які розмовляють різними мовами, мають ті самі фольклорні образи. Отже, зміна мови жодним чином на зміну традиційної свідомості не впливає.

І тут знову пріоритет отримує порівняльний метод. Зрештою в фольклористиці він і не відходив на задні позиції. Порівняння – початковий рівень аналізу, тому про які б робочі гіпотези походження фольклору не йшлося, все починалося саме з порівняльного аналізу.

Початки порівняльного вивчення фольклору заклали ще в своїй праці «Німецька міфологія» (1835). Вільгельм та Якоб Грімм. Спільні та подібні явища в фольклорі арійських народів вони цілком справедливо пояснювали спільною спадщиною цих народів, які свого часу належали до однієї генетичної гілки племен. Вже тоді вчені не схибили і в виборі матеріалу для досягнення своєї мети, яка згодом багато кому видалась занадто романтичною, а насправді як це часто трапляється, просто випереджала свій час. Такими науковими галузями для своїх пошуків вони визначили лінгвістику, археологію, етнографію. Попри справді романтичне уявлення Якоба Грімма про можливість тодішніми засобами віднайти уламки давніх міфів у народних віруваннях, обрядах, зразках усної словесності, фразеології, у цієї теорії з'явилося багато прихильників у різних країнах Європи, які й сформували в 50–60-х роках ХІХ ст. міфологічно-порівняльну школу. Найвиразнішими її представниками були в Німеччині Альберт Кун, Вільгельм Шварц, Вільгельм Мангардт, в Англії Макс Мюллер, в Італії Анджело де Губернатіс, у Франції Мішель Бреаль, у Швейцарії Адольф Пікте, в Росії Олександр Афанасьєв, Федір Буслаєв, Орест Міллер, в ранніх працях Олександр Пипін та Олександр Веселовський. Всі вони, по-перше, розглядали архаїчний усний фольклор як відгомін давніх релігійних вірувань, по-друге всі його варіанти оцінювали з точки зору еволюції давніх світоглядних уявлень арійського племені, по-третє прагнули з цієї маси варіантів виділити те спільне, що об'єднує усіх їх і може вважатися праміфом. Так звана «арійська теорія» Якоба Грімма становила основу міфологічно-порівняльних студій.

. Дослідження і порівняння елементів побуту, творчості та вірувань, спільність світогляду, лексики багатьох народів Європи давали багатий ґрунт

для попередніх висновків про їх спільне джерело, яким Якоб Грімм вважав арійське походження носіїв цих маркерів. Висновки порівняльного вивчення переконували в тому, що арійці поширили свої культурні й мовні набутки в різні частини світу зі своєї історичної прабатьківщини. Причину окремих відмінностей вбачалося в особливостях подальшої еволюції. А ось що стало причиною подальших розбіжностей еволюційного плану не уточнялось. Промахом послідовників Якоба Грімма був вибір за об'єкт своїх аналізів міфів, які на їх думку повинні були пролити найбільше світла на давній світогляд. При цьому акцент робився не на міфі як образі, а на міфі як на інформації сюжетного чи принаймні мотивемного плану. Міфологічні образи ж на момент їх фіксації науковцями обросли численними функціями, початково навіть не властивими для них. Це й завело міфологів спочатку на стежку полісемантичного «символізму», до якого були причетні й наші співвітчизники Микола Костомаров, Олександр Потебня, а згодом і до заперечення спроможності самого наукового методу.

Недолік міфологічної школи вбачали і в штучному підході до трактування «арійської теорії», хоч, як виявилось пізніше, ці пошуки не були марними. Здебільшого користь від них вбачають лише в тому, що завдяки апробованому в її рамках зіставному аналізу фольклору, міфології та літератур різних народів та їх взаємозв'язків було закладено основи розвитку міграційної та історичної шкіл фольклористики. Однак, як виявилось вже в XXI ст. основна заслуга послідовників Грімма була не в цьому.

Проблема міфологічної школи виявилася не в її методі, а в недостатньо фахових виконавцях. Акцентуючи на відірваності від реальності та підтасовки фактів під готові рецепти арійської теорії (подекуди, особливо у працях російського дослідника Ореста Міллера, вона була доведена до абсурду), німецький вчений Теодор Бенфей розкритикував цю теорію й запропонував свою значно простішу й безпечнішу щодо надійності отриманих даних. На основі вивчення творчості жителів Сходу, Теодор Бенфей спостеріг, що сюжети, подібні до арійських, трапляються у різних

народів незалежно від їх спорідненості. До того ж поширений серед арійських народів сюжет часто виявляється не менш популярним серед народів неарійського походження, що підриває універсальність теорії Якоба Грімма.

На думку вченого, причину одноманітності сюжетів слід вбачати не в генетичній спорідненості народів, а в культурно-історичній взаємодії. Епіцентром поширення вважалась Індія. Індоцентризм Теодора Бенфея був спричинений його перекладом двотомної збірки індійського епосу «Панчатантри» (1859), у передмові до якого він і виклав свою теорію. За теорією Бенфея в Україну відомі сюжети потрапили з Азії через Візантію та Балканський півострів лише в VII ст.

Противага міграційній школі визріла майже одночасно з її появою. При ознайомленні європейських учених з фольклором народів Африки й Австралії, виявилось, що сюжети, схожі до європейських, існують і там, де запозичення неможливе. Так виникла теорія самозародження сюжетів, яку наш співвітчизник Філарет Колесса влучно назвав теорією полігенізму. Основоположники цієї теорії англійські вчені Едвард Тайлор та Ендрю Ленг, які оприлюднили її в 60-х роках XIX ст. почили на лаврах не довго. Подібність явищ в міфології та фольклору не можна було пояснити інакше, як спільністю для всього людства психологічних законів та закономірностей духовного розвитку. Відтак в антропологічній чи за іншими визначеннями етнографічній школі теорія еволюціонізму, яка була наріжним каменем цього вчення, скоро відійшла на задній план, поступившись місцем психології. Такі зміни не були випадковими. В ході аналізу корелятивних взаємозв'язків між стадіями людського розвитку та культурними явищами людських цивілізацій виявилось порушення таких відповідностей. Це мало означати або зовнішні впливи, а відтак і повернення до теорії запозичень, або ж особливості діяльності людської психіки, здатної випереджати суспільний розвиток. Другий напрям виявився прийнятнішим. Так із подачі В.Вундта антропологічна школа отримала психологічний напрям, який відміняв усі

попередні теорії у фольклористиці. Універсальність цього методу полягала в тому, що все можна було пояснити особливостями уяви конкретного індивіда, які мало пов'язані з реальністю. За такого підходу немає значення чи він живе в умовах палеоліту й полює на мамонтів чи створює свою віртуальну картину світу в електронній системі постмодернового суспільства. Однак, де починається психологія, там приходить кінець усім іншим наукам. Людині не дано пізнати саму себе на рівні психічних процесів. Як тільки психологія увійшла в фольклористику, краху зазнала й ця наука.

Можна повірити в те, що сюжет про мандри героя міг виникнути в кожного народу самостійно. Але як могли незалежно виникати обряди однакового змісту, чому вони розкидані нерівномірно, зрештою – чому часом окремі фольклорні сюжети нагадують космічних пришельців і відображають не ті кліматичні умови, в яких проживає населення, яке їх зберігає на теперішній час?

Вуж забирає дівчину біля криниці й веде до себе водою в кришталевий палац (печери) – чи це не кельтський мотив. То чому він побутує в литовців, чому відомий західним поліщукам? Чи не варто вдатися при цьому до біогенетичних даних?

Чи здатна особливість «тотожності людської природи» відповідно до антропологічної суті людини забезпечити самозародження ідентичних ідей, мотивів, сюжетів на основі однаковості чи подібності умов життя та побуту різних племен на певних етапах їх розвитку?

Зрештою, метод і не обмежувався тільки цим. Прихильники цієї теорії відстоювали думку, що повторюваність у різних народів сюжетів, мотивів, образів та символів пояснюється не тільки універсальністю психічних процесів, тотожністю релігійних уявлень, що зникли з життя, але збереглися у фольклорі, а й історичними впливами, які найбільше залежали від побутових обставин.

На українському ґрунті ці ідеї підтримували професор Київського університету Олександр Котляревський, який задля цього лише частково відійшов від засад міфологічно-порівняльної школи. Він не відкидав арійської теорії, але вбачав можливість спільної спадщини лише на ранніх спільних стадіях розвитку в доісторичну добу, надалі в ході власного історичного розвитку кожен народ набував і власних національних рис у народній творчості, які диктувалися властивостями національного духу. Вже тоді дослідник звертав увагу на непересічне значення для вивчення народної культури даних археології та палеографії. До найзначиміших «пережитків первісної культури» відносив повір'я, забобони, демонологію, обряди. Основним методом фольклористичних досліджень, як і інші представники теорії самозародження для вченого був історико-порівняльний метод із заглибленням в археологічні та палеографічні артефакти.

Часто прихильникам антропологічної школи закидають у схильності до архаїзації народної творчості, але ніхто зі скептиків ще сам не пояснив причин паралельного існування сюжетів, мотивів, обрядів, вірувань у народів, між якими в історично осяжній ретроспективі культурних взаємовпливів не просто не існувало, а й існувати не могло.

Застосування українськими фольклористами історико-порівняльного методу призвело до утвердження теоретичних засад історичної школи. Остаточне оформлення ці ідеї отримали у вченні Миколи Дашкевича.

Михайло Драгоманов, починаючи свій шлях в науці як типовий представник міграційної теорії та гостро критикуючи міфологів, згодом перейшовши на позиції культурно-історичної, все ж не залишається байдужим до оформленої в рамках міфологічної теорії арійської теорії, приділяючи основну увагу вивченню релігії й міфології арійських народів. Зрештою вчений сприйняв і міфологічний аналіз, але з врахуванням подальших нашарувань та запозичень, в яких не остання роль відводилась літературним. Поділяв ідею подібного еkleктизму фольклорних творів і Михайло Грушевський. Не міг однозначно визначитися в походженні

фольклорних творів і Володимир Гнатюк, вважаючи, що жодна з теорій не може бути універсальною, «але деякі твори можна пояснити то одною, то другою, то третьою теорією».

Не відмовлялися від порівняльного методу й представники географічно-історичної (фінської) школи, яка сформувалась на початку 20-х років ХХ ст. Основу національної характеристики фольклору вони вбачали в географічній зумовленості. І в цьому також є раціональне зерно для вивчення історично-географічної динаміки фольклорних явищ. На жаль, представники цієї школи зосередили свою увагу на найпіддатливішому для запозичень різними народами фольклорному явищі – казці, тому вироблений ними покажчик казкових сюжетів має радше прикладне, ніж теоретичне значення.

Важко оцінити на сьогодні значення для фольклористики в цілому, а особливо – для обраного нами напряму зокрема структуралістичної школи. Вона виникла у Франції синхронно з фінською. Різновекторність наукових зацікавлень її творців (етнолога Клода Леві-Строса, історика культури Мішеля Фуко, психоаналітика Жака Лакана, літературознавця Ролана Борта) сприяли тому, що вона поширилась на різні сфери гуманітарних досліджень. Культура поставала в студіях структуралістів як сукупність знакових систем. Такими вважалися мова, релігія, міфологія, звичаї, обрядовість. Всі ці системи існують у нашій підсвідомості і здатні на синтез нових структурних систем. Що стосується безпосередньо фольклору, то він розглядався структуралістами як сукупність елементів міфу, здатних на творення нових сполук. Щоправда, жодного прояву синтезу нових міфів на основі традиційних мотивів у фольклорній творчості так продемонстровано й не було. Відтак більшою мірою цей метод застосовується щодо аналізу літературних творів, де традиція не має такого значення, як у фольклорі. Жодних вагомих результатів метод Клода Леві-Строса для фольклористики не приніс. Більше того він відволік багатьох її adeptів від магістрального завдання фольклористики – пошуку першоджерела, адже за цією теорією

процес творення відбувається повсякчас і лише передивається з одних форм в інші.

Ритуально-міфологічна школа, яка плідно проіснувала від початку до середини ХХ ст. зачепила ту частину фольклорної традиції яка мала зв'язок з ритуалом та міфом як його переказом. В її основу ввійшло все те позитивне, що свого часу нагромадила міфологічна школа. Найбільший її здобуток полягав у виявленні в фольклорних сюжетах відображення архаїчних ритуалів, які в пережиткових формах збереглися лише в окремих традиційних культурах, не зачеплених досягненнями сучасної цивілізації (культурно відсталих народів).

В українській фольклористиці більш як півстоліття не існувало усталеного поняття про науковий метод. Прикриваючись гаслом історично-порівняльного методу, нехтувалась як історія, так і справжнє порівняння. Найчастіше все зводилось до того, щоб відшукати подібності в фольклорі т. зв. «східнослов'янських народів», ігноруючи решту. І це незважаючи на те, що в деяких ділянках напрошувались порівняння зі словацьким чи румунським фольклором, де можна було виявити незмірно більше спільного, ніж з російським чи білоруським. Однак найбільшою хобою цих досліджень була надмірна філологізація фольклору, відрив вербального його складника від акціонального. Фольклор став синонімом поняття «усна народна творчість», незважаючи на те, що паралельно вживались і терміни «музичний фольклор», «ігровий фольклор». Відтак філологічна наука сприймала словесне мистецтво, ігноруючи його синкретичні первні, як усну літературу..

Літературоцентризм, закладений в основу української радянської фольклористики, сприяв тому, щоб вона апробувала на собі всі літературознавчі методи, чим займалася і впродовж 20-ти останніх років. Вичерпавши весь потенційний арсенал таких досліджень і пройшовши нашвидку шлях, який пододала світова наука, не проминувши й методів, які на заході показали свою не перспективність ще наприкінці 60-х років ХХ ст.,

українська фольклористика знову на роздоріжжі, знову в пошуках нового інструментарію.

В'ячеслав Диханов для вивчення календарної обрядовості пропонує метод компонентного аналізу, запозиченого з лінгвістичної сфери. Його суть полягає в пошуках у різних національних парадигмах відповідників не цілого явища, а лише окремих його компонентів.

Олена Івановська вбачає актуальність використання у фольклористиці інтегрального інструментарію з залученням функціонально-контекстного та структурно-семіотичного методів.

Щодо останнього, то маємо великий сумнів, як і більшість європейських фахівців нашої галузі. Метод, спрямовує на виявлення в підсвідомості структурних одиниць на рівні образу, символу, слова. Фольклор, як і будь-яке інше явище культури, у них подається як сукупність знакових систем, таких як мова, міфологія, звичаєвість, релігія. Головна ж ідея Леві-Стросса щодо систем національних міфологій, в яких він вбачав взаємозалежні структури підсвідомості, здатні до творення нових систем, містила одну засадничу помилку. Вона полягала в тому, що не враховувала, що колись ці системи могли мати спільного предка. Тим-то й відтворювали в різних варіантах його початкові геноми. Що ж до решти явищ колективної творчості, в їх числі й оповідних, які розглядалися як структури елементів міфу, здатні творити нові його версії, ця гіпотеза виявилась справедливою наполовину, тобто тільки там, де дійсно мали місце елементи цього міфу. Крім того, більшість архаїчних міфів становить все-таки спільну спадщину як моногенічне явище.

Тож жоден із відомих методів ще не заводив фольклористику в такий глухий кут, як метод структуралістичний. Розщепивши на елементи все, що було можна, нам так і не вдалося знайти зримих слідів синтезу першоелементів і трансформації до прикладу сюжету балади хоча б в історичний переказ чи створення самої балади на оянові мотиву співанки-

зроніки. «Штука заради штуки», – сказав би Франко, – та й тільки. Зате скільки людей позабавлялося!

Кожен із цих напрямів та методів передбачає порівняльний підхід. Однак застосування структурно-семіотичного підходу так і не дало того результату, який закладався. Розщепивши фольклор на атоми, можна синтезувати щось нове, але не можна вивчити жодного з явищ в його «біографічному» ракурсі. Звідки взялися одні й ті ж чи занадто вже подібні для виникнення в процесі самозародження мотиви, вірування, сюжети в різних куточках світу на основі спостереження окремих геномів встановити ще нікому так і не вдалося. Історично-порівняльний метод, який вбачав основою міграції сюжетів історичні події, серед яких особливого значення надавалося військовим походам та торгівельним зв'язкам. Цей метод прийнятний для сюжетів, тобто головно для неказкової народної прози, де дійсно побутує чимало чужого або ж лише адаптованого до місцевих умов матеріалу. Спільність вірувань, обрядів, міфології пояснити фактами впливу на свідомість населення історичних подій буде несерйозно і ненауково. Тут вочевидь, слід поринати в глибші пласти генетично спільної спадщини.

Першочергово це такі сфери як магія, міфологія, вірування, обряди. Сюди належить і вагома частина сюжетів. По своїй суті це рефлексії давніх міфів.

Микола Сумцов у своїй праці «К вопросу о влиянии греческого и римского свадебного ритуала на малороссийскую свадьбу» писав, що, незважаючи на всю оригінальність весільних звичаїв, у чеському весіллі наявні німецькі елементи, в болгарському і сербському — турецькі, в російському — татарські, в українському — грецькі й римські. Проте пояснити ці впливи можна по-різному: «Під час великого переселення народів слов'яни поширилися у віддалених кутках еллінського світу на європейському материку, в Македонії, Епірі, Елладі... Візантійські письменники VIII, IX і X ст. скаржаться на слов'янізацію Греції. Так в одній географічній хрестоматії цього часу сказано, що «весь Епір і майже вся

Еллада, Пелопонес і Македонія населені нині скіфськими слов'янами». Микола Сумцов висловлює думку, що з чужого могло братися лише те, що нагадувало своє, рідне. Спільність же українського весілля з весіллям класичних народів полягає насамперед у вживанні свічки або факела, води, вивернутого кожуха, в обрядовому вживанні короваю, хлібного зерна, обрядової присутності на весіллі дітей. Помітна схожість ритуалів та атрибутів весілля може бути пояснена спільністю «походження класичних і слов'янських народів із одного спільного арійського кореня, і, як наслідок племенної спорідненості» (Сумцов 1886).

Сьогодні чітко виявляється, що критика неспроможності багатьох ідей фольклористики полягала в тому, що вони випереджали можливості наяного в той час інструментарію. Вирушаючи у власні пошуки, візьмемо все, що буде корисне від попередніх шкіл і напрямів. Крім того залучимо власний чвертьстолітній польовий досвід, який поки що теж неописаний, бо не було для того нагальної потреби. Синтез цих двох первнів і стане основою пропонованої тут методики, яку коротко можна охарактеризувати як генетична компаративістика або ж генетично-порівняльний метод.

Загалом цей метод синтезує надбання багатьох попередніх. Сьогодні, коли проведено фундаментальні дослідження на базі біогенеалогії, паралелі багатьох казкових сюжетів азійських народів, у яких зображено природне середовище Європи, легко пояснюється все тією ж арійською теорією.

Література:

1. Сумцов 1886 – Сумцов Н. К вопросу о влиянии греческого и римского свадебного ритуала на малорусскую свадьбу // Киевская старина. 1886. Т.14.

ОБРЯД ВИКЛИКАННЯ ДОЩУ В НАРОДІВ ЄВРОПИ

(генетичний аспект)

Обряд викликання дощу один із найнезбагненіших проявів аграрної магії. Особливо в плані його походження. Маса ареальних, регіональних і локальних варіантів обрядодій не дають навіть думати про можливість його моногенезу. Адже, як слушно зауважив Юрій Климець, «обряди викликання дощу навіть у межах одного регіону характеризуються різноманітністю локальних варіантів, надзвичайною формальною строкатістю» (Климець 1999:207). На різних територіях набір основних варіантів може відрізнятись. Тільки в межах України Людмила Іваннікова виділяє таких півтора десятка: 1) потоплення ляльки, троїцького чи купальського дерева; 2) обливання водою могил покійників, зокрема тих, які померли наглою смертю (утоплеників та самогубців); 3) обмивання та купання живих людей (не лише на Поливаний понеділок чи на Купала, а й під час посухи); 4) ритуальні обходи села, полів, церков, джерел, колодязів з молитвою про дощ; 5) ткання рушників або виготовлення хрестів, які встановлювали на перехрестях чи біля колодязів; 6) орання або копання землі (русла річки, що пересохло від посухи, або її дна, дороги, що символізувала річку); 7) руйнування мурашників, убивання жаб і вужів; 8) моління про дощ біля криниці, обхід колодязя, обгороджування, обмітання, клечання його вінками; 9) вкопування одноденного (виготовленого всією громадою) хреста біля нього; 10) вимулювання, вичищення колодязів, освячення води в них, виливання води й обливання нею (в особливо спекотний день пополудні); 11) сколочення, биття, розбризкування, розмішування води в колодязі; 12) кидання в нього різних предметів (освяченого на Маковія маку й квіток, гороху, глиняного посуду або череп'я, навіть борщу або горщика з борщем); 13) голосіння за утоплеником біля колодязя; 14) зведення огорожі або заплітання тину кругом колодязя; 15) сіяння маку в криницю (Іваннікова).

Але й це ще не всі. Існують до прикладу маніпуляції з граблями та лопатою, які тут не згадані.

Мета нашої розвідки – з'ясування походження усіх цих обрядодійств як чимось схожих між собою, так і радикально відмінних. Цим наші студії радикально відрізнятимуться від тих, які свого часу пропонували Микита та Світлана Толстиє, Юрій Климець, Людмила Іваннікова, Володимир Чупира, Анатолій Мойсей, Лариса Антохі.

Першим кроком на шляху до розв'язання поставленої мети буде найелементарніше із завдань: **морфологія** цього комплексу обрядовості. Не сповідуючи принципу ускладнення сприйняття наших досліджень введенням спеціальної термінології, все ж для зняття можливих труднощів стилістичного плану застосуємо для окреслення обряду викликання дощу широковживаного терміну **плювіальний обряд**.

Морфологія плювіального обряду вбачається нам в кількох основних парадигмах, не позбавлених семантичних зміщень та взаємовпливів. Найперша і на наш погляд найпримітивніша – це **натуральна імітативна магія** з її головним принципом *подібне породжує подібне*. Суть цього методу полягає в викликанні дощу натуральною імітацією. Сюди належать обливання та купання живих людей. Обряд, відомий як «обливання» на в межах етнографічної України найчастіше здійснювався на Обливаний чи Поливаний понеділок (кажуть і так, і так) на другий день Великодня, рідше – на Купала. Могли застосовувати його й оказіонально – під час посухи. Найчастіше таке спостерігалось на Поділлі. За принципом імітації все що робиться на землі, знаходить своє відображення й на небі. Водяні потоки, які проливалися на землі, мали политися й з неба. Чи не звідти існує вираз «дощ, як з відра».

Сублімація земних ритуалів не обмежувалась тільки небесною сферою. Викликанню дощу, за давніми уявленнями, так само могли сприяти озера, ріки, колодязі. Невипадково на кераміці трипільців з відповідною символікою небесна водяна стихія в верхньому шарі посуду доповнюється

зображенням водонесних потоків у нижній частині. До речі вже тут в нижньому ярусі проявляється поряд з хвилями й зображення змія, мабуть, як втілення міфологеми «змія купається в криниці».

З огляду на це в тісному зв'язку з натуральною імітативною магією перебувають ті обряди, які сприймаються як прояв *символічної імітації дощу*. Серед таких сколочення, биття, розбризкування, розмішування води в колодязі.

Наступний етап еволюції обряду слід вбачати в появі адресата-реципієнта обрядодій. Йому приурочені ті **плювіальні обряди, які супроводжуються жертвою** (потоплення ляльки, троїцького чи купальського дерева, голосіння за утоплеником біля колодязя, обливання водою могил покійників, зокрема тих, які померли наглою смертю (утоплеників та самогубців); кидання в колодязь різних предметів (освяченого на Маковія маку й квіток, гороху, глиняного посуду або череп'я, борщу або горщика з борщем); сіяння маку в криницю. Цілком можливо, що адресатом цієї жертви і вважався мешканець водяної стихії – змія. У народній міфології змієм, який п'є воду з річки, озера чи криниці вважалась веселка. По тому, як високо вона знаходиться над землею, тобто важка чи легка, залежно від того, скільки води випито, передбачали дощову чи помірно вологу погоду. Прикметно, що, за жодним повір'ям, посухи поява райдуги не віщувала.

Поєднання магії з якимись міфологічними уявленнями вбачається в низці дій аграрного характеру: оранці або перекопуванні землі (русла річки, що пересохло від посухи, або її дна, дороги, що символізувала річку); маніпуляції з покладеними навхрест догори зубцями граблями та лопатою; руйнуванні мурашників, убиванні жаб і вужів; а також у вже згадуваних ритуалах сіяння в криницю маку чи гороху, виливання туди борщу; голосіння за утоплеником біля колодязя; зведення огорожі або заплітання тину кругом колодязя. В примовці «іди, іди дощику, зварю тобі борщику у новому

горщику» начебто відбувається виявлення і самого адресата та от тільки чи єдиного.

Якби все настільки просто, то мак та горох можна сприймати як символи туману, мряки та дощових крапель. Але це якби до того не існувало уявлення про можливість викликання дощу принесенням жертви (спочатку людської). А за цих ускладнюючих обставин горох та мак – ще й ритуальна їжа предків. З ними добре поєднується ритуал голосіння біля колодязя за утопленим покійником, зрештою й виливання в колодязь ще однієї страви предків – борщу. Показово, що в якості травних пожертв зовсім відсутні м'ясні та молочні страви, що не тільки ставить плівчальний обряд у розряд суто аграрних, а й спонукає думати, що він виник ще до входження в раціон молочних страв. В комплексі купальських обрядодій такі види пожертв існують. На вогнищі спалювали кінські та коров'ячі черепи, а на вечеряли тут же біля вогню варениками з сиром. Вочевидь, комплекс купальських традицій формувався пізніше, ніж більшість плівчальних обрядів. На момент їхнього формування вже відбулося приручення коня та корови. Пізнішого походження, ніж старша верства обрядів, спрямованих на протидію посуші, й відомий українцям народно міфологічний мотив ссання корови змієм, реальні прототипи якого зоологи навідріз заперечують.

Найновіші способи боротьби з посухою – *універсальні християнські методи від стихії*: однодобове ткання рушників або виготовлення хрестів, які встановлювали на перехрестях (такі ж дії практикували й проти пошестей та відвороту воєн). Заради викликання дощу хрести могли встановлювати не лише на перехрестях, а й біля колодязів. Ритуальні обходи села здебільшого практикували проти пошестей чуми та холери. Хресний хід навколо церкви, молитви біля джерел та колодязів – суто конфесійні прийоми і з давніми традиціями хто зна чи щось мають.

З усього наведеного впливає лише кілька концептуально-сміслових версій обряду. Одна імперативного плану, пов'язана з імітацією дощу, друга –задобрувального, яка передбачає потоплення жертв і пошанування

утоплеників, третя спрямована на видобування сирої землі. Невідомо, як щодо першої, а друга й третя немислимі без опертя на якісь міфологічні уявлення. Щодо останньої, то вона цілком вкладається в рамки аграрного культу, які персоніфіковані в арійців в образах української Землі-матері, давньоруської Матрь сирой землі, скіфської Великої Матері тощо. Щодо християнських обрядів, то вони значною мірою повторюють обрядові дії, пов'язані з уявленнями про міфологічне божество.

Магічні дії, пов'язані з викликанням дощу, які відомі в Україні, знаходять свої паралелі в багатьох країнах Європи, Азії, навіть Африки. Часто трапляються якісь національні відмінності, але ще частіше вони дивовижно повторюються у на перший погляд генетично не споріднених народів.

Щоб викликати дощ, чеченці вбивали і підвішували змій. Такий же звичай існує і в поліщуків.

На сході Білорусі в посуху жінки «орють» плугом річку. Те саме відбувається в вірмен, грузин, інших кавказьких народів. Тільки там на відміну від білорусів це роблять не жінки, а молоді дівчата. Впрягаючись у плуга заходять у річку по пояс і тягнуть його проти течії. Подібне робили німці, австрійці, швейцарці. Щоправда, там плуга могли перти і хлопці. Але якщо по дорозі траплялися дівчата, неодмінно впрягали їх. Часто заради цього германці дівчат навіть витягали з домівок силоміць.

Що спільного між чеченцями й поліщуками, грузинами, вірменами, німцями, австрійцями, швейцарцями й білорусами? На перший погляд, майже нічого. Однак в геномі кожного з цих народів присутні як генетичні гаплотипи аріїв (R1a) так і глибше балканське коріння праєвропейців (I1, I2). Спільну історію, а відтак і спільну культуру вони могли мати не пізніше VI тис. до н.е.

У африканців ці геноми відсутні. Однак, як свідчив Євген Кагаров, у темношкірого плем'я Ваджагга під час засухи від села до села тільки й чути: «Моуо, Оі!» себто: «О, дощ!» Могли ці звичаї в силу однакових утилітарних

потреб з'явитися й конвергентно. Тоді чому, як на території Африки, так і на Балканах обряд виконують лише жінки. Вербальний супровід і там, і там трапляється лише в найпримітивніших формах. Ритуальна частина вичерпується обливанням учасниць обряду. Віднести все це до випадкових збігів не випадає. Радше можна вбачати якесь дуже давнє спільне джерело.

Первісною моделлю збереження як матріархального укладу, так і примітивного рільництва серед африканців можуть послужити бербері – народність дисперсно розселена в північних районах Африки. Її представники проживають в Марокко, Алжирі, Лівії, Єгипті, а також Нігері. Бербері — генетичні європеоїди, нащадки давніх лівійців, тому рільницькі традиції у них споконвічні. Основні заняття берберів узбережжя й гірських долин — рільництво (вирощують пшеницю, ячмінь, кукурудзу), садівництво та виноградарство. Після підкорення їх арабами в VII сторіччі значна їх частина змішалася з завойовниками і перейняла їхню мову, культуру, звичаї та релігію, пристосувалась до умов пустелі та степу й почали розводити овець та верблюдів. Однак згадуване тут плем'я Ваджага, яке мешкає в східній Африці з берберами-праєвропейцями мало що має спільного, принаймні упродовж двох останніх століть.

Питання, як виник чи звідки взявся обряд викликання дощу в корінних племен Африки залишається у зв'язку з цим відкритим.

Чи можна в такому разі дивуватись, що пояснення застосування лопати в українському обряді викликання дощу можна знайти в обряді балкарців. Щоб викликати дощ вони перед початком дійства вдягали в жіночий одяг дерев'яну лопату. Двоє хлопців-підлітків носили її зі двору в двір з піснею такого змісту:

Княгине-лопато, просимо ми дощу!

Нехай дощ ллє, не припиняючись,

Ростуть хліби рясні

За допомогою аллаха,

Великого аллаха.

*Вийшли ми всі дуже дружно,
Щоб просити у Теїрі дощ.*

Мало чим відрізняється, принаймні зовні, молдовський «Калоян». Глиняний чи дерев'яний антропоморфний витвір, який, як і сам обряд, називали «Калояном», оплакуючи несли через усе село, а потім топили (якщо з глини), або ж закопували (якщо з дошки. Незважаючи на невеличкі розміри та схематизм виготовлення самої ляльки, основний акцент у ній робився на чоловічому органі Калояна, що вже нагадує про патріархальні мотиви як самого образу, так і його культу.

Молдовські етнологи Юрій Попович і Володимир Зеленчук, дослідивши поширення обряду на території Європи, дійшли висновку, що він відомий лише на тих територіях, де в I тис. до н.е. та на початку нової ери проживали тракійські племена. Це стосується тільки обряду з назвою «Калоян». В Болгарії, до прикладу, аналогічний називається «Герман», тому болгар ця теза вже не стосується.

В Болгарії під час посухи жінки обливають символічний фалос. Те саме робиться і в Індії.

Важко заперечити, чи чогось подібного бува не спостерігалось і на українських землях. Принаймні скіфські фаломорфні менгіри кінця VII – VI ст. до н.е., розпорошені в степових місцинах України дають підстави для таких припущень. Що ж до існуючих паралелей, то аналогічні зображення відомі й на південному Кавказі (Бусел, Саєнко 2002:265–267). У скіфських менгірах фалічний культ іде вперемішку з кльтом предків. Фаломорфні стовпи мало того, що виконують ще й роль надгробних знаків, то ще й доповнюються певним набором індивідуальних характеристик. Вони можуть мати вуса, шоломи, широкі пояси, масивні нагрудні гривни, сокири, луки, нагаї.

Можливо інваріант обряду й дійсно знаходився на теренах стародавніх траків. Про це можемо судити вже на основі того, що на цій території трапляються різні типи плювіального обряду. Імітаційний варіант на землях

Румунії та Молдови представлений «Пеперудою» – жіночим обливанням найдостойніших дівчат. Те ж, в якому відбувається обливання фалічного культового предмета – «Калояном». Поза межами територій, на яких в II тис. до н.е. проживали траки, такого симбіозу не помічено. Буває або одне, або ж друге. Болгарський «Герман», до прикладу, оснований на обожнюванні чоловічого джерела вологи, не має інших паралельних варіантів.

Походження того й того різне. Вже хоча б тому, що в основі жіночого обливання лежить матриархат, вшанування ж фалічного божества густо замішане на патріархаті.

Присутність одного й іншого способу викликання дощу на одній території свідчить про перехрещення тут двох різних культур, а може й міграційних потоків. Наші дотеперішні уявлення про механістичне поєднання чи про асиміляційні процеси в творенні сталих традицій давніх епох дещо поверхові. Здебільшого вони виходили з дослідження процесів, які відбувались у матеріальній культурі. Однак це не означає, що духовні розвивались за тим же принципом. Як показує практика навіть недавніх часів, вони постійно відстають. Перші спроби картографування явищ традиційної культури все більше переконують у тому, що зміна археологічних культур не завжди означала зміну населення. Нові господарські досягнення, винаходи прибульців охоче приймалися автохтонами, але не міняли їх власних духовних традицій. Так після появи на території України глиняного посуду, яку пов'язують із племенами бугоністровської культури він більше не виходив з ужитку на цій території, хоч культури змінювали одна одну і приносили свої традиції. Вони й сьогодні зберегли свої регіональні відмінності в ареалах колишньої колонізації різними племенами.

Ближчий і зрозуміліший приклад – народи крайньої півночі. Коли в XX ст. в місцях проживання ескімосів з'явилися росіяни зі своєю культурою і окремими досягненнями європейської цивілізації, побут населення істотно змінився. Та чи стали ескімоси після цього представниками іншого етносу?

Від колонізаторів вони навчилися пити горілку, користуватися електрикою, але продовжували свій скотарсько-мисливський уклад життя і передавали дітям власну, а не чужу мову й культуру.

У башкирів на межі зникнення опинилася навіть власна мова, але навіть ті із них, які вже вважають себе «руськими», дотримуються башкирських звичаїв.

На ранніх стадіях культурогенезу відбувалося не інакше.

Обряд викликання дощу набуває актуальності лише в умовах землеробства. До тракійців (культури Ноа та станівської у II тис. до н.е.) на території Румунії, Молдови та України, де співіснують два кардинально інших способи викликання дощу, проживали трипільці (IV – III тис. до н.е.), представники культури лінійно-стрічкової кераміки (V тис. до н. е), ще раніше – буго-дністровської культури (VI тис. до н.е.). Всі згадані племена були землеробами. Найбільшою посушливістю в цих краях відзначалась епоха неоліту. На кераміці цього часу й з'являється найбільша кількість знаків, які можна трактувати як символи дощу. Закінчують вони своє домінування з появою знаків, що означають приручення великої рогатої худоби, тобто в епоху енеоліту (Давидюк 2007). Поєднання тих і других допускає лише трипільська культура, але не на одному виробі. Дискретність теми витримується.

Всі згадані культури були обізнані з вирощуванням проса, вики, пшениці-двозернівки. Що ж до самого обряду викликання дощу методом обливання, то він існує лише в місцях вирощування кукурудзи. В неоліті її тут не було, бо в Європі з'явилась тільки в кінці XV ст. після другої експедиції Христофора Колумба в Америку, де її вирощували вже 10 тис. років.

Отже, для поширення обряду мав значення не лише клімат, а й ґрунти, які обирали для своєї господарської діяльності первісні землероби. Перший свій досвід вони отримували не на чорноземах, а в заплавах річок.

Першими хліборобами були не арії (представники чоловічої гаплогрупи R1a1, яка на той час ще не сформувалась), хоч дехто схильний називати їх у зв'язку з цим оріями, а генетично давніші племена (гаплогрупа I2), вихідці із Балкан. І зберігся цей обряд практично на їх прабатьківщині. Сьогодні його в основному називають додольським – від *додола*. Таку чи подібні назви має обряд серед народів слов'янського кола.

Однак їх поширення не обмежується не тільки територією проживання слов'ян, до речі не всіх, а й значно ширшими арійськими. Коли арійські гени знаходять серед народів Східної Європи, Балканського півострова, Середньої Азії, то на Кавказі з ними не так густо, а на Близькому Сході й поготів. Обряди ж, аналогічні додольським, спостерігаються в там. У зв'язку з цим виникає припущення, що генеза імітаційного обливання лежить глибше від праєвропейської традиції (представників балканської гаплогрупи I2 серед чоловічого населення). Тоді її джерела логічно шукати в традиціях первісних хліборобів з арабською домішкою (чоловічий гаплотип E1b1b1, яким наділена велика частина греків, сербів і болгар, у невеликій пропорції він присутній і серед українців, серед північних росіян ті білорусів відсутній цілком, як і обряд викликання дощу на заселених ними територіях за умови проживання там автохтонів). До речі населення тих країн, де практикується додольський обряд, має винятково темну пігментацію, що може бути як генетичною, так і набутою. Отже, він міг появитися уперше навіть серед предків сучасних лівійців.

Додольський обряд на Балканах виконується okazіонально, і це ознака його виняткової давності. Як вважають Микита і Світлана Толстиє, розвиток обряду викликання дощу, йшов від okazіонального обряду, темпорально не закріпленого в часовому відношенні (Толстыє 1981:97).

Навіть за найсміливішими припущеннями він не міг виникнути в Європі з її переважно помірним кліматом, а десь ближче до субтропіків. Тому можна вести мову тільки про те, як він сюди потрапив.

Археологія дає підказку про кілька хвиль мігрантів з Малої Азії. Перша – в VII тис. до н. е. торкнулась Греції, островів та узбережжя Західного

Середземномор'я (Апеннінський, Піренейський півострови, Прованс, Алжир, Марокко).

У VII–VI тис. до н. е. у східній частині Греції з'явилися своєрідні прямокутні житла з двосхилим дахом, вкритим соломою. Глинобитні стіни мали каркас із дерев'яних стовпів та плетеної лози. Такий тип жител притаманний найдавнішими землеробам із Балкан і був поширений по всій Європі.

У VI тис. до н. е. ранньоземлеробська людність досягла півночі Балканського півострова. Тут і сформувалась середньодунайська ранньонеолітична спільнота, що складалася з археологічних культур Старчево у Сербії, Кереш в Угорщині, Кріш у Румунії, Караново в Болгарії та буго-дністровської в Україні. Протягом цього тисячоліття неолітичні землероби освоїли всю Карпатську улоговину. Лише на сході їм вдалося вийти за межі Карпатської дуги до середніх течій Пруту, Дністра та Південного Бугу.

Саме в межах окреслених територій і зберігся обряд імітативного викликання дощу без особливого словесного супроводу.

У цих же обширах на основі культури Кереш (Угорщина) сформувалась людність неолітичної культури лінійно-стрічкової кераміки. Оволодівши технікою підсічно-вогневого землеробства, вони легко освоювали лісові ділянки середньої смуги Європи. З Карпатської улоговини ця людність просунулася Верхнім Дунаєм на узвишся Південної Німеччини, до басейну Рейну і навіть Північно-Східної Франції. Згодом її нащадки принесли землеробство і тваринництво й на Британські острови.

Незважаючи на генетичну спорідненість цієї культури з колом тих, де збереглися додольські обряди, на всій території, колонізованій представниками нової людності, існують інші методи викликання дощу. Повною мірою це стосується й тих територій України, куди поширились представники цих племен. Вони мало чим відрізняються від тих, які відомі й на більшій території України.

Подібне відбулося й зі ще однією з культур балканських прибульців. Вона стосується українського неоліту. Це буго-дністровська культура VI–V тис. до н. е., яка виникла внаслідок впливу балканської культури Кріш з території Молдови на місцеві мисливські та рибальські племена Середнього Дністра на Бугу. Тому основою економіки цього населення були мисливство та рибальство, доповнені запозиченими у критської людності Молдови елементами землеробства і тваринництва. Вирощували буго-дністровці традиційні для Східного Середземномор'я зернові культури – пшениці емер та однозернівку, а також ячмінь і горох.

У середині V тис. до н. е. буго-дністровська людність поширюється на схід до Дніпра і на північ до Полісся. Внаслідок її впливів на місцевих мисливців та рибалок у поліському Подніпров'ї виникла дніпро-донецька неолітична культура, а у Західному Поліссі – німанська.

Однак справжня аграрна колонізація лісостепової смуги Правобережної України пов'язана з відомою трипільською культурою, яка датується V–IV тис. до н. е. Вона виникла на початку V тис. до н. е. у румунському Прикарпатті на основі балканської неолітичної культури Боян. Румунська назва культури Кукутені. Протягом понад тисячі років ця людність поступово і невпинно просувалася з Південного Прикарпаття у північно-східному напрямку, колонізуючи родючі чорноземи лісостепової смуги Молдови та Правобережної України. В середині IV тис. до н. е. трипільці досягли Дніпра на теренах Південної Київщини.

Що ж до рівня вербалізації, то слова приходять на допомогу там, де самої дії вже замало. Їхнє значення не настільки в тому, щоб донести суть обряду до самого адресата, наскільки в тому, щоб уселити віру в ефективність проведених дій у виконавця, мобілізувати додаткову енергію.

Мало чим відрізняються в цьому плані наша обливанка на Великдень та на Купала. Однак за своїм значенням це очисні обряди і аграрною семантикою не позначені. Їх завдання, щоб потенційні шлюбні партнери очистились на початку кожного зі шлюбних сезонів. Невипадково хлопці обливають або й

цілком купають дівчат, дівчата – хлопців. Подібний обряд існує і в татар. Що ж до обряду обливання з аграрним змістом, то він нерозривно пов'язаний з керамічним посудом і цей зв'язок видається нам генетичним. Обливанка ж біля річки без застосування посуду, як на Купала – це купіль.

«Другий день Великодня в нас називали купальним, бо від самого досвіта, ото вже на другий день Великодня, хлопці йшли купати дівчат, а дівчата ховалися. Але матері наказували: «Ховайся там, але не дуже, бо як парубки не скупають, то будете пархаті дівке і ніхто вас заміж не візьме» (Гетьманчук).

Обряд оранки з'явився в період орного землеробства, тобто в бронзовому віці (II тис. до н.е.)

На теренах степової України домінувало скотарство. У добу бронзи перевага надавалася приселищному типу скотарства. Населення степу знало й культуру землеробства. Брак земель, складність їх обробки, жорсткі кліматичні умови (майже щорічні посухи та суховії) змушували зосереджувати основну частину посівів у заплавах, що забезпечувало порівняно високу ефективність. Однак наприкінці II тис. до н. е. роль землеробства в цьому регіоні гранично звузилася, бо розширення площ орних земель суттєво зменшило кількість пасовиськ, що спричинило занепад скотарства. Крім того, оранка заплавлених земель порушила біобаланс: почали міліти ріки, вигорати степи, чимало земель стало непридатними для господарського використання.

Необхідність освоєння глинистих та суглинистих підзолів, які були дуже родючими, але надзвичайно важкими для обробки, підштовхнула процес розвитку знарядь праці, зумовила появу саме в добу бронзи рала. У Чернігівській, Сумській та Запорізькій областях археологами знайдено залишки архаїчних дерев'яних плугів. Віднайдені на деяких поселеннях, що датуються бронзовим віком, кістки волів, а також наскельні малюнки Кам'яної могили підтверджують факт використання биків як тягової сили. Основним знаряддям праці для обробки землі в цей час були мотики. Серед тогочасних знарядь праці своєю формою та ефективністю особливо виділялися волинські серпи, які на

початку бронзової доби виготовляли з кременю та кварциту, а з середини II тис. до н. е. – з бронзи.

На Середньому Поліссі оплакували якогось утопленика Макарка. Розмішуючи воду в колодязі палицями і голосячи: *«Макарко-синочок, вийди з води, розлий сльози на святій землі!»*

Мало чим від наведеного поліського відрізнявся обряд македонців, який зберігся й до цього часу з назвою Додола. Македонці співають пісні, які починаються благанням про дощ.

Благають дощу й індійські священики – брахмани. Якщо довго нема дощу, вони сідають у бочки з водою і співають молитви, в яких просять богів повернути на землю воду. В ритуалі беруть участь лише чоловіки. Жінки сидять вдома.

Пояснити такі збіги механістичними запозиченнями було б занадто сміливо. Скоріше в їх основі лежить практика дуже давнього походження. В час її впровадження ці розрізнені сьогодні народи могли бути генетично спорідненими.

Там де застосовується молитва, існує й її адресат, а отже має місце уявлення про міфологічне божество. Однак існують обряди, де таке божество якщо й згадується, то дії, які виконуються під час їх проведення, самодостатні й без звернення до нього. Таким вбачається нам румунська Паперуда. Під час обряду дівчата в спідницях із виноградної лози і тонких гілок, танцюють на сільських вулицях, зупиняючись біля кожного будинку, а господарі поливають їх водою. Ареал поширення цього обряду крім Румунії охоплює Молдову, Болгарію, Сербію, Грецію, Албанію. Така географічна локалізація дає підстави багатьом ученим вбачати фракійське походження обливання. Тобто їхній вік у такому разі не перевищує 4 тис. років. З нашої точки зору це явище набагато старіше. Піктограми зі сценами викликання дощу на території тієї ж Болгарії відомі з IV тис. до н.е., тобто ще за два тисячоліття до фракійців. До того ж зображений на малюнку обряд має фалічну основу і майже нічим не відрізняється від того, який зберігся в Індії. Там жінки, щоб викликати дощ, поливають водою витесаного з каменю менгіра. В Індію цей обряд міг потрапити під час міграції

туди аріїв (представників генетичної лінії R1a1), а це трапилося не раніше III тис. до н.е. І були ті арії родичами племен нижньомихайлівсько-кемі-обинської археологічної культури, які заселяли південноукраїнські степи. Мегалітичне мистецтво індусів має типологічну схожість з цією культурою.

Звичайна імітація водяних потоків генетично давніша, а отже мусила утвердитись ще задовго до цього. Матріархальна основа обряду обливання увиразнює її належність до землеробських культів.

Література та джерела

1. Бусел, Саєнко – Бусел В. А., Саєнко В.М. Знахідка скіфської скульптури в Нижньому Подніпров'ї // Наукові праці історичного факультету ЗДУ. – 2002. Випуск XV. – С.265–267.
2. Гетьманчук – Повідомила Ольга Дм. Гетьманчук 1933 р.н. з с. Грушів Іванічівського району Волинської обл.
3. Давидюк 2007 – Давидюк В. Археологічні архетипи в регіональних традиціях орнаментування українських народних строїв // Нове життя старих традицій: Традиційна українська культура в сучасному мистецтві і побуті. – Луцьк, 2007. С.337 – 364.
4. Зеленчук – Зеленчук В.С. Антропоморфные обряды у восточнороманских народов (XIX – начало XX века) // Проблемы истории и культуры. – М., 1981 – С. 195-201.
5. Іваннікова – Іваннікова Л. Обряди викликання дощу [Електронний ресурс] // Слово Просвіти. 2008. Режим доступу до ресурсу: <http://slovoprosvity.org/2008/07/03/850-old/>
6. Климець 1999 – Климець Ю. Землеробська основа купальської обрядовості слов'ян // Проблеми слов'янознавства. 1999. Вип. 50. С. 207 (203 – 209)
7. Толстые 1981 – Толстые Н.И и С.М. Заметки по славянскому язычеству// Поэтика русского фольклора. Русский фольклор. XXI., Л.,1981. С.97.

«БИТВА НАРОДІВ» У ВЕСІЛЬНИХ ПРОСТОРИКАХ ЗАХІДНИХ ПОЛІЩУКІВ

(історична зумовленість одного драматичного сюжету)

На нинішньому етапі розвитку фольклористичних досліджень вже недостатньо зупинятися на виражальних засобах фольклорних текстів та суто філологічних зрізах. Фольклор увібрав у себе чимало історичних, економічних, демографічних фактів, які не потрапляють і до відповідних галузей, допоки на них не звернуть уваги фольклористи. Самим же фахівцям із вивчення традиційної вербальної словесності часто бракує елементарних знань з суміжних галузей, які б дозволили розкрити фольклорний сюжет чи мотив у всій повноті закладеної в ньому інформації. На сьогодні це загальна тенденція не тільки української науки, а й багатьох інших у межах пострадянського простору. І хоч кожна дискретизована з загальнорадянської національна традиція намагається знайти свій шлях із цього тупика, тенденційність все ще заважає повноцінному новітньому осмисленню в рамках свого, традиційного. Якщо науковці відриваються від цього звичного берега, то неодмінно потрапляють до іншого – припасовування західних теорій до національного матеріалу. Однак ще ніколи копія не перевершила оригіналу. Тому то ні на що більше, ніж на секундарність у світовому науковому процесі ці дослідження претендувати не можуть. Свої їх не сприймають в цілому, чужі – всерйоз. Часто ще й тому, що для західних національних традицій це вчорашній день, а шлях наукового пізнання, як до прикладу, структуралізм, визнаний там тупиковим.

Водночас у нас на поверхні лежить чимало матеріалу, який може бути цікавим не тільки нам, а й представникам інших країн, які знайдуть у ньому й своє втрачене коріння, свою історію. Історичне прочитання фольклорних текстів, яке втратило свою актуальність від середини ХХ ст. через існуючі рамки офіційного потрактування минулого, тепер отримало новий шанс. Доступ до чужоземних архівів відкрив історикам очі, що існує ще й інша не татіщевська історіографія а відтак і зовсім інша інтерпретація відомих подій.

Зовсім не згадується в цій історії про належність окремих українських етнічних земель до Великої Горватії, непомітне місце відводиться утвердженню на них Великого князівства Литовського. Тому історія українських земель XII – XIII ст. нагадує підручник з багатьма вирваними і скуреними сторінками, а XIV ст. – книгу, ще не викуплену з книгарні. Водночас ця історія, так і не зійшовши в пам'яті нових поколінь, не загубилась у народній пісенності, адже з пісні слова не викинеш.

Мета цієї розвідки звернути увагу на один такий рідкісний текст. У ньому згадується про Литву як нападника, а місцеве населення як оборонця. Як неважко встановити, напад, як і багато середньовічних, відбувається не без переслідування мети захоплення нападниками іншоетнічних дівчат. А на передньому плані оборони постає «військо дивоцьке».

Тема дівочих воєн доволі популярна на Західному Поліссі. Одним із перших на неї звернув увагу професор Іван Денисюк, присвятивши цій темі окрему працю (Денисюк 1993). Увагу вченого привернула пісня:

*Чириз наше сило турецькоє
Ішло войсько дивацькеє (Денисюк 1993).*

Дослідник звертає увагу на військову організацію «війська дивоцького». Рухаються вони полком, з хоругвою, барабаном. Участь у поході іде в доленосний залік кожній з його учасниць залежно від проявлених старань і рангу, визначеного дівочим гуртом, тому:

*Которая хоругву нисла,
То тим вона велика зросла.
А которая в барабан била,
Тая виросла, як кобила (Денисюк 1994:18).*

Ключове слово «виросла» розкриває віковий маєстат учасниць. Це ще дівчата підліткового віку, які на момент «походу» тільки бавляться у свої війни.

Мотиви «воєнного» характеру трапляються на заході Полісся і в купальських піснях:

*Сьоння Купала, а завтра Йван.
Підем, дівочке, в зилений гай.
Там будем бетись-воювате,
Своїх женишків ни 'ддавате (ПД 2008:115).*

Тут уже не дитячі забавки. Цілком дорослі стосунки із серйозними причинами і намірами. Оскільки вибір пари визначався окремими «доленосними» ритуалами, пов'язаними з мантикою, перелюби цієї ночі були нормою, а завершувались сватанням. На Західному Поліссі трапляється кілька варіантів пісні, в якій дівчина приходить із Купала гола:

*На Купали була,
Сорочку забула.
Не піду додому –
Боюся сорому.
Загорнусь в солому
Та й піду додому (ПД 2008: 123).*

Якщо вже таке трапляється, то мусять бути й свати в хаті:

*Сором за порогом,
Женихи за столом.*

Сором це чи норма, видно по тому, що йти в такому вигляді до сусідів дівчина чомусь не соромиться.

*Тільки я до хати –
Мати за лопату...
Піду до сусідув
Убратись прохати:
Віте сусідоньки
Позичте хустоньки,
Віте молодици
Позичте спудници,
Сусідови дочки
Позичте сорочки (ПД 2008: 133).*

Воюють цієї купальської ночі і хлопці:

Ой на вгороді шалтан, шалтан,

Стоїть Іванко як пан, як пан.

Буде битись, воювати.

Свою милую не ддавати (ПД 2008: 123).

В умовах ритуального гетеризму, який вступав у силу купальської ночі, дівчину могли викрасти зненацька. Звідти й весь драматизм подій, переданий у купальських піснях. Одначе все це відбувається в межах своєї громади, одного села, зрідка за участю хлопців із сусідніх сіл, які примітили собі дівчат. Тому дівчину, крім хлопця, якого вже вона собі вибрала, боронити нікому. Ні родина, ні подруги в таких протистояннях участі не беруть.

Складається враження, що йдеться про два різних походи і дві різні «війни». Насправді ж дівочий гурт на Купала очолює «молодая молодиця», колишня подруга, яка після минулорічного святкування вийшла заміж. А та, котра «виросла, як кобила», тому й отримала роль барабанщиці, що нести барабана справа не з легких.

«Кобила» в народному розумінні – символ здорової витривалої жінки. Жінку синові батьки вибирали за невістку найперше для роботи.

Не викликає великих сумнівів і факт перенесення цієї теми з купальської обрядовості в весільну. Весільна обрядовість з її недовиказаністю намірів у першій частині (особливо – сватанні) набуває драматизму з кожною наступною подією від початку весілля в хаті молодої:

Добрий день, свате,

До твоєї хате.

А де ж тее дитьо,

Що нам є взате?

Чи виписане,

Чи намальоване?

Се виписане,

То й нам узети

Се намльоване

К стині прибети (Архів ІКА).

Звойовувати тестя збирається молодий зі своїми боярами:

*Розходився Іванко по роду,
Збираючи бояри до столу:
– Збирайтеся, буярки, до столу,
А поїдем до тестейка на війну,
Та звоюєм тестейка в тім дому,
І візьмемо Гальочку молоду (Денисюк, 2004:67).*

Така «війна» була звичною сценою весілля в хаті молодої, адже закінчувалася удаванним «грабежем» тестевої хати та подвір'я.

*Збирайся, родойку, та до столойку, 2
То поїдемо всі на вуйноньку. 2
То ми пруб'ємо нову стінку 2
То й заберемо й од тестя дівку. 2 (Денисюк, 2004:67).*

Напруга бере свій початок від моменту появи поїзда молодого на подвір'ї батька нареченої. Обрядове розігрування міжродової колізії присутнє в усіх варіантах такої зустрічі. Свати наїхали, щоб забрати собі подругу від одних, дочку й робітницю від інших. Позбуватися свого завжди нелегко. Тому й відбувається змагання між родами. А ось в якій формі, це вже все залежить від етносоціальних чинників. В одному з текстів, записаних неодноразово на Ратенщині, колізія розгортається в етнополітичній площині. Один із родів чи то з Литви, чи то представляє етнічних литвинів, тобто в сучасному розумінні цього слова білорусів.

*–Не наїжджай, Литва,
Бо буде в нас битва.
Будемо воювати,
Маріки не 'ддавати [8: 100].*

Вже наступний куплет пісенного діалогу, переконує, що мова таки не так про етнос, як про державу:

*–Ми люди ни з Литви,
Ни любимо битви,*

Ми близький сусіди,

Позвем Маріку завсіди (Денисюк, 2004:100).

Український текст пісні з поліськими діалектними особливостями та побутування її в кількох варіантах однозначно виказують місцеве походження. Одначе Україна з Литвою тут ніколи не межувала. Більше того й учасники діалогу стверджують про своє місцеве походження:

–А ми не з Литви люди,

Ми тутешні будем

Ми ваши сусіди,

Ми не будем тут всіди –

На час, на годину,

По хорошу дитину (Денисюк, 2004:100).

Чому тоді сусідів, які відспівуються тією ж мовою, що й господарі, сприймають як представників Литви? Як би це сміливо не звучало, але корені цієї колізії, мабуть, лежать в далекому минулому. Воно скеровує до часів існування на теренах Полісся литовської держави, причому коли одна частина одного й того ж поліського субетносу знаходилась у межах Великого князівства Литовського. Неважко прорахувати, який саме період відображає цитований текст.

До 1340 р. Литовська держава охоплювала все Західне Полісся. З 1315-1320 р. до ВКЛ входили тільки західнополіські землі біля витоків Прип'яті. Навіть без Пінська. На південь і схід знаходилась Волинська земля. Тобто пісня відображає територіально адміністративний поділ за часів правління Гедиміна (Теодорович).

Коли справа доходить до визначення віку пісні, вступає в силу позитивістська методологія з її прецедентним підходом. Сьогодні більшість фольклористів орієнтуючись на першу писемно підтверджену згадку вважає гранично допустимим віком української народної пісні три століття. Нам уже доводилось на гіпотетичному рівні посунути цю межу до XIII ст. (Давидюк

2005). Історія про трьох дочок волинського князя, котрі «усі троє без долечки», оспівана в щедрівці, яка зберегла календарну прив'язку до весняного відзначення новолітування, тому на місці виявлення й до цього часу вважається веснянкою, хоч за формальними ознаками, це щедрівка, підтверджена візантійськими генеалогічними картами (Войтович 2000).

Західному Поліссі в місцях колишньої вотчини Романового сина Василька записана й весільна пісня про «реквізицію» ними обома «рукава з сиром», везеного в подарунок друзкам: «Перестрів нас Роман з сином. Відібрали рукав з сиром» (Архів ІКА). Ім'я Роман не було поширене серед простолюду ні за княжих часів, ні в час найактивнішого продукування весільної пісенності. Та й який ще Роман хай навіть із сином удвох могли відібрати сир у цілої весільної ватаги? Тільки ті, хто мав на це вище право.

Часи правління Романа з синами – це теж XIII ст. То чому тоді не може весільна пісня відображати часи, на ціле сторіччя пізніші. Здається крапку в наших сумнівах може поставити один із варіантів тексту уже наведеної весільної пересварки:

*Наїхала литва, 2
Буде між нами битва.
Будем бити, воювати
Дівоньки не дават...
Ми, люди, не з Литви, 2
Не буде між нами битви.
Ми – люди, не татари,
Іванкові бояр... (Серкизів.:126).*

Цей текст записано в с. Серкизів Турійського району, дещо віддаленому від територій, що першими увійшли до складу Литви, яка тут подається вже в значенні хороніма, хоч перша згадка на початку тексту, більшою мірою нагадує етнонім. Важливо, що він протиставляється «татарам-нелюдам». Отже, в ній ще свіжа пам'ять і русько-татарських протистоянь, проти яких литовсько-руські нагадують дитячі застрашки.

Отже, з великою долею ймовірності можемо стверджувати чи то глибоку історичну пам'ять, яка ставала імпульсом для пізніших сюжетних колізій весільних пісенних текстів, що, з погляду нашої текстологічної практики мало вірогідно, чи то збереження до наших днів тексту, складеного на основі свіжих вражень. Питання можливості існуючого мовного оформлення відпадає, та це вже тема окремої наукової розвідки, зробленої на основі прочитання деяких пам'яток дохристиянського походження [5].

Література:

1. Архів ІКА – Архів Інституту культурної антропології. ФОК.
2. Весільні пісні. У 2-х книгах. Київ: Наукова думка, 1982. Кн 1. 872 с.
3. Войтович 2000 – Войтович, Л. Князівські династії Східної Європи (кінець IX – початок XVI ст.) Львів: Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України, 2000 649 с.
4. Давидюк 2005 – Давидюк В. Князь Роман героєм поліської шедрівки. Луцьк, 2005. 70 с.
5. Давидюк 2018 – Давидюк В. Зачароване Полісся. Луцьк: Терен. 2018. С. 146 – 197.
6. Денисюк 1993 – Денисюк, І. Амазонки на Поліссі. Луцьк: Надстир'я, 1993. 28 с.
7. Денисюк 2004 – Пісні з-над берегів Турського озера. В опрацюванні І.О.Денисюка. Луцьк: Надстир'я, 2004. 250 с.
8. ПД 2008 – Поліська дома. Вип.3: літо. Луцьк: Твердиня, 2008. 404 с.
9. Серкизів – Весілля у селі Серкизів Турійського району // Фольклористичні зошити. 2005. Вип 8. С.119 –148.
10. Теодорович – Теодорович, Н.И. Вольнь в описании городов, местечек и сёл в церковно-историческом, географическом, этнографическом и друг. отношениях: Историко-статистическое описание церквей и приходов Вольнской епархии. Т.V.: Ковельский уезд. Почаев: Типография Почаево-Успенской Лавры, 1903. 580 с.

ГЕНЕТИЧНА КОРЕЛЯЦІЯ УКРАЇНСЬКОГО ФОЛЬКЛОРУ

Деякі народи Європи уже втратили свою традиційну культуру. В багатьох країнах поняття сільської культури відсутнє вже, а саме село було і залишається заповідником старих традицій. Багато з корінних народів можуть утратити її вже в найближчі десятиріччя. Повною мірою це стосується й українців. Втрачаючи економічну та культурну основу для забезпечення елементарних побутових, культурних а тепер і соціальних умов, молодь масово тікає в місто. Переселяючись у міста нащадки давніх хліборобів позбуваються способу життя, яким жили їхні предки, зникає географічне й культурне середовище, в якому формувався їхній генофонд. Відтак традиційна українська культура вже нагадує музей, в який іноді навідуються зацікавлені особи. Серед них – найчастіше студенти та науковці.

Розуміючи важливість цього моменту, який ми можемо втратити назавжди, Географічне товариство США спільно з фірмою IBM і фондом Waitt Family Foundation вирішили врятувати дані хоча б про генетику носіїв цієї культури, запровадивши проект Genogeographic (Геногеографія). Свою мету вони так і пояснюють – створення віртуального музею генетичних даних, відібраних у корінних популяціях усього світу. Упродовж 2005–2011 років тривав збір даних у межах цього проекту. Українська група в ході його реалізації працювала в підрозділі «Північна Євразія» спільно з російськими колегами. Фахівці з Харківського національного університету імені Василя Каразіна побували в сільській місцевості Львівської, Івано-Франківської, Закарпатської, Чернівецької, Рівненської, Хмельницької, Житомирської, Чернігівської, Харківської, Сумської, Черкаської областей, відбираючи зразки крові у корінних етнічних українців. Лабораторні аналізи проводились у США. Результати їхніх досліджень знайшли широке відображення в українських та зарубіжних наукових виданнях (Rootsi 2004; Tambets 2004; Пшеничнов 2004; Balanovsky 2007; Утевская 2011).

Відібрані проби стосувалися чоловічого населення, яке чутливіше до генетичних мутацій, а відтак значно мінливіше в своєму генофонді. Що ж до нашої теми, то фольклорні традиції частіше зберігають і передають наступним поколінням жінки. Однак зміни в їхньому генетичному коді відбуваються дуже повільно, тому не завжди встигають за тими, які відбуваються на культурному рівні.

Безвідносно до означеної тут кореляції, а лише заради виявлення геному найдавнішого європейського населення 2008 р. Олексій Нікітін з Мічиганського університету США провів власні дослідження жіночого населення Карпат в групах гуцулів, бойків та лемків, яке проживало в гірській місцевості і меншою мірою сприйнятливе до присутніх генетичних змін. Їхні результати також опубліковані (Nikitin 2009; Кочкін 2009).

Виявляється, що незважаючи на близьке розташування, по всіх трьох групах виявлено значні розбіжності генетичного плану. Виходячи з генетичної консервативності жіночих генів, можна стверджувати про належність цих груп до абсолютно різних генетичних ліній а відтак і міграційних потоків. Автохтони не могли бути настільки генетично неоднорідними. Не менші відмінності спостерігаються і в фольклорі цього населення. Попри те, що в етнографічній літературі всюди наголошується на загальноукраїнських рисах фольклору та побуту цих етнографічних груп, бойківські гаївки, гуцульські коломийки, лемківські співанки, настільки ж різняться між собою, як і ментальнісні та генетичні показники цього населення. Відмінності існують і в основних елементах традиційного одягу, господарській спеціалізації тощо. Все це відбитки дуже давніх і менш віддалених етногенетичних та меншою мірою історичних процесів, які згодом, на тлі іншомовних культур консолідувалися в загальнонаціональну парадигму.

Під кінець ХХ ст. біогенетика стає найнадійнішим інструментом ідентифікації населення та змін які відбувалися на культурному просторі внаслідок кліматичних катаклізмів, що супроводжувалися міграціями

населення. Ця наукова галузь, що дає змогу простежити всі мутації живих організмів за картою ДНК сучасних індивідів, не полишає осторонь і культурних процесів. Дуже часто дані мікробіології повністю накладаються на археологічні карти, хоч і не завжди. В цьому також є своя специфіка. Вона полягає в тому, що жіночі гаплотипи доволі стабільні. Тому еволюцію мутацій в основному спостерігають на основі змін у чоловічих ДНК. Чоловіче населення було й основними творцями матеріальних благ. Жіноче донедавна було зайняте переважно в сфері відтворення людського ресурсу та догляду за ним. Тому всі зміни побутового характеру, які відстежує археологія, пов'язані з чоловічою діяльністю.

За відсутності подружніх обов'язків на ранніх стадіях розвитку людського суспільства чоловіче населення було доволі мобільним, внаслідок цього швидко переймало будь-які прогресивні новації. Тому ідентифікація за матеріальною культурою не завжди надійна в плані духовної культури. Більше з тим, що її творцями були переважно жінки. Біогенетика витримує ці кореляційні зв'язки. Але за жіночою ДНК важко встановити навіть міграційні процеси. Тому без залучення «чоловічого» генетичного матеріалу простежити еволюцію змін у сфері нематеріальної культури також дуже важко.

Чоловічі мутації ідентифікують за Y-хромосомою, жіночі – за мітохондріальною ДНК.

За тисячолітню історію населення, яке проживало на території України пережило чимало міграцій, інвазій, інфільтрацій, інших зовнішніх впливів. До того й можливих природних катаклізмів, які впливали на спосіб виживання в т.ч. й через зміну соматичних показників. Це не могло не відбитися й на генетиці. Не тільки асиміляція населення, а й зовнішні чинники ставали причиною мутацій корінного населення. Для аналізу генетичного складу давніх мешканців України потрібний генетичний матеріал епохи перших посутніх міграцій, які почалися з переходом людства до землеробства, що вимагало й освоєння нових територій. Ці міграційні

процеси часто збігалися з кліматичними катаклізмами, яку слугували каталізаторами цих процесів.

На території України на сьогодні збереглося близько 300 зразків неолітичних та енеолітичних остеологічних матеріалів здебільшого краніологічного характеру (черепів) переважно в межах Подністрів'я, Побужжя і Наддніпрянщини. Долучивши до їхньої характеристики надбання сучасної української археології та антропології Володимир Мельник з Вінницького медичного університету створив «загальну етноантропогенетичну порівняльну таблицю» з широким науковим коментарем (Мельник 2013), яка значно спрощує дослідження в будь-якій суміжній галузі, зокрема і в фольклористичній.

«Генетичний та геногеографічний інтегрований аналіз, як резонно вважає вчений, дають можливість робити висновки про генофонд давніх популяцій, їхнє співвідношення із сучасним населенням». Для порівняльного аналізу кісткових решток неолітичної, енеолітичної, бронзової доби дослідник залучив і антропометричні дані ХХ ст. (Хведір Вовк, Сергій Сегеда, Світлана Круц, Василь Дяченко, Ірвінг Гохман, Тетяна Алексєєва) (Мельник 2013).

На думку автора дослідження, населення, яке проживало на території України в періоди з неоліту до мідного віку було генетично однорідним: «Усі знайдені людські останки датовані VI-IV тис. до н. е. представляють людей високого зросту (від 170 до 175 см). Остеологічна будова має розвинений характер і дивує своєю масивністю як для тих часів. Лицевий показник сплющений і широкий, череп – великий». Це повністю підтверджує правомірність висновку іншого українського дослідника Миколи Товкайла, що «це були північні європеїди, які наприкінці мезоліту, приблизно вісім тисяч років тому, просунулися з північного заходу й частково асимілювали, а частково витіснили місцеве населення, яке за антропологічним типом належало до грацильних південних європеїдів» (Товкайло 2012).

Для багатьох європейських країн такі висновки можна вважати вичерпними й самодостатніми. Тільки не для України, де ще збереглась бодай у пам'яті респондентів, традиційна духовна культура, мовні діалекти. Набір цих елементів дозволяє зробити значно ширші узагальнення.

В етнолінгвістичному плані спроба зіставити географію генетичних маркерів з географією та історією входження в лексикон українців окремих слів зробив відомий київський вчений-поліглот Костянтин Тищенко (Тищенко 2012).

Своє бачення використання даних етногенетики там, де до цього часу використовувались дані археології, висловив Леонід Залізняк (Залізняк 2012).

З нашого боку ще в середині 90-х років робилися спроби співвіднесення археологічних та фольклорних артефактів (Давидюк 2008).

На основі археологічних культур, які визначають спосіб життя племен, ретранслюють через тогочасне декоративно-ужиткове мистецтво основні ідеї, сьогодні можемо реконструювати появу тих чи інших фольклорних явищ, проте не можемо пояснити, чому на території проживання одних і тих же племен вони чомусь зникають. Чому, до прикладу, на Закарпатті відсутня календарна обрядовість, коли поширення хліборобства в Україну відбувалося з суміжних з цим регіоном Придністров'я та Припруття? Адже звична для європейців календарна обрядовість нерозривно зв'язана лише з культурою землеобробітку.

Відповідь тут може бути тільки одна – повна або кардинальна зміна населення на якомусь із пізніших етапів. Тож цілком резонно для свого часу (1922 р), Володимир Гнатюк сумнівався, чи закарпатські українці автохтони. Якщо ні, то чому їх типологічна схожість та спадкоємність з давніми русами відстежується в матеріальній культурі. Відповіді на ці питання і спробуємо знайти з допомогою популяційної генетики. ДНК – найстійкіший на сьогодні маркер для ідентифікації населення. З його допомогою при застосуванні генетично-порівняльного підходу до географічного методу можливо вдасться

знайти відповіді на питання про генетичну кореляцію деяких процесів успадкування народної культури.

Наше завдання полягає і в тому, щоб визначити, який саме, чоловічий чи жіночий фактор був культуровизначальним. До сьогодні широко побутує хибна в своїй основі думка, що генетична стабільність жіночого та мінливість чоловічого населення викликана тим, що в той час, коли чоловіки опановували нові простори, жінки з дітьми залишалися на своїх місцях і чекали приходу інших чоловіків, а під час воєн здавалися на милість переможців. Через те начебто жіночі хромосоми залишалися майже в незмінному вигляді. Можливо якась доля правди в цьому й є, але не стосовно генетичної стабільності чи мінливості. Вся суть у тому, що чоловічі хромосоми мінливіші внаслідок своєї генетичної структури. Образно кажучи одна з 26 пар чоловічих хромосом незавершена, що дає можливість сполучатись із чужим генетичним матеріалом. В жіночих хромосомах все викінчено, все завершено, тому для будь-яких мутацій потрібні кардинальні, можна сказати навіть аномальні зміни в кліматі, способі харчування тощо.

Мета нашого дослідження – на підставі антропологічно-генетичної типології давнього населення різних археологічних культур та сучасного населення України з'ясувати, які види сучасного українського фольклору географічно корелюються з місцями проживання цих генетичних спільнот.

Відправним пунктом нашої розвідки буде врахування обставини, що територія України не знала повного вилюднення з часів палеоліту. Кроманьйонці, тяглість лінії яких визначається 40 тисячоліттями, не мали в межах України перерваного циклу, як у багатьох інших країнах. Льодовик, який охопив більшу територію Європи, залишив незайманими дві оази – Піренеї і Карпати. Саме в Карпатах і маємо той неповторний варіант фольклорної творчості, якого нема ні на решті території України, ні в найближчих сусідів. Наші майже 20-річні пошуки не виявили серед тамтешнього населення ні календарного фольклору, окрім колядок, ні властивого решті українців весільного обряду, ні багатой народної лірики

місцевим діалектом. Основний вид вербального фольклору – коломийки, хореографічного – колові танці. Навіть плювіальний обряд (обливанка), властивий усім сусіднім народам (румунам, словакам, сербам, болгарам) тут відсутній. Сучасні українські фольклористи пояснювали це дуже просто – не збереглося. Але ж у тих місцевостях ще сторіччя тому працювали такі видатні дослідники й збирачі фольклору, як Володимир Шухевич, Іван Франко, Володимир Гнатюк, Філарет Колесса. Вони не могли пропустити хоч щось із того, що було, але теж не виявили. Водночас велике число «танкóвих пісень» Філарет Колесса помічає ще в записах кінця XVII ст. Наголошує вчений і на продуктивності цього жанру: «Коломийки – се під теперішню пору у східній Галичині, особливо ж на Покутті, мабуть найбільш живуча галузь народної поезії, що постійно розвивається» (Колесса 1938:105).

Чи не пояснюється це особливостями етнічної історії населення Карпат, які сьогодні можна запідозрити вже хіба що в генах горян? Серед місцевої інтелігенції давно нуртує думка, що в гірських місцевостях «затримуються» релікти давніх народів, які колись тут проживали або мігрували.

Лабораторні дослідження ДНК Олексія Нікітіна підтвердили популярну гіпотезу. Вони показали, що частина українських горян – нащадки мисливців за мамонтами палеолітичної епохи. Крім того, в Карпатах живуть нащадки й інших народів, з інших археологічних культур та історичних періодів (Кочкін 2009). Виявлено, що серед бойківчанок, які проживають у гористій місцевості, переважає мтДНК-гаплогруп Н, Т і J, якими визначаються теперішні туркені та семітки. Лемкині вирізняються високими частотами мтДНК-гаплогруп М* і I, притаманним теперішні циганкам. Серед гуцулок було відзначено високу частоту і велику різноманітність мітоДНК-гаплогрупи Н1 (Tambets 2004), яка характерна для туркенів.

Чоловіче населення на території Українських Карпат за аналізом ДНК розподілилося таким чином: представників гаплотипу E1b1b1 – 35%, R1a – 35%, I2a2 – 13%, решта випадає на всі інші. Виходить, представники

гаплогрупи R1a (арійців або білої раси) тут не переважають, як на решті території України, а тому їхні культурні домінанти мали шанс розчинитися тут ще 4,5 тис. років тому, коли розпочалося розселення т.зв. індоєвропейців (арійців).

Гаплогрупа E1b1b1a1 (M78) значно давніша, ніж R1a. Вона виникла 9975 ± 1500 років тому на сході сучасної Лівійської пустелі, яка в той час була родючою місцевістю. З якого часу її представники поширилися за межі Єгипту, не відомо. На даний час в Європі вона складає помітне явище серед албанців, греків, македонців-слов'ян, південних італійців та карпато-русів, в Африці серед єгипетських арабів і коптів, західних суданців, сомалійців та ефіопів і, в меншій мірі, в Західній Азії (турки-кіпріоти, друзи і палестинські араби). Найтипівішими представниками цього гаплотипу вважають береберів Північної Африки – напівєвропейців, напіварабів. Тому у фольклорі карпато-русинів чимало схожих рис із греками, албанцями, турками-кіпріотами, північними італійцями.

Характерним збігом в культурах усіх цих народів можна вважати відсутність у їхньому фольклорі епічного часу. Натомість моментальна реакція на події, аналогічна карпатським коломийкам та співанкам-хронікам. Особливо це властиво грецькому співаному фольклору. У греків, усіх південних слов'ян популярні також балади та жартівливі приспівки до танцю

В усіх, як і в українських горян, цілковито відсутні календарні обряди з відповідним пісенним супроводом. Тому, що – вівчарі, а календарний фольклор – це сфера рільників. Натомість що в албанців, що в греків користуються популярністю пісні легендарно-міфологічного та казкового змісту, аналогічні карпатській баладі про проклятого Смока і святого Юра.

Звідти можемо робити висновок, що коломийки, ця за дефініцією Філарета Колесси, «найбільш живуча галузь народної поезії, що постійно розвивається, зростає й наповнюється новим змістом, обіймаючи всі сторони народного життя, завдяки своїй легкій фрагментарній формі найкраще надається до імпровізації, до передавання тонких нюансів почуття,

входить у подробиці особистого й родинного життя і народного побуту, легко переходить у царину жарту й сатири, а з другого боку, не цурається й зовсім поважних суспільно-економічних тем» (Колесса 1938:105) поряд із коловими танцями – це і є найдавніший прояв необрядового фольклору. Від них з великою часткою ймовірності можна починати той межовий відлік, від якого відбувався подальший розвиток фольклору не тільки українців, а й усіх інших народів Старого світу.

За генетичним поліморфізмом Y-хромосоми популяції корінних етнічних українців дуже гомогенні на всій протяжності України. Не існує кореляції між географічною віддаллю і спектром Y-хромосомних гаплогруп. Серед українських популяцій не виділяються великі географічні підрозділи, як наприклад, східні й західні українці (Утевская 2013). Навпаки, український генофонд утворює цілісну групу, диференційовану від решти слов'янських етносів (Пшеничнов 2004). Період появи нового генетичного субскладу становить 50 поколінь, в хронологічному вимірі це в середньому 1250 років. Тому можемо бути певні, що від кінця VIII ст. кардинальних мутацій генофонду населення на території України не відбулося. Що ж до антропологічних змін, які спостерігаються на цій території, то це наслідки асиміляційних процесів населення внаслідок міграцій. Такі зміни внаслідок змішаних шлюбів мають шанси на прояв у кожному наступному поколінні.

Геном українок не зазнав істотних змін із часів верхнього палеоліту (12 тис. років тому). Він визначається мітохондрією U1a мтДНК. На жаль, на території України інформація про антропологічні особливості та ДНК-генеалогію відкривається з IX тис. до н.е., тобто маємо тисячолітній пробіл від його початку. За даними Володимира Мельника, в IX – VII тис. до н.е. на території від Тиси до Дону проживало високе на зріст (169–172 см) світле, синьооке, головате, широколице населення з Y-ДНК I1 та U1a мтДНК. На сьогодні найповніше воно відтворене в шведських, німецьких, норвезьких локальних нордичних типах (Мельник 2013). За нинішніми поняттями це – «варяги». На теренах України їх найбільше на Поліссі, хоча доволі відчутна

ця складова і в Карпатах. Все, що об'єднує українців чи й в цілому слов'ян, за винятком південних, з цими нордичними етносами в галузі фольклору – це обряд сватання. Він у всіх їх ідентичний. В давні часи сватання зводилось до згоди чи незгоди жінки на інтимну близькість із чоловіком. Не випадково в поліщуках, де свати вдають себе за мисливців на куницю, за свідченням Івана Денисюка, «куницею» метафорично на Ратнівщині називали жіночі геніталії» (Денисюк 2005 :158). У чехів це kunda, а зменщувально-пестливому звучанні, якого слід дотримуватися під час обряду, також kupisa. Отже пошуки «куниці» мають і конкретний інтимний зміст. «Куна в дереві» до того ж бажаний трофей братів-молодців в українських колядках військово-еротичного змісту. Такі між статеві стосунки відображають найдавніший пласт нашого фольклору з явними ознаками мисливського побуту.

Більшість європейців потрапила на континент і почала його «освоювати» перед останнім жорстоким похолоданням – перед наступом льодовика. Раніше археологи і палеонтологи стверджували, що льодовиковий період розрізав давню європейську цивілізацію навпіл — на схід і захід. І вижили «західняки», переcheкавши льодовик, сувору тривалу зиму на Піренеях. Про це свідчать археологічні знахідки, давно уже досліджені, й сумніву в їхній правдивості не виникає. Але решта європейців – «східняки» – виявляється, пересиділи природний катаклізм у нас в Україні. Про це свідчать дані ДНК-аналізу: частина сучасної України стала схованкою для первісної людини на довгі десять тисяч років. Тому коріння чималої частини європейських народів слід шукати саме в українській популяції.

Генетичними спадкоємцями мезолітичних мисливців на території України можна вважати автохтонне населення дніпро-донецького культурного ареалу. У них збережена та сама чоловіча хромосома Y. А ось в жіночій відбулася одна мутація і поряд з гаплотипом U1a мтДНК з'явився U1b, похідний від R-групи мтДНК. Таким чином Україну заповнила перша хвиля аризації, яка накопилася із південного сходу. Її представники були атлетичної тілобудови широколиці з важкою щелепою найближчі до

сучасних лужичан і мають на сьогодні своїх антропологічних та генетичних родичів з одного боку серед північних німців, шведів, норвежців, тобто знову ж таки – «варягів», з іншого – серед болгар, румунів, басків. В культурному плані сучасних українців з цими народами об'єднує обряд весілля у молодії. Сватання вже має два варіанти: мисливський, коли свати допевняються олениці чи куниці, та скотарський – коли приходять з налигачем за телицею.

Скотарсько-рільницький компонент в українську традиційну культуру внесло населення буго-дністровської культури, ДНК якої на території України ідентифікувати неможливо із-за відсутності остеологічного матеріалу, а також культури лінійно-стрічкової кераміки, яке залишило свій генетичний слід.

Населення культури лінійно-стрічкової кераміки було низьке на зріст (158–171 см), вузьколице, з вузькими носами, але без анатолійських елементів. Загалом це були метиси на межі нордичних, східнобалтійських та анатолійських впливів. В біогенетичному плані крім мутованих нащадків мезолітичних племен Y-хромосоми I2a1b серед чоловічого населення тут з'являється середземноморський гаплотип J2. Представниці ж жіночого населення нічим не відрізняються від представниць дніпро-донецької культури. На той час основний геногеографічний ареал поширення представників цього типу знаходився на території сучасних Болгарії, Албанії та Греції. Сьогодні представниками анатолійського маркера вважаються турки, перси, серби та македонці, балканського – боснійці й горвати. На території України нащадки мігрантів другої хвилі неолітизації заселяють Західне Поділля (Галичину), Покуття та Волинь (не плутати з Волинським Поліссям).

В культурному плані згадані етноси й етнографічні групи об'єднують наявність оказіональної форми обряду обливання (як на Великдень, так і на Купала) та поширення весняних обрядових пісень з коловими та змійчатими танками. Характерні для них і танці в дві шеренги одна навпроти одної,

подібні до тих, що існують в береберів Африки. В орнаментиці одягу, особливо жіночого, дуже показовий елемент – зигзаг.

Тут варто окремо зупинитися й на семантиці самого обливання. «Дошова» символіка – дуже поширений елемент декору неолітичної кераміки. На посушливість клімату цієї пори вказують і кліматологи. Тож обливання водою як елемент імітативної магії увійшло в звичаєвість хліборобів ще з цієї епохи. Тим часом у багатьох культурах Європи його пояснюють як очисний. Та для очищення людей існує купіль, для тварин та рослин – обкурювання, як у купальській обрядовості. Природне місце такого обряду – час літньої спеки, але не Великдень чи більше того Масниця та ще й у північних народів.

Культура лінійно-стрічкової кераміки України майже однотипна з неолітичними культурами Кріш (Румунія), Старчево (Сербія), Переш (Угорщина), Караново (Болгарія) Сесклон (Греція). Схожість настільки разюча, що можна сказати, що це одна культура, тільки відкрита різними експедиціями в різних місцевостях і не в один і той же час. Старчево-Крішська культура (VII – V тис. до н.е.) обіймала й Закарпаття, де місцева кераміка досі зберігає успадковані від неї форми. Культура мала анатолійське походження. Її носії селилися в обмазаних глиною плетених будинках поблизу річок. Населення належало середземноморської раси, що різко виділяло його серед місцевих мезолітичних кроманьйонців. Недавні дослідження показали, що викопні ДНК Старчево належать до гаплогруп G2a (три зразки), F* (три зразки) і I2a1 (один зразок). Датування поховань старчевської культури склали 6700 ± 100 років. Викопну гаплогрупу J2 знайдено в культурі Сопот в Подунав'ї, з датуванням 6049 ± 29 років тому. Сама ж культура має вік 7200-5800 років. Виявлені в культурах Старчево гаплогрупи G2a, F* і I2a були легко передбачувані, оскільки їх знаходять по всій Європі з датуванням 5000 років тому і раніше.

Однозначно можна стверджувати, що значного впливу на формування місцевого варіанту української культури середземноморсько-балканські

неолітичні культури не справили. Тому не так багато в нашій духовній культурі рис, притаманних і згаданим спорідненим з ними народам. Більше носії згаданих гаплотипів проявлять пізніше, коли зайдуть на наші терени з іншого боку.

І все ж у територіальних межах поширення цих культур і до сьогодні побутує «обливанка» – ритуал, похідний від обряду викликання дощу. Серед молдован та румунів він відомий як Пеперуда, серед болгар, сербів – Додола. На українській етнічній території за межі колишнього поширення культури лінійно-стрічкової кераміки «обливанка» не виходить.

Графеми на керамічному посуді цієї культури, серед яких переважають символи дощу, також невіддільні від плювіального обряду (обряду викликання дощу) а відтак і від додольського пісенного фольклору, поодинокими проявами якого в українців можна вважати гру «Подоряночка», головна героїня якої «сім літ не вмивалась, бо води не мала» та дитячу пісеньку: «Іди, іди дощику, зварю тобі борщику у новому горщику, мені каша, тобі борщ, щоб густіший падав дощ». Усі згадані в пісеньці конотати (горщик, каша, борщ) з'явилися в епоху неоліту.

Найнеоднозначнішою в етногенетичному плані завжди була трипільська культура. Радянська школа археології однозначно вбачала в ній близькосхідне (семітське) походження і навіть свідомо підтасовувала факти внаслідок втрати одних пам'яток та акцентуванні на інших. Коли відкрились раніше маловідомі чи замовчувані артефакти, стало зрозуміло, що як за антропологічним складом, так і за генетикою це населення не було однорідним. Виною тому кліматичні та демографічні умови, які сконцентрували на території України різновекторні потоки населення, яке через значну густоту на придатних для обробітку угіддях змушене було асимілюватись.

Серед представників чоловічого населення цієї культури, за даними антропологів, переважали смагляві (75%), темноволосі (60%), кароокі, грацильні індивіди з широкими зубами, 40% населення мало горбистий ніс

середньої довжини. За всіма цими компонентами вони нагадують сучасних бойків. Водночас значна частина цього населення було темно-русим (до 35%). Короткоголові, середньоголові та довгоголові ділилися в рівних пропорціях.

Жіноче населення відрізнялося від чоловічого. 80% із них мали північноєвропеїдні риси. До того ж вони характеризувалися масивною статурою, широким обличчям, світлою пігментацією та світлим волоссям. Усі показники варіюються, що означає їх змішаний характер.

Генетика також не вражає. До жіночих гаплотипів, відомих на цих територіях ще з часів мезоліту – U1a та U1b додається H1mtДНК, а серед чоловічих відбувається незначна мутація балканського I2a в I2a1b. У результаті виходить, що трипільські жінки були на 75% споріднені з сучасними східними балтами, а чоловічі гени трипільців без змін успадкувало до 40% сучасних чоловіків Поділля, Бессарабії та Подністрів'я, а також до 18% із Донеччини та Запоріжжя. В межах 25–45% поширена ця чоловіча гаплогрупа серед албанців, румунів, словаків, 30% – італійців та сардинців. У жодній позаукраїнській популяції критичної маси для успадкування культурних традицій це населення не становить.

Тільки цим можна пояснити й незначне поширення трипільських мистецьких традицій (графем, орнаментики, колористики) в культурі українців. Так само це стосується й інших народів у межах їхньої колишньої колонізації.

Наші польові дослідження в селі Більчі-Золотому, де знаходиться печера Вертеба, обстежена перед нами експедицією біогенетика Олексія Нікітіна, здивувала отриманими результатами лише в одному сенсі. У фольклорному плані там було всього потрошку, але без будь-яких яскраво показових явищ. І лише згодом, коли ознайомилися з результатами ДНК-аналізів, зроблених в американській лабораторії, все стало зрозуміло. Серед місцевого населення наші попередники виявили масу генетичних маркерів (щось біля 8 типів). Не спостерігалось однотипності й серед остеологічного

матеріалу 5-тисячорічної давнини. Скидалось на те, що жінки, чії останки було виявлено в печері, були масивного типу місцеві представниці, а чоловіки – дрібнішого, грацильного типу – зайди-мігранти. Згодом жінок ідентифікували як представниць середньостогівської та трипільської культур, а чоловіків як представників культур лійчастого посуду та кулястих амфор, які поширились з Центральної та Західної Європи, де це населення з'явилося під час другої хвилі неолітизації, пов'язаної з початками хліборобства і тваринництва. При ДНК-аналізах наші попередники виявили незвичні комбінації, коли простежується лише жіноча або ж лише чоловіча лінії – це свідчення якихось драматичних подій чи конфліктів, що відбувались у ті далекі часи. Ми ж орієнтувались переважно на культурні традиції трипільської культури, яких так тут і не виявили. Видно, часткові зміни населення та переважаюча арійська людність розчинили в собі всі сліди цієї давньої цивілізації. Однак, як і для решти території Західного Поділля, тут під час весілля основний акцент робився на ритуалах у хаті молодої, де наречені проводили й свою першу шлюбну ніч. Загалом же, все, чим багатий український фольклор, можна було знайти й тут: від повної палітри календарних обрядів до обов'язкового під час весілля танцю з назвою «коломийка». Наскільки нам стало зрозуміло, трипільська культура характерна тим, що мало того, що зібрала навколо себе дуже різноманітні етногенетичні первні, то ще й консолідувала елементи їхніх культур.

На жаль, на сьогодні так і не виявлено ДНК культур лійчастого посуду та кулястих амфор. А за нашими припущеннями саме остання була ретранслятором на українських землях інваріанту купальського обряду. Загалом же у різних частинах української етнічної території він представлений різним набором основних ритуалів, а пісенний фольклор не завжди відображає місцевий варіант. Тому виявити його кореляцію на генетичному рівні поки що не вдається.

Демографічні зміщення населення Європи в епоху енеоліту, які призвели до значного скупчення на українських чорноземах, були зумовлені

аридизацією клімату. Вочевидь, саме в цей час виникає тема викликання тепла – провідна для українських веснянок. В українській фольклорній традиції існує близько двох десятків назв цього жанру (веснянки, гаївки, маївки, подолянки, царинки, зозульки, коколі, риндзівки, бабоньки, олендарки, зельманівки, галі, вородайки рогульки та ін.). Одначе ареал поширення назви «веснянка» повністю збігається з ареалом розселення в Україні трипільців. Звідти з місць поширення наступної курганної культури з Приазов'я ця назва в дещо видозміненому звучанні «васанта» потрапила й на територію Індії. В окремих індуських каст веснянки мають другу назву «галі». А ось на території Румунії, звідки виводять походження трипільської культури, оскільки місцева культура Кукутені на півтисячоліття старіша, ні веснянок, ні інших жанрів з мотивом викликання тепла не існує. Не відомо, який генетичний склад цього населення, можливо він теж відрізнявся від українського варіанту. Однозначно тільки те, що оскільки веснянки суто дівочий жанр, його творцями стали трипільці місцевого походження, представниці прадавнього U1a мтДНК та мутованого від нього U1b.

Нові віяння в традиційній культурі українців кореспондуються з середньостогівською культурою. Ілюстрацію цих стосунків можна знайти в українських казках. В казці «Яйце-райце» ініціант, який вирушив у пошуки алохтонної нареченої не вміє ні орати, ні сіяти, ні рови для води копати. Всього цього його навчає наречена з рільничого роду.

Масове освоєння рільництва на теренах України почалося не в неоліті, а дещо пізніше. В енеолітичну епоху вправними рільниками були тільки трипільські племена. Вони охопили й території неолітичних хліборобів буго-дністровської та культури лінійно-стрічкової кераміки – Придністров'я, Поділля, Волинь. На Лівобережжі сусідами трипільців були племена середньостогівської культури – кінні номади.

Володимир Мельник характеризує середньостогівців як середніх на зріст довгоголових нордичних кортидів (60%) впереміш з середземно-морськими південноєвропеїдами трипільського ареалу. Тобто від самого початку

зрозуміло, що в них присутня трипільська домішка. Серед чоловічого населення крім традиційних для трипільців Y-гаплотипів I2a1b, J2 тут з'являється ціла група «арійсько-кельтських» R1a, R1a1, R1b, а також «кавказький» G1a (Мельник 2013). Жіноча група залишається традиційною – U1a, U1b мтДНК. Та на відміну від трипільців у ній відсутня H мтДНК. Крім усього українського Лівобережжя ці гени найбільш помітні в сардинців (75%), неаполітанців (60%), північних індусів (45%), норвежців (35%), поляків (30%), білорусів (30%), східних німців (25%), персів (15%) (Мельник 2013).

На відміну від матримоніальних церемоній весільного обряду на Придністров'ї та Поділлі, де знаходилось осердя трипільської культури, на цих територіях переважає патримоніальний порядок. Головний акцент весілля у молодій робиться на ритуальних гвалтах і грабунках дому молодій перед її від'їздом та обов'язковим обрядом «комори», під час якого наречена змушена продемонструвати свою незайманість. В українському сценарії другого дня весілля все від номадських звичаїв цих племен, як і те, що в жодному разі, хай молода буде і з сусіднього двору, її обов'язково треба вивозити, накритою рядном. Щоб це не виглядало аж занадто символічно, в таких випадках для поїздки обирають довший маршрут.

Конярі середньостогівці асимілювавшись із трипільцями-рільниками фактично склали основу курганних культур, які розійшлись по всій нечорноземній Європі, адаптувались до споживання молока в зрілому віці, що протипоказано представникам усіх інших гаплогруп, крім R1a1, сформувавши т. зв. індоєвропейську спільноту. Разом із цим населенням туди потрапили з території України актуальні на той час обряди та вірування. Однак чимало з них, переважно календаро-оказіонального плану, внаслідок кліматичних особливостей зайняли не ті календарні ніші, що збереглися в Україні. До прикладу, більшість купальських в країнах Західної Європи святкуються в травні. Вони зберегли свою форму, та не зберегли змісту, адаптувавшись до місцевих потреб. Так замість аграрних функцій,

доповнюваних прокреативно-еротичними, залишилися тільки шлюбно-еротичні. Конкретний приклад – якщо в українців на Купала новоутворені пари розходилися по житах із метою злягання заради провокування майбутнього урожаю, то шотландці на Белтана (в ніч з 30 квітня на 1 травня) піднімалися у гори заготовляти май, оберіг від відьом та іншої нечистої сили, звідки, як свідчить письменник XVI ст. Філіп Стейбс, хіба кожна третя дівчина повертається, не втративши невинності (КООЗЕ:103).

Зауважимо, що генетичні маркери жіночого населення все ще залишалися стабільними, праєвропейськими (U1a мтДНК), а ось структура чоловічого населення дещо змінилась на користь гаплотипу R1b1. Антропологічно воно також відрізнялося – було смаглявішим, нижчого зросту та граціальнішим (витонченішим). Винаходом цих номадів-переселенців, мабуть, слід вважати уявлення про відьмарство. Основним заняттям відьм по всій території Європи вважалося відбирання молока від чужих корів. Тільки деінде, збираючи росу з полів, відьми можуть перебрати й урожай зерна, але через вибіркове поширення цих уявлення, це, вочевидь, похідна, пізніша функція жінок цього роду заняття. Для колишніх хліборобів, які вимушено стали пастухами, основним продуктом харчування було молоко.

Ще одна «екзотична» культурна популяція на теренах України, остеологічні рештки представників якої доступні сучасній науці, – сурська культура (VI– IV тис. до н.е.). Антропологічний портрет її «тендітної статури», на думку Володимира Мельника, визначили передньоазійський та середземноморський типи доповнені південноєвропейським. Генетичний склад цього населення, за даними вченого, складають чоловіча гаплогрупа J2 (анатолійська – В.Д.), G1 (кавказька) та традиційні для всієї території України жіночі U1a, U1b мтДНК. Нащадки цих племен сьогодні крім запорізько-донецького ареалу України помітно представлені серед осетин (60% G1), грузинів (50% – G1), азербайджанців та осетин (до 30% J2), тверських козаків (18% G1) (Мельник 2013). Серед українців це дуже

нечисленна група. І все ж жнивварські обряди у всіх цих народів такі ж, як і в нас: вінок із жита господареві вкінці жнив, частування женців на полі, недожата смуга «коза», яка в осетин має ту ж назву, що й у нас, але означає «зерно». А ще – непарні танці один навпроти одного. Такі спостерігаються серед усіх народів Балкан і Кавказу.

В цілому по Україні відсоток цього кавказького гаплотипу – 2,4. Це не багато. В Сербії – 8%. Біда в тому, що основна маса його представників знаходиться на Донбасі. Це т.зв. «казакі», які не геть безпідставно з генетичного погляду вважають себе окремим народом. Єдина неув'язка – як виділити серед загальної маси українців ті 2,4%.

Нарешті настає сприятливий момент для з'ясування питання, хто був головніший в ретрансляції родових традицій: чоловіки чи жінки. Найкраще це відстежується на прикладі ямно-катакомбної культури. Зовні це населення вирізнялося «вірменоїдними» видовженими обличчями з високими лобами та довгими носами, помірно-темною та світло-темною пігментацією мало не в рівних пропорціях. Чоловіки належали теж майже в рівних пропорціях до гаплотипів I21b та R1a1. Умовно кажучи, частина чоловічого населення могла вважати себе трохи мутованими нащадками балканського неоліту, ідентичних з трипільцями, інша мала спільні гени з середьостогівцями. На частині території, колонізованій трипільцями, в межах попередніх культур Старчево-Кріш та лінійно-стрічкової кераміки зберігся плювіальний («обливальний») обряд. На території проживання ямників він відсутній. Причини, вочевидь, слід шукати в жіночому населенні. Жінки цих племен, поряд з відомим з часі мезоліту європейським кластером U1a мали новий для сучасних українських територій ген КмтДНК. Для цього складу жіночого населення «обливанка» не належала до споконвічної нематеріальної спадщини. Немає її і в генетично споріднених для цього населення народів: сардинців (на 60%), норвежців (на 45%), вірмен (на 45%). Хоча з вірменами в українців тільки й спільного, що обряд сватання, спільний для всієї Європи.

Найбільш представницьку групу генетично, а територіально одразу після трипільців, представляє енеолітична середньодніпровська культура. Фізичні показники цього населення настільки різні, що коротко охарактеризувати їх просто неможливо. В цілому в ній присутні східнобалтійські, алтайські, і східносередземноморські риси. Жіноча генетична лінія представляє всі гаплотипи від мезолітичних праєвропейців до трипільців (U1a, U1b, похідні від R-групи, H мтДНК). Відсутній гаплотип K, притаманний ямно-катакомбній культурі, тому що він може бути пізнішого походження. Серед чоловічого населення спостерігається майже увесь набір Y-хромосом, відомий із попередніх культур, за винятком балканських і кавказьких – I1, R1a, R1a1, R1b. Генетично ці племена представляють усю балто-слов'янську спільноту. Їхні гени успадкували українці (40%), литовці (30%), білоруси (20%), східні німці (20-25%). На території України, за даними Володимира Мельника, їхні нащадки сконцентровані в Київській, Черкаській, Чернігівській, Житомирській областях, а також білоруському Поліссі, Вороніжщині, Курщині, Брянщині та Новгородщині (Мельник 2013).

В культурних традиціях цього населення, вочевидь, цілком оформився центальноукраїнський тип весілля, який в наступні часи знайшов своє поширення й на інші території. В усіх окреслених етнічних спільнотах дотримуються купальських традицій, причому з мінімальними відхиленнями від основного варіанту.

Тшинецька культура в XIX–XI ст. до н. е. займала північну частину України і поширювалась далі на захід на територію Польщі, на сході – на Брянщину. Це високе на зріст, на 70% темнорусе населення протоевропейського типу напівбалтського – напівсередземноморського походження має всі підстави вважатися праслов'янським. Серед чоловіків тут дуже помітна частка праєвропейського гаплотипу I1, хоч на даний момент його переважають гаплогрупи R: R1a, R1a1, R1b. Жіночу спадковість визначають мітоДНК праєвропейської U1a, а також H та H1, вперше

помічений у трипільській культурі. Найбільше генетичних спадкоємців цієї популяції мають серед поліщуків (35%), волинян (30%), поляків (до 30%), білорусів (25%). Доволі помітна частотність спостерігається серед східних німців (15%) та литовців (10%) (Мельник 2013).

На всій території, заселеній представниками цієї культури, особливою популярністю користується русальна обрядовість. Через темпоральні збіги вона повністю замінює в календарній обрядовості сучасних українців купальський обряд. Крім української території в тих же okazіонально-календарних межах (пора цвітіння жита) вона поширена в Польщі (серед кашубів), східній Німеччині (через лужичан, інші назви венди, лугії) тож загалом має праслов'янське коріння.

Тшинецько-комарівська культура стало закріпилась у своїх територіальних межах і не зазнавали ні посутніх змін території проживання, ні вагомих асимілятивних впливів. З того часу в межах осілості формуються постійні топонімічні орієнтири. Зіставлення генетичних та топонімічних маркерів переконує Андрія Пшеничнова в тому, що носіями лексем і топонімів було чоловіче населення (Пшеничнов 2007). А ось на зміну мови в цілому воно впливало тільки опосередковано: чоловіки й жінки могли розмовляти різними мовами, що відбилося навіть у весільному фольклорі. На початку весілля молодих застерігають не розмовляти між собою. За аналогією зміст фольклорних явищ також прив'язаний до чоловічого населення, хоча творцями їх були жінки. Однак не слід забувати, що первісний фольклор задовольняв не так естетичні, як практичні потреби і жодне з його явищ без врахування таких не виникало. Зміна способу виробництва неодмінно тягла за собою і зміни обрядового плану. Жінки в цьому процесі виступали в ролі підрядниць, бо спосіб виробництва, особливо його зміна, цілковито стосувалась чоловіків. Залежність змісту фольклору від генетичного типу жіночого населення важко прослідкувати ще й у міру його генетичної стійкості та незмінюваності. Саме ця обставина призвела до того, що рівень внутрішньоетнічної різноманітності в українців за чоловічими

маркерами в півтора рази вищий, ніж за жіночими. Серед різних гілок слов'ян генетична відмінність чоловічого населення у 20–25 разів більша, ніж жіночого (Пшеничнов 2007).

Однорідність давніх українських культурних традицій гарантує та обставина, що за чоловічими хромосомами українці різних етнографічних груп ближчі один до одного, ніж будь-яка з цих груп до інших народів. Тому в регіональних особливостях можна вбачати причини пізнішого походження. За жіночими генами окремі популяції українців генетично близькі не тільки до решти українців, а й до інших народів Європи (Мельник 2013). Це може свідчити про спільні джерела споріднених фольклорних явищ, які існують у сучасних культурах, від найдавніших часів. Це стосується найбільшою мірою суто жіночих занять, серед яких магія та мантика.

Сучасне населення України істотно відрізняється від своїх генетичних предків. За даними Володимира Мельника, антропологічно воно має темнішу пігментацію та тендітнішу конституцію. Расова домінанта за східносередземноморцями динарського типу (50–60%), східнобалтійців – 30–35%. Генетична перевага за арійцями (54% R1a1a Y-ДНК). Відтак і матеріальна культура, починаючи від традиційних для більшості української території глинобитних хат з глиняною долівкою і чотирьохсхилим дахом тяжіє до середземноморсько-балканських традицій.

Серед жіночого населення переважає маркер Н, уперше помічений серед трипільців Вертеби та похідний від нього Н1.

На зміст традиційної культури це помітного впливу не мало. Календарна обрядовість українців, до прикладу, знаходить більше відповідників у північно-західній Європі.

Як генетично, так і культурно найбільше споріднення українці, мають з білорусами (90% генетичної ідентичності), поляками (85%), словаками (20%), литовцями (10%). Сучасні українки відповідно мають генетичну схожість з поляками (95%), новгородками (90%), словачками (80%)

словенками (80%), сербками (35%) литовками (30%), німкенями (25%), хорватками (20%), сицилійками (15%) [13].

Зміна генетичної та антропологічної структури населення без зміни традиційної культури свідчить про еміграційні потоки на територію України колоністів з Греції, Болгарії, Румунії, Туреччини, Кавказу, які асимілювались із місцевим населенням кількасот років тому..

Всі ці часткові генетичні зміни значною мірою відбулися вже в історичні часи, тому на зміст традиційної культури істотно не вплинули.

В ході проведення спільних з росіянами генетичних досліджень харківські генетики долучають до наших генетичних родичів ще й росіян, але чомусь тільки південних (Утевская 2011). Такий вчинок можна сприймати як суто кон'юктурний, а можна й як натяк на те, що південь Росії заселений генетичними українцями.

Для українців як жіночого, так і чоловічого населення характерна генетична схожість з більш північним населенням Європи. Ареал генетично близьких популяцій включає білорусів, поляків і «росіян» (Утевская 2011).

Проводячи дослідження спільно з московськими колегами не можуть обійти увагою й їхнє коріння, тому залучають до своїх обстежень населення Кубані, Білгородщини та Брянщини, три останніх покоління якого вже визнають себе «росіянами». Одначе, якщо глянути, чи то на археологічну карту, де жодна з культур, поширених на території України від часів мезоліту, на територію Російської Федерації не заходила, чи то на генетичні карти європейських дослідників, де гаплотип Y-хромосоми 12а, дуже важливий в генетичному спектрі українців, ледь торкається частини Кубані, оминаючи решту російських територій, і, пропускаючи їх, проявляється знову в Польщі, стає зрозуміло, що ні глибокого спільного коріння, ні спільної давньої культури в нас із ними бути не може. А самі результати генетики росіян значною мірою залежать від місця їньої вибірки. Її ж зі зрозумілих причин не роблять навіть у Підмосков'ї. Одначе навіть російські генетики визнають, що порівняно низьким серед етнічних українців

виявились частоти гаплогрупи N1c1(M178), широко розповсюдженої в північноросійських популяціях (фактично оновних для російської генетичної ідентичності). Водночас важко заперечити з будь-якого боку, що більшість з гаплогруп, виявлених в генофонді сучасних українців, були присутні на європейському просторі ще в палеоліті і поширилися декількома хвилями в післяльодниковий період і під час неолітизації Європи. В цілому українські популяції відповідають загальному генетичному портрету Східної Європи і дещо тяжіють до південно-європейських регіонів, в першу чергу до Балкан [Утевская 2011: 95]. Вектор заселення більшості народностей, які складають генофонд Російської Федерації виходив з прикаспійських першопоселенців.

Отже, українська традиційна культура навіть у нинішньому стані може дати відповіді на багато питань етногенетичного, соціального і навіть історичного характеру.

Найдавніші прояви фольклорної творчості – колові танці – корелюються з праєвропейським населенням, яке проживало в місцях їхнього побутування в епоху мезоліту, генетично маркованим Y-хромосоною I1 та U1mтДНК. В середовищі цього населення сформувався й обряд сватання, який був єдиним і самодостатнім шлюбним актом і відбувався в формі залицяння та жодних інших зобов'язань на нареченого не покладав.

Календарні обряди, найдавніший з яких обряд викликання дощу методом обливання, має неолітичне коріння і кореспондується з колонізацією українських земель культурою лінійно-стрічкової кераміки. Епіцентром поширення русальних обрядів можна вважати територію, заселену в бронзовому віці племенами тшинецької культури.

Акцент на обрядовий фольклор тут зроблено не випадково. Словесний супровід обряду потрібен тоді, коли він утратив свою інформативність для якоїсь частини реципієнтів, музичний надає мовленому пафосу, врочистості.

Як генетично, так і культурно український етнос має найбільше відповідників у Білорусі, Польщі, Литві, Німеччині. Однак жодна з археологічних культур, які є на етнічних землях України, не виходить на

територію Російської Федерації. Генетична спорідненість з населенням, яке сьогодні визнає себе росіянами, спостерігається лише на території проживання етнічного українського населення, яке оселилося там із XVIII – XIX ст. Відповідно повних збігів у найархаїчнішій частині фольклорних явищ нас із корінним населенням цієї країни нема і не може бути в принципі.

Література

1. Давидюк 2008 – Давидюк В. Первісна міфологія українського фольклору. Вид. 3-е. Луцьк, 2008.
2. Денисюк 2005 – Денисюк І. Літературознавчі та фольклористичні праці. Т.3. Фольклористичні дослідження. Львів. 2005. 404 с.
3. Залізняк 2012 – Залізняк Л. Генний код українців та їхніх сусідів очима археології // Український тиждень. 2012. № 50 (267) .
4. Колесса 1938 – Колесса Ф. Українська усна словесність. Львів, 1938. 644 с.
5. КООЗЕ – Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: Весенние праздники. Москва, Наука, 1977. 358 с.
6. Кочкін 2009 – Кочкін І., Нікітін О. Генетичний слід доісторичних міграцій в етнічному населенні Карпат: інформація про гуцулів, лемків, бойків // Карпати. Людина. Етнос. Цивілізація. Науковий журнал з проблем карпатознавства. Івано-Франківськ, 2009 . N 1. С.34–36.
7. Мельник 2013 – Мельник В. Антропологічна типологія давньоукраїнського населення в етноісторичному контексті // Вісник Вінницького національного медичного університету. 2013, №2, Т.17. С.345–357.
8. Пшеничнов 2004 – Пшеничнов А.С., Ищук М.А.З, Балановский О.П., Атраментова Л.А., Виллемс Р., Балановская Е.В. Генетические взаимоотношения украинцев с другими европейскими этносами по данным о полиморфизме Y-хромосомы // Экология и демография человека в прошлом и настоящем. Третьи Антропологические чтения памяти академика В.П. Алексеева. Москва. 2004. С. 276-277.

9. Пшеничнов 2007 – Пшеничнов А. Структура генофонда украинцев по данным о полиморфизме митохондриальной ДНК и Y хромосомы". Автореферат, к.б.н. 03.00.15 - генетика. 2007.
10. Тищенко 2012 – Тищенко К. Правда про походження українців // Український тиждень. 2012. №16. С. 28–58.
11. Товкайло 2012 – Товкайло М. Неоліт України //Україна: хронологія розвитку. З давніх часів до пізньої античності. - К., 2008. С. 108-136.
12. Утевская 2011 – Утевская О., Агджоян А., Балановская Е., Атраментова Л., Балановский О. Истоки формирования украинского генофонда по данным об Y-хромосоме // Вісник Харківського національного університету імені В.Н.Каразіна. Серія: Біологія. Вип. 18, №1079. 2013 р.
13. Утевская 2011 – Утевская О., Пшеничнов А., Балановский О. [и др.] Географические и исторические закономерности в изменчивости генофонда населения Украины и юга России (анализ ДНК-маркёров) //Факторы экспериментальной эволюции организмов: VII Международная научная конференция, (Алушта, 2011). - 2011. - Т.11. - С. 541-545.
14. Утевская 2013 – Утевская О., Агджоян А, Пшеничнов А. Дибирова Х. Чухряева М, Атаментова Л. Балановская Л., Балановский О. Сходство украинских популяций из различных территориальных подразделений по маркерам Y-хромосомы // Фактори експериментальної еволюції організмів. 2013. С.338–341.
15. Balanovsky – Balanovsky O, Pshenichnov A, Rootsi S, Churnosov M, Atramentova L, Tegako L, Yankovsky N. Intra-ethnic variation of the Y chromosome in European countries: a comparative study // International Society for Applied Biological Sciences, Split. 2007. P. 121.
16. Nikitin 2009 – Nikitin A. et al. Mitochondrial DNA Sequence Variation in the Boyko, Hutsul, and Lemko Populations of the Carpathian Highlands ., 2009.
17. Pshenichnov A, Balanovska E, Balanovsky O, Atramentova L, Churnosov M, Soloviova D, Zaporozhchenko V. Variation of paternal, maternal and autosomal genetic markers on intra-ethnic (Ukrainians) and inter-ethnic (Europe) level

supports Y chromosomal marker bias // International Society for Applied Biological Sciences, Split. 2007. P. 128.

18. Rootsi 2004 – Rootsi S, Magri C, Kivisild T, Benuzzi G, Help H, Bermisheva M, Kutuev I, Barac L, Pericic M, Balanovsky O, Pshenichnov A, Dion D, Grobei M, Zhivotovsky L, Battaglia V, Achilli A, Al-Zahery A, Parik J, King R, Cinnioglu C, Khusnutdinova E, Rudan P, Balanovska E, Scheffrahn W, Simonescu M, Brehm A, Goncalves R, Rosa A, Moisan J-P, Chaventre A, Ferak V, Furedi S, Oefner P, Shen P, Beckman L, Mikerezi I, Terzic R, Primorac D, Cambon-Thomsen A, Krumina A, Torroni A, Underhill P, Santachiara-Benerecetti S, Villems R, Semino O. Phylogeography of Y-Chromosome Haplogroup I Reveals Distinct Domains of Prehistoric Gene Flow in Europe // American Journal of Human Genetics. 2004. № 75(1). – C. 128-137.

19. Tambets 2004 – Tambets K, Rootsi S, Kivisild T, Help H, Serk P, Loogvali E-L, Tolk H-V, Reidla M, Metspalu E, Pliss L, Balanovsky O, Pshenichnov A, Balanovska E, Gubina M, Zhadanov S, Osipova L, Damba L, Voevoda M, Kutuev I, Bermisheva M, Khusnutdinova E, Gusar V, Grechanina E, Parik J, Pennarun E, Chaventre A, Moisan J-P, Barac L, Pericic M, Rudan P, Terzic R, Mikerezi I, Krumina A, Baumanis V, Beckman L, Villems R. The western and eastern roots of the extreme European genetic outliers - the origin of mtDNAs and Y-chromosomes of the Saami // American Journal of Human Genetics. 2004. № 74(4). C. 661-682.

ГЕНОМНА МІФОЛОГІЯ «РУССКОГО МИРА»

Матеріали цієї статті були виголошені ще влітку 2013 року. На той час вона могла мати не тільки теоретичне, а й практичне значення. Серед учасників конференції, на якій вона була оприлюднена, були й московські вчені, тому одна зі спікерів вже під час мого виступу попросила враховувати і цей факт. Та що ж було пом'якшувати, що було приховувати, якщо вже сама заявлена в програмі тема не давала можливості жодного компромісу. В такому ж вигляді вона була подана й до друку. Те число періодичного видання вийшло вже після початку війни, 2014 р. Чи не через неї? Як стало відомо, Російська Федерація в той час вже протягом року відверто готувалася до війни з Україною, а в нас все ще намагалися не дратувати, не провокувати, «хай лихо спить». Воно ж і не збиралось. Тому тепер наші висновки більше для історії, ніж для практичного застосування.

Спровокувала ж її активна кампанія в Інтернеті новоприставлених мікробіологів, які, пропагуючи ДНК-дослідження московського біохіміка Анатолія Кльосова, який емігрував у США, раз-по-раз піднімали хвилю російського ура-патріотизму, що росіяни, мовляв, безумовні нащадки аріїв, а українці, особливо ті, що ближче до Львова – ближчі до татар, ніж до слов'ян. Подавалося це під сенсаційними заголовками, які обіцяли, що Інститут біогенетики РАН ось-ось видасть монографію з приголомшливими даними. Суть даних у тому – що українці – не слов'яни. Слов'яни тільки поляки й білоруси. Між іншим зазначалось, що в деяких місцевостях Росії їх також налічується до 70–80%.

Час ішов, а книга так і не з'явилась. З початком агресії проти України вщухла й кампанія, яка вже встигла отримати назву «кльосовщини». Тепер в російську пропаганду запущено іншу мантру – «ми один народ». Генетика відпочиває. І тільки тепер стає очевидною суть кампанії як одного зі складників операції під назвою «руській мір».

Війни між сусідами починаються не з артпідготовки, не з нанесення бомбових ударів. Вони починаються з пропагандистської обробки чужого населення. «Ми ваші, ви наші», – казали шведські вояки українською, і селяни мирно пропускали їх через свою територію (Історія русів). Потім під Полтаву прийшли московити і нагадали українцям, що на відміну від шведів вони все-таки православні, а не лютерани і 40 тис. козацького війська пішло проти свого гетьмана, який вже здружився було зі шведським королем.

Пропаганда Гітлера в Другій світовій війні полягала в очищенні світу від його найтяжчих гріхів – комунізму й сіонізму. І також спочатку завойовувала голови й серця співгромадян і не тільки, а потім і території.

В усіх випадках ідеологічним приводом для протистояння чи отримання союзників була ідентичність. Мовна, релігійна, расова – не важливо. І коли на перших порах ішла боротьба за уми простих громадян, то в останній війні не останню роль відігравала інтелігенція і її ставлення до задекларованих цілей, ким будуть інтелектуали – адептами чи противниками проголошених гасел. В такому випадку неможливо обійтись без інтелектуальної начинки. На початку ХХ ст. такою начинкою постала антропологія, яка найбільші успіхи мала в Німеччині.

За часів комуністичного режиму в Радянському Союзі особливого поширення набула теза про Київську Русь як *колиску трьох братніх народів* – російського, українського та білоруського. Згодом Київська Русь якимось дивним чином трансформувалась у давню Русь. На кінець ХХ ст з утворенням самостійних держав з уламків колишнього СРСР «братні» народи почали сумніватися в щирості почуттів «старшого брата». Впливли на поверхню не лише історичні факти, які замовчувалися, а й прояви недружнього, подекуди навіть агресивного ставлення до «менших» братів.

Одначе російські правителі все ще не уявляють себе без Білорусі, а особливо без України. Від своїх справжніх родичів, які мешкають в азійських степах, вони відцуралися ще в ХVIII ст., «прорубавши вікно в Європу», якщо ж ще втратити й набутих після правління Петра I, існує реальна загроза

опинитися сам на сам серед тих, кого вони всіма можливими й неможливими засобами намагалися «орусити». Чудово розуміючи всю дошкульність такої перспективи, імперія шукає всі можливі засоби, щоб цього не сталося. Задля цього винаходяться все нові й нові засоби одурення першочергово власного населення, а за тим – і населення сусідніх слов'янських країн.

Оскільки колиска стала затісною для всіх народів, яких приколосала московська пропаганда, в хід було запущено інші способи ідентифікації. Всі, хто розмовляє так, як ми, – наші, і ми маємо повне право на їх захист по всьому світу. Так у Кремлі визріла ідея захисту на законодавчому рівні всіх «русскоговорящих», в якій би країні вони не проживали, а згодом і побудови «русского мира» в цілому. Оскільки всі ми вже звиклись з «миром мебелі», «миром канцелярії», «миром пива», «русский мир» також не сприймається як щось більше, ніж клуб за інтересами. Однак, якщо врахувати, що його «русскоговорящая» основа знайдеться в будь-якій країні світу, а Кремль пообіцяв же захищати всіх «русскоговорящих», то це не так все просто, як на перший погляд. В разі необхідності «русскоязычные» з усього світу можуть звертатися до Російської Федерації за підтримкою. Для цього спеціально прийнято закон про захист «соотечественников». Однак, якщо німецьким чи американським «русскоязычным» розраховувати особливо нема на що, то сусіди кавказьких земляків «русскоязычных» вже сповна відчули силу дії цього закону. І все ж Чечня, Грузія – це тільки місця для проведення маневрів, наочний приклад захисту «соотечественников», а спрямований закон головню проти українців, де «русскоязычных» півкраїни. Без України нема імперії. А бути звичайною країною, хай і з феодальним укладом, але з ядерною зброєю, якось незручно.

На жаль московських правителів, чутки про їхнє татарське та угро-фінське коріння настільки поширилися, що значна частина навіть власного населення вже достеменно знає, що вони слов'яни лише за мовою, яку колись їм нав'язали руські князі.

Через такий витік небажаної інформації, підкріплений даними археології та антропології, панславистична формула «славянського союзу», в основі якої лежало таке суперечливе поняття, як «безмятежная русская душа», поволі згасла, ледь утвердившись у головах правлячої московської верхівки. Вона надавалась лише для внутрішнього вжитку. Крім самих «русских» чомусь нікого не захопила, швидше відлякала. Особливо в Україні. Чому так, описав ще Микола Костомаров. Умови формування українського та російського етносів були різні (Костомаров 1861; Костомаров 1994). Панславізм московських правителів – це така собі модернізована обгортка колишньої ідеї православної Москви як Третього Риму. Більшовицька влада, хоч і відкинула церкву на задвірки суспільного буття, ідею Третього Риму таки успадкувала. На її основі в СРСР сформувався новий російський націоналізм. Російські більшовики успадкували імперіалістичну суть своєї держави і навіть поглибили її, прикриваючи найвигадливішими привабливими гаслами від захисту прав трудящих усього світу до світової революції, яка несе народам любов і добро. Однак агресивна суть наддержави залишилась та сама. Сьогодні вона набуває нових форм у вигляді агресивного, мало що не примусового православ'я під мало зрозумілою вівіскою «русского мира».

Однак, за які б геополітичні проекти не бралась Росія та її наступниця Російська Федерація, вони ще ні разу не опирались на гуманізм, тільки на військову силу, будь то визволення Угорщини, Чехословаччини, Польщі. І всі закінчувались одним і тим же – встановленням свого, «правильного» порядку, тобто окупацією. Генетичний злам, який відбувся в ментальності слов'янізованого напівторка-напівфіна в особі т.зв. росіянина призвів до формування хижого, агресивного, лицемірного й цинічного пасіонарія, якого жахається весь цивілізований світ.

Отож, поки одні угро-фіно-слов'яни переймалися власним геополітичним проектом на ідеологічному рівні, інші слов'яни, притому справжні, тікаючи від усепоглинаючої панславистичної любові московитів, поспіхом від гріха подалі облаштувались у Євроспілці.

Фактично «русский мир» став усіченим варіантом «слов'янського союзу», реакцією на уже існуючі реалії. Вплив цього проекту розрахований на втягнення в сферу власної політики поки що українців і білорусів, а в перспективі – всього «русскоговорящего населения» в усіх куточках світу, тобто творення своєрідних агентів впливу для просування не тільки ідей, а й інтересів імперії.

Завойовування простору неможливе без інформаційних технологій. І тут не обійтися без диференційованого підходу. Коли основній масі бабусь і дідусів достатньо телевізійних програм зі звичною наскрізною ідеєю «сплочення славянских народов», то молоде покоління сидить в «інтернеті». Зрештою, й ідея дідусів для цих індивідуалів віртуального світу не дуже до смаку. На них розставлено інші пастки, серед яких навіть не «русский», а «арийский» мир. З точки зору ідеології все правильно. Це солдати наступної п'ятирічки. Якщо все складеться з «русским миром», можна посягнути й на «арийский». Оскільки освітній рівень кіберкіндерів незрівняно вищий від їхніх телепредків, то й інформація запускається значно вищого інтелектуального рівня. Засобом ідентифікації для них пропонують ДНК-генеалогію. Правду кажучи, розібратись у її тонкощах неспеціалісту майже немислимо. Зате сенсації на кшталт «виявляється, арії зовсім не ті, кого ними вважали» з підводкою до того, що насправді ними є слов'яни, але не ті, які живуть під Львовом і ближчі до татар, а ті, які мешкають в Краснодарському краї, і «старорусских городах» Білгороді і Воронежі, то це доступно кожному. Так твориться новий вид міфології, який уже навіть дістав свою назву – «геномна міфологія». Активну участь у її просуванні беруть і окремі російські вчені.

Щодо самої науки, яка стала підпорою для нової ідеологічної доктрини, то її ще називають біогенетика чи попгенетика (тобто – популяційна генетика). Неважко передбачити, що в недалекому майбутньому без надбань цієї науки важко буде вивчати будь-які доісторичні процеси від походження

мов до міфогенезу. Сьогодні в гуманітарній сфері вона поки що відіграє тільки ідеологічну роль, до того ж – не зовсім привабливу.

Мета статті – проаналізувати наведену статистику та місця відбору генетичних проб для ДНК-генеалогії т.зв. «росіян», українців та білорусів та інтерпретацію їх у сфері т. зв. «геномної міфології», яка, за припущенням автора, вже стала ідеологічною доктриною «русского мира» і є свідомою маніпуляцією її творців. Завдання розвідки – проаналізувати відповідність геномів т.зв. «єдиного народу» його культурним характеристикам.

Біогенеалогія дає можливість встановлювати вік тієї чи іншої популяції на певній території на основі мутації Y-хромосом, тобто встановлення спадковості по чоловічій лінії. Жіночі хромосоми консервативніші. І не тому, що жінки упродовж тисячоліть залишались на місці, в той час, як чоловіки постійно знаходились у русі: мігрували за отарами, відправлялися на війни й завойовували нові території й чужих жінок. Чоловічі хромосоми чутливіші до мутацій, ніж жіночі суто з біологічних причин. Одна з пар, умовно кажучи, має укорочене плече, що дозволяє прирощування, тобто безболісне приєднання чужих спадкових ознак. Інша особливість – як чоловічі спадкові гени передаються від батька синові, так і жіночі від матері дочці. Тому серед жіночого населення не було таких помітних генетичних зміщень. Тим-то ДНК-генеалогія в своєму мінливо генеалогічному вимірі орієнтується на чоловічі, а не на жіночі хромосоми.

Кожна генетична мутація фіксується в структурі ДНК і отримує в генетичній теорії свій маркер. Залежно від послідовності вони позначаються літерами латинського алфавіту в низхідному порядку. Що давніший предок, то літера маркера буде ближча від початкової літери латинської абетки. Тому предків греків, як і загалом середземноморську популяцію, дуже давню за походженням, позначають маркером E, а вже одну з гілок цієї раси – динарів – літерою I, яка знаходиться далі за порядком і т.д.

На сьогодні для українських фольклористів та й загалом етнологів, яких цікавлять етнокультурні процеси на теренах України, найбільший

інтерес становлять чотири маркери, ті які найчисельніші на території України: I2 – праєвропейці Балканського півострова, R1a1 – умовно – арії, R1b – ібери та представники гаплогрупи N3 – фіно-угри. В площині взаємодії представників цих генетичних гілок чоловічого населення й формувалася не тільки генетика, а й духовна культура сучасних українців, адже процеси мутації серед цього населення тривають і зараз, як змінюється й основний культурний код унаслідок асиміляційних процесів. Хоч і цей процес доволі поступовий, а не такий механістичний, як багато хто собі уявляє.

Введення генетичної хронології в площину народної культури дає ключ до розуміння багатьох явищ, особливо вносить ясність в темпоралізацію їх генези. Однак, вже від самого початку на дослідника можуть чекати підводні рифи, які можуть звести нанівець всі подальші зусилля. Подібно до того, як сьогодні важко чогось добитися від історії, яку сфальсифікували на початку XIX ст., така сама доля може спіткати й інші науки, які вдаватимуться до даних ДНК-біології, яка на пострадянському просторі вже виконує не лише наукову, а й можливо навіть більшою мірою ідеологічну роль.

Десь із 2008 р. велику кількість переглядів в Інтернеті набирають науково-популярні тексти біохіміка, фахівця з молекулярної біології Анатолія Кльосова, який з 90-х років виїхав до США і працює в Медичній школі Гарвардського університету.

У Кльосова багато як симпатиків, так і противників, хоч применшити заслуги вченого в галузі мікробіології важко. Саме Кльосов виявив давні гаплогрупи R1a віком 12 тис. років. Установив, що гаплогрупа R1a з'явилась на слов'янській мовній території 5 тис. років тому, довів, що давні арії могли належати тільки до групи R1a і ні до жодної іншої. Показав, що носії гаплогрупи R1 близько 6 тис. років тому на час розпаду т.зв. арійської мовної спільноти належали до гаплогрупи R1a і частина з них, зберігаючи власну мову розселилась по всій Європі, Західній та Центральній Азії, Ірані, Індії. Зрештою, висловив припущення, що протокельти, нащадки яких заселяють сьогодні більшу частину Західної Європи, теж колись належали до

генетичної гілки R1a, хоч пізніше їхні нащадки внаслідок мутацій перейшли до наступної гілки, представленої гаплогрупою R1b.

В науковому плані протиставити Анатолію Кльосову в Україні немає кого. Незважаючи на наявність в структурі Національної Академії наук Інституту молекулярної біології й генетики, більшість його науковців занята прикладними темами. З українців у цій проблематиці, як нам бачиться, самотньо працює Олексій Нікітін, який проживає у США (Кочкін, Нікітін 2009; Нікітін, Кочкін, Відейко 2007). Відтак опонентами російському мікробіологу в Україні частіше виступають не фахівці. Тому й суперечки зводяться здебільшого до номенклатурного плану: можна чи не слід називати представників гаплогрупи R1a1 аріями, чи можна ототожнювати їх із праслов'янами тощо. При такому нерівнозначному протистоянні расологічна теорія Кльосова здобуває все нові перемоги й на території України.

На противагу Кльосову в Україні оперативно спрацювали біолога Михайло Підгайний (у соціальних мережах) археолог Леонід Залізник (Залізник 2012), мовознавець Костянтин Тищенко (Тищенко). Однак аргументи, які проти Кльосова, здебільшого стосувалися винятково його можливих прорахунків термінологічного плану, але не суті самих досліджень. Більше протиставити нічого. Тому сама дискусія з нашого боку справляє враження затятої оборони усталених постулатів та звичних термінів. З боку професора Залізника помітна вірність норманській теорії походження слов'ян та близькосхідному вектору міграції хліборобського населення на територію України. Зрештою, Кльосов цієї теми взагалі не порушує. Безпорадність археологічних даних в цьому суто внутрішньодисциплінарному питанні нагадує дискусіям дослідників трипільської культури Михайло Відейко, наголошуючи, що науковці давно вважають, що поширення хліборобства в Європі – це рух не людей, а технологій, бо люди не могли так швидко переміщатися. На полі генетики археологічні артефакти ще менш переконливі. Скільки то поколінь повинно було пройти процес споживання хліба, щоб відбулися хоч якісь мутації в

людському організмі? До того ж «чистих» хліборобів, чи то пак хлібоїдів, в історії людства не існувало. Більшою чи меншою мірою в раціоні використовувалась їжа тваринного походження, тому на генетичні мутації серед населення України це могло й не вплинути. Якщо ж урахувати, що до аріїв за термінологією Кльосова потрапляє переважна більшість населення Східної Європи, Індії, центральних районів Азії та частково Близького Сходу, то не всі вони дотримуються хлібної дієти й сьогодні.

Тож як би не хотілося підтримати своїх, аргументів проти Кльосова у його опонентів явно недостатньо. До суті реконструйованих ним шляхів міграції представників гаплотипів R1a1 та R1b ні мої співвітчизники, ні я особисто не можемо мати посутніх заперечень унаслідок непрофесіоналізму в в сфері популяційної генетики. Дані етнолінгвістики, які протиставляє професор Тищенко, які начебто не корелюються з висновками Кльосова зокрема щодо походження слов'янських мов, теж не велика зачіпка. На очах кількох поколінь мовне середовище на теренах України змінилося до невпізнаваності. Водночас гени залишилися майже без змін.

Не дивно, що від подібних закидів професор Кльосов відмахується, як від набридливих мух: *«Мені суть потрібна, явище, нові історичні знахідки, їх зв'язок з історією нашого народу і їх нащадками. А він – що «термінологія не співвідносяться з накопиченими знаннями», «суперечить традиціям генеалогічної номінації»* (Клєсов 2008).

А й справді бо, хіба варто звертати увагу на такий дріб'язок, коли вирішуються кардинальні питання? Та ні, виявляється, якщо ці неточності пустити в неправильне річище, деталі мають ой яке недругорядне значення. Ось і опоненти вказують професору, що внаслідок цих «термінологічних неточностей» в розряд «праслов'ян» потрапляють предки народів, які розмовляють тепер на балтських, романських, вірменській, киргизькій, арабській мовах. Для прикладу в повідомленнях автора можна натрапити на такі опуси: *«В даний час частка слов'ян-аріїв гаплогрупи R1a1 в Литві 38%, в Латвії 41%»* (Клєсов 2008). Та біогенетик на це взагалі не реагує. Зате

реагує на інше. Коли опоненти вказують на присутність «шведських» гаплотипів в російському геномі, він заявляє упевнено й безапеляційно: *«І я не бачу ніяких «шведських» гаплотипів серед етнічних росіян. Бачу R1a гаплотипи давньоруські, праслов'янські, арійські – знову називайте, як хочете, але вони гаплотипи наших предків на Руській рівнині від п'яти тисяч років тому і до нашого часу. Шведських немає, оскільки в Скандинавії взагалі і в Швеції зокрема гаплотипи групи R1a дуже характерні і легко виявляються, вони так і називаються – гаплотипи R1a скандинавської гілки. Бачу серед етнічних росіян південно-балтійські гаплотипи гаплогрупи N1c1, і ті ж самі в Швеції, але їх у Швеції дуже небагато, і більш молоді (тобто від більш недавніх спільних предків, ніж у Росії). Тобто це гаплотипи, явно прибулі до Швеції з боку південно-балтійських слов'ян і їхніх предків. Я тут знову використовую термін «слов'яни», тому що і литовці, і поляки гаплогрупи N1c1 – зазвичай слов'яни, як і носії гаплогрупи R1a. Можна, звичайно, починати копатися, і знаходити носіїв гаплогрупи N1c1 серед фінів, вепсів, комі, і вигукувати «які ж це слов'яни», але це, як правило, інші субклади, тобто ніби племена з іншими індексами субкладів, «фіно-угорськими». Або це нащадки слов'ян, що не дивно, оскільки живуть сотні, якщо не тисячі років пліч-о-пліч» (Клєсов 2008).*

Сказати по-простому, «і тут Івана понесло». Це вже не наука, а звичайна упередженість, заангажованість на заданий результат. Бо що виходить: всі хто тепер, може, й не слов'яни, все одно були колись слов'янами, хто хоч раз пройшов через Руську рівнину? А оскільки рівнина називалася Руською, то, вочевидь, можна вважати їх ще й «русскими»? Албанців, киргизів, румун, литовців, латишів? Чому б і ні? Ось така неточність виходить. І неточність не випадкова, а цілком політично умотивована.

Після «теорії пасіонарності» Льва Гумільова це друга операція з затуманювання мізків. Але друга виходить із першої.

У науковій публіцистиці Кльосова не можна не помітити тенденційної дихотомії двох чоловічих гаплотипів «нашого» R1a і «їхнього» – R1b. Їх взаємопоборюванням автор і пояснює всі історичні події часів енеоліту – бронзи. «Наш» це просто наш, добрий і сумирний, «їхній» – це західний, якому завжди все чогось мало і мало.

І ось до чого це призводило, судить самі з наведених даних. «Наші» мирні представники гаплогрупи R1a зі сходу по південному шляху, через Анатолію на Балкани прийшли в Західну Європу. *«Вони принесли з собою мтДНК гаплогрупи H і K (зокрема, K1a і K1b) і X, яких у мезоліті в Європі не було, а з R1a якісь із них (або всі) з'явилися. Природно, з жінками, подругами і супутницями R1a. У розкопі R1a в Німеччині з датуванням 4600 років тому всі вони, гаплогрупи H, K1a, K1b, I, X2, були. Цих жінок убили набігли супостати, за часом, схоже, R1b, які щойно прибули до Європи (Клєсов 2008).*

Не сумніваючись в достовірності даних, отриманих на розкопі в Німеччині, не Кльосовим, а його німецьким колегою Хаєком, на таке «прямовисне» тлумачення цей єдиний факт не претендує. Одначе все залежить від поставленої мети. Вам це не нагадує радянські часи, коли світ ділився на «нашу любимую Родину» і їхній «загнивающий Запад». Запад весь час нападав, а ми боронили то фінів, то поляків, то допомагали іспанцям, угорцям, кубинцям, потім чехам, полякам, вводячи туди свої танки, щоб хоч бува й «наші брати» не зогнили разом із тим «загнивачим заходом».

То чому ж дивуватися, що серед adeptів Кльосова люди похилого віку, які відверто скучують за часами холодної війни, та їх онуки, що щойно навчилися колупатися в Інтернеті – молоді російські націоналісти. Одних уже не перевчиш, а інші ще нічого не знають. І для одних, і для інших киргизи були колись «русскімі».

Хоч може й не зовсім. Точніше – мабуть не всі. «Расистський» підтекст виявляється не тільки в виставленні однієї з гаплогруп в завідомо негативному світлі, а й у її зовнішніх ознаках. Серед представників R1b, яких

Кльосов «умовно» називає кельтами, було дві гілки – смагляві баски і блондини ібери. Які з них убивали арійських жінок, з огляду на склад читаючої публіки, здогадатися не важко.

Традиція використання наукових даних а іноді навіть їх фальсифікація задля геополітичних цілей – для Російської імперії не новина. Чого тільки варта «История Государства Российского», де все поставлено з ніг га голову. Чужий політонім. Чужий прапор. Чужий гімн. Але ж працювало на ідею «собирания земель русских»!

Щоб довести, що ми колись були один «триєдиний» народ, навіть фольклор підтасували. На Кубані й Берестейщині знайшли веснянки, щедрівки й колядки, яких ні білоруси ні росіяни не співали, там же знайшли вертепи, але на українських землях ні овсеней з таусенями, ні обряду «жаніцьби Цярешкі» так і не виявили. Недогледіли. При тому всьому така підміна не заважає навіть професійним фольклористам без належного досвіду польових експедицій вважати, що фольклор українців, білорусів і росіян в жанровому плані ідентичний. Байдуже, що з цим категорично не погоджувався навіть російський учений Ніколай Трубецкой, про розважання якого йтиметься далі. Трубецкого, виходить, також не читали. Не було в програмі. В радянських університетах про його «розумування» навіть не згадували. Отж, ідентичні то й ідентичні.

Якщо одна дезінформація пройшла, то чому б не запустити другу. Оголосити ідентичними ще й гени? Тут точно ніхто не перевірить. Саме задля цього все й робиться останнім часом. Основний потік інформації припадає на світову інформаційну павутину, доступ до якої тепер має мало не кожний інтелектуал. Відтепер зомбування на тему «ми єдиний народ», про триєдиний уже не йдеться, відбувається саме тут, тільки уже на більш високих матеріях.

Вводимо в пошук будь-яке зі слів «геном», «генетика», «русские», всюди вискакує стаття «Гаплогруппы русских: геном и генетика русского

человека». Автор статті невідомий. Та тільки до того часу, поки не помічаєш, на якому рівні відбувається маніпуляція свідомістю.

Серед репрезентантів знаходимо такі категорії: *«русские (север)»*, серед них представників арійської гаплогрупи R1a1 – 34% , майже непомітно більше тільки угро-фінської –35%; *«русские (центр)»* уже налічують 47% арійців; *«русские (юг)»* – 55%. Відтак *«русские все (великорусы)»* отримують 51% представників арійського походження, тобто більше половини. Далі наводяться *«белорусы»* – 50%, *«украинцы»* –54%. І врешті-решт – знову *«русские (все вместе с украинцами и белорусами)»*. І – о, диво! Виявляється українці з білорусами, в яких понад половина представників гаплогрупи R1a1 погіршують чистоту раси *«великорусов»*. Сумарно вона опускається з 51 до 48% (Клєсов 2013).

Не треба бути великим математиком, що вирахувати, що в середньому білоруси з українцями дають 52%, тоді як «великоруси» за підрахунком авторів – 51%. Отже, щось не склалося в підрахунку «аріїв» серед самих «великорусів». Якщо ж перерахувати точно, то їх виходить лише 45%. А це менше половини. Нікуди не годиться. Підвели «русские (север)», за зведеною таблицею 380 мешканців Архангельської й Вологодської областей. Якби не значна частина вихідців з України в Архангельській області, переселених туди в різні періоди російської історії, які увійшли в категорію «русские» за тим же методом, що й башкири, які народжують більше, а приріст чомусь спостерігається серед московитів, серед яких демографічні процеси буксують, ця цифра виявилась би ще меншою. Але українці, які втратили мову, як і башкири, визнали себе «русскими».

Вибірка для категорії «русские центр» проводилась в Тверській, Псковській і Смоленській областях. В останній, як відомо, більшість складають етнічні білоруси. І відсоток представників гаплогрупи R1a1 серед них вищий, ніж серед середньостатистичний «русских».

Арійськість «русского человека» витягує південь – населення Орловської, Курської, Воронежської, Білгородської областей та Кубані, де

проживають змосковлені українці. Особливо високий відсоток дає Кубань і Білгородщина, деінде до 75%.

Ось і вся фальшива арифметика «великорусской заманиловки». Звідки не рахуй, а арія, тобто споконвічного хлібороба з «русского человека» не вирахуєш.

Арифметика не єдина наукова галузь, яка в цьому переконує. «Арійська» гаплогрупа R1a1 сформувалася на основі балканської I2a. Серед українців її представників 16%. Ще більше серед словенців, хорватів, чехів, сербів. Приблизно стільки ж серед словаків. Серед «русских» цей показник витримують тільки «южане». Серед решти від 6% (північ) до 10% (центр). Статистику центру покращують білоруси, серед яких цей показник такий самий, як і серед українців.

Анатолій Кльосов визнає, що R1a1 – це найпоширеніший рід серед сучасних слов'ян. Визнає і те, що основна «динарська гілка» цієї гаплогрупи знаходиться на Балканах (до 40%). Скромно змовчує її малопомітне представництво серед «русских». Зате нагадує сумну історію цього слов'янського роду: *«Історія така, що рід I2a був практично знищений близько п'яти тисяч років тому»*[7]. От вам і вся історія. Все було б добре і в геномі «русских», якби не кляті вороги. Цікаво, хто ж вони? *«Мабуть, в їх знищенні взяли активну участь ербіни, носії гаплогрупи R1b, які увійшли на Піренеї з півдня приблизно 4800 років тому, і ...почали активно просуватися на північ, заселяючи європейський континент. Вижили з носіїв гаплогрупи I2a небагато, і тікали вони в протилежні сторони – на Британські острови і в Східну Європу, мабуть, у Східні Карпати»* (Кльосов 2008).

Що переважає тут, наука чи банальна ідеологія, яка не дає змоги серйозному вченому оперувати фактами, не шукаючи ворогів власної генетики? Однак складається враження, що хімік, фахівець із швидкості хімічних реакцій, перекваліфікувався на мікробіолога, хочеться в це вірити, суто з патріотичних поривань.

Останню крапку в цій сумнівній вибірці під заданий процент видає та обставина, що відсоток «аріїв» серед так званих «южных русских» абсолютно повторює загальноукраїнську цифру. От і думаймо, а хто ж хто в Білгороді живе? Про Кубань, яка також увійшла до цієї вибірки «русских», якось і згадувати некоректно.

Не варто видумувати чогось свого. Візьмімо реальне дослідження Російської Академії наук. Набирайте в Google: *«Итоги изучения генофонда украинцев»*. Згідно карт (що там представлені), якщо умовно перенести кордони України на 200 км на схід, на 150 км на північ і на 100 км на захід, то на цій території за критерієм Y-хромосоми живе один народ. Назви його придумувати не варто. Це українці. Далі живуть генетично віддаленіші народи. Не мають такої ж генетичної однорідності Басарабія та меншою мірою Крим.

Будь-яку антропологічну теорію, в тому числі й генетичну, легко перевірити даними інших наук. Спільна біогенетика завжди корелюється з показниками фізичної та культурної антропології її носіїв. Досить кинути поглядом у бік «конкуруючої» генетичної складової, щоб переконатися, що там усе набагато однозначніше.

Гаплогрупа R1b, яка домінує зараз у Західній Європі, виникла в енеоліті. Перший її представник з'явився десь 5000 років назад цілком вірогідно десь у долині нижнього Дунаю чи околицях Чорного моря. Сучасна концентрація

гаплогрупи R1b максимальна на територіях, пов'язаних із кельтами й германцями: в північній та західній Англії, Іспанії, Франції, Уельсі, Шотландії, Ірландії їх до 90 % і більше, в південній Англії близько 70 %, серед басків – 88 %, іспанців — 70 %, бельгійців — 63 %. Як наслідок – ні фізично, ні культурно, ні ментально ці народи істотно не відрізняються. Тим-то й складають основу так званої західноєвропейської культури, яку один з російських царів безуспішно намагався прищепити громадянам своєї країни.

Зробимо скидку на те, що Російська Федерація навіть по цей бік Уралу не настільки монолітна в генетичному плані, ніж її європейська частина. Навіть притягнуті 48% – це не 90. Візьмемо для порівняння аналогічну за представництвом, але старішу за походженням Y-гаплогрупу E1b1b1a1, яка з'явилась в кінці неоліту на Балканах чи в західній частині Азії, а походить із північної Африки. Косівські албанці мають 44% її представників, греки від 30 до 40%, карпатські русини 32%, серби лише 19%, болгари і того менше – 16%.

Культурні маркери усіх цих народів – колові танці, швидкі ритми, короткі словесні форми фольклору. В фізичній антропології переважає т.зв. середземноморський тип.

Щодо російської антропології та культури навіть у позаминулому столітті вчені були зваженіші від багатьох нинішніх своїх співвітчизників. Василь Ключевський, до прикладу, писав: *«Наша великоруська фізіономія не зовсім точно відтворює спільнослов'янські риси...: саме скулистість великороса, переважання смаглявого кольору обличчя та волосся і особливо типовий великоруський ніс, що спочиває на широкій основі, з великою ймовірністю вказують на користь фінського впливу»* (Ключевский).

Дуже плідно в визначенні ідентичності свого народу попрацював лінгвіст і філософ Микола Трубецькой. Описуючи склад «російської» культури, він писав: *«Загалом, ця культура ... особлива зона, в яку крім росіян входять ще угро-фінські «іногородці» разом з тюрками Волзького басейну. З непомітною поступовістю ця культура на Сході та Південному Сході стикається з культурою «стенової» (тюрко-монгольської) і через неї зв'язується з культурами Азії. На Заході є теж поступовий перехід (через білорусів і малоросів) до культури західних слов'ян, дотичної з романо-германської, і до культури балканської. Але цей зв'язок зі слов'янськими культурами зовсім вже не такий сильний і врівноважується сильними зв'язками зі Сходом»* (Трубецькой 1927).

У культурі свого народу Трубецької знаходить масу особливостей, які споріднюють «росіян» не так зі слов'янами, як з угро-фінами. В усному фольклорі це відсутність русального циклу, колядок. В обрядовості – фінський культ берези замість індоєвропейського культу дуба, а ще повна відсутність культу Перуна (Трубецької 1927а), за яким також ідентифікують нащадків аріїв.

Стиль «російської» казки теж не має паралелей ні у романо-германців, ні у слов'ян, зате має аналоги в тюрків і кавказців. Відповідники епічних сюжетів слід шукати на сході і в Візантії, зрідка в романо-германському світі, але формально він повністю оригінальний і виявляє лише досить слабкий зв'язок із епосом балканських слов'ян і дуже сильний зі степовим ординським епосом (Трубецької 1927).

Щодо героїчного епосу московитів, то його важко сплутати з-будь яким іншим. Європейські епічні герої завжди б'ються проти іншоетнічних ворогів. В українських думах це Шолудивий Буняк (татарин), татари, турки, Лях Бутурлак. В російському епосі герої човпуться між собою. І жодної згадки придуманої й оспіваної істориками Куликовської битви в ньому нема, як і жодних історичних артефактів. Все поле Куликове археологи по сантиметру перерили, а так жодної бляшки і не знайшли. Причина очевидна. Не могли ж татари воювати самі проти себе. Тому в билинах «руські богатирі» проявляють свою «удаль» у протистоянні один з одним, не маючи жодних ознак якогось етнічного чи релігійного протистояння.

Чи треба ще якісь докази, що ми не «*единый народ*»? Якщо теба – будь ласка.

У музичному фольклорі «росіянам» притаманна неслов'янська п'ятитонова т. зв. індокитайська гама в обрядових і весільних піснях (з пропуском IV і VII ступенів). Властива вона як єдина можлива і тюркським племенам басейну Волги і Ками. Далі її розповсюдження прямує до башкир, сибірських татар і всіх монголів. Також панує в Бірмі, Кампучії, і всьому Індокитаї. Отже, йдеться про неперервну лінію, яка тягнеться зі Сходу. На

т.зв. «великоросах» ця лінія обривається, – вважає Микола Трубецької. Одиначні випадки п'ятитонної гами трапляються в старовинних піснях «малоросів» та британських кельтів (шотландців, ірландців і бретонців) (Трубецької 1927).

В ритмічному плані «російська» пісня також істотно відрізняється не лише від романо-германських, але й від слов'янських. В ній повністю відсутні тридольні ритми (ритми вальсу й мазурки).

У фонічному плані вона хоч і відійшла від азійського співу в унісон, але у вигляді пережитку цієї традиції залишила обов'язкову функцію заспівувача (Трубецької 1927).

Осібнo від європейської культури тримається й хореографія. Європейські танці парні. В «росіян» нічого подібного не існує. Навіть там, де танцюють двоє, вони можуть танцювати не одночасно, а по черзі, не тримаючись одне за одного руками. Завдяки цьому рухи виконуються не лише ногами, а й руками та плечами. Рухи ніг чоловіка зовсім інші, ніж жіночі. В чоловіка це суцільна імпровізація, в жінки стилізована повільна хода. А головна відмінність у тому, що ці двоє наче змагаються один з одним. В Європі щось подібне існує в іспанців, де пояснюється циганським та мавританським впливами.

Усі ці особливості трапляються у східних фінів, тюрків, монголів, у кавказців та багатьох інших «азіатів», – зауважує Трубецької. – Що ж до решти слов'ян, то вони своїм танцювальним мистецтвом не прилучаються до Росії (Трубецької 1927)..

Крім сольних танців описаного типу «росіяни» знають і тип хорового танцю. Проте в «росіян» він має зовсім інший вигляд, ніж у слов'ян. Це швидше вид гри чи обрядодії, в якій головну роль відіграє хорова пісня (Трубецької 1927)..

У матеріальній культурі, яка найлегше піддається змінам, Трубецької хоч і не вбачав явного зв'язку «великоросів» з культурою степових

кочівників, але помічав цільність із культурами більшості фінських народів (крім бродячих і кочових) (Трубецкой 1927).

Отже, в етнографічному плані «русский народ» узяв від слов'янства не так і багато. Як це б не гірко було визнавати ідеологам «Великоросии» а тепер і «русского мира», значно більше в їхній культурі угро-фінських та тюркських коренів.

Цей зв'язок, як уже зазначалось, видимий і антропологічно. Що ж до національного характеру, то він, як зауважив Трубецкой, *«доволі сильно відрізняється як від угро-фінського, так і від тюрського, але водночас категорично несхожий і з національними характерами інших слов'ян»*. Бо «удаль», яка цінується «росіянами» в своїх героях, належить до суто степових чеснот. Вона зрозуміла тюркам, але цілком незбагнена ні романо-германцям, ні слов'янам.

Як тут не підтримати Олександр Солженіцина, який сказав: *«Страшно, що Росія - щось інше, не те, що ми собі напридумали»*.

Криза ідентичності царювала не тільки в голові російського мислителя й письменника. В головах багатьох «русских» вона панує й досі. Питається, чому ж московські ідеологи намагаються подати свої народи, не тими, ким вони є насправді. Французи знають, що вони французи, італійці – що вони італійці і не мають наміру це комусь доводити.

Один фінський письменник здивовано казав про цей феномен втечі від своїх справжніх коренів – чому вони (росіяни) не звернуться до нас, не запитають про нашу/їхню історію, культуру, в чому проблема? Ми ж не стріляємося з того, що ми не слов'яни?

Одну перемогу на полі імперської ідентичності «росіяни» вже здобули. Їм вдалося переконати своїх іногородців у тому, що всі вони «русские». Всі асимільовані соромляться визнати у Росії, що вони меря, мурома, чудь, весь, самоедь, соромляться себе ерзя і мокша, соромляться асимільовані удмурти і білоруси, соромляться свого походження й російські українці. Беруть сьогодні інтерв'ю у якута – Васілій Іванов, у чукчі – Пьотр Семьонов, у ханта

– Степан Бодров... Але майку «русский» всі вони носять з гордістю. А згадаймо відомого удмуртського етнографа, репресованого за націоналізм і знищеного Кузембая Герда, який цурався свого ім'я, записаного в паспорті – Козьма Чайников. І не скажеш, що «нерусский».

Чому з такою фанатичною (практично – маніакальною) впертістю т.зв. росіяни називають себе слов'янами і навіть – аріями. Чому вони постійно шукають у собі русів? Чому не читають Карла Маркса, який у своїй праці «Викриття дипломатичної історії XVIII століття» констатував, що *«московська історія пришиита до історії Русі білими нитками»?*

Все тому, що перемога в етнічній війні на рідкозаселених азійських просторах – це фікція, якщо не притягти власну ідентичність до числа цивілізованих європейців, принаймні з давньою на цих землях історією. Для цього будь-що треба ставати слов'янами. Якщо росіяни від цього відмовляться, впаде багато міфів, які забезпечують російську державність. Найголовніше – рухне теза про єдиний народ (велікороси, малороси і білоруси), теза про росіян як вічних захисників слов'янства і про те що ніхто від них цього захисту не просив і т.д.

Росіяни бояться своєї історії, тому не заглиблюються більш як на 1000 років назад. Їхня офіційна історія починається від Рюрика, бо хто жив раніше довкола Москви, подумати страшно. Досить того, що одне із племен сусіди називали самоїдами¹.

Невротизм так званих «росіян» у тому й полягає, що вони чудово розуміють – без України вони не слов'яни, та й етносу такого нема – «русские».

Задля цього їм потрібно довести, що «мы єдиний народ». Щороку до нас ідуть одержимі цією ідеєю сотні тисяч російських громадян, бо «ми ваші, ви наші». За статичтичними даними на початок української незалежності населення країни становило 52 млн. Із них 8 млн. виїхало в країни Західної

¹ Як відомо, на території сучасної Росії в давнину жили такі племена, як меря, муроми, весь, мокші, мешери, печори, чудь, лів, водь, ям, чухно, перм, карели, зирян, самоядь та ін. На сьогоднішній день немає ніяких доказів того, що ці племена належали до слов'янської етнічної групи.

Європи. Скільки залишилось? За математичними розрахунками – 44 млн. Але російська арифметика, як ми бачили на початку, завжди має похибки. Залишилось 46 млн. До нас на постійне місце проживання прибуло 2 млн. «місіонерів» з Російської Федерації. Тепер «росіян» у нас уже не 10 млн., а 12. Відповідно й рейтинг на разі пануючої в Україні проросійської партії тепер не 20, а 24%.

Схоже, в Росії більше читають Льва Гумільова, ніж Ніколая Трубецького. За його теорією націю творить спільна мета, означена пасіонарною ідеєю; кров, культура значення не має (Гумилёв 1989). Однак свої доводи етнограф побудував на прикладах романо-германських народів, де генетичного різнобою і так не було. З Росією зовсім інакше.

Російський етнос перебуває на початковій стадії формування і без консолідації різних народів, які проживають на території держави, російська нація неможлива як така. Очевидно, розумів це і Трубецькой, тому чітко вказував на можливі напрями такої консолідації. Один із магістральних – об'єднання під впливом візантійської культури і церкви, яку толерує більша частина населення імперії, тобто об'єднання усіх іногородців під владою православного білого царя.

Учений не підтримував культурної європеїзації «руських», яку проводив російський монарх Петро I, вважаючи, що внаслідок цього «знівечення російської людини призвело до знівечення самої Росії». А ось щодо впровадження візантійської мертвої на той час моделі церковної держави, в якій влада царя підпиралась побутовим віросповіданням нації, вважав саме тим, що Росії підходило.

Однак вчений застерігав, що повністю вкладати все у візантійські рамки не слід. *«Ми не візантійці, а росіяни, і для того, щоб російська культура була цілком «нашою», потрібно, щоб вона була тісніше пов'язана з своєрідним психологічним і етнографічним виглядом російської народної стихії»* (Трубецькой 1927).

І знов таки Труєцькой застерігає, що забагато говориться про те, що історична місія Росії в об'єднанні «братів слов'ян», але забувається, що

«братами» якщо не за мовою й вірою, то по крові, характеру і культурі є не тільки слов'яни, але й туранці, яких Росія вже об'єднала під покровом своєї державності. А ось спроби християнізації цих «іногородців» виявились не настільки вдалим (Трубецкой 1927).

Виходить, християнізація Росії, відчужила її від «братів» по крові і залишила єдиний шлях – єднання з братами за мовою і вірою. Відтак культурна й політична експансія Росії запряцювала в напрямку Білорусі й України.

Що ж до «братів» по крові, тобто нащадків тюрків, у російській геополітичній доктрині залишаються примарні наміри утримати їх економічно. Для цього було придумано модель створення «євразійського союзу». Коли й вона не спрацювала, постав її усічений варіант «митного союзу». У будь-якому варіанті (вступу чи не вступу) він означає одне – торгово-економічну агресію. Все чисто в «слов'янському» дусі, якби не азійська ментальність.

Сучасний тип «русского человека» веде свій історичний відлік від часів Чингісхана. Тому він поєднав з одного боку риси загарбника, з іншого – православної людини. Наскільки суперечлива ця суміш, свідчить російський фольклор. «Удалец» російського фольклору – це розбійник у різних іпостасях (від Солов'я-разбойника до Васьки Буслаєва). В найніжніших проявах він не знає, де притулити «буйну головушку» і знаходить вихід у пиятиці та викраданні дівчат (тобто в гвалті), згодом гуртується з такими ж як сам і виходить на велику дорогу грабежів і гвалтів, а врешті-решт отримує офіційний статус якщо не в темниці, то в «донском казачестве». Показовий для російського менталітету тип «православного» розбійника Васьки Буслаєва та опису його подвигів. Проливаючи кров на волховському мості він разом з тим не проминає можливості й сходити на прощу в Єрусалим [Костомаров 1994:126–127].

У цьому й полягає характерна особливість «русского» православ'я. Азійщина, закладена в ментальному кодї «русских» – це те, що істотно

відрізняє його від православ'я візантійського, сербського, болгарського, грузинського та будь-якого іншого.

На думку Трубецького, нетерплячим, агресивним, хижим іноземцем у себе на батьківщині, «русского человека» зробила європеїзація Росії, розпочата Петром I. Відтоді «псевдорусский человек» може носити маску і, притворюючись, сповідувати чужі йому цінності. Лицемірство, виявлене при цьому, ще більше спотворює його обличчя (Трубецкой 1927).

Одначе, як тут не згадати Льва Гумільова, який причину пасіонарності вбачав у генетиці, а саме у схрещенні генетично віддалених особин. Саме це, на думку вченого, неодноразово призводило до породження агресії з боку новоутворених етносів. «Русский человек» останнього покоління, коли фіно-угро-татарські компоненти вже якось узгодилися в його геномі, додав до них ще й гени слов'янина (найчастіше – виселеного на північ, Сибір та Далекий Схід українця). Це збурило нову хвилю пасіонарності в його характері. Парадоксально з точки зору здорового глузду, але закономірно з погляду генетики, найагресивніше в публічних колах російського політикуму в т.ч. й до України поводяться діячі з українськими прізвищами. І це зовсім не «хохляцька запопадливість», як дехто вважає, це генетика.

Відсутність поваги до себе з боку інших народів такий «человек» намагається компенсувати ескалацією страху. В російській дипломатії під час агресії в Грузії винайдено новий термін «примус до миру». Не варто дивуватись, якщо наступним винаходом виявиться – «примус до любові».

Оскільки вади російського характеру генетичні, боротися з цим неможливо. Це хвороба, яка не піддається лікуванню. Росія має всі підстави для того, щоб знищити себе сама.

Російський панславізм в кінцевому результаті призведе до втрати Росією своїх територій, якщо й не де-юре, то де-факто. Залишаючись «слов'янами» серед азійських етносів, росіяни мають два виходи: або переписати історію і визнати, що вони азіати, або ж утратити контроль над азійськими територіями. Бо неможливо поєднати в собі непоєднане: толерантність слов'ян-європейців і агресивність туранців-азіатів. Чимось

доведеться жертвувати. Протиріччя, закладені в генах предків, штовхатимуть тюрко-слов'ян до радикального виходу. А це викличе нову хвилю агресій та інших нерозважливих вчинків з боку тих типових представників цього новоутвореного етносу. В силу своєї пасіонарності майже всі вони знаходяться при владі.

Найвірогідніше Московія, на відміну від угрофінських братів по крові – фінів і естонців – розчахнеться між Європою й Азією. Її теперішня біда в тому, що вона в міру темпераменту своїх представників, а не тільки імперської політики, захопила стільки, що вже не вистачає ні рук, ні ресурсів. І жоден геномний націоналізм їх не замінить, як і жоден «примус до любові», спрямований на сусідні народи.

Що ж до геномного націоналізму, покликаному знайти в російському генотипі переважання «арійських» генів, то самого набору ДНК тут замало. Потрібно у власній етнохарактерології знайти ще й риси, властиві решті репрезентантів арійськості.

Романтична ідея геному «праслов'ян-аріїв», предків сучасних «росіян», українців і білорусів (хоч серед таджиків представники чоловічого гаплотипу R1a1 становлять аж понад 70%), популяризована через Інтернет професором Кльосовим, заохотила до цієї роботи й біогенетиків інших етносів. По той бік Уралу, на Алтаї теж зацікавилися своєю генетичною історією. В Інтернеті запрацював татарський ДНК-проект. Чоловіків-татар закликають звертатися за певною адресою й здавати тести на ДНК й розміщувати їх результати в відкритій базі даних. Ученим це допоможе написати генетичну історію татар, підтвердивши або спростувавши історичні гіпотези про їх походження. А «простим» учасникам дасть можливість дізнатися, ким були їхні предки 25, 40 тисяч років тому.

Поки ж на основі скупих даних татарський геном виглядає так: трохи більше, ніж на третину, татари – «арії» (R1a), на чверть – фіно-угри (N), на десяту частину належать до арабського роду J2. Стільки ж в татарській крові «африканської» гаплогрупи E, «давньоєвропейської» I, «тюркської» R1b і зовсім трохи «монголоїдної» C і «крові індіанців» – Q.

Чому б не пошукати там своє коріння й російським мікробіологам? Дані дуже схожі.

Зараз паралельно з татарським ДНК-проектом геном татар хочуть досліджувати в лабораторії популяційної генетики людини Медико-генетичного наукового центру РАМН. Там вважають, що генетично т. зв. «русские» складаються ніби з двох народів: одні (центральні і південні) споріднені зі слов'янами, а інші – ближчі до фінно-угрів. Цю частину «русских» генетики назвали «північними». І коли порівняли дані російських «половинок» з результатами дослідження ДНК татар, то виявилось, що з точки зору генів «середньостатистичному» «росіянину» татари виявилися ріднішими, ніж навіть північні «росіяни». Цікавим виявився і мітахондріальний результат, тобто аналіз генів по материнській лінії. Згідно з проведеними дослідженнями, генетично найближчі росіянкам татарські жінки.

Зрештою, 6 тисячоліть, з яких Анатолій Кльосов витягує арійську праслов'янськість, – це не така вже й захмарна давнина. Існує маса артефактів тієї доби. Якщо ж росіяни, українці й білоруси – одне і те ж, то чому їх побут у той час настільки відрізнявся. Жодна археологічна культура з території Росії не має продовження на українських землях. Схожих умов для господарювання на цих територіях було достатньо, але побут чомусь-то різнився. Отже, геном також був інший. Подібним він став в окремих областях сучасної Росії внаслідок переселення туди українців, частіше примусового, ніж добровільного. Меншою мірою це стосується білорусів, які знаходились в зоні впливу з одного боку литовців та поляків, з іншого – українців, серед яких представництво гаплотипу R1a1 було доволі суттєвим.

Головна мета проекту «Русского міра» знайти побільше спільного росіян з українцями. Натупний крок – застосування двохсотрічної моделі «розбашкирювання» – хто думає російською, той і «русский».

Держав, де російська мова стала засобом ідентифікації і визнана як друга державна, фактично вже не існує. Білорусь, Придністровська Молдовська республіка, Південна Осетія стали де фактично, а де вже й

юридично частиною Російської Федерації. У країн, де ця мова поки що тільки офіційна (Казахстан, Абхазія, Киргизія) чи регіональна (Молдавія, Гагаузія) – це недалека перспектива. Спокійніше можуть почуватися ті країни, які знаходяться під опікою НАТО: Румунія, Норвегія (о. Шпіцберген), де теж існують преференції для «русскоязычных». А загалом російську мову у світі знає 260 млн. населення, із них тільки 140 млн проживає в Російській Федерації. Тож небезпека захисту прав «русскоговорящего населения», закріплена на законодавчому рівні, буде існувати в Європі доти, доки існуватиме ця країна з теперішньою її доктриною «русского міра».

Наступним етапом може стати захист прав «аріїв». У світі представники гаплогрупи R1a1 – вся Європа (найбільше скупчення в Центральній і Східній) Південна Азія (Індія, Іран, Пакистан, Таджикистан, Киргизія, Афганістан).

Отже, біогенетичний метод сам по собі дає дуже багато для розуміння етногенетичних процесів. В сутязі з археологією, етнологією, фольклористикою його можливості можуть виявитися дійсно вражаючими. Однак усе залежить від того, в чії руки і задля чого він потрапить.

Вплив суспільної міфології на свідомість має все ще залишається досить помітним. Секрет її дії в тому, що вона часто видає те, що тим масам приємно чути. Відтак в її зміст можна закласти й елементи ідеологічної зброї. Маніпуляції з вибіркою для «арійської» біогенеалогії мають усі ознаки саме такого продукту. Свого часу запорожці уступили Січ московським військам тільки тому, що були, як і їхні кривдники, православними, а тому не посміли підняти руку на «єдиновірних братів». Історія може повторитися. На цей раз із «братами» по ДНК.

Література та джерела

1. Гаплогруппы – Гаплогруппы русских // www.demushkin.com ›
2. Гумилёв 1989 – Гумилёв Л. Этногенез и биосфера Земли. Ленинград, 1989.

3. Давидюк 2012 – Давидюк В. Генетично-порівняльний метод – нові можливості фольклористичної компаративістики // Література. Фольклор. Проблеми поетики, 2012. – Вип.36. – С. 66 – 86.
4. Залізник 2012 – Залізник Л. Генний код українців та їхніх сусідів очима археології// Український тиждень, № 50, 14 - 20 грудня, 2012 с.46–51 (shron.chtyvo.org.ua/Ukrainskyi.../2012_N50_). <http://tyzhden.ua/Magazine/267>.
5. Історія русів – Історія русів. К., 1991. С. 264 – 265.
6. Клєсов 2013 – Клєсов А. Происхождение славян: ДНК-генеалогия против «норманнской теории» М: Алгоритм, 2013.
7. Клєсов 2008 – Клєсов А. Откуда появились славяне и «индоевропейцы»? Ответ даёт ДНК-генеалогия//www.lebed.com/2008/art5375.htm; www.
8. Костомаров 1861 – Костомаров Н. Две русские народности // Основа. — СПб., 1861. — №3. — С. 33-80.
9. Костомаров 1994 – Костомаров Н. Об историческом значении русской народной поэзии // Слов'янська міфологія. — К., 1994.
10. Ключевский – Ключевский В. Курс русской истории. Реферат 17.
11. Кочкін, Нікітін 2009 – Кочкін І., Нікітін О. Генетичний слід доісторичних міграцій в етнічному населенні Карпат: інформація про гуцулів, лемків, бойків // Карпати: людина, етнос, цивілізація. The carpathians: populace, ethnos, civilization. – 2009. – №1. – С.34 – 37.
12. Нікітін, Кочкін, Відейко 2007 – Нікітін О., Кочкін І., Відейко М. Карпатський напрямок неолітизації Східної Європи: аналіз генетичного матеріалу//Трипільська культура. Пошуки. Відкриття. Світовий контекст. (До 100-річчя від дня народження О.Ольжича): Збірка наукових праць. – К., 2007. – С.137 – 140.
13. Тищенко – Тищенко К. Правда про походження українців // <http://tyzhden.ua/Magazine/233>
14. Трубецкой 1927 – Трубецкой Н. Верхи и низы русской культуры (Этническая основа русской культуры). [Б.м.], 1927
15. Трубецкой 1927а – Трубецкой Н. К проблеме русского самопознания. [Б.м.], 1927.

РЕГІОНАЛЬНІ ОСОБЛИВОСТІ ФОЛЬКЛОРУ КАРПАТ У КОНТЕКСТІ ЕТНОБІОГЕНЕТИКИ

Фольклор корінного населення Карпатського регіону в межах кожної з етнографічних груп, які тут проживають, має багато специфічного. У зв'язку з цим дослідники не ризикують розглядати його в комплексі, абстрагуючись до окремих етнографічних груп. Такий підхід незмінно існує від початку ХІХ ст. До вивчення фольклору Українських Карпат доклали своїх зусиль такі відомі вчені як К. Вуйціцький, К. Туровський, І. Вагилевич, Я. Головацький, І. Бірецький, І. Франко, Ф. Кайндль, М. Павлик, М.Зубрицький, В. Гнатюк, А.Онищук, Г. Боплан, В. Шухевич, О. Кольберг, Ф. Колесса, Ю. Шнайдер, О. Духнович, І. Верхратський, О. Зілинський, В. Гошовський, Г. Дем'ян, М. Мушинка, С. Грица, Р. Кирчів та багато ін.

Зібраний та теоретично осмислений матеріал з дослідження окремих явищ дає можливість підійти до з'ясування механізмів формування цих відмінностей.

Від решти регіонів України фольклорні традиції Карпатського регіону відрізняється тим, що в них якісь жанри і явища, характерні для українського фольклору в цілому загалом відсутні, а якісь не такі поширені. Попри загальноукраїнську основу гуцульської, бойківської та лемківської фольклорних парадигм, що базується найперш на їх мовному оформленні, кожна з них відрізняється як між собою, так і в загальноукраїнському контексті.

Найбільше змістових відмінностей від загальнонаціонального має гуцульський фольклор. Майже 100 років тому, В. Гнатюк, анітрохи не сумніваючись в українській, галицькій природі гуцульської народної творчості, був подивований, що гуцули зовсім не знають гаївок (Гнатюк 1924:48), адже у бойків і лемків це мало не головний вид календарних пісень. Сучасний дослідник Р.Кирів зауважив, що в гуцульському фольклорі немає й поширених в Україні (в тому числі зафіксованих і в ряді місцевостей

Бойківщини) русальних пісень. Очевидно тому, що й самого поняття «русалка» в гуцульській демонології не було (Кирчів 2002:125). Відсутні на Гуцульщині й купальські пісні (Кирчів 2002:125). Єдиний жанр календарного фольклору, який тут повноцінно побутує – це колядки, один із найпізніших проявів календарно-обрядових традицій. І то їхнє виконання має чимало оригінального, синтезованого з певних імпровізаційних моментів, не характерного не тільки для українців, а й жодного з сусідніх народів.

Як бачимо, оригінальність чи то пак винятковість, в основному стосується календарно-обрядового фольклору. Родинно-обрядовий зазвичай податливіший до новочасних впливів та змін. Однак гуцули й тут зберегли свою оригінальність. **Л. Вайгель** ще наприкінці ХІХ ст. помітив, що тут нема спеціальних весільних пісень, а кожен співає, що хоче (Waigel: 63). Немає тут відповідно і традиційних для решти регіонів України, в т.ч. Бойківщини та Лемківщини, виконавиць весільних пісень – свашок. Тут їх співають або всі, або ж, як у Космачі, у молоді – жінки, а в молодого – чоловіки (Кирчів 2002:127; Прокопів:11). Більшість пісень виконується коломийковим стилем.

На більшій частині Гуцульщини не відома специфічно карпатська назва весільних пісень «ладканки», як то в бойків та лемків (Кирчів 2002:127).

Основний масив фольклору гуцулів становлять коломийки, жанр, який мало залежить від будь-якої традиції, особливо в тематичному плані. Єдине, чого він дотримується – це специфічного коломийкового розміру та напівречетативної манери виконання.

У бойків, як і в гуцулів, календарний фольклор також майже відсутній, за винятком колядок, щедрівок і гаївок. На Яворівщині зафіксований специфічний вид весняних пісень – риндзівки. Русальних, купальських, жнивварських пісень тут не чули й не знають.

Оригінальні явища бойківського фольклору напівобрядового характеру – ладканки. Вони бувають двох типів: одні до худоби, інші весільні. Вже сама їхня назва виказує головне функціональне спрямування цих пісень – це побажання ладу в господарстві, основу якого становить скотарство, а також у

сімейних стосунках. По суті те саме маємо в колядках, але ладканки виконуються казуально, тому можуть представляти давніший, ембріональний пласт цієї творчості.

Найбільше відповідає загальноукраїнській серед усіх карпатських субетносів фольклорна традиція лемків. Тут багата колядна пісенність. Щедрівки виконують не на Новий рік, а на Водохреще, як і в бойків. Продовженням колядної традиції постають весняні обходи – «райцювання», аналогічні західнополіським «ранечним» пісням. На відміну від решти згаданих регіонів, де збереглися лише окремі елементи цих давніх звичаїв, на Лемківщині ці, «залишки весняного колядування» (Кирчів 2002:180) зберегли всю свою повноту, починаючи від обряду і закінчуючи піснями, які його супроводжували.

Спірним залишається питання побутування на Лемківщині гаївок. У 60-х роках XIX ст. **О. Торонський** вважав, що вони тут відсутні (Торонський: 412–413). Яків Головацький все ж згадує про них, хоч і побіжно («після гаївок наступають царинні або русальні пісні, які збереглися тільки в лемків») (Головацький: 7). Наполягає на їхньому існуванні в лемків і Р.Кирчів. Серед зафіксованих наводить як загальновідомий «кривий танець», так і суто місцеві (Кирчів 2002:180).

Якову Головацькому належить і повідомлення про те, що царинні пісні лемки і закарпатці-русини виконували під час обходів на русалля своїх полів (Головацький:7). На Русалля лемки квітчали в горах деревце, аналогічно тому, як волиняни та подоляни роблять це на Купала. Попри схожу традицію в словаків (КООСЗЕ: 233-234) у лемків воно не називалося «майським».

Певні сумніви можуть виникнути й щодо самотності у лемків собіткових пісень, адже їхня назва ідентична польській і словацькій. Навіть саме свято звалося св. Яном, а не Іваном. Один із провідних образів пісенності – також Ян чи то Янчик. Українська лише мова пісні. Можна припускати, що якийсь час у лемків їх не існувало, як і в гуцулів, поки не запозичили від словаків чи поляків. Одначе для всіх пісень, за винятком

«Яне, Яне, святий Яне, освяти нам наше зілля» характерна пов'язаність з обрядовою поведінкою під час свята, яка властива для українського репертуару. Запевнити в самотності і навіть в автентичності цього свята на Лемківщині важко навіть при тому, що загальна кількість українських собіткових пісень тут вражаюча. Однак однією з причин їхнього існування може бути поєднання українських, польських та словацьких мотивів, адаптованих до місцевих говірок.

Один із основних маркерів української календарно-обрядової традиції – жнивварський фольклор, адже для більшості етнічної території хліборобство було основним способом господарства. А ось серед лемків жнивварських пісень обмаль. Лише поодинокі зразки таких присутні в описах **О. Торонського** (Торонський: 404 –405) та збірниках Івана Бірецького й Якова Головацького (Головацький: 133–140). ні поетично, ні музично, ні обрядово від загальноукраїнських вони нічим не відрізнялися.

Скотарську специфіку господарства, як і в бойків, підкреслюють лемківські ладанки до худоби.

Наявні в лемків спільні з поліщуками назви етнографічних явищ (вечурки, райцювання, русалле, царинні пісні в якості русальних) евентуально слід віднести до спадщини ранніх слов'ян. А це в умовах Карпатського регіону VII – IX ст. – час домінування празької культури (Пеняк: 272–276). Однак коріння культурних збігів поліщуків і лемків природніше шукати в пшеворській культурі I –II ст. До речі, на Поліссі такі екзотичні для всього регіону явища, як «царинки» та «гаївки» трапляються тільки в місцях її локалізації в найзахіднішій частині регіону (Давидюк 2019: 27-28). Все тому що пшеворська культура поширилась сюди з Польщі і дійшла лише до стоку р.Турії, де вона межувала з зарубинецькою (Давидюк 2005: 22).

Однак вік багатьох фольклорних явищ у нас часто применшується, а увага звертається не на ті чинники, які детермінують їх виникнення та трансформацію. Великого значення в формуванні місцевих варіантів

культур часто надається міграційним процесам, які відбувалися незадовго до великого переселення народів та впродовж його самого. Однак, зміни, якими позначилися вторгнення мігрантів в культурний простір місцевого населення на матеріальних артефактах, часто не знаходять своїх відповідників у сфері духовній.

Найпомітніші перемини на карті Європи, позначені масовими інвазіями, відбувалися в бронзовому віці, коли в Карпатському регіоні превалювало фракійське населення. Наступні міграційні процеси в регіон сарматів, гетодаків, готів, венедів, антів не призвела де до повної, а де до часткової зміни населення. У таких випадках завжди має перевагу місцевий культурний елемент. Як свідчать найновіші дослідження, сучасне населення Карпат має дуже глибоке коріння. Серед лемкинь тут збереглися кластери ДНК, котрі з'явилися ще близько 40 тисяч років тому, в час, коли перші сучасні люди тільки почали освоювати територію Євразії. Серед інших популяційних груп вони вже стали рідкісними, а в Європі і взагалі майже відсутні. Ще одну генетичну лінію цього населення представляє рідкісна, але вже немісцева гаплогрупа, що проявляється в популяції культури лінійно-стрічкової кераміки Західної Європи з епохи неоліту. Тут її частотність переважає західноєвропейську майже вдесятеро (Наак et al., 2005б: 1016-1018).

Попри це фольклор лемків не вражає ні архаїкою, ні навіть екзотикою.. Він такий, як і в більшості сусідніх слов'янських народів.

Що ж до слов'янізації Карпат, то найправдоподібнішою тут видається гіпотеза про зміни, викликані просуванням до місцевих пасовищ венедів та антів (Королюк 1985а: 163; Королюк 1985б: 162). Петро Толочко одним із антських племен вважає хорватів, іраномовне населення, асимільоване слов'янами (Толочко 2005: 75). Оскільки слов'янізація на території сучасної України відбувалася в напрямку з заходу на схід (празька, корчацька, пеньківська культури), то цілком можна припустити, що суто слов'янські риси українського фольклорного канону рухалися саме з Карпато-

Дністровського регіону. Тому-то таки не випадково головним гідронімічним символом української пісенності став Дунай. Та все ж типово український склад фольклорних явищ сьогодні мають тільки лемки. У бойків, а особливо в гуцулів існують численні лакуни. Виникли вони, схоже, не в слов'янський період, бо після приходу слов'ян повної зміни населення тут не було. Тим-то пошуки зумовленостей своєрідності фольклорної традиції Карпат на історичних аргументах найчастіше заходять у глухий кут. Давнішими, а отже й надійнішими є генетичні чинники. До такої зміни вектору дослідження чи принаймні долучення нових даних закликають уже й самі істрики. (Суляк: 163-164).

Найбільше відмінностей серед субетносів Карпат має календарна обрядовість. Її генеза незалежно від місця дислокації визначається часом запровадження рільництва. Пастуший народний календар індиферентний як до календарних дат, так і до спроб впливу на синоптичні явища. Масовий перехід від мисливсько-збиральницького господарства та скотарства до рільництва в більшості європейських країн відбувався в епоху неоліту. Неолітизацію Карпатського регіону пов'язують з інвазією рільничої культури лінійно-стрічкової кераміки. Чоловіче населення цієї культури було носіями гаплогрупи **I2**, основний геногеографічний ареал якої – Албанія, північна Греція, Болгарія (Мельник: 352). Емігранти оселялися в долинах річок, тому на початках не складала конкуренції місцевим пастухам, які перебували в горах. У цей же час землі Закарпаття з територій сучасних Угорщини та Румунії опановували неолітичні племена старчево-кришської культури. Вже цим етногенез цієї місцини може відрізнитися від сусідніх. Більше того, що генетично це було інше населення. Адже 80% його чоловіків мало гаплогрупу **G2a**. У середині V тис. до н. е. ця культура, зосереджена переважно на прилеглій до Гуцульщини території Румунії й Угорщини була змінена анатолійською культурою Вінча з Болгарії, носіями Y-гаплотипу **H2**. Тому навіть в епіцентрі колишньої дислокації гаплогрупи **G2** сьогодні її

частота доволі низька (менше 6%). А на українській частині Карпат і взагалі непомітна. До речі, як і на території Угорщини.

Куди мігрувало це населення, не відомо. Однак всюди, де його концентрація все ще залишається помітною (на Кіпрі, Егейських островах, Сицилії, Швейцарії, Оверні у південно-центральної Франції та у Астурії на півночі Іспанії), існує характерний для нащадків культури лінійно-стрічкової кераміки обряд викликання дощу. Загалом це один з найдавніших маркерів хліборобського населення, відомий на території всіх країн, які пройшли неолітизацію (Давидюк, 2013). До албанців, греків, серед яких також помітна Y-гаплогрупа ранніх хліборобів **G2** (до 10%), він, схоже, потрапив разом із хліборобством, тому має ті самі назви *додола* та *паперуда*, що й серед сербів, болгар, румунів, молдован, гагаузів України й Молдови. А ось у гуцулів він відсутній. Отож, вірогідно, загальна хвиля неолітизації оминула карпатських пастухів. Серед решти, де відбулася їхня неолітизація, відчутний відсоток гаплогрупи **I2**. Найбільше його серед босняків (55 %). У хорватів (41,8 %), македонців (38,9 %), сербів (33 %), чорногорців (31 %). В українців загалом – 21,4 %. Приблизно стільки ж у болгар 20,7 %, дещо поступаються греки (18,3 %), угорці (18,1 %), румуни (17,5 %), молдавани (16,7 %). Там до приходу культури лінійно-стрічкової кераміки вже проживали місцеві хлібороби гаплогрупи **G2**. Та й без того в Карпатах частка гаплогрупи **I2** вища, ніж середня серед українців.

Вирізняється населення Карпат і більшою, ніж в цілому по Україні, частотністю носіїв Y-гаплогрупи **E1b1b**. У Європі найвища її частота у Косово (понад 45%), Албанії та Чорногорії (по 27%), Болгарії (23%), Македонії та Греції (по 21%), Кіпрі (20%), Сицилії (20%), Південній Італії (18,5%), Сербії (18%) та Румунії (15%). Її предками вважають асимільованих ще до приходу в Європу єгиптян. В Українських Карпатах цей гаплотип подекуди має понад 30% чоловіків (CRH).

Характерною особливістю в усіх цих країнах було відзначення Корочуна чи Карачуна (болгари, угорці, словаки, румуни, молдавани, албанці). Серед

українців ця традиція спостерігалась лише в гуцулів і то лише на номінативному рівні. У них це давня назва Різдва. А ось обрядовий супровід Корочуна зберігся лише в балканських народів. В день зимового сонцестояння з ритуальною метою палили спеціально привезену з лісу колоду (ЕСУМ-3: 80). Розведення ватри – мало не єдиний ритуал у вівчарів. Він відкривав пастуший сезон. Це настільки увійшло в традицію, що згодом із розпалювання вогнищ албанці та греки розпочинали кожен господарський цикл. Байдуже, що вони вже пов'язувались з хліборобством.

Щодо семантики назви «корочун» існує кілька варіантів. Найприйнятнішим у нашому дискурсі є його значення як злого духа, який вкорочує життя (ЕСУМ: 80). Хоч приурочення спалення смертоносного духа до дня нашого зимового сонцестояння викликає сумніви. Воно більше вмотивоване для південної півкулі, де в той час літнє сонцестояння і панує спека, яка вбиває людей. Саме на африканському континенті й превалує гаплогрупа **E1b1b**. У Марокко, Сомалі цього населення понад 80%, Тунісі 70%, Алжирі 60%, Єгипті 40%. Серед берберів подекуди сягає й 100% (У-ДНК).

Серед цього населення логічно було б сподіватись і виникнення плювіального обряду. За свідченням Євгена Кагарова, у темношкірого плем'я Ваджагга під час засухи від села до села тільки й чути: «Мою, Оі!» себто: «О, дощ!» (Кагаров: 7). Однак там поширене й рільництво, вочевидь, інспіроване появою населення гаплогрупи **I2**.

На території України у найпримітивнішій формі «обливанки» як на Великдень, так і на Купала цей обряд був поширений у бойків, подолян і волинян. У генетичному коді усіх цих етнографічних груп У-гаплогрупа **E1b1b** відсутня. Добре помітна вона в гуцулів, але, на відміну від усіх сусідів, а особливо румунів, плювіального обряду вони не дотримувались. А ось інші їхні сусіди, угорці, відзначають його так само, як бойки, подоляни, чи то словаки (АІКА: 2). Отже, населення з **E1b1b** поширення цього обряду на території Карпатського регіону не корелювало. Повна його присутність

збігається з ареалом поширення Y-гаплотипу **I2**, який, до речі, домінував і серед трипільців. Та все ж основний ареал його поширення – території, заселені племенами культури лінійно-стрічкової кераміки. В Україні він також існував у межах її поширення не посуваючись далі Поділля й Волині. Його застосування, схоже, детермінували як природні умови, так і особливості господарства. Тому і в Карпатському регіоні «обливанка» відома в бойків і лемків, та цілковито відсутня в гуцулів.

Як бачимо, в неоліті чоловіче населення бойків, гуцулів і лемків вже не було генетично однорідним, але однозначно було сильно асимільоване міграційною хвилею гаплогрупи **I2**.

Щодо раніших його популяцій можна більше зорієнтуватися зі спектру жіночих ДНК. Вони зберегли ще палеолітичні гени. Було проведено два таких дослідження. **К. Вілліс** у своєму дійшла висновку, що сучасне населення Європи заселялось із Африки через карпатський хребет та угорську долину (Willis, 2006: 107).

Дослідження авторського колективу під егідою Олексія Нікітіна виявило в популяціях гірських місцевостей гуцулів 50% мітохондріальної ДНК європейського палеолітичного походження **H** (Nikitin et al., 2009: 49). Схоже, це і є нащадки того автохтонного населення, яке залишалось тут і в період зледеніння. У лемкинь їх 32%, у бойківчанок лише 20 (Nikitin et al., 2009: 49). Та й загалом різноманітність палеолітичних генетичних груп у гуцулок значно вища, ніж в інших популяцій сучасної Європи. А ось у бойківчанок їх частота була значно нижчою, ніж у сучасних європейців, хоча частота неолітичних груп у бойківчанок вже подібна до решти населення Європи. Серед бойків переважають мтДНК-гаплогрупи: **H**, **T** й **J**. Лемкині вирізняються високими частотами гаплогруп **M**. Однак у гористій місцевості поширену серед гуцулок мтДНК – **H** мають і бойківчанки. Також висока її частотність серед хорваток (44%), угорок (42%) і баскинь (40%) (Nikitin et al., 2009: 48).

На збереження до наших днів хоча б якоїсь обрядовості постпалеолітичного періоду сподіватись важко. Легше розраховувати на якісь збіги чи розходження в світогляді, збережені в міфології. І ця схожість між басками й гуцулами таки є. Що в одних, що в інших існують локальні міфологічні персонажі, про яких поза межами вузького локусу і не чули. В гуцулів це чугайстер, градобур, повітрулі, богині. Для лемків і бойків вони чужі. Така ж ситуація і в басків. Міфологічний персонаж, відомий на півночі Піренейського півострова ні про що не нагадував на півдні (БМ). Аналога гуцульському чугайстру нема в жодній міфології народів чи етнографічних груп Європи. Але найближчий до нього башахаун трапляється саме в баскській міфології. Це дух лісових хаш і печер, розміщених на підвищеннях (Bestiary).

Загальноприйнято вважати, що 20 – 13 тисяч років тому більшість палеолітичних поселень Центральної Європи вимерло. Невелика кількість населення, генетично маркованого жіночою гаплогрупою **H1**, вижила начебто лише на півночі Іспанії. Тепер найдавніша на теренах Європи мтДНК гаплогрупа кластеру **H1** найчастіше трапляється саме там. Вона присутня серед басків (27,8 %), португальців (25,8 %) та мешканців іспанської Андалусії (24,3 %) (Ottoni et al. 2010).

Карпатський регіон від Іспанії далеко. Тому припускають, що мтДНК гаплогрупа кластеру **H** могла з'явитися тут внаслідок міграцій зі Словаччини. Але тоді це мала би бути гаплогрупа **H1b**, тобто її молодша популяція. Її вік від 7,2 до 14 тис. років. Виникла вона на півдні Франції. Невдовзі після закінчення льодовикового періоду жінки мезолітичних мисливців вирушили на схід, дійшли до північних окраїн італійських Альп і звідти досягли сучасної Словаччини. Звідти почали свій шлях на північ (Zarogozhchenko 2011). Це сталося внаслідок потепління і міграції популяцій північного оленя в цьому напрямку дещо пізніше. Тому гаплогрупа **H1b** трапляється навіть серед естонців. На місці резервації оленячих стад її найбільше (5,3 %). Значно менше усхідних слов'ян (2,8 %), балканських

народів (1,8 %) і словаків (1,7 %) і зовсім нема серед фіно-угрів Поволжя, турків, народів Близького та Середнього Сходу, а також в Азії (Loogväli et al).

А ось в остеологічних матеріалах трипільської культури виявлено старішу, дольодовикову мтДНК – **H1** (Мельник: 345-357). Оскільки жодного стосунку до неоліту та енеоліту Іспанії трипільці не мали, єдине, що можна припустити, що серед них виявилися представники місцевого населення Карпат, яке пересиділо тут зледеніння більшої частини Європи. Відомо ж бо, що племена культури Трипілля-Кукутень в енеоліті мешкали і в долинах Закарпаття.

Згодом ця гаплогрупа в чистому її вигляді проявиться серед енеолітичного населення середньодніпровської культури, яка займала територію від Дністра до Прип'яті, а також тшинецько-комарівської культури бронзового віку (Мельник: 345-357). Присутність не мутованого жіночого гаплотипу відкидає можливість міграції його зі словацьких територій. Легше припустити, що він зазнав мутації на протилежному шляху.

Не обійтися без врахування біогенетичного чинника у з'ясуванні причин відсутності як серед гуцулів, так і серед бойків купальських обрядів. Зображення трьох оголених фігур, двох жіночих і однієї чоловічої, біля сухого дерева на березі річки вгадується на бурштиновому диску епохи енеоліту, виявленому на Волині, який належить культурі кулястих амфор (Давидюк 2008:65). Загалом же обряди з танцями біля завітчаного деревця які часто супроводжувалися оргіями, відомі в більшості країн північно-західної та центральної Європи. Схоже, що вектор його поширення був протилежний тому, яким рухався плювіальний обряд. З карпатських етнографічних груп він добре відомий лише лемкам. Однак сліди культури кулястих амфор на їх етнографічній території також відсутні. Ареал її поширення Польща, Білорусь, Україна. Південна межа сягала Румунії. В Україні основні локації Волинь і Поділля, хоч згодом вона проникла і в

степову частину українського Правобережжя. Генóm цього населення на сьогодні не досліджений. Попри те багато вчених схильні вважати носіїв цієї культури індоєвропейцями а то й протоіндоєвропейцями. А ось предками племен культури кулястих амфор вважаються племена культури лійчастого посуду. Їхня ж генетика відома. Чоловічому населенню цієї культури була притаманна гаплогрупа **II**. Власне в межах поширення цієї культури вона й досягла розквіту та поширилась по всій Європі в складі культур шнурової кераміки, племена якої також стали її спадкоємцями. Найпівнічніше її сліди виявлені в остеологічних пам'ятках на території Швеції. Y-гаплогрупа **II** помітна серед лемків, а от гуцулам і бойкам вона не притаманна. Дуже поширений гаплотип **II** серед румунів (48%). У них також існував купальський обряд, хоч і відрізнявся від українського (КООСЗЕ:249-250). А русалії вони відзначали за тим же звичаєм, що й українці (КООСЗЕ: 245). Аналогічних обрядів дотримувалися й волохи Північної Македонії (КООСЗЕ: 246)

Загалом то Русалії відомі в багатьох центральноєвропейських країнах. А ось серед мешканців Українських Карпат, їх відзначають лише лемки. Гуцули і бойки нічого не знають ні про русальний тиждень, ні про русалок як таких.

У лемків Русалля відзначається подібно до словаків. Молодь збирається в горах, прикрашає деревце, біля якого проводить всю ніч. Цей звичай поширений від Британських островів до Українських Карпат (КООСЗЕ). Своє продовження він знаходить у весільному обряді (в українських традиціях «гільце», «різка»). Отже, сумісність його з праєвропейською традицією, а звідти й гаплотипом **II** очевидна.

Найбільшою універсальністю для всіх трьох субетносів Українських Карпат відзначається весільний фольклор. У місцевих весільних ладканках простежуються чіткі алюзії з весільними піснями решти українських територій. Цю тезу на музикознавчому рівні переконливо довів В.Гошовський, вважаючи, що весільні ладканки належать до самобутніх

явищ русинів-лемків, нащадків східнослов'янського племені білих хорватів, тобто автохтонів Карпат [Гошовский: 50 - 80].

Пісні на лемківському весіллі майже ті самі, що й на поліському, тільки з деякими діалектними відмінностями в текстах. (*Допомож нам, Боже, і ти Божя Мати, В щесливу годину весіля зачати* – Лемківщина: 79).

Галина Пеліна, досліджуючи традиційне весілля Тячівського району в долині Тересви, що вважається гуцульсько-бойківським помежів'ям, переконалась, що структурно воно ідентичне з українським. Водночас пісенність побудована на декламаційному коломийковому строї (Пеліна: 233 -243). З лінгвістичної точки зору весільні пісні населення, яке проживає в долині Тересви, нічим не відрізняються від гуцульських (Пеліна: 241).

Отож, генезу цієї універсальної для всіх трьох етнографічних груп частини обрядовості Карпат можна пов'язувати лише зі слов'янською популяцією населення. Генетично її представляє гаплогрупа **R1a1**, наймолодша в цій місцевості.

Слов'янська основа весільного обряду, в якому гуцули, бойки і лемки мають найбільше спільного, свідчить про давнє коріння усіх трьох субетносів у спільному культурному полі з сучасними українцями. Дехто вбачає цю тяглість із часів Волинсько-Галицької держави. Однак знаходження спільності з іншими слов'янами, зокрема з хорватами та словаками значно поглиблює його часові межі і посуває їх до початку слов'янізації краю на початку нової ери.

Українська генетичка Ольга Утевська констатує, що українські популяції зберігають однорідність від Білгородщини до Закарпаття і ближчі між собою, ніж з будь-якими сусідніми (Утевская: 340). Та все ж пропорції представників різних гаплотипів чоловічого населення в різних регіонах дещо відрізняються. За даними спільного дослідження Інституту молекулярної біології та генетики НАН України та Інституту молекулярної генетики РАН серед 81 представника українського населення Ужгорода гаплогрупу **R1a1** виявлено у **30 %**, **E1b1b1a** – **25 %**, гаплогрупу **I2a2** –

20 %, **R1b1b2** — **15 %**, гаплогрупу **I1** лише у **5 %** (YHRD). В цьому й приховується розгадка очевидної своєрідності фольклору українців Карпат у цілому і відсутність у гуцулів купальських обрядів зокрема. Внаслідок доволі високої частоти **E1b1b1**, племена якої на час колонізації в бронзовому віці представниками **R1a1** почувалися тут автохтонами, в карпатському фольклорі збереглося чимало рис, притаманних іншим народам із такою ж її частотою. На даний час в Європі вона складає помітне явище серед албанців, греків, македонців-слов'ян, південних італійців та карпато-русинів. Тому в фольклорі карпато-русинів чимало рис, схожих саме з цими народами.

Характерним збігом в культурах усіх цих народів можна вважати відсутність у їхньому фольклорі епічного часу. Натомість – моментальна реакція на події, аналогічна гуцульським коломиїкам та бойківським співанкам-хронікам. Особливо це властиво грецькому співаному фольклору. У греків, усіх південних слов'ян популярні також балади та жартівливі приспівки до танцю. Як і в гуцулів у них цілковито відсутні календарні обряди з відповідним пісенним супроводом.

Виходить, що жваві міграційні процеси, які накрили Європу в бронзовому віці, в Карпатах відбувалися в долинах рік і оминули гірські райони. На цьому тлі відбувалася не так зміна населення, як збільшення його густоти і відповідно асиміляція, яка залежала від того, хто тут переважав. Відповідні зміни відбувалися і в наповненні цих територій традиційними звичаями та фольклором.

Література

1. АІКА - Архів Інституту культурної антропології (Луцьк). Ф.3-Ж. Од.зб. 6. (Великий Бичків Рахівського району Закарпаття. Запис 2005 р.).
2. БМ – https://ru.wikipedia.org/wiki/Баскская_мифология.
3. Гнатюк 1924 - Гнатюк В. Гуцули//Подкарпатська Русь, 1924. №2. С.48.
4. Головацкий - Головацкий Я. Народные песни Галицкой и Угорской Руси. Москва, 1878. Ч. III. Отд.2. С.7.

5. Гошовский - Гошовский В. По следам одной свадебной песни славян // У истоков народной музыки славян. Москва: Советский композитор, 1971, с. 50–80.
6. Давидюк 2005 - Давидюк В. Етнологічний нарис Волині. Луцьк, 2005
7. Давидюк 2019 - Давидюк В. Круглий рік (досліди з поля календарної обрядовості Західного Полісся). Луцьк, 2019.
8. Давидюк 2008 - Давидюк В. «Купала, купала, де ти зимувала»//Поліська дома. Вип. 3: Літо. Луцьк, 2008. С.45–103.
9. Давидюк 2013 - Давидюк В. Обряд викликання дощу в країнах Європи (генетичний аспект)//Література. Фольклор. Проблеми поетики. 2013. Вип. 38. С.72 – 84.
10. ЕСУМ - Етимологічний словник української мови Т.3. С.80.
11. Кагаров – Кагаров Є. Форми та елементи народної обрядовості. Репринтне видання. К., 2020. 40 с.
12. Кирчів 2002 - Кирчів Р. Із фольклористичних регіонів України. Львів, 2002. ККА – https://uk.wikipedia.org/wiki/Культура_кулястих_амфор.
13. Климець - Климець Ю.Землеробська основа купальської обрядовості слов'ян // Проблеми слов'язознавства. 1999. Вип. 50. С. 203 – 209.
14. КООЗЕ - Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: весенне-летние праздники. Москва 1977.
15. Королюк 1985 - Королюк В.Д. Славяне и восточные романцы в эпоху раннего средневековья. Политическая и этническая история. М.: Наука, 1985. 240 с.
16. Лемківщина - Лемківщина.Т.2: Духовна культура. Львів: Інститут народознавства НАН України, 2002. 420 с.
17. Мельник - Мельник В. Антропологічна типологія давньоукраїнського населення в етноісторичному контексті // Вісник Вінницького національного медичного університету. 2013, №2, Т.17. С.345–357
18. Пелина - Пелина Г. Традиційна свадебна обрядність Тячевського району Закарпатської області // Tradicija ir dabartis, 12. 233–243.

19. Пеняк - Пеняк П. Археологічні старожитності у зведенні пам'яток історії і культури Закарпатської області//Матеріали і дослідження з археології Прикарпаття і Волині. Вип. 10. 2006. С. 273 - 274 (272-276).
20. Прокопів - Прокопів І. Гуцульське весілля в селі Космачі Косівського району // ІМФЕ. Відділ рукописних фондів. Ф.14–3. № 492.
21. Суляк – Суляк С. Предки русинов и кочевники: Вопросы этнокультурного взаимодействия // Русин. 2014, №4 (38). С. 363-364.
22. Толочко 2005 - Толочко П.П. Древнерусская народность: воображаемая или реальная. СПб.: Алетейя, 2005. 218 с.
23. Торонський - Торонський А. Русины-лемки //Зоря Галицкая яко альбум на год 1860. С.412–413.
24. Утевская 2013 - Утевская О.М., Агаджоян А.Т, Пшеничников, Дибирова, Чухряева, Артаментова Л.А., Балановская Е.В., Балановский О.П. Сходство украинских популяций из различных территориальных подразделений по маркерам Y-хромосомы // Фактори експериментальної еволюції організмів. 2013. Т. 13. С. 338 – 341. http://nbuv.gov.ua/UJRN/feeo_2013_13_88
25. Фасмер - Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Москва, 1986. Т. 2. С.336.
26. Achilli et al., - Achilli A., Rengo Ch., Magri Ch, Battaglia V., Olivieri A., Scozzari R., Cruciani F, Zeviani M, Briem E, Carelli V, Moral P. R., Dugoujon J.M., Roostalu U., Loogväli E.L., Kivisild T, Bandelt H.J., Richards M.,. Villems R, Santachiara-Benerecetti A. S., Semino O., Torroni A.. The Molecular Dissection of mtDNA Haplogroup H Confirms That the Franco-Cantabrian Glacial Refuge Was a Major Source for the European Gene Pool. AJHG, 2004.
27. Bestiary - <http://bestiary.us/culture/1964>.
28. CRH – Carpatho-Rusyn Heritage DNA Project [www.familytreedna.com/public/carpatho-rusyn/default.aspx?section=yresults Carpatho-Rusyn Heritage DNA Project, Y-DNA results]/

29. Haak et al. - Haak W., Foster P., Bramanti B. et al. Ancient DNA from the First European Farmers in 7500-Years-Old Neolithic Sites // Science. 2005. № 10. P. 1016–1018.
30. Loogväli et al - Loogväli E.L., Roostalu U., Malyarchuk B.A, Derenko M.V.,
31. Kivisild T., Metspalu E., Tambets K, Reidla M., Tolk H-V, Parik Ju Disuniting Uniformity: A Pied Cladistic Canvas of mtDNA Haplogroup H in Eurasia. Society for Molecular Biology and Evolution, 2004.
32. Nikitin A. et al. – Nikitin A. Kochkin I., June C, Willis C. Mcbain, Videiko M. Mitochondrial DNA Sequence Variation in the Boyko, Hutsul, and Lemko Populations of the Carpathian Highlands. In: · Human Biology. 2009. March. 81(1):43-58.
33. Ottoni et al. - Ottoni C, Primativo G, Kashani BH, Achilli A. Martínez-Labarga C, Biondi G, et al. (2010) . Mitochondrial Haplogroup H1 in North Africa: An Early Holocene Arrival from Iberia, PLoS ONE 5(10): e13378. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0013378>
34. Waigel - Waigel L. O Guculach/ Zarys etnograficzny //Pamiętnik Towarzystwa Tatrzańskiego, Kraków, 1887. T11.
35. Willis 2006 – Willis C. Study of the Human Mitochondrial DNA Polymorphism," McNair Scholars Journal: GVSU McNair Scholars Journal VOLUME 10, 2006. : 107-114.
36. Zaporozhchenko 2011 - V.Zaporozhchenko (2011), Haplogroup Ages, "Human mtDNA", Data were compiled by V.Zaporozhchenko for the Gentis Company, Build 4, 05.08.2011.
37. Y-ДНК - Y-ДНК среди народов мира. Режим доступа: https://ru.wikipedia.org/wiki/Гаплогруппы_Y-ДНК_среди_народов_мира
38. YHRD - YHRD, Population ID 597 (Uzhgorod, Ukraine).

ФЕНОЛОГІЧНА КОНЦЕПЦІЯ ПОХОДЖЕННЯ КОЛЯДИ

Український цикл обрядів, відомий за назвою Коляда, перебуває в полі зору дослідників уже понад два століття. Вперше в науковий обіг його увів ще Зоріан Доленга-Ходаковський, звернувши увагу на архаїчну приказку «бігає, неначе з вовчою шкурою після Коляди» (Доленга-Ходаковський: 199)

За весь цей період колядні звичаї українців потрапляли в поле зору багатьох дослідників, не тільки українських, а й зарубіжних. Та все ж найчастіше предметом наукових студій ставали винятково колядки та щедрівки. Нерідко без обрядового контексту. Їх досліджували Олександр Афанасьєв, Іван Снегірьов, Михайло Максимович, Олександр Веселовський, Осип Бодяньський, Олександр Потебня, Іван Франко, Володимир Гнатюк, Микола Коробка, Микола Сумцов, Олена Пчілка, Михайло Грушевський, Ксенофонт Сосенко, Іларіон Свенціцький, Олександр Духнович, Володимир Пропп, Марко Плісецький, Олексій Дей, Микола Мушинка, Володимир Чичеров, Петер Караман та ще ряд зарубіжних дослідників. В усіх згаданих авторів основна увага приділялася національній традиції колядування та щедрювання а також питанням походження та диференціації колядок та щедрівок Менше уваги приділялося календарним термінам їх виконання. А в різних регіонах України навіть на даний час вони дещо відрізняються. Та в новочасних дослідженнях ця тема не поставала, хоча кожному, хто предметно стикався з цією темою, відомо, що на Гуцульщині традиція колядування й щедрювання одна, на Буковині інша, на Поліссі ще інша. Хоч у переважній більшості українських земель вона не відрізняється. Регіональних особливості спостерігається саме в названих регіонах. Більшою мірою вони стосуються звичаєвості, самі ж тексти спільні для всіх. Тематична однорідність виконуваних під час Коляд пісень сприяла універсальності їх застосування а внаслідок цього й жанровій контамінації. На початок ХХ ст. самі виконавці де колядка, а де щедрівка уже не

розрізняли. Тож не даремно питання, а чи бува колядки й щедрівки не один жанр, постало й серед науковців. Адже без будь-якої диференціації репертуару ватаги колядників навіть без будь-якої перерви могли виконувати весь набір відомих їм текстів різної ритмобудови та мелодій від Свят-вечора й до Голодної куті (тобто від Різдва до Водохрещ). Та співали вони не про бажання пережити січневі морози, не про зимові господарські клопоти, не про ловлю риби, яка в цей час сама йшла до ополонки, що її можна було ловити навіть голіруч, а здебільшого про оранку та сівбу. До того ж не майбутню, а цілком реальну. Тому Філарет Колесса зауважує, що «в колядках і щедрівках часом дії є не зима, а початок весни, не ніч, а розсвіт. Дуже часто колядки згадують про оранку й сівбу та інші весняні праці в полі, про остереження саду-винограду, про бурі й дощі, що бувають навесну» (Колесса: 37). Однак вже й згадані види праці стосуються не тільки весни, як то, до прикладу, пильнування винограду від нападу пташок.

Усі ці фенологічні парадокси сьогодні пов'язують з календарними зміщеннями Нового року, які неодноразово відбувалися в нашій історії. Той же Олександр Потебня причиною превалювання в текстах весняних мотивів вбачав винятково в тому, що в далекому минулому і саме свято Коляди відзначалося в березні (Потебня 1887:166). Вагоме підтвердження цьому містить «Повість минулих літ». У ній, зокрема, є фраза: «Въ лѣто 6645, настанущо въ 7 марта...» (ПМЛ). А сама дата відзначення, як пояснюють астрономи, на той час корелювалась місячним календарем. Саме в цей день 1137 р. за новим літочисленням настав молодий місяць. У східному календарі цього принципу дотримуються й дотепер. А загалом за цим принципом Новий рік міг випадати від кінця лютого до 20 березня. Проте, якби Коляда приурочувалась винятково до Нового року за таким відліком, то в колядках мали би звучати й зимові мотиви. Вони ж у таких текстах майже цілковито відсутні. Отже, їхнє приурочення могло визначатись зовсім по-іншому.

Цю фенологічну невідповідність намагалися пояснити Михайло Драгоманов, Ксенофонт Сосенко, Степан Килимник. У їхніх концепціях не відкидалась можливість іранського походження колядок а тому й цілковитого перенесення в українську традицію часу їх виконання. Не відкидала можливості іранського походження деяких мотивів колядок і Олена Пчілка (Пчілка 1903:162). Підтримував цю думку й Віктор Петров (Петров). Як відомо, там весна починається набагато раніше, тому в нас вони цілком природно випадали на зиму. Спочатку в зимовому контексті їх, на думку Степана Килимника, сприйняли Греція та Рим, які вже закріпили зимове виконання «календ», а вже звідти зі своїм азійсько-буддистським змістом вони могли поширитися на всю Європу (Килимник:13). Доказом такого Ксенофонт Сосенко вважав буддистський зміст переважної частини українського різдвяно-новорічного репертуару (Сосенко). Не вважаємо такий доказ переконливим хоча б тому, що навіть на основі християнських інвектив, які увійшли до церковної літератури, українські язичницькі звичаї теж мають багато спільного з буддистським світоглядом. І, вочевидь, не внаслідок запозичення, а через однакові механізми їхнього походження, а то й спільну генезу в далекі доісторичні часи. Найбільше таких начебто «іранських рис» мають степові культури українського енеоліту.

Попри те, оскільки перші згадки про прототипи українських Коляд *kalende* потрапили в поле зору дослідників з писемних пам'яток античних часів, їхнє коріння цілі покоління вчених вбачали саме в культурах Риму і Греції. Альтернативних версій їхнього походження в українській науці практично не існувало. Безальтернативно затвердилась і фенологія Коляд. Вони раз і назавжди закарбувалися в свідомості поколінь українців як зимове свято, приурочене до Різдва Христового. Тим-то питання генези української Коляди постійно розглядалось у контексті можливої міграції при посередництві церкви з Греції через Румунію (дослідження Олександра Веселовського, Іларіона Свенцицького). Що ж до календарних віх святкування, то вони повністю зійшли у філологічну площину диференціації

колядок і щедрівок, якими супроводжувався цикл різдвяно-новорічних свят. Основна дискусія точилася в формальному дискурсі: чи колядки і щедрівки один жанр чи все ж таки різні.

Володимир Гнатюк у передмові до збірника «Колядки та щедрівки» усував цей поділ як зовсім, на його думку, безпідставний і вважав «назви *колядки* і *щедрівки* за зовсім рівнорядні терміни, з яких перший є чужого, а другий нашого походження»(Гнатюк). Цю думку поділяла й Олена Пчілка: «Колядки» і «щедрівки», вочевидь, – синоніми, та й зміст у них однаковий, за винятком дуже невеликої кількості щедрівок, які стосуються св. Василя...» (Пчілка 1903:162).

Умовність такого поділу вбачали й Борис Грінченко та Філарет Колесса. Виходили з того, що одну й ту ж пісню могли виконувати як на Різдво, так і на Щедрий вечір (Курочкін:89). Протилежно іншої думки дотримувалися музикознавець Володимир Гошовський, звертаючи увагу на формальні ознаки їх побудови (Курочкін:90), та поет і фольклорист-словесник Максим Рильський, акцентуючи на тому, що щедрівки, на відміну від колядок, таки виконувалися тільки на Новий рік (УНПТ:249). Ця традиція витримується і в наш час. Більшою мірою така лабільність стосується колядок, адже в різних місцевостях одні й ті ж твори звать як колядками, так і щедрівками.

Та навіть Філарет Колесса, будучи адептом монолітності жанру, оскільки «колядки і щедрівки збігаються своїм змістом і розміром», все ж робив виняток для групи щедрівок, складених віршем (4+4) (Колесса 1938:49; Давидюк 2003:125). Їх він вважав винятково щедрівками. Якщо ж так, то вважати одним жанром весь масив колядок і щедрівок не вийде. Ба більше, вбачати щонайменші ознаки їх моногенезу. Тому, оминаючи цю невідповідність, Філарет Колесса вважав колядки цілковито перейнятими чи то від римлян, чи то від греків, а саму етимологію назви виводив із номінації Нового року у римлян – «каляндай». До того ж подібна назва цього свята –

«колінда» – існує в румунів. То чим ще можна пояснити її походження в українців, як не грецько-румунським впливом.

Михайло Грушевський, розглядаючи походження українського свята Коляди, зазначав, що «переплетення чужої назви у слов'ян вказує на сильні греко-римські впливи в чорноморсько-дунайській добі (IV – IX ст), коли українська колонізація досягла берега Чорного моря й Дунаю, де вона зустрілася безпосередньо з греко-римським світом. Се ім'я вигнало стару тубильчу назву Корочюна, що досі начебто заховалось в Західній Україні, у волохів і болгар, а для XII в. засвідчена новогрецьким літописом, що се була загальна назва» (Грушевський:117).

Цю думку повторив і Філарет Колесса (Колесса: 49). Звідти й випливає, що слово «колядка» – іншомовне, а «щедрівка» – питомо українське, адже друга назва поза межами сфери українського побутування не трапляється.

Подібну позицію відстоював Олександр Веселовський. Не маючи ні найменших сумнівів щодо римської генези коляд, він спробував порівняти та знайти спільне в грецьких, румунських та українських колядках та традиціях їхнього виконання. За цією гіпотезою колядки повинні б поширитись на українські території через Румунію (Веселовский 1883). Та переконливо довести цього вчений так і не зміг. Проаналізовані тексти виявились доволі неоднорідними. Так само й традиції колядування. Щедрівки в цьому контексті взагалі не розглядались.

Низку заперечень як щодо змісту колядок, так і їхнього походження висловила Олена Пчілка. В українських колядках вона зауважила відсутність «вакхічної страстності», яка притаманна румунським, тексти, аналогічні колядкам-веснянкам, виявила і в весільних піснях, а саму назву «каланда» на означення нового року зауважила і в абхазців. Тож якщо в цих традиціях і є щось спільне, підсумовує дослідниця, то це їхнє арійське походження, в якому потонуть і римські календи (Пчілка:168–170).

Сучасна дослідниця Лариса Антохі заявляє, що «навіть поверхове ознайомлення з текстами румунських та українських різдвяно-новорічних

пісень показує, що їхні головні теми дещо різняться» (Антохі:357). У споріднених із румунськими молдовських, до прикладу, відсутній солярний культ, навіть не згадується космічна тріада, яка приходить на допомогу господареві «на нове літо», будь-які інші мотиви, які могли б означати відмирання старого ладу й народження нового відсутні також. Це дає підстави вважати, що «в українській різдвяній обрядовості ці мотиви з'явилися внаслідок контамінації колядок зі щедрівками» (Антохі:359). Відтак, підсумовує Лариса Антохі, найвірогіднішою видається гіпотеза тих учених, які доводили, що румуни (маючи на увазі і молдован) запозичили від греків та римлян лише номенклатуру деяких обрядів (такі як колінде, кречун, плугушорул, русаліє), а самі ритуали виявляють автохтонний фракійський характер. Вони ж доводили, по-перше, що не всі молдавські «колінди» мають релігійний характер, по-друге, що ототожнити всі календарні обряди з римськими – повний абсурд, адже латиністи втрачали з поля зору локальний шар традицій, який набагато давніший ніж їх грецько-римське запозичення (Креация популаре).

Як приклад наводиться мотив про хлопця-мисливця молдавських колінд. Так, герой колінди «Олень» багатьма своїми рисами нагадує мисливця мезолітичної доби. Він обізнаний з тонкощами, коли напасти на тварину (коли олень спускається з пагорба в долину, коли олень в комишині), де її шукати (де сонячно та спокійно, де довгі гори та долини, де глибокі джерела), чим живиться (травичкою з-під каменя). Тому дуже легко знаходить оленя (по дорозі уздрів). А маючи належне знаряддя, цілиться в третє ребро, бо воно найболючіше. Тоді безсилій тварині надягає батіг і несе її по хатах показуючи цим, що він пройшов випробування і може претендувати на дівчину (Антохі: 362-363). У цьому сюжеті молдовські дослідники вбачають реалії, в яких перебувало місцеве населення «приблизно в X тис. до н. е., на перехресті палеоліту і мезоліту, одночасно з таненням льодовика та утворення стабільного теплого та вологого клімату між Дністром та Карпатами, що спровокувало до міграції великої рогатої

худоби, яка пристосувалась до холоду, на північ. В цей же час, коли основною здобиччю для мисливців стають менші, але водночас і дуже швидкі тварини, було винайдено й лук та стрілу (Креация популяре: 210), образи яких назавжди увійшли в колінди з мисливськими мотивами.

А як же тоді бути зі грецькою традицією. Якщо Геродот, описуючи звичаї скіфів, перевдягання раз на рік кожного чоловіка в личину вовка плував із реальним його перетіленням, виходить, що грекам ранньозалізного віку такі рядження були ще не відомі. Отже вони запозичили їх значно пізніше від нащадків тих пресловутих скіфів, тобто русинів-українців.

Під сумнів ставить дослідниця й римський пріоритет самого походження назви свята, оскільки існує понад двадцять тлумачень цього терміну: слов'янські, латинські, фрако-дакійські, індійські, грецькі тощо: « у давніх слов'ян та древніх римлян це назва свята зимового сонцестояння, У гето-дакійському розумінні це ім'я одного з богів (Дмитро Кантемір, Олександр Потебня), в індійській міфології «календа» – це дочка сонця. В західній Європі подібним словом називають деякі об'єкти, пов'язані з Різдом. Зокрема у Франції таку назву має ритуальне дерево, аналогічне українському гільцю. У болгар цим словом означають ритуальні пісні, які виконують в Лазарову суботу, а в білорусів – на Різдво й на Пасху. У словаків, хорватів, поляків такі пісні трапляються рідше, тому й назва «коляда» в них майже відсутня. А ось у стародавньому Римі цим терміном називали день, коли священики виголошували початок нового місяця словом «calare», що означає «кликати». А пішло це від того, що коли виходив на небозводі новий місяць, клірики скликали народ магічними формулами, де кілька разів повторювали: «Я кличу!»(Креация популяре).

І все ж упродовж усього ХХ ст. учених не полишає думка про південний вектор походження українських колядок.

Південнослов'янські колядки, за спостереженням Філарета Колесси мають форму (4+4) (Колесса 1938:49). Климент Квітка вважав такий ритмосклад первинним для всіх колядок. Лише згодом, на думку вченого,

вони набули форми (5+5 та рідше (6+6) (Квитка 1971: 154). Саме поетичний стрій (4+4) та (3+3), (радше, (6+6) властивий і для румунських та модавських колінд (Антохі: 366). Та вся особливість у тому, що й виконуються вони тоді, як і наші щедрівки, тобто не на Коляду, а Новий рік. Молдавани на Різдво не колядують, тільки на Новий рік. Ходять з «бугаєм» погейкують. Не співають. Примовляють речитативом (Пастух, Харчишин:684). Тому їхні колінди чимось нагадують наші поколяді. Сказати прямо, і тут схожість невелика. Отже, й шанси на те, щоб румунські колінди могли бути предтечами українських колядок, мінімальні. Скоріше навпаки, вони трохи щось могли перебрати від української традиції.

Наші польові записи 80 – 90-х років, коли ще живі були учасники зимових обхідних обрядів, переконують, що в часи продуктивного побутування різдвяно-новорічних традицій у 20 – 30 роках виконавці й насправду не розрізняли колядок і щедрівок. Підрихтовуючи, де потрібно приспів зі «щедрий вечір» на «святий вечір» чи навпаки, співали під час одного сеансу колядування як одні, так і інші.

Письмове підтвердження такого сплутування простежується в збірці Миколи Коробки «Кодядки и щедровки, записанные в Волынском Полесьи» (Коробка 1902) . У ній навіть християнські коляди «Божа Мати сина мала», «А во Русалимі дзвони задзвонили» подаються як «щедровки», «Сидить господар кінець стола» та «В мого батька пред воротьми» подаються як «коляди», «Ой рано-рано кури запіли» – як щедрухи. А колядка як жанр і не згадується (ПД 2019). А все тільки тому, що записи, вочевидь, були зроблені поза церковним середовищем. Світські гурти на Волинському Поліссі тільки щедрували, а колядував церковний хор та братчики. Такі були правила. І не важливо було, що саме виконували щедрівники: щедрівку, колядку чи загалом коляду церковного змісту. Все, що співалося під час обходів на Новий рік, потрапляло в розряд щедрівок чи по-місцевому щодрух, а те, що співали півчі – коляд.

Ба більше, час, який відводився для виконання світських колядок, як свідчать майже сучасники записів Миколи Коробки, був дуже обмежений, тоді як церковні мали очевидну перевагу: *«Колядували в перший день Різдва. А церковний хор колядував три дні»* (ПД 2019:24).

Це ще за скромними мірками. Деінде церковні колядники ходили від Різдва й до Водохрещ. Коріння цієї традиції має давню історію. Як описує Олександр Веселовський, церковні братчики отримували благословення від священника. Водночас і брали на себе зобов'язання, яку суму з наколядованого мають внести на користь церкви і це вже не залежало від того, скільки наколядують самі.

Тож за такої тяглості церковні колядники захоплювали й Новий рік, створюючи конкуренцію щедрівникам. А все, що виконувалося в цей вечір, вже сприймалося як щедрівки.

Церковні канони були однакові для всіх конфесій, та багато що залежало ще й від запитів служителів культу. Так, з описів Петра Безсонова довідуємося про колядні традиції білорусів з часів Великого князівства Литовського. З погляду релігійного ця держава була поліконфесійною аж до об'єднання з Польським королівством у Річ Посполиту в XVI ст. Литовські володарі, хоч і вихрещувались заради досягнення політичних цілей, та християнських традицій не дотримувалися. Тому служителі культу, яких вони змушені були працевлаштовувати, не мали безумовного авторитету і на початку самі приєднувались до язичницьких колядницьких ватаг. Збирання священниками дарів від кожної хати стали нормою теж за часів Речі Посполитої. Кількість храмів була невелика, розміщувалися вони дуже рідко і меж приходів ніхто не знав. Отож священник, наперед сповіщаючи своїх вірних про дату приїзду в село, разом із виконавцями церковних коляд міг займатися цим збором від Коляди й до Великодня. Місцеві ж ватаги не сміли колядувати поперед пастора, тому деінде вони вступали в свої права тільки другого дня Великодня (Бессонов 1871:100). Саме в цих умовах, на нашу думку, й виникли т. зв. «валачобныя песні», які традиційно виконуються саме

на другий день Великодня. За змістом вони мало чим відрізняється від церковних коляд. Тож можна вважати, що колядування в білорусів захоплювало вже й весну. Саме церковне, а не народне походження цього явища в білорусів можна вбачати в тому, що аналогічний жанр існував і на окатоличеній українській території – на Яворівщині, де вони відомі як ринзівки. Згодом внаслідок непомірного збагачення служителів культу вже за часів Речі Посполитої з цим було наведено лад, та великодні обходи дворів з набожними піснями так і залишилися в народній традиції білорусів.

Втім весняні колядування притаманні не лише білорусам, а й іншим народам Західної Європи. Про це зокрема згадував Володимир Пропп: «На заході пісні, подібні до наших колядок, співали навесні – на Трійцю чи в інші дні. При цьому співаки носили з собою гілки чи дерева, які називали «маєм» і ставили їх у хатах. Ці гілки – залишок старовинного культу дерев. Їх ввенсення в дім приносить щастя й достаток» (Пропп 2000: 65).

Традиція весняного колядування (травневих календ) до наших днів збереглась та італійців (Красновская 1977:26–27). Попри це такі обходи не називалися «колядою» і не мали жодного релігійного забарвлення. До речі, повна назва римського нового року – «calendae januaría», тобто січнева коляда. Тож можна припускати, що існували ще й інші коляди. У чехів та словаків були поширені масничні колядування, які мало чим відрізнялися від різдвяних (Красновская 1977:223). Хіба більшою мірою нагадували новорічні. Так моравські словаки в цей день могли совати вулицями плуг і борону ((Красновская 1977:224). В українців Поділля, як і в деяких балканських народів, це новорічний звичай. Однак назва «коляда» в цих обходах потроху відходила на задній план, натомість входили у вжиток інші, в основному локального характеру.

Загалом же станом на сьогодні в більшості країн, яким знайоме слово «коляда», це свято асоціюється з зимовим періодом. Зокрема стосується Польщі, Білорусі, Румунії, Молдови, Болгарії, Італії.

В українців Колядою або ж Колядами називають зимові свята від Різдва до Водохрещ. У більшості з решти згаданих країн дата колядувань варіюється, зрештою, як і сам зміст обрядів, означених цим словом. У болгар, молдован, литовців колядники здійснювали свої обходи тільки на Різдво. Час найактивнішого колядування припадав на цей день і в румунів. У них цього дня колядували всі, незалежно від статті та віку. А вже на Новий рік це могли робити тільки діти (Салманович 1977: 290). В Італії навпаки молодь ходила з *каландами* перед Новим роком (Красновская 1977:25). А ось діти в деяких селах італійської Лігурії ходять і вранці на Різдво (Красновская 1977: 19). Напередодні Нового року ходили колядувати в Македонії. Так само в Словенії та Хорватії (Кашуба 1977: 241). Тож складається думка, що початково сучасний обряд колядування ознаменовував саме початок року, тобто той початок відліку, який випадав на 1 січня.

Мало в кого на сьогодні виникають сумніви, що винятково в межах часового проміжку від Різдва до Нового року в усі часи відбувалися обходи колядників і в Україні. Однак, хіба до календарного, але не до аграрного. Адже, якщо в ареалі Середземномор'я в цей час хоч щось нагадувало про пробудження природи, то сучасних українських теренів це жодним чином не стосувалось. В українців на цей час випадав його кінець –завершувався аграрний цикл. Увінчував його час обмолоту та приготування перших зернових страв із нового урожаю. Українська колядна обрядовість позначає саме цю подію. Та в українських колядках помічено лише один класичний сюжет, де багато вбрана сім'я (господар навіть у соболиній шубі) сидить біля столу та їсть кутю. Решта текстів зовсім про інше.

У цей час починався астрономічний солярний рік. Та тільки чи надавали цьому великої ваги хлібороби. До дня зимового сонцестояння приурочувались римські календи, які означали водночас і початок року. Болгарські вчені й собі вбачають у цьому дні символіку народження всеперемагаючого сонячного бога або ж відродження сонця і всієї природи

(Колева 1977: 270). Важко з цим погодитися, бо в народному календарі болгар рік і до цього часу ділиться на дві половини: від Георгія до Дмитра і від Дмитра до Георгія, що знайшло відображення в їхніх присів'ях (Колева 1977:266). Це означає, що їхній новий господарський рік синхронізувався з початком відгінного періоду – 22 квітня. Отже, січень у житті пастушого населення нічого не значив.

Отож слід визнати, що певна консолідація дати колядування як відзначення початку року відбулася, незалежно від специфіки господарства в різних народів. А об'єднуючим чинником міг послужити тільки вплив церкви. Вирішальну її роль у цьому процесі вбачав і Олександр Веселовський. Експансія греко-римського населення на територію решти Європи, за його міркуваннями, існувала з античних часів. Вже відтоді грецькі колонії існували в Скіфії, а римські поховання ранньозалізного віку виявлені і в Скандинавії (Веселовский 1883:103). А це означало, що греки з римлянами освоїли весь європейський простір від Чорного до Балтійського морів ще за часів Геродота. Однак саме слово *коляда* такого тотального поширення в Європі не набуло. Крім Італії, Румунії, Молдови та Угощини воно відоме лише в слов'янських країнах. Тож уже закрадаються сумніви про його саме римське походження.

Ба більше, традиція колядування, аналогічна українській, відсутня навіть у болгар, тобто в безпосередній близькості до греків і римлян. Не мають вони й колядок. Найвірогідніше через традиційно скотарську кочову основу їхнього побуту. Усе-таки це більшою мірою хліборобська традиція.

Хоч Леся Українка вважала протилежне: Болгарські колядки «по словах та по розміру нагадують щедрівки наші» (Леся Українка: 167). То чи й сама традиція колядування у болгар, які мали колонії в сучасній Бесарабії, не похідна від української? Адже італійська чомусь-то подібних збігів не має.

Святкування січневих (генварських) коляд, яке в IV ст., за свідченням Ліванія, тривало з 1 по 5 січня, було загальним для всього греко-римського

світу (Веселовский 1883:101–102). Але вже тоді церква запровадила свій власний святковий цикл – різдвяний – із 24 грудня по 6 січня, протиставивши язичницьким традиціям християнські. Відтоді, як зауважив Олександр Веселовський, замість масок та ігрищ з'явилися обходи зі звздою та трьома царями-волхвами (Веселовский 1883:103–104). Тоді ж почалось і взаємопроникнення світських та церковних елементів в обрядовість та пісенний супровід цих свят.

Як показує практика, ця традиція збереглася до наших днів. Однак вирізнялися й варіанти самих святкувань. В Італії, на батьківщині описаної первісної греко-римської традиції, молодь і до цього часу ходить колядувати перед Новим роком. Переважно жінки й діти. Але пісні, які виконують, називаються не *календами*, а *стренами* (Красновская 1977:25). Обходи ж на Різдво, які прив'язані до церковної традиції, зужиті загалом (Красновская 1977:19). Чехи й словаки навпаки, хоч здійснюють свої обходи тільки на Різдво, називають це свято Щедрий вечір, на противагу полякам, українцям і білорусам, які Щедрий вечір відзначають перед Новим роком (Токарев 1977:208).

Час колядування часто зміщувався. Так румунські колядники за часів Веселовського здійснювали свої обходи тільки на Новий рік (Веселовский 1883:106). Та на кінець ХХ ст. час найактивнішого колядування вже випадав на Різдво (Салманович 1977:290). Зрештою, й цикл різдвяно-новорічних обходів мав назву *кишлендж*, а саме різдвяне свято зберегло давнішу ще дохристиянську, тільки дещо латинізовану – *кречіунул* (Салманович 1977:288). Як бачимо, теж далеку від *коляди*. Подібна назва *кречун* збереглася також у словенців, болгар, угрів, і українських гуцулів (Салманович 1977:288). Та О. Потебня вважав, що румунам і уграм вона перепала від слов'ян (Потебня 1865: 21).

У Болгарії перед Різдвом ходили *колєдарі*, а перед Новим роком *васильчарі* (Веселовский 1883: 106).

Як бачимо, слово *коляда* поширене в основному в причорноморських країнах. Тож і не дивно, що Олександр Веселовський, а за ним і Володимир Чичеров фіксують його органічну відсутність серед московитів. Їхні обходи, відомі за назвою *овсені* й *таусені*, якими довкола Москви відзначали початок року, під час яких стукали в вікна й вимагали пирогів (Снегирёв), мало чим нагадують колядні звичаї українців та білорусів (Веселовский 1883:107–108; Чичеров 1957:108). А такий звичай, як увінчування упродовж тижня від Різдва до Нового року святкового столу свинячою головою, виводить цей обряд не тільки з розряду слов'янських, а й європейських в цілому. Не має це нічого спільного і з жертвоприношенням свині в римському обряді Сатурналій, на що натякає Олександр Веселовський (Веселовский 1883:109). Не переконливе й його порівняння з уживанням на Різдво свинячого м'яса чи випікання печива в формі свині в болгар, сербів, румунів, англійців, німців та сицилійців (Веселовский 1883:109). Адже в усій Європі свиней колють не тільки на Різдво, а й на Великдень, тільки ж суто з гастрономічних міркувань.

Незважаючи на те, що початково Олександр Веселовський розглядав два можливі варіанти аналогічності обряду в святкуваннях сучасних європейських народів, один із яких – спільність натуралістичних уявлень, які лягли в їх основу, а другий – можливість давнього культурного впливу, який поширювався в різні часи і залишив сліди в обрисах нового обряду (Веселовский 1883:103), основним учений визнав усе-таки цей другий варіант.

У свмій назві *календи* Олександр Веселовський вбачав дохристиянське походження. Тому і чеська та словацька *koleda*, і словенська *koleda*, *kolednico*, і сербська *koleda*, *kolenda*, і албанська *kolendre*, і болгарська *колада*, *коляда*, *коледа*, *колене*, як і українські та білоруські *коляди* спочатку означали тих 12 днів перед Різдвом, по яких угадують погоду, якою вона буде в кожен із 12 місяців наступного року та згодом цю назву було перенесено з язичницького

свята на Різдво (Веселовский 1883:104). Отже в цій лінгвістичній спорідненості можна вбачати водночас ту спільність обрядових традицій, які однозначно сформувалися ще в дохристиянські часи. А це означає, що її поширювачами не були ні римські, ні грецькі місіонери. Різним може бути й місце походження, та більші шанси, звичайно мала та територія, на якій етимологія назви має прозоріше коріння, яке ясно і не двозначно розкриває її семантику.

Суголосні згаданим слов'янським назвам і румунська *colinda* та угорська *koleda* (Веселовский 1883:105). Дещо віддаленіша новогрецька *каланта*. А ось албанське *colendre* означає не лише Різдво, а й круглий пиріг, який печеться для ватаги дітей-колядників напередодні свята (Веселовский 1883:104). У болгар такі пироги називаються *колендарі* (Веселовский 1883:104). А загалом що одне, що друге вже ближчі до слова «календар», аніж «коляда».

У давньому Римі такі обходи здійснювали «агірти». Їхні щомісячні обходи під час *календ* (перших днів місяця) з часом набрали значення святкових (Веселовский 1883:137). Можливо, саме задля цього й випікалися пироги у вигляді кола, які було дуже зручно ділити між учасниками обходу. А по суті, це український *колач*, трансформований у *калач*, . В Албанії й Болгарії круглі хліби, які випікають на Різдво, щоб дарувати колядникам називали *кольєндарями*, у Греції *коллантонами* (Веселовский 1883:104).

«Слово «коляда», – пише Володимир Пропп, – у різних формах відоме у всіх слов'янських мовах, у деяких романських, новогрецькій, угорській та албанській. Нема його в германських» (Пропп:45). І тут же зауважує, що Микола Костомаров виводив його з кореневого «коло» та вбачав у цьому сліди міфології сонця (Пропп:45). Цілком подіядя думку Миколи Костомарова й Олена Пчілка (Пчілка:387). Не вбачав його етимології в латинській назві перших днів місяця й Віктор Петров. Алогізм такого походження вже в тому, що в римлян ні календа, ні Різдво не випадали на

перший день місяця. Отже, «календар» і «коляда» можуть мати й різне походження.

Приводом для такої назви могло стати й річне коло свят. Адже, серед календарних артефактів європейської матеріальної культури більшість річних зображень розміщуються по колу. Найпрезентабельніший із них виявлено на горщику черняхівської культури IV ст. Він ділиться на 12 рівних секторів, на кожному з яких є позначки фенологічно-господарського плану.

Звісно, що сільськогосподарська специфіка в кожного народу своя. Вона залежала від географічної широти та особливостей клімату. Так само й організація громадських робіт. Традиція колективної праці у хліборобів існувала з часів родового ладу. Адже тут існує чимало операцій, які самотужки виконати неможливо. Головну роль у цих процесах відігравала молодь. Залучення до колективної праці таких молодіжних спілок залишили свій глибокий слід в обрядовій практиці. На Поділлі, як і в Румунії та Болгарії, на Щедрий вечір хлопці ходять від хати до хати з плугом (полазники), вранці на Новий рік приходять посівальники, на Західному Поліссі на Великдень приходять волочільники (в білорусів волочобники), а на Зелені свята тут водили «куста» кущувальниці, (тобто полільниці проса), напередодні жнив ще один обхід, який на межі з Берестейщиною називається «копали». Тому не відомо чи назва свята «купадо» походить від купання, чи від купи сміття, зібраного по селу, чи, може, й від складання снопів у копи. Та все ж у такому вигляді річне аграрне коло видається незавершеним. А ось казка про коржика, якого дід покотив з хати у сіни, а той собі покотився далі, не лише ністотно доповнює перелік гуртових робіт, а й замикає річний цикл. По дорозі його ловлять молотники, прачки, сіновози, і нарешті – дрововози. Отож дрововози – це ті, хто завершує цикл зимових робіт. Далі настає короткий перепочинок від сезонних робіт, коли жінки упродовж тижня тільки святкують. Не відомо, з яких причин, він отримав назву Колодія або Колодки. Припускаємо, що саме це й був час найму отих дроворубів чи то

колотників, словом тих хто, рубає чи то коле дрова. Про саму процедуру такого умовного найму колотників-дроворубів під час відзначення Колодія маємо свідчення самих учасників: *« То вже після Різдва, перед постом, у нас «Колодку» справляють... Готуємося. Наготовляєм всього-всього... дуже багато. Ну і запрошуємо, щоб приходили. Я беру шинелю і ... Дузь ... шинелю і сокіру... Дузь забиває сокіру в колодку. На себе. Я його під руку. Вчиняю двері, заходимо і ту колодку на стіл з тою сокірою. Всьо! Викуповлюйте нас. Ну шо? Вони давай скорше готувати, бо ми не приймем просто так зо стола. Мусить бути «колодка». Ну, вони давай вже на стіл наставляти тебе, себе. Вже тоді гостюємся. І тоді вже ту колодку забираєм з хати»* (ПД 2019:16).

Слово «колодка» може походити не лише від «колоти», а й від «кола». Тому Петро Безсонов, за свідченням Володимира Проппа, походження слова «коляда» виводив саме з «колоди». На основі чого виникло це припущення, нам не відомо, бо ні посилання, ні мотивації Володимир Пропп не надає.

У нас подібна версія виникла ще до ознайомлення з цією думкою на основі того, що в словаків колодака, яку совають у кінці зими, має назву «клят». Отже, тих, хто ходив із нею від хати до хати, могли називати й «клятніками». Якщо ж урахувати, що чеській і словацькій мовам притманна редукція повноголосся -оло-, -оро- та приглушення дзвінкоголосся, характерне всім західним слов'янам, то чеське «клят» в українському озвученні реконструюється як «коляд», а «клятнікі» як «колядники».

Небезпідставність такої реконструкції підтверджується обрядовістю календарно синхронного зі словацьким «Клятом» українського Колодія. В етнографічних описах ритуалістику цього свята найчастіше зводять до чіплення колодки хлопцям, які не одружилися в шлюбний сезон. Але таке маркування могло означати й певні обов'язки. Адже саме ця категорія неодруженої молоді залучалася й до совання «клята» у словаків. А сама суть цього обряду, вірогідно, походить від господарської потреби заволоцування

полів з засіяним збіжжям. Тому в нас виконавці цієї аграрної операції дістали назву «волочебників». На Західному Поліссі це слово в обрядовому контексті відоме й до цього часу (Давидюк 1999:60–67).

Зрештою, й сама етимологія «колодки» не віддаляється від «кола», адже фізично це не що інше, як кругле поліно.

А чи дійсно назва Коляда саме від річного кола, а не від сонця, найкраще можуть прояснити тексти колядок. Оскільки однотайно колядками визнаються лише тексти з п'ятискладовим рядком, в основу нашого аналізу візьмемо саме їх. У текстах цих колядок згадуються такі господарські заняття, як оранка, садіння винограду, обхід полів під час колосіння жита, косовиця, жнива, виготовлення вина, збирання пір'я на весільний вінок, полювання та прання хустя на льоду. Фактично описане в цих текстах займає весь річний календарний цикл. Водночас не можна не зауважити, що в них представлені тільки ті процеси, які вимагали колективних зусиль. До прикладу, про прядіння, ткання, колоття дров у них не згадується.

У народних легендах є згадки про те, що під час пошестей колядували й посеред літа. Народ має на це просте пояснення. Цим, мовляв, хотіли обдурити персоніфіковану чуму чи холеру, що вже її час минув – настала зима.

Одначе такі колядування, виявляється, вважалися нормою й під час жнив. Про «колядування на стерні» згадує зокрема Агатангел Кримський у своїй праці «Звенигородщина»: *«Як нажне батько снопа, тоді сяде на той сніп і колядує колядку яку-небудь з тих колядок, що колядують на Різдво»* (Кримський: 354). Це матеріал майже столітньої давнини. Та спогади про це до наших днів збереглися на Поділлі та Буковині. А повною мірою традиція збереглася в українських селах Молдови (Пастух, Харчишин:29). Нажавши перший сніп, сідали на ньому колядувати. Існує навіть приповідка: *«Сніп нажсала, сіла й заколядувала»*. А ось мотивація такого колядування заслуговує на окрему увагу. Агатангел Кримський фіксує переконання, що

«колядують на першому снопові для того, щоб не заходила в село джума та холера, бо ці обидві хвороби бояться колядки» (Кримський:354).. Та сучасні етнофори мають на це свій погляд: *«Цю колядку колядували на снопі, бо вважається, що вже колачі можна пекти, то й можна колядувати»* (Пастух, Харчишин:29).

Отже, як і в балканських країнах тут існував прямий зв'язок колядування з калачами.

У текстах колядок присутні всі пори року, крім зими. Чи то колядки виникли тоді, коли зими ще не було, чи там, де її не було й практично нема і тепер. В італійському храмі XII ст. мозаїка на підлозі ділить 12 місяців на 3 ряди замість 4-ох.

Інша версія – взимку не було гуртових робіт, тому й не практикувалося обхідних обрядів. Тому в таких текстах не було практичної потреби.

Чи могло слово «коляда», епіцентр поширення якого знаходиться на території України, походити від українського слова «коло»? У жодній іншій зі слов'янських країн, де спостерігається його побутування, будь-яких матеріальних артефактів колового календаря з детальним поділом на господарські цикли наразі не виявлено. Що ж до українських територій, то за припущенням Бориса Рибаківа, він присутній на горщику черняхівської культури V ст., виявленому на етнографічній Волині.

На шляху вирішення питання походження колядування завдання полягає в тому, щоб якомога предметніше наблизитися до його соціальних джерел, адже ритуальні здебільшого, як неодноразово зауважували дослідники, були спільні для всього германо-балто-слов'янського ареалу. Проте, як показує практика колядування в багатьох країнах, де воно було помічене, кожна з них мала свої особливості як в обрядовій, так і в вербально-музичній частинах. Все це свідчить про те, що в межах кожного етносу протягом століть складалася своя обрядова традиція. У зв'язку з тим, що жодного інваріанту не існує, моногенез колядної традиції вбачати важко. Що ж до поширення її з

теренів греко-римського світу питання стоїть ще драстичніше. Обходи для збору пожертв на початку місяця на користь церкви та нужденної частини населення немислимі до впровадження християнства. Водночас, як показує українська обрядова традиція, тут такі обходи існували й під час виконання трудомістких громадських робіт. Здебільшого до них залучали молодь, тому саме молоді належить і пріоритет обходів, які уцілили вже лише на ритуальному рівні. Використання під час таких ритуалів таких знарядь праці, як плуг, граблі, сокира тільки підкреслює їхнє аграрне спрямування. Сліди різних трудових операцій відбилися і в текстах пісень, які виконувалися під час таких обходів. Незалежно від назви та часу виконання в українській парадигмі в них домінує десятискладовий вірш. Переліку робіт, які згадуються в українських колядках, які були основою пісенного супроводу таких обходів (оранка, садіння винограду, випасання худоби, косовиця, жнива, полювання, воєнні походи) не спостерігається в жодній іншій національній традиції колядування. На основі цього робимо висновок про автохтонність української колядної традиції. Схоже, що колядні обходи відбувалися впродовж цілого року.

Календар черняхівської культури – єдиний артефакт в місцях побутування колядних обходів, який зображує послідовність трудових процесів у вигляді кола. Цей факт дає шанси для підтвердження думки українських фольклористів про те, що й сама назва «коляда» походить від «кола». Ба більше, поширена вона в основному також лише серед слов'ян. У румунів та угорців поряд з нею існують і свої варіанти. Та й епіцентр поширення цієї назви міститься на території України. Звідти можна припускати, що й румунські колінди та римські календи ні що інше, як перекручені на власний лад слов'янські назви. Оскільки ж в греко-римському світі ці слова були відомі з перших століть нашої ери, то час їхнього дохристиянського побутування а отже й місіонерського впровадження слід вбачати в ранньозалізному періоді, тобто ще з часів

Геродота, праця якого тільки підкреслює існування тісних контактів між Грецією та племенами, які проживали на території України.

Що ж до змісту колядок, то важко придумати щось краще, ніж висловився про них Філарет Колесса: «Хоч і знайдуться в колядках деякі книжні й мандрівні мотиви, занесені сюди чужими впливами з півдня чи заходу, то проте в переважній більшості колядки – це оригінальний (своєрідний) витвір українського народу, а своїм багатством мотивів та красою поетичного оформлення займають перше місце в колядній творчості всіх слов'ян» (Колесса: 49).

Література та джерела

1. Антохі – Антохі Л. Образно-предметний ряд молдавських «колінд» (колядок) // Література. Фольклор. Проблеми поетики. Збірник наукових праць. 2012. Випуск 36. С. 356–366.
2. Бессонов –Бессонов П. Белорусские песни. Москва, 1871, С.100.
3. Веселовский – Веселовский А. Н. Разыскания в области русского духовного стиха, Вып. VII; Румынские, славянские и греческие коляды — СПб., 1883.
4. Грушевський – Грушевський М. Історія Української літератури. Київ, 1993. Т.1
5. Гнатюк – Гнатюк В. [Передне слово до:] Колядки і щедрівки // Етнографічний вісник. 1916. Т. 35. С. III–XIV. Т. 36. С. III–XV.
6. Давидюк 2003 – Давидюк В. Історико-географічна атрибутивність щедрівок та колядок // Фольклористичні зошити. 2003. Вип. 6. С.123 –148.
7. Давидюк 1999 – Давидюк В. Релікти волочечної традиції в українському обрядовому фольклорі // Вісник Львівського університету. Українська фольклористика. 1999. Вип.27. С.60 –67.

8. Доленга-Ходаковський Зоріан .Про слов'янщину перед християнством // Фольклористичні зошити. 2007. Вип.10. С199.
9. Золота скриня – Золота скриня. Народні легенди й перекази Північної Волині й Західного Полісся/ Зібрав і впорядкував Віктор Давидюк. Луцьк: Вежа, 1996. 124 с.
10. Кашуба 1977 – Кашуба М. Народы Югославии // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Зимние праздники. Москва, 1977. С.241.
11. Квитка К. Избранные труды. Москва, 1971. Т.1.
12. Килимник – Килимник С.Український рік в народних звичаях в історичному освітленні. Вінніпег–Торонто, 1964.Т.1. С,13.
13. Колева 1977 – Колева Т. Болгары // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Зимние праздники. Москва, 1977. С.270.
14. Колесса 1938 – Колесса Ф . Українська усна словесність. Львів, 1938.
Коробка 1902 – Коробка Н. Кодядки и щедровки, записанные в Волинском Полесьи СПб, 1902
15. Красновская 1977 – Красновская Н. Итальянцы // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX — начало XX в. Весенние праздники. Москва, 1977. С.26.–27.
16. Креация популяре – Креация популяре (Курс теоретик де фольклор ромынеск дин Басарабия, Транснистрия ши Буковина). Кишинеу. 1991.
17. Кримський – Кримський А. Жнива //Народознавчі зошити.2012. №2.
Квитка 1971 – Квитка К. Избранные труды. Москва, 1971. Т.1.
18. Лист Лесі Українки від 21.12.1891 р *(2.1.1892 р) з Колодяжного до Драгоманова М.П.//Леся Українка. Листи: 1876–1897. С.167.
19. Малев – Записано в с. Малев Демидівського району Рівненської області неподалік від Луцька.

20. Петров – Петров В. Обрядовий фольклор календарного циклу та його общинно-виробничі основи // Народна творчість та етнографія. 1966. Ч. 1. С. 28–32.
21. ПМЛ – Повість минулих літ, 1137 рік..
22. ПД 2019 – Поліська дома. Вип.4: зима/Відібрав, упорядкував та прокоментував Віктор Давидюк. Луцьк, 2019.
23. Потєбня 1865 – Потєбня А. О мифическом значении некоторых обрядов» Москва, 1865 С. 21.
24. Потєбня 1887 – Потєбня А. Объяснение малорусских и сродных с ними песен. Варшава., Т.2: Колядки и щедровки. 1887. С.166.
25. Пропп 2000 – Пропп В. Русские аграрные праздники. М., 2000. С.65.
26. Пропп 1995 –Пропп. Русские аграрные праздники. 1995. С.45
27. Пчилка – Пчилка Олена. Украинские колядки (текст волинский) // Киевская старина. 1903. №1
28. Савченко – Савченко Ф. Парубоцькі та дівоцькі громади на Україні // Фольклористичні зошити. 2002. Вип.5. С.101 – 110.
29. Салманович 1977 – Салманович М. Румыны//Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Зимние праздники. Москва, 1977.
30. Снегирёв – Снегирёв. Русские простонародные праздники
31. Сокіл 2004 – Сокіл Г. Українські обхідні календарно-обрядові пісні. Структура, функції, семантика. Львів, 2004. 268 с.
32. Сосенко – Сосенко К. Культурно-історична постать Різдва і Щедрого вечора.
33. Токарев 1977 – Токарев С. Западные славяне //Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Зимние праздники. Москва, 1977. С.208.
34. Тутковский – Тутковский П. Озеро Свитязь и народные предания о нём // Киевская старина. 1901. №72. Кн.3 (документы, известия и заметки). С.144–150.

35. УНПТ – Українська народна поетична творчість / ред. М. Т. Рильського. Київ, 1958. Т. 1. С. 249.
36. Пастух, Харчишин – Фольклор українців півночі Молдови. Записали, упорядкували Надія Пастух та Ольга Харчишин. Львів, 2020. С. 29.
37. Курочкін 1978 – Курочкін О. Новорічні свята українців: традиції та сучасність. К., 1978. С. 89.
38. Чичеров 1957 – Чичеров В. Зимний период русского земледельческого календаря. XVI-XIX веков. (Очерки по истории народных верований). Москва, 1957.

ДОПОМІЖНІ МЕТОДИ ПОРІВНЯЛЬНОЇ ФОЛЬКЛОРИСТИКИ

Будь-якому дослідникові найважче буває визначити свій метод чи ідентифікувати себе в рамках тієї чи іншої наукової течії чи напрямку. Іван Франко, який позиціонував себе представником культурно-історичної школи, насправді тяжів до міграційної, лише подекуди виявляючи себе як компаративіст, тобто представник порівняльно-історичного методу. Але в ждному випадку він не міг належати до методу культурно-історичного, суть якого полягала в тому що історичне минуле визначає тип культури народу, його світогляд, ментальність, міфологію, основні мотиви традиційної творчості цього народу.

Мені доводилося натрапляти на своє ім'я й серед неоміфологів, й серед представників палеонтологічного методу. А коли один із докторантів прямо запитав як я сам себе позиціоную, так само прямо відповів, що я про це навіть не думав. Своім завданням бачив розв'язати ту чи ту наукову проблему, а метод приходив на допомогу вже сам. Не впевнений у непогрішимості визначення свого творчого методу і зараз, але впевнений, що він нетрадиційний для української фольклористики і щоб полегшити методологічні пошуки колег, якщо це дійсно новий метод для фольклористики, я наважився б назвати його етноісторичним. А позиціонувати його, на мій погляд, варто в рамцях антропологічної школи. Проте, єдине, чого я в ній не сприймаю, то це рушійної сили конвергентності, тобто теорії самозародження мотивів і сюжетів на основі схожості умов життя. Та в цьому ж засаднича основа цієї школи. Виходить нонсенс.

Що стосується якихось новіших речей, то можливо їх самозародження на виклик суспільних потреб і маєє сенс. Стосовно ж старіших, до яких відношу традиційну обрядовість, орнаментальні мотиви, символіку, тощо, то, на моє переконання, ці явища народної культури мігрували в різні куточки світу разом із своїми носіями, бо чужі звичаї рідко сприймаються одразу, а історія насильного насадження християнства має багато прикладів, яких

зусиль аж до хрестових походів вимагало прищеплення штучної гілки на дерева традиційних культур.

Дезінтеграція наук, яка дуже активно впроваджувалася упродовж останнього століття призвела до того, що отримані самостійно різногалузеві знання, особливо в гуманітарній сфері, вимагають їх інтеграції, без якої розв'язання складних наукових проблем виглядає досить проблематичним.

Тенденція такої інтеграції існує зараз у багатьох країнах, де спричинилася до виникнення нових синтетичних дисциплін народознавчого характеру, як етнолінгвістика, етноісторія тощо. Не обминула вона й України, де з 90-х рр. ХХст. активно впроваджується нова наукова галузь – етнофольклористика.

Інтердисциплінарний метод, який служить головним інструментарієм таких досліджень, дає змогу стереоскопічного бачення багатьох культурологічних явищ, які в площинному вимірі зауважити важко. Першими відчували користь від такого поєднання даних різних наук археологи та ті лінгвісти, які займаються питаннями топоніміки. Поєднання топонімічних та археологічних даних дало змогу помітити наявність кореляційних процесів між гідронімікою та археологічними культурами епохи неоліту. В Україні вперше на початку 80 рр. заявив про це Дмитро Телегін. Потім ця думка знайшла продовження в працях Олексія Стрижака, Григорія Півторака, Юрія Павленка та ін.

Зримий образ етнокультурогенетичних процесів дозволяє створити картографічний метод. Цікаві нароби в цьому плані, без яких важко обійтися в сучасній етнокультурології, продукує на теренах Польщі лабораторія під орудою проф. Єжи Бартмінського. «Етнолінгвістичний атлас», над яким вона працює і який окремими фрагментами друкувався і в Україні, вже виконує свою роль. Він важливий не лише для утвердження нових методів дослідження народної культури, а й дає чудовий фактичний матеріал для планування майбутніх культурологічних досліджень.

За прикладом польських колег та словацьких вчених, які видали загальний атлас народної культури, Полісько-Волинський народознавчий центр в кінці 90-х років розпочав роботу над «Ілюстрованим атласом народної культури Західного Полісся». Частина його матеріалів була опублікована у «Фольклористичних зошитах». На відміну від усіх попередніх подібних видань, у цьому основний акцент зроблено на усний фольклор, хоч питання локалізації фольклорних явищ і їх закріплення в етноісторичних межах поки що залишається відкритим. До периферійних питань сучасної етнокультурології попри все його віднести не можна. Причини для їх дослідження існують і вони дуже вагомі. На жаль, з припиненням діяльності закладу, який упродовж останніх років свого існування працював на громадських засадах, цей проект, як і частина інших, залишився незреалізованим. Проте зібрана фактологічна база дозволяє продовжити його будь-коли, поки вона ще існує, хоч із цим також є проблеми.

Прикладом успішної реалізації подібних проектів можна назвати працю Надії Ковальчук «Традиційні свята та обряди Рівненського Полісся: структура, термінологія, географія поширення (середина ХХ ст.)», здійснене за підтримки Державного агентства України з управління зоною відчуження (Ковальчук 2021).

Сам метод картографування фольклорних явищ можна радше віднести до етнології, ніж до фольклористики, або ж незважаючи на тавтологічність понять «etnos», і «folk» означити поняттям «етнофольклористика». В українській традиції фольклористика як частина етнології не розглядається. Можливо, поки що. Поки інтердисциплінарний метод в науковій сфері не став нормою. Проте він уже вдало чи не вдало, оскільки полі дисциплінарних учителів наші університети ще навіть не почали готувати, у шкільних програмах він уже впроваджений.

У 90-х роках загальну картину побутування фольклорних явищ на території України істотно спотворила армія дилетантів. Оскільки

народознавство увійшло в цей час в моду, вони спочатку заповнили своїми «відкриттями» шпальти періодики, а згодом, уже сформувавши громадську думку, не соромляться показатися на світ і з окремими виданнями. Як не прикро, але найбільше таких продуцентів виявилось саме в галузі фольклористики. Тож перша проблема, яка існує сьогодні – це очистити зерна від полови. Фальсифікували все: від підробки змісту і місця запису аж фальсифікації національної належності фольклорних творів, які тупо перекладалися з однієї мови на іншу. Єдиний надійний засіб викорінення цих фальшивих постулатів – картографування. Воно явно вкаже на відсутність того чи іншого явища в традиції сусідніх населених пунктів, внаслідок чого викреслить і з цього контексту і місце фіксації підробки.

У період продуктивного побутування фольклорного явища мало хто задумується над тим, у які національні чи етнічні рамки його вписати, адже його побутування невіддільне від етносу і свідчить саме про себе. Коли ж воно виходить зі щоденного вжитку, з'являються труднощі в його ідентифікації, а нерідко й спроби надати йому міжнародного маєстату. Численні фонетичні зміни, які відбуваються при цьому, можуть бути викликані не лише суб'єктивними, а й об'єктивними факторами: за рахунок пізнаваності в близькій фонетично мові своєї рідної, недосконалості слухового апарату або й елементарною невправністю в транскрибуванні. Проте об'єктивний записувач не стане сплутувати паспортних даних запису, які рано чи пізно виявляться. Коли ж, для прикладу, в науковому виданні з текстами начебто білоруських пісень, окремі з яких є перекладами творів українських письменників, у більшості вихідних даних місцем запису значиться журнал «Ніва», то це підробка свідомо, і серйозними науковцями такі фольклорні зразки до уваги не беруться.

Досвід показує, що частіше такі своєрідні «пластичні операції», спрямовані на зміну національності, застосовуються стосовно ліричних пісень. Вони ж, як правило не старші XV ст., мають виразні сліди професійної літературної творчості й писалися авторами, які володіли

принаймні двома слов'янськими мовами. Тому іншомовні вкраплення, які можуть сьогодні сприйматися як вияв іншої національної ідентичності, могли бути закладені в ці пісенні тексти ще від моменту їхнього написання. Однак сказати, що етнічно ідентифікувати такі пісні у зв'язку з цим взагалі неможливо, теж було б явним перебільшенням. Традиційним твір буває тільки там, де присутня його поліваріантність. А жоден перекладач-фальсифікатор охопити всі варіанти не в силі. Навіть якщо це хотів би зробити й професійний фольклорист, то й він не може знати всіх варіантів етнічно чужої пісні.

Ще легше піддаються етнічній ідентифікації жанри обрядового фольклору, особливо календарного. Рідко переходять давні етнічні межі й драматично-ігрові дійства, які колись так само належали до обрядово-ритуальної сфери. Етнічну специфіку можна виявити в казках, загадках, повір'ях.

Останнім часом фольклористи все частіше констатують факти наявності кореляції між явищами фольклору та національними межами. Втім, як уважають історики, більшість сучасних європейських націй склалася лише в XIII-XV ст. Фольклорні ж традиції мають тяглість упродовж тисячоліть. Отже, коли йдеться про культурно-національні збіги, то за ними можуть ховатися сліди середньовічних міграцій. Коли ж йдеться про ще давніший контекст, варто говорити про етнокультурні, байдуже що іноді вони можуть збігатися з національними межами. Весь хід етноісторії переконує в тому, що схожі за господарсько-культурним типом племена й народи навіть через століття й тисячоліття розселялися в однакових кліматично-ландшафтних умовах. Чи були вони споріднені генетично, встановити важко. Що ж до культурної спорідненості, то вона більш ніж очевидна.

До прикладу, в Україні не так давно дуже активно вивчалася проблема меж поширення обрядових різдвяно-новорічних дійств. Візьмемо найвідоміше з них, відоме за назвою «Коза». На Гуцульщині, Покутті, Подністров'ї воно не побутує. Тільки вряди-годи трапляється на Поліссі. На

Підляшші, південній Берестейщині та північно-західній частині Полісся такі дійства називаються «гоготухами». Поліваріантність видової назви – це завжди свідчення периферійності фольклорного явища. Отже, в ареал поширення народної драми з її кореневою назвою входять лише Подніпров'я, Поділля й Волинь.

З одного боку – це ареал поширення пізньотрипільської культури, з іншого – більш ніж через півтора тисячоліття в тих же географічних межах проживали скіфи-орачі, які самоозначалися назвою сколоти. А ще через тисячоліття схоже саме вони почали називатися дулібами, і за свідченням арабського письменника Массуді утворили племінний союз на чолі з Маджаком. Тож із якою з цих культур ідентифікувати наявні етнокультурні межі поодинокого культурного артефакту, відомого як новорічне дійство «Коза»?

Вочевидь не обійтися тут і без його семантики. Будь-якому фольклористу добре відомо, що в основі ритуальної дії з козою лежить аграрна магія, а якщо ще далі – то міф про умираючу й оживаючу природу. Дошукуватися його джерел навіть серед скіфів-орачів уже запізно. Але ж, за даними сучасної археології, трипільці не могли передати його скіфам, бо зникли ще на початку II тис. до н. е. Відтоді артефакти, пов'язані з високим мистецтвом тонкостінної кераміки та поліхромного посуду зникають. Скіфи з'являються тільки в V ст. до н.е. З'являються раптово і несподівано, якимось наче б нізвідки. І багато часу пройшло відтоді, поки й етноісторики висловили думку, що скіфи повернулися після тисячолітнього вигнання в Іран, на свою прабатьківщину. Фольклористика до цього висновку була готова, як тільки вдалася до картографування фольклорних явищ.

Приблизно в тих же географічних межах, що й «Коза» побутують й інші явища, пов'язані з аграрною та симпатичною магією, зокрема звичай обливання на Великдень («обливальний понеділок», «обливанка»), «кривий танець» тощо.

Спадкоємність народної традиції зберігається на таких глибинах, що іноді видається малоймовірним. Причому у різних сферах. Мої спостереження над етновизначальними мотивами узорів українських територій свідчать, що в традиціях орнаментування народної ноші збереглися ті знаки, узори, за якими ідентифікують археологічні культури епохи бронзи.

Багато нового може відкрити синтез археологічних та біогенетичних даних. Вони реально виводять на спостереження порівняльного плану в багатьох сферах народознавчої науки. Навіть такої, здавалось би, приземленої, як етнографія.

А зараз зупинимося на робочих гіпотезах та перспективних напрямках таких досліджень.

Із кінця енеоліту, з погляду генетичної теорії, арії розселилися компактними колоніями в різних частинах материка поступово. Десь вони з'явилися 5, 5 тис. тому, а десь лише 4 тис років. Колоніальне поширення сприяло консервації власного культурного комплексу від асимілятивних процесів. Хлібороби, вихідці з Передньої Азії й Балкан толерували їхнє сусідство. Мисливці ж одні полювали на їхню худобу, а інші – мисливці-самоїди, яких Геродот називав андрофагами, а ми сьогодні виводимо їхню генезу від денісівців, корінних мешканців Сибіру та східних сусідів неандертальців за епохи палеоліту, і на них самих. У зв'язку з цим в зоні домінування праєвропейців арійський чоловічий гаплотип ДНК становить дуже мізерну частку. І це не зважаючи навіть на те, що арійська популяція була доволі багаточисельна, не без чого власне й почалася її інвазія на сусідні території. Арійці, які мігрували 5 тис. років тому, несли інший культурний комплекс, ніж ті, що оселилися в інших місцевостях 4 тис. років тому. Звідти й різниця в варіантах обрядових та звичаєвих норм.

І в цьому легко виявляється фальшивість доктрини панслов'янства, який століттями намагалися прищепити сусіднім народам пропагандисти московської імперії.

Безпорадність їхніх теоретичних побудов, які можна сприймати винятково, як аксіоми, як предмет якихось вірувань і не більше, виявляється й на рівні фольклористики. Якщо «русские» – слов'яни, то чому в них колядок і щедрівок немає? У болгар є, в поляків є, в білорусів є, в українців є, в сербів є, а от у «велікоросов» немає. Як так?

Це питання залишиться без відповіді, бо не має сенсу сама ця доктрина.

Подібні квестії можуть виникати й до явищ української традиційної культури та її позиціонування на просторах Європи. Проте на них завжди можна знайти логічну відповідь. До прикладу, в українському етногенезі майже відсутній чоловічий гаплотип R1b – ген західних європейців, яких, на думку Марії Гімбутас, представляли ямники. Як так сталося, що вихідці з українських степів наче розчинилися на просторах Європи, не залишивши помітного сліду на своїй прабатьківщині? Проте в традиційній культурі українців не існує жодних обрядових елементів, притаманних західним європейцям. Тобто навіть гени цього населення зазнали мутацій, а культурний код зберігся, хоч і зазнав деяких утрат.

Ще потребує подальшого порівняльного вивчення з українською культура балтів, серед яких багато носіїв архаїчної генетичної популяції гаплогрупи I1. Що в їхній традиційній культурі, зокрема в обрядовості є такого, чого немає в нас? А воно таки є і добре помітне. Це й дошлюбні стосунки молоді, і високі вогнища в кінці зими, які покликані прогнати зиму і ще багато чого іншого, незвичного для українців, що можна вважати праєвропейськими елементами традиційної культури. Спільні образи, мотиви, традиції радше можуть походити з постнеолітичних епох.

Найбільше мішанини в Азії. Кочовий спосіб життя степового населення сприяв перемішуванню різних складрових як генетичних, так і етнокультурних. Тому фольклорна компаративістика на цих територіях у тій частині, яка за першозразок бере індійські казки, хибна в своїй основі. Тому що індійські, хоч і в Азії, але мають європейське коріння.

Та і в самій Європі існують цілі народи, яких арійський вплив майже не торкнувся. До таких відносять басків. Після танення льодовика це населення опинилося в оточенні озер і боліт і не мало виходу назовні. Те саме, вочевидь, сталося й з багатьма північними народами, зокрема, карелами, вотяками, вепсами. В їхній традиційній культурі можна було б шукати елементи праєвропейської, якщо вона не втрачена внаслідок московської культурної експансії.

Тим часом удмурти, евенки в матеріальній культурі зберігають свою схожість з населенням Балтики й Полісся. Схоже, це нащадки тих мисливців на оленів, які пішли вслід за стадами з південніших широт, залишивши на попередньому місці лише окремих своїх представників, які асимілювалися в духовній сфері, але зберегли елементи культури матеріальної і навіть назви таких своїх речей, як нарти, жаки, нарети тощо.

Всі ці існуючі проблеми висвітлені тут на рівні гіпотез для того, щоб зосередити на них увагу в подальшому. Такі можливості відкриває інтердисциплінарна методика етноісторичного методу.

Література

1. Ковальчук 2021 – Ковальчук Н. Традиційні свята та обряди Рівненського Полісся: структура, термінологія, географія поширення (середина XX ст.)

Список використаних праць і джерел

1. Антохі Л. Образно-предметний ряд молдавських «колінд» (колядок) // Література. Фольклор. Проблеми поетики. Збірник наукових праць. 2012. Випуск 36. С. 356–366.
2. Архів Інституту культурної антропології (Луцьк). Ф.3-Ж. Од.зб. 6. (Великий Бичків Рахівського району Закарпаття. Запис 2005 р.).
3. Архів Інституту культурної антропології. ФОК.
4. Білецький Л. Основи української літературно-наукової критики. К.: Либідь, 1998. 408 с
5. Білик О. Календарно-обрядова пісенність Західного Полісся. Луцьк: Твердиня, 2008.
6. БМ – https://ru.wikipedia.org/wiki/Баскская_мифология.
7. Весілля у селі Серкизів Турійського району // Фольклористичні зошити. 2005. Вип 8. С.119 –148.
8. Весільні пісні. У 2-х книгах. Київ: Наукова думка, 1982. Кн 1. 872 с.
9. Войтович, Л. Князівські династії Східної Європи (кінець IX – початок XVI ст.) Львів: Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України, 2000 649 с.
10. Гаплогруппы русских // www.demushkin.com ›
11. Гнатюк В. Гуцули//Подкарпатська Русь, 1924. №2. С.48.
12. Гнатюк В.М. Вибрані статті про народну творчість. К.: Наук, думка, 1966. 246 с.
13. Головацкий Я. Народные песни Галицкой и Угорской Руси.. Москва, 1878. Ч. III. Отд.2. С.7.
14. Гошовский В. По следам одной свадебной песни славян // У истоков народной музыки славян. Москва: Советский композитор, 1971, с. 50–80.
15. Грушевський М. Історія української літератури: У 6 т., 9 кн. Т. 1. К.: Либідь, 1993. 392 с.
16. Гумилёв Л. Этногенез и биосфера Земли. Ленинград, 1989.

17. Давидюк В. Генетично-порівняльний метод – нові можливості фольклористичної компаративістики // Література. Фольклор. Проблеми поетики, 2012. – Вип.36. – С. 66 – 86.
18. Давидюк В. Етнологічний нарис Волині. Луцьк, 2005. 70 с.
19. Давидюк В. Зачароване Полісся. Луцьк: Терен. 288 с.
20. Давидюк В. Князь Роман героєм поліської щедрівки. Луцьк, 2005. – 70 с.
21. Давидюк В. Круглий рік (досліди з поля календарної обрядовості Західного Полісся). Луцьк, 2019. 244 с.
22. Давидюк В. Купала, купала, де ти зимувала//Поліська дома. Вип. 3: Літо. Луцьк, 2008. С.45–103.
23. Давидюк В. Обряд викликання дощу в країнах Європи (генетичний аспект)//Література. Фольклор. Проблеми поетики. 2013. Вип.38. С.72 – 84.
24. Давидюк В. Первісна міфологія українського фольклору. Вид. 3-е. – Луцьк, 2008. 324 с.
25. Дей О.І. Сторінки з історії української фольклористики. К.: Наук, думка, 1975. 270 с
26. Денисюк І. Літературознавчі та фольклористичні праці. Т.3. Фольклористичні дослідження. Львів. 2005. 404 с.
27. Денисюк, І. Амазонки на Поліссі. Луцьк: Надстир'я, 1993. 28 с.
28. Доленга-Ходаковський Зоріан. Про слов'янщину перед християнством // Фольклористичні зошити. 2007. Вип.10.
29. Етимологічний словник української мови Т.3. С.80.
30. Єфремов С. Історія українського письменства. К.: Феміна, 1995. 688 с.
31. Залізник Л. Генний код українців та їхніх сусідів очима археології// Український тиждень, № 50 (267), 14 – 20 грудня, 2012 С. 46–51 (shron.chtyvo.org.ua/Ukrainskyi.../2012_N50_). <http://tyzhden.ua/Magazine/267>.
32. Історія русів. К., 1991. – С. 264 – 265.
33. Кагаров Є. Форми та елементи народної обрядовості. Репринтне видання. К., 2020. 40 с.

34. Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: Весенние праздники. Москва, Наука, 1977. 358 с.
35. Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: весенне-летние праздники. Москва 1977.
36. Квитка К. Избранные труды. Москва, 1971. Т.1.
37. Кирчів Р. Из фольклористичних регіонів України. Львів, 2002. ККА – https://uk.wikipedia.org/wiki/Культура_кулястих_амфор.
38. Клёсов А. Откуда появились славяне и «индоевропейцы»? Ответ даёт ДНК-генеалогия//www.lebed.com/2008/art5375.htm;
www.lebed.com/2008/art5386.htm
39. Клёсов А. Происхождение славян: ДНК-генеалогия против «норманнской теории» М: Алгоритм, 2013.
40. Климець Ю. Землеробська основа купальської обрядовості слов'ян // Проблеми слов'янознавства. 1999. Вип. 50. С. 203 – 209.
41. Ключевский В. Курс русской истории. Реферат 17.
42. Ковальчук 2021 – Ковальчук Н. Традиційні свята та обряди Рівненського Полісся: структура, термінологія, географія поширення (середина ХХ ст.)
43. Колесса Ф. Українська усна словесність / Вступ, ст. М. Мушинки. Едмонтон, 1983. С 1—154.
44. Колесса Ф. Українська усна словесність. Львів, 1938. 644с.
45. Колесса Ф.М. Фольклористичні праці. К.: Наук, думка, 1970. 415 с.
46. Колядки Закарпаття / Упоряд., вст. слово, запис і підгот. текстів Ю. Туряниці; підгот. й оформл. нот. матер. С.С. Арпи]. Ужгород : Карпати, 1992.
47. Колядки та щедрівки. Зимово обрядова поезія трудового року. Київ: Наукова думка, 1965. Упорядкування, передмова і примітки та коментарі О. І. Дея.
48. Коробка Н. Колядки и щедровки, записанные на Волынском Полесье. СПб., 1902.
49. Королюк В.Д. Славяне и восточные романцы в эпоху раннего средневековья. Политическая и этническая история. М.: Наука, 1985. 240 с.

50. Костомаров Н. Две русские народности // Основа. СПб., 1861. №3. С. 33-80.
51. Костомаров Н. Об историческом значении русской народной поэзии // Слов'янська міфологія. К., 1994.
52. Кочкін І., Нікітін О. Генетичний слід доісторичних міграцій в етнічному населенні Карпат: інформація про гуцулів, лемків, бойків // Карпати. Людина. Етнос. Цивілізація. Науковий журнал з проблем карпатознавства. Івано-Франківськ, 2009. N 1. С.34–36.
53. Кочкін І., Нікітін О. Генетичний слід доісторичних міграцій в етнічному населенні Карпат: інформація про гуцулів, лемків, бойків // Карпати: людина, етнос, цивілізація. The carpathians: populace, ethnos, civilization. – 2009. – №1. – С.34 – 37.
54. Лемківщина. Т.2: Духовна культура. Львів: Інститут народознавства НАН України, 2002. 420 с.
55. Мельник В. Антропологічна типологія давньоукраїнського населення в етноісторичному контексті // Вісник Вінницького національного медичного університету. 2013, №2, Т.17. С.345–357
56. Мельник В. Антропологічна типологія давньоукраїнського населення в етноісторичному контексті // Вісник Вінницького національного медичного університету. 2013, №2, Т.17. С.345–357.
57. Нікітін О., Кочкін І., Відейко М. Карпатський напрямок неолітизації Східної Європи: аналіз генетичного матеріалу//Трипільська культура. Пошуки. Відкриття. Світовий контекст. (До 100-річчя від дня народження О.Ольжича): Збірка наукових праць. – К., 2007. – С.137 – 140.
58. Пелина Г. Традиційна свадобна обрядність Тячевського району Закарпатської області // Tradicija ir dabartis, 12. 233–243.
59. Пеняк П. Археологічні старожитності у зведенні пам'яток історії і культури Закарпатської області//Матеріали і дослідження з археології Прикарпаття і Волині. Вип. 10. 2006. С. 273 - 274 (272-276).

60. Петров В. Обрядовий фольклор календарного циклу та його общинно-виробничі основи // Народна творчість та етнографія. 1966. Ч. 1. С.28-32.
61. Пісні з-над берегів Турського озера /В опрацюванні І.О. Денисюка. Луцьк: Надстир'я, 2004. – 250 с.
62. Поліська дома. Вип. 4: зима / Упорядкування та коментарі Віктора Давидюка. Луцьк, Надстир'я, 2019.
63. Поліська дома. Вип.1. Луцьк, 1991
64. Поліська дома. Вип.3: літо. Луцьк: Твердиня, 2008. 404 с.
65. Прокопів І. Гуцульське весілля в селі Космачі Косівського району // ІМФЕ. Відділ рукописних фондів. Ф.14–3. № 492.
66. Пропп В. Поэтика фольклора. М.: Лабиринт, 1998. 352 с.
67. Пчілка Олена. Украинские колядки (текст волынский) // Киевская старина. 1903. №1
68. Пшеничнов А. Структура генофонда украинцев по данным о полиморфизме митохондриальной ДНК и Y хромосомы". Автореферат, к.б.н. 03.00.15 - генетика. 2007.
69. Пшеничнов А., Ищук М., Балановский О., Атраментова Л., Виллемс Р., Балановская Е.. Генетические взаимоотношения украинцев с другими европейскими этносами по данным о полиморфизме Y-хромосомы // Экология и демография человека в прошлом и настоящем. Третьи Антропологические чтения памяти академика В.П. Алексеева. Москва. 2004. С. 276-277.
70. Сиваченко М.Є. Сторінки української літератури і фольклористики. К.: Наук, думка, 1990. 301 с.
71. Суляк С. Предки русинов и кочевники: Вопросы этнокультурного взаимодействия // Русин. 2014, №4 (38). С. 363-364.
72. Сумцов Н. К вопросу о влиянии греческого и римського свадебного ритуала на малорусскую свадьбу // Киевская старина. 1886. Т.14.
73. Теодорович, Н.И. Волынь в описании городов, местечек и сёл в церковно-историческом, географическом, этнографическом и друг.

- отношениях: Историко-статистическое описание церквей и приходов Волынской епархии. Т.V.: Ковельский уезд / Н.И.Теодорович Почаев: Типография Почаево-Успенской Лавры, 1903. 580 с.
74. Тищенко К. Правда про походження українців // Український тиждень. 2012. №16. С. 28–58.
75. Тищенко К. Правда про походження українців // <http://tyzhden.ua/Magazine/233>
76. Товкайло М. Неоліт України /Товкайло М.Т. /Україна: хронологія розвитку. З давніх часів до пізньої античності. - К., 2008. - С. 108-136.
77. Толочко.П. Древнерусская народность: воображаемая или реальная. СПб.: Алетейя, 2005. 218 с.
78. Горонський А. Русины-лемки //Зоря Галицкая яко альбум на год 1860. С.412–413.
79. Трубецкой Н. Верхи и низы русской культуры (Этническая основа русской культуры). – [Б.м.], 1927
80. Трубецкой Н. К проблеме русского самопознания. – [Б.м.], 1927.
81. Труды статистическо-этнографической экспедиции в Западно-Русский край. Санкт-Петербург, 1872. Т.3.
82. Українські народні пісні в записах Зоріана Доленги-Ходаковського. Київ, 1974.
83. Утевская О., Агджоян А, Пшеничнов А. Дибирова Х. Чухряева М, Атаментова Л. Балановская Л., Балановский О. Сходство украинских популяций из различных территориальных подразделений по маркерам Y-хромосомы // Фактори експериментальної еволюції організмів. 2013. С.338–341.
84. Утевская О., Агджоян А., Балановская Е., Атраментова Л., Балановский О. Истоки формирования украинского генофонда по данным об Y-хромосоме // Вісник Харківського національного університету імені В.Н.Каразіна. Серія: Біологія. Вип. 18, №1079. 2013 р.

85. Утевская О., Пшеничнов А., Балановский О. [и др.] Географические и исторические закономерности в изменчивости генофонда населения Украины и юга России (анализ ДНК-маркёров) // Факторы экспериментальной эволюции организмов: VII Международная научная конференция, (Алушта, 2011). - 2011. - Т.11. - С. 541-545.
86. Утевская О.М., Агаджоян А.Т., Пшеничников, Дибирова, Чухряева, Артаментова Л.А., Балановская Е.В., Балановский О.П. Сходство украинских популяций из различных территориальных подразделений по маркерам Y-хромосомы // Фактори експериментальної еволюції організмів. 2013. Т. 13. С. 338 – 341. http://nbuv.gov.ua/UJRN/feeo_2013_13_88
87. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Москва, 1986. Т. 2. С.336.
88. Фольклор українців півночі Молдови. Записали, упорядкували Надія Пастух та Ольга Харчишин. Львів, 2020
89. Франко І. Вибрані статті про народну творчість. К.: Вид-во АН УРСР, 1955. 289 с
90. Франко І. Дві школи в фольклористиці // Франко І. Твори: У 50 т. Т. 29. К.: Наук, думка, 1981. С 416—424.
91. Чижевський Д. Історія української літератури (від початків до доби реалізму). Тернопіль, 1994. 480 с.
92. Шейн П. В. Белорусские народные песни с относящимися к ним обрядами, обычаями и суевериями.— СПб., 1874.— С. 59
93. Achilli A., Rengo Ch., Magri Ch, Battaglia V., Olivieri A., Scozzari R., Cruciani F, Zeviani M, Briem E, Carelli V, Moral P. R., Dugoujon J.M., Roostalu U., Loogväli E.L., Kivisild T, Bandelt H.J., Richards M., Villems R, Santachiara-Benerecetti A. S., Semino O., Torroni A.. The Molecular Dissection of mtDNA Haplogroup H Confirms That the Franco-Cantabrian Glacial Refuge Was a Major Source for the European Gene Pool. AJHG, 2004.
94. Balanovsky O, Pshenichnov A, Rootsi S, Churnosov M, Atramentova L, Tegako L, Yankovsky N. Intra-ethnic variation of the Y chromosome in European

countries: a comparative study // International Society for Applied Biological Sciences, Split. 2007. P. 121.

95. Bestiary - <http://bestiary.us/culture/1964>.

96. Carpatho-Rusyn Heritage DNA Project
[www.familytreedna.com/public/carpatho-rusyn/default.aspx?section=yresults
Carpatho-Rusyn Heritage DNA Project, Y-DNA results]

97. Haak W., Foster P., Bramanti B. et al. Ancient DNA from the First European Farmers in 7500-Years-Old Neolithic Sites // Science. 2005. № 10. P. 1016–1018.

98. Kivisild T., Metspalu E., Tambets K, Reidla M., Tolk H-V, Parik Ju Disuniting Uniformity: A Pied Cladistic Canvas of mtDNA Haplogroup H in Eurasia. Society for Molecular Biology and Evolution, 2004.

99. Loogväli E.L., Roostalu U., Malyarchuk B.A, Derenko M.V.,

100. Nikitin A. Kochkin I., June C, Willis C. Mcbain, Videiko M. Mitochondrial DNA Sequence Variation in the Boyko, Hutsul, and Lemko Populations of the Carpathian Highlands. In: Human Biology. 2009. March. 81(1):43-58.

101. Nikitin A. et al. Mitochondrial DNA Sequence Variation in the Boyko, Hutsul, and Lemko Populations of the Carpathian Highlands ., 2009.

102. Ottoni C, Primativo G, Kashani BH, Achilli A. Martínez-Labarga C, Biondi G, et al. (2010) . Mitochondrial Haplogroup H1 in North Africa: An Early Holocene Arrival from Iberia, PLoS ONE 5(10): e13378. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0013378>

103. Pshenichnov A, Balanovska E, Balanovsky O, Atramentova L, Churnosov M, Soloviova D, Zaporozhchenko V. Variation of paternal, maternal and autosomal genetic markers on intra-ethnic (Ukrainians) and inter-ethnic (Europe) level supports Y chromosomal marker bias // International Society for Applied Biological Sciences, Split. 2007. P. 128.

104. Rootsi S, Magri C, Kivisild T, Benuzzi G, Help H, Bermisheva M, Kutuev I, Barac L, Pericic M, Balanovsky O, Pshenichnov A, Dion D, Grobei M, Zhivotovsky L, Battaglia V, Achilli A, Al-Zahery A, Parik J, King R, Cinnioglu C, Khusnutdinova E, Rudan P, Balanovska E, Scheffrahn W, Simonescu M, Brehm

A, Goncalves R, Rosa A, Moisan J-P, Chaventre A, Ferak V, Furedi S, Oefner P, Shen P, Beckman L, Mikerezi I, Terzic R, Primorac D, Cambon-Thomsen A, Krumina A, Torroni A, Underhill P, Santachiara-Benerecetti S, Villems R, Semino O. Phylogeography of Y-Chromosome Haplogroup I Reveals Distinct Domains of Prehistoric Gene Flow in Europe // American Journal of Human Genetics. 2004. № 75(1). – С. 128-137.

105. Tambets K, Rootsi S, Kivisild T, Help H, Serk P, Loogvali E-L, Tolk H-V, Reidla M, Metspalu E, Pliss L, Balanovsky O, Pshenichnov A, Balanovska E, Gubina M, Zhadanov S, Osipova L, Damba L, Voevoda M, Kutuev I, Bermisheva M, Khusnutdinova E, Gusar V, Grechanina E, Parik J, Pennarun E, Chaventre A, Moisan J-P, Barac L, Pericic M, Rudan P, Terzic R, Mikarezi I, Krumina A, Baumanis V, Beckman L, Villems R. The western and eastern roots of the extreme European genetic outliers - the origin of mtDNAs and Y-chromosomes of the Saami // American Journal of Human Genetics. 2004. № 74(4). – С. 661-682.

106. Waigel L. O Guculach/ Zarys etnograficzny //Pamiętnik Towarzystwa Tatrzańskiego, Kraków, 1887. T11.

107. Willis C. Study of the Human Mitochondrial DNA Polymorphism," McNair Scholars Journal: GVSU McNair Scholars Journal VOLUME 10, 2006. : 107 -114.

108. YHRD, Population ID 597 (Uzhgorod, Ukraine).

109. Y-ДНК среди народов мира. Режим доступа: https://ru.wikipedia.org/wiki/Гаплогруппы_Y-ДНК_среди_народов_мира

110. Zaporozhchenko V. Haplogroup Ages, "Human mtDNA", Data were compiled by V.Zaporozhchenko for the Gentis Company, Build 4, 05.08.2011.

ЗМІСТ

Вступ	3
Генетично-порівняльний метод у фольклористиці: Нові можливості.....	5
Обряд викликання дощу в народів Європи (генетичний аспект).....	18
«Битва народів» у весільних просторіках західних поліщуків (історична зумовленість одного драматичного сюжету).....	33
Генетична кореляція українського фольклору	41
Геномна міфологія «руського мира»	68
Регіональні особливості фольклору Карпат у контексті етнобіогенетики....	95
Фенологічно-генетична концепція Коляди.....	112
Допоміжні методи порівняльної фольклористики	136

Для нотаток

Навчально-методичне видання

ВІКТОР ДАВИДЮК

СТУДІЇ З ПОРІВНЯЛЬНОЇ ФОЛЬКЛОРИСТИКИ

Навчально-методичний посібник

Формат 60x84 ¹/₁₆. Обсяг 9,07 ум. друк. арк., 9,01 обл.-вид. арк.
Наклад 300 пр. Зам. 96. Видавець і виготовлювач – Вежа-Друк
(м. Луцьк, вул. Шопена, 12, тел. (0332) 29-90-65).
Свідоцтво Держ. комітету телебачення та радіомовлення України
ДК № 4607 від 30.08.2013 р.