

Микола Махній

зачарована **ЕТНО** еротика



метаморфози українського лібідо

Чернігів  
Видавець Лозовий В. М.  
2012

УДК 392.6  
ББК 63.5 (4 УКР)  
М 36

**Махній М. М.**

М 36      Зачарована етноеротика: Метаморфози українського  
лібідо /М.М. Махній – Чернігів: Видавець Лозовий В.М.,  
2012. – 320 с.

ISBN 978-966-2482-91-1

У даному дослідженні автор, спираючись на розмаїтий етнокультурний матеріал, пропонує еротичне тлумачення багатьох фольклорних символів та міфологем, реконструює староукраїнські фалічні культи, піддає аналізу прояви "національного лібідо".

Для науковців, етнологів, психологів, культурологів, усіх, хто цікавиться питаннями еротичної культури українців.

**ББК 63.5 (4 УКР)  
УДК 392.6**

ISBN 978-966-2482-91-1

© Махній М.М., 2012

## Зміст

Про автора...	4
Передмова	...5
Етносексологія: українознавчий вимір	...9
Український Амур: реконструкція міфологеми	...24
Ігрища плоті: головні герої сороміцького фольклору	...35
Антропологія прутня: старослов'янські фалічні культи	...67
Обрядові залицяння: еротичні містерії	...89
Казково-реліктові шлюби: спроба інтерпретації	...145
Відголосок полігамії: балади про гулящих дівчат	...164
Народні пісні про кохання: інтимні струни людського серця	...184
Українське весілля: еротично-медовий код	...210
Рослинна психоаналітика: еротичні імплікації	...226
Зооморфна сексуальність: нетабуйований еротизм тотемів	...272
Святоково-обрядова їжа: erotичне кодування	...287
Родильна обрядовість: знадоба до дітонародження	...302

## Про автора

Книга історика та соціального психолога Миколи Махнія “Зачарована етноеротика: Метаморфози українського лібідо” є ще однією ствердною відповіддю на запитання “Чи має сексуальність національне вбрання?”

Поширене серед сучасників уявлення про відсутність особливої української еротичної традиції не витримує перевірки фактами. Спираючись на розмаїтий етнокультурний матеріал, автор пропонує еротичне тлумачення багатьох фольклорних символів та міфологем, реконструює староукраїнські фалічні культи, піддає аналізу прояви “національного лібідо”. На кожному кроці на читача чекають дивовижні інтерпретації еротичних кодів народної культури. Запаморочливі авторські версії нашолюбують на думку про те, що розкувати Ероса – наш перший визвольний фронт.

У 2000 році Микола Махній став лауреатом Чернігівського обласного літературного конкурсу “Краща книга року” за навчальний посібник “Етносфера”. У його творчому доробку видання з етнологічної та історико-психологічної проблематики: “Психологічна думка стародавнього світу” (2001), “Етніка” (2004), “Історія психології: Психологічна медієвістика та ранні теорії Нового часу” (2005), “Невербаліка і культура” (2009), “Незвичайна антропологія” (2011).

## Передмова

### *Чи цнотлива еротика у стилі етно?*

Прагматичний підхід наших сучасників давно зарахував еротико-сексуальну сферу людського буття в розряд побутових матеріальних задоволень (або травм), важливих лише в розгляді найбільш приземлених аспектів людського існування – таких як їжа, житло, одяг, гроші тощо. З іншого боку, еротизм, як ніколи раніше, повсюдно і відкрито присутній в нашій повсякденній реальності – натяки, алюзії, асоціації, що стосуються сексуальної сфери пронизують не лише культуру, але й певні економічні та побутові форми (приміром, рекламу, дизайн, логотипи). Секс, зведений до його найбільш матеріальних і прямолінійних втілень, до його фізико-вегетативної механіки, виступає в сучасній культурі як певний спільний знаменник. Вся багатогранність людської психіки відтепер розраховується виходячи з найпростіших уявлень про “бажання”, “лібідо”, “комплекси”, “збочення”, “фрустрації” тощо.

У наші часи еротика практично зникла, її місце посів банальний секс. Із поверху вищого (дух, почуття) тема любові зсунулась на поверх нижчий (фізіологія). Дуже часто на сучасну любовну лірику лягає тінь цілком фрейдівського розуміння еротики.

Явища культури, якими б складними вони не були, завжди закорінені в біологічній основі. Правомірність цього твердження повною мірою розкривається при розгляді таких складових культури будь-якого етносу, як еротика і сексуальність. Разом з тим спілкування статей і суто фізіологічні акти, що призводять до появи нащадків, є одним з найбільш семіотизованих і ритуально оформлених проявів людського життя, починаючи з давньокам'яної доби. Дослідники припускають, що секс вже тоді

виражав щось більше, ніж прокреацію, задоволення. Він був тісно пов'язаний з культом, з анімістичними віруваннями, магією. Сексуальні стосунки, які відбувались у визначеному місці і в певний час, повинні були сприяти родючості землі, природи. Сексуальне життя, вірніше, його регламентовані, окультурені прояви антропологи, наприклад, вважають одним із засадничих чинників сапієнтизації.

Як припускають сучасні науковці, секс сприймався міфопоетичною свідомістю як діяльність медіативного характеру. Адже, статевий акт як протидія і злиття активного, проникаючого (чоловіче) і пасивного, сприймаючого (жіноче) начал – ідеальний першообраз і модель для одної із засадничих стратегій, що визначає взаємовідносини мікро- і макрокосму, тобто медіації. Нагадаю, що, згідно з Клодом Леві-Строссом, ця стратегія продукується ментальністю людей міфопоетичної епохи з метою подолання, “зняття” протиріч реального світу. Механізм медіації дозволяє гармонізувати світ на рівні свідомості, не дає йому розпастися на протилежні, ворожі один одному елементи. Символи зачаття, народження і плідності виникають у міфопоетичних контекстах саме в “точках перетину” протилежних ознак.

Нове життя, плодючість у семантичному континуумі міфологічних моделей світу – це породження двох первнів: освоєного, структурованого Космосу і безструктурного, таємничого Хаосу. У зв'язку з цією тезою слід відзначити, що медіаційні потенції сексу, усвідомлювані нашими далекими предками, в наш час все частіше стають об'єктом зацікавлення науковців, які вбачають у них один із шляхів подолання духовної ізоляції, відірваності сучасної людини від начал буття – як духовних, так і “натуральних”.

Саме медіативна домінанта сексуальності, ймовірно, стала тим чинником, завдяки якому ця “окультурена” ділянка біологічного життя людини була залучена до семантичного поля архаїчних міфоритуальних символів, що за своєю природою є також медіативними структурами. Наслідком такої інтерференції є, з одного боку, “семіотизація” сексу, а, з іншого, – наявність еротичних імплікацій у основних, найбільш значущих міфоритуальних символів різних культур. Таким чином, секс для суспільств, які

сприймають свої ритуали і міфи як живі, динамічні явища, є не просто прокреативним процесом, а інтегративним началом і одним із проявів всеосяжного кругообігу життя.

Сексуальна активність у міфологіях тих суспільств, які усвідомлюють роль статевого акту в появі нащадків, як правило, співвідноситься з космогонічним процесом. Про цей зв'язок космогонії й ембріотомії не можна забувати і з огляду на те, що сексуально-ембріогонічна сфера, як правило, підлягає табуванню і перекодуванню мовою космології. Прокреація, оновлення і відновлення життя у межах цілого Всесвіту – одна з найактуальніших тем в людських спільнотах, де панує міфопоетичний спосіб світосприймання. Космогонія сприймається тут як ряд послідовних народжень богів або інших надлюдських істот, які моделюють ті чи інші природні й соціокультурні об'єкти.

Потреба сучасної людини у періодичному “поверненні до витоків”, яке у формі драматизованого дійства реалізується в ритуалах архаїчних та традиційних суспільств, постає внаслідок психологічної потреби індивідів знову пережити власне зачаття і народження й у такий спосіб, сягнувши біологічних підвалин свого життя, “оновитися”. Як відомо, ритуальна практика навіть “цивілізованих” народів є консервуючим механізмом, який зберігає у майже незмінній формі чимало уламків прадавніх моделей світу... А якщо пірнути у глибини української народної еротичної культури? Міркуєте, такої нема? Згадайте хоча б сороміцький фольклор. Чому ми, українці, маючи таку красиву і зовсім не вульгарну еротичну культуру, нічого про це не знаємо?

На ранніх стадіях розвитку культури тотальна “еротизованість” навколишнього світу була закономірним явищем. Численні релікти суцільно еротизованого семантичного простору “первісних” культур знаходимо у ритуальних системах. Тільки у системі календарної обрядовості українців можна віднайти численні прояви архаїчної поліморфно-перверсної сексуальності: ритуальний травестизм, обрядову оргіастичність, уявлення про можливість статевих контактів між людиною і демонічною істотою тощо.

То які ж характерні риси української еротичної (або по-народному – сороміцької) традиції? Серед них можна виокремити три найсуттєвіші:

- *Ритуалістичність*. Це означає, що сороміцький фольклор просто так – коли хочеш і де хочеш – не виконували. Він був призначений для весільної, родильної, календарної обрядовості. Поза цим контекстом співати цих пісень вважалося непристойним, та, власне, ніхто цього й не робив, принаймні при здоровому глузді. І неприпустимим вважалося не виконувати цих пісень на весіллі (після першої шлюбної ночі) та на родинках.

- *Іронічність*. Народна еротика є невіддільною від іронії, вона ніколи не буває пафосною.

- *Евфемістичність*. Специфіка саме української еротичної культури – це заміна табуйованого слова (у т.ч. лайливого, непристойного) придатним. Український сороміцький фольклор часто-густо не називає речі своїми іменами, а вживає іронічні заміники, які роблять його не тільки не вульгарним, а й пікантним.

- *Доброзичливість*. Українська народна еротична культура, та й не лише українська, не є злою. У ній нема комплексів неповноцінності, незадоволеності, злості на протилежну стать і т. ін.

У рамках цієї книги я не ставив за мету докладно визначити особливості архаїчних світоглядних ідей щодо сексуальності в традиційній етнокультурі українства. Проте, сподіваюсь, що висвітлити суттєві моменти української еротичної картини світу мені вдалося.

Микола Махній  
Mykola.Makhnii@gmail.com



## Етносексологія: українознавчий вимір

*Емпіричною основою етносексології слугують етнографічні описи статевого життя та шлюбно-еротичних обрядів і звичаїв народів світу. Сучасні знання про людську сексуальність – тільки верхівка айсберга, про величезні розміри якого ми можемо лише здогадуватися.*

Земне, плотське супроводжує людину все свідоме життя, починаючи від перших зацікавлених поглядів, несміливих дотиків і кінчаючи нескінченними суперечностями подружнього життя, смішними й трагічними, кумедними й драматичними, викликаними найрізноманітнішими причинами – психологічними, фізичними, майновими, віковими, різними характерами, жіночими й чоловічими вадами, неоднаковим “лібідом”.

На рівні повсякденної свідомості ми далеко не завжди диференціюємо поняття “еротика” і “секс”. Загалом, поняття “секс” ми розуміємо як категорію близьких людських відносин, що спрямована на задоволення статевого потягу (у вузькому сенсі *коїтус*). Еротика у широкому розумінні – сукупність усього, що пов’язано зі статевою любов’ю, її розвитком і проявами у спілкуванні, моді, мистецтві тощо.

Можна говорити про традицію, що походить від Платона, для котрого Ерос є стимулятором духовного сходження, естетичним захопленням і екстатичним прагненням до ідей істинно сутнісного, добра і краси.

В душі цієї традиції – й слова філософа Миколи Бердяєва про те, що належить розрізняти “Ерос і секс, любов-ерос і фізіологічне життя статі. Ці сфери переплітаються, однак вони відмінні. Життя статі – безлике, родове... В самому сексуальному акті немає нічого індивідуального, особистісного, він єднає людину з усім тваринним світом. Сексуальний потяг сам по собі не стверджує особистості, а душить її. Індивідуалізація статевого

потягу є обмеженням влади статі. Любов особистісна, індивідуальна, спрямована на єдине, неповторне, незамінне обличчя. Статевий же потяг легко погоджується на заміну, і заміна справді можлива”<sup>1</sup>.

Виходить, що секс належить природі, а еротика, Ерос – це складники цивілізації, результати обробки і переробки людської природи в процесі еволюції. Втім, можливі й інші трактування. Скажімо, російський філософ Георгій Гачев твердить, що “секс неможливий на природі: у відкритому просторі, в лоні природи живе Ерос; секс натомість розташовується в приміщенні, у місті, де серед обпаленої землі, будов, асфальтів, машин єдине, що залишилось од живої природи, її лона – це лоно жінки; і до нього припадає виснажений серед вогне-землі міський житель і доїть його, секс, доїть – аби перевірити: чи живий я ще? – у чому засумніваєшся серед денного механізму робіт і автоматизму наукових установок. Тому місто – царство жінки: тут все для неї, тоді як у селі легше жити чоловіку, а жінці важче”<sup>2</sup>.

#### *Чи має сексуальність національне вбрання?*

Усталені в різних народів норми сексуальної поведінки, включаючи її еротичний код і техніку, завжди співвідносяться з властивостями культури й конкретного способу життя. Прояви сексуальності і формування сексуальної ідентичності зумовлені особливостями взаємодії людей, способами інтерпретації тієї або іншої поведінки на основі існуючих зразків дій, адекватних етнокультурі й конкретному контексту.

Сучасні науковці виокремлюють спеціальний розділ етнології (культурної антропології), присвячений вивченню етнокультурних норм і варіацій людської сексуальності – етносексологію<sup>3</sup>.

Предметом дослідження в етносексології виступають етнокультурні варіації та детермінанти сексуальної поведінки і установок, у т. ч. особливості еротичного коду, семантика сексуальної поведінки, техніка та умови коїтусу і т. п.<sup>4</sup> Все це можна усвідомити тільки в широкій соціокультурній перспективі, включаючи диференціацію статевих ролей, стереотипи маскулінності і

фемінінності, статевий символізм, особливості статевої соціалізації та шлюбно-сімейних відносин, норми статевої моралі.

Вже у вищих тварин сексуальна поведінка є в значній мірі продуктом наущіння, що долучає індивіда до властивої даному виду соціосексуальної матриці. У людини ця соціосексуальна матриця перетворюється на сексуальну культуру, котру і вивчає етносексологія, використовуючи дані безпосереднього спостереження, звіти інформаторів і різноманітні культурні джерела (дані мови, релігії, мистецтва тощо).

Предметні обрії етносексології дуже розмаїті. Гостро постає необхідність розрізняти: фактичну поведінку індивідів; їх установки і ціннісні орієнтації; культурний символізм, що стоїть за ними; ритуали і звичаї, за допомогою яких оформлюються відповідні дії; соціальні інститути, які цю діяльність спрямовують і регулюють.

Найелементарніша етносексологічна класифікація ґрунтується на розподілі різних суспільств і культур на просексуальні (терпимі, ліберальні, пермісивні) та антисексуальні (репресивні, обмежуючі, які піддають сексуальність постійному контролю і заборонам). Проте цінність такої діхотомізації є проблематичною, бо вона не враховує конкретне значення і зміст відповідних норм: хто, кому, що, з ким, наскільки і чому забороняє. Сексуальні табу різноманітні, їх не можна зрозуміти без урахування соціального й етнокультурного контексту, способу життя.

У більшості суспільств існують різні норми сексуальної поведінки для чоловіків, для жінок (так званий "подвійний стандарт"), для різних вікових груп. Окрім негативних санкцій, сексуальну поведінку регулюють позитивними способами – схваленням і поетизацією певних видів любові, культивацією відповідного тілесного канону, ставленням до емоцій, еротики і т. ін. Тому етносексологія безпосередньо пов'язана з етнопсихологією, соціологією шлюбу та сім'ї, етнопсіхіатрією та іншими дисциплінами.

Саме через сексуальність у людини є шанс зрозуміти сенс власного існування. Звісно, якщо визнати той факт, що сексуальність в людському соціумі є не лише механізмом

відтворення життя, але перш за все процесом, який надає йому смисл.

*Чому еротична культура українців була сороміцькою?*

Пласт української еротичної культури досі залишається малодослідженим, хоч еротиці у фольклорі значну увагу присвятили такі визначні знавці його, як Т. Шевченко, І. Франко, М. Максимович, Х. Вовк, З. Доленга-Ходаковський, П. Чубинський, Б. Грінченко, В. Гнатюк та ін.

На жаль, цензура досить тривалий час упереджено ставилась до всього того, що не вкладалось в усталені норми добропорядності й пристойності. Так, двотомне зібрання українських еротичних казок і анекдотів видане етнографом Володимиром Гнатюком (1871-1926) 1912 року в Німеччині, берлінська прокуратура невдовзі конфіскувала, посилаючись на порнографічність паралельного перекладу німецькою мовою.

Певну обережність у друкуванні еротичного ("сороміцького", як прийнято було називати на той час) фольклору зумовлювала й сама назва, що визначала ніби непристойність його змісту. Ще одна причина полягала в тому, що розвиток української ментальності завжди стримувався всілякими імперськими режимами, що привчали народ усвідомлювати свою нижчевартість. Не випадково свої власні національні набутки потрапляли в ранжир "небажаного", "некультурного", "другорядного".

Ми захоплюємося коханням Ромео і Джульєтти і забуваємо, що маємо про кохання козака і дівчини неперевершені шедеври вияву цього почуття в українській народній творчості та творах поетів, письменників, зокрема Тараса Шевченка (1814-1861). В його вірші "Тополя" дівчина перетворилася від марного чекання свого коханого в тополя. У баладі "Причинна" дівчина гине, втративши надію дочекатися повернення козака, а козак, повернувшись, від горя кінчає життя самогубством. У творі "Гайдамаки" поет з однаковою майстерністю змальовує й екстаз народного месника і любовний екстаз:

*Шелест! ... коли гляне:  
Попід гасм, мов ласочка,  
Крадеться Оксана.  
Забув; побіг; обнялися.  
“Серце!” – та й зомпіли.  
Довго-довго тільки – “серце”,  
Та й знову німіли.  
“Годі, пташко!”  
“Ще трошечки,  
Ще .. ще ... сизокрилий!  
Вийми душу! .. ще раз .. ще раз ...  
Ох, як я втомилась!”  
“Відпочинь, моя ти зоре!  
Ти з неба злетіла!”  
Послав свитку. Як ясочка,  
Усміхнулась, сіла.*

Серед фольклорних інтересів Тараса Шевченка значне місце займало збирання й використання у власній творчості еротичних пісень. У вже згаданій поемі “Гайдамаки”, наприклад, вони вкладені в уста кобзаря Волоха, якими він розважає повстанців.

Не обійшов своєю увагою любовні епіталами Іван Франко (1856-1916). У повісті “Великий шум” письменник навів 23 весільні пісні, а про так звані “сороміцькі” висловився: “безсоромні, смілі, пластичні і оригінальні, та при тім наївні і чисті в своїй натуральності, як твори Сапфо й Арістофана”.

Чи не найбільший внесок в осмислення еротичного фольклору зробив видатний антрополог Хведір Вовк (1847-1918). Він став ініціатором видання збірника “Український фольклор. Сороміцькі звичаї, казки, пісні, приказки, загадки і лайки”, що вийшов 1898 року в Парижі, в серії “Криптадія” (таємне).

Головними осередками інтимного спілкування та підбору подружніх пар в Україні були вечорниці, які організовувалися молодіжними громадами.

В парубочих громадах юнаки одержували необхідні знання зі статевого життя, а також проходили ритуальне навчання еро-

тичному спілкуванню з дівчатами. Одначе в любощах своїх парубки й дівчата не губили честі – берегли свою незайманість до вінця. Парубоча цнота в українців цінувалася нарівні з дівочою. Чесність дівчини оспівувалася такими поширеними виразами:

*Темного лугу калина,  
Доброго батька дитина,  
Сім літ по ночах ходила,  
Цноту з собою носила;  
Купували купці – не продала,  
Прохали хлопці – вона не дала;  
Шовком ніженьки зв'язала,  
Для свого Івася держала.*

Зате, коли дівчина не зберегла цнотливості, під насмішки підпадають не тільки вона, а й батьки, вся родина (“вона така добра, як дірява торба”, “хоть їдь матінко, хоть не їдь, бо вже донечці роздер ведмідь”, “в огороді грушка уже потрушена, наша Мар'юха уже поворужена”).

*Українці – найцнотливіша нація?*

Ось як описує психосексуальний розвиток українки відомий письменник та історик другої половини XIX ст. Данило Мордовець (1830-1905):

*“Змалку купала її мати у любистку:  
У любистку купала,  
Щоб любощі зазнала...*

*Купалися у любисточку дівчаточка і багатих батьків, і бідних, а підростаючи, укупі гралися і у хрещика, і у ворона та часами по вишневих садочках між чорнобривцями та крученими паничами. І росла україночка на волі, як тополя, Гнучка, гнучка та висока...*

*А поки ще не прийшов час, з другими дівчатками гралася в “шума” та голосно виспівувала:*

Ой нумо, нумо  
В зеленого шума!  
А в нашого шума  
Та зелена шуба.

То зелені святки, то купальське свято – усюди дзвенить  
дитячий голосок україночки:

Купала на Івана, –  
Купався Іван  
Та в воду упав...

А от і час прийшов... Щось серденько віщує... Душна українська нічка сну не дає, а там за вікном – уличка... Чути парубоцькі вигуки:

Вийди, дівчинонько,  
Вийди, рибчинонько!...

Полум'ям паше молоде тіло... Серденько завмирає... Се той, чорнобривий, з карими очима... Як не вийти!...

...І росла україночка, часто цілими годинами не бачачи ні "татка лютого", ні "братиків милих, як голубоньків сизих", котрі десь-то носились на своїх кониках "по степах та по байраках", з ляхами та татарвою воюючи...

А вже ж виходила заміж україночка не як московка з неволі батюшковим та матушиним присудом за "суженого" нелюба, а виходила україночка по волі, за свого миленького, і по любові, бо, виростаючи вільною пташкою, бачилась зі своїм козаченьком привселюдно, на вулиці, або і тихенько собі – то у вишневому садочку коло перелазу, то у темному лузі, то в леваді, під вербою, або коло криниченьки, у холодній водиченьки... Вона знала того, кому потім рушники подавала..."<sup>5</sup>

Народна пісня, особливо лірична, слугувала своєрідною школою пізнання психології, етики інтимних стосунків українців, бо любов була не тільки щасливою, а й зрадливою, невзаєм-

ною. Не випадково: *"Хто з любов'ю не знається, той горя не знає"*. В піснях закарбовано досвід переживання статевої любові як вищого людського почуття:

*Як не хочеш, дівчинонько,  
Дружиною бути,  
То дай мені таке зілля,  
Щоб тебе забути...*

і мистецтво інтимного спілкування:

*Стелися барвінку, ще нижче, ще нижче,  
Присунься, юначе, ще ближче, ще ближче...*

і мистецтво кокетування:

*А я брови підмалюю, нуда-я, нуда-я,  
Чорнявого поцілую, нуда-я, нуда-я.*

Та любовне почуття могло наштовхуватися на різні перешкоди:

*Постав хату з лободи,  
А в чужую не веди...  
Чужа хата така,  
Як свекруха лихая...  
або*

*Через свою неньку,  
Через рідні сестри,  
Не можу кохану  
До двору привести.*

Щиросердність в еротичному потязі сприяла повноті чуттєвості, відкривала дорогу сексуальній активності: *"...вернися, козаче, буду шанувати", " ...стелися барвінку ще нижче, присунься, козаче, ще ближче"*.



Звичаєва культура, усталені ритуали відображали етику пошанування коханої людини, готували молодь до створення сім'ї на добровільних началах;

*Та було б не рубати зеленого дуба,  
Та було б не сватати, коли я не люба.*

Сороміцькі пісні, записані відомими етнографами, засвідчують, що із закоханістю, романтичною любов'ю перепліталось тілесне, плотське, яке сприймається народною психологією як природне, органічно властиве. У змісті сороміцьких пісень, які, як правило, виконувалися лише у певних частинах весілля, а також на вечорницях та досвітках, прослідковується природа невгамовного сексуального бажання, маніфестація чуттєвості в контексті складних людських взаємин. В них поєднуються насолода і страх, підступність і щирість, обов'язок і спонтанність поведінки, ніяковість і досвідченість, весела розкутість і цнотливість:

*Захотіла калача з медком, з медком,  
Я ж була да під парубком;  
Я ж думала: Умру, умру,  
А я ж цеє давно люблю!*

У ментальності українців, судячи зі змісту еротичного фольклору, сексуальна функція представлена як рівноцінна у сексуальній активності жінки і чоловіка. Тому в українських еротичних піснях ініціатива у зляганні, активність у сексуальних стосунках часто йде від жінки, що нетипово для інших етнічних культур:

*Коли б мені або так, або сяк,  
Коли б мені запорозький козак,  
Коли б, коли б коло мене полежав,  
Коли б, коли б за поциньку подержав.*

*Молодиці били піцирину,  
Бо то надійло,*

*А дівчата боронили,  
Бо то добре діло.*

*Ой коби ти добрий хлопець,  
Ти би скочив у городець,  
Ти б косив, я би жала,  
Ти б просив, я би дала.*

*Не давайте пшонця, бо розсиплеться,  
Не давайте борошенця, бо розвіється.  
Та давайте отого – ой, як бо його, –  
Солодкого отого, що стирчить од його.*

Як зазначають відомі дослідниці української етносексології Тамара Говорун і Оксана Кікінежді, “за непристойним, на перший погляд, змістом сороміцьких співанок, лібідо представлене не як щось відчужене від тілесного Я, а як притаманне людській природі, земне та безпосереднє. Відвертість, прямота означень реалізації сексуальної функції охоплює багату палітру психічного життя – від ніяковості, трепетного чекання, нерозуміння потреб власної тілесності до повноти чуттєвості, гармонії злиття чоловічого та жіночого начал”<sup>6</sup>.

*Наш кур кокоче, на сідало хоче.  
Наш молоденький Івась та вже спати хоче.  
Мати ж моя старенькая, дай за мене дочку,  
Бо вже мені піцирина подерла сорочку.*

*Козак дівки питається: "Що то в тебе гойдається? "  
"Ти, козаче, не питай, як устримив, то й гойдай!"*

*Ой, дівчино, чого сердишся,  
Чом до мене животом не повернешся?  
Повернися животом ще й вороночкою,  
Дам тобі я солов'я, ще й з соловочкою.*

Віршовані строфи передають народні уявлення про сексуальну поведінку різних статевовікових груп, сімейних суперечок та злагоди. Конфлікти на сексуальному ґрунті змальовані у контексті людських емоцій, з почуттям гумору.

*Як я була молодійка, то кохання знала,  
А тепер я зістарилась, та й позабувала.*

*Ой сип сировець, та криши петрушку,  
Підем мила у комору, поласуєш, душко.*

*Ой там на горі, там глибока ямка,  
А дід бабу торка ззаду, ще й губами плямка.*

У сороміцьких піснях ерогенні зони тіла, статеві органи та сексуальні бажання представлені алегорично. Застосовані порівняння мають відтінок гумору, аби підкреслити прийняття тілесності як такої, що приносить радість, задоволення, втіху.

*Любка моя солоденька, любка моя повна,  
Гарбузові цицьки масш, смерекові стегна.*

*І батько велів, і мати казала,  
Сама захотіла червоного буряка до білого тіла.*

*І ти дівка, і я дівка, чом у тебе більша дірка?  
Мене хлопці сподобали, більшу дірку продовжали.*

Проста селянська міць та лукавинка щодо ставлення до сексуальної поведінки, розуміння непереборної сили сексуального бажання покладені в основу жартівливих співанок, коломийок та частівок.

*Попід людські оборози, баранячі роги,  
Дівки хлопців научили лізти межі ноги.*

*У моєї миленької груденята теплі,*

*Через теті груденята буде душа в пеклі.*

*Ой на горі пшениченька, жовтоє колосся,  
Люблять хлопці потягати поцку за волосся.*

*Ой їхав козак да й з України,  
Надибав дівчину з чорними очима.  
Бог помагай, дівчино, та як же ся маєш,  
Дай же ми заграти, бо бандурку маєш.  
А в мене бандурка вельми красная,  
Чорная, як жук, жук, та й волосяная.  
Дай же ми, дівчино, на бандурку грати,  
Маю я слушний палець перебирати.  
Дівчина ему та й дозволила,  
Бандурку дала, очі закрила...*

Як бачимо, традиційне уявлення про якусь особливу “цнотливість” українців (принаймні селян) не витримує перевірки фактами. Проте, у справі кохання, маємо дихотомію двох еросів. Природний Ерос зберігає власну трансцендентність стосовно Еросу духовного, однак поміж ними, особливе взаємопроникнення, завдяки якому перший набуває причетності до останнього.

*Як здобути любов не втративши кохання?*

Як справедливо зазначає Микола Томенко у своєму дослідженні “Теорія українського кохання”, “етнопсихологічні, соціокультурні традиції українства об’єктивно утримували тему інтимних стосунків від публічності”<sup>7</sup>.

Яскравим прикладом тому є одна з народних оповідей, де ідеться про парубка, який кохав свою дівчину міцно, оженився, але про кохання з нею ніколи не вів балачок. Жили вони собі, як Бог велів, вже чимало часу. Лише раз якось опанували чоловіка дурощі, і він причепився до жінки:

*“Скажи, – говорить, – мені, як ти мене любиш?”. А жінка й каже йому: “Люблю тебе, чоловіче, як вітер у полі”. – “Е, коли*

*так, – відповів він, розсердившись, – то бувай собі здорова... Не хочу жити з тобою, піду світ за очі”.*

*І пішов... Десь далеко наймитував у якогось багатиря і зовсім забув про жінку. Якось раз улітку возили снопи й докла-дали, там же в полі, високу-превисоку копу. Була нестерпна спека; навіть у полі пекло, як од печі десь на заводі. Втомився той чоловік і ліг просто на возі, з якого подавав снопи. Лежить, а господар нічого вже не каже йому, бо робітник він був не лукавий. Лежить: голова палає, у роті пересохло, руки об-висли, сам увесь, як розварений...*

*Зненацька, – у Бога всього вдосталь, – повіяв свіжий вітерець... Наче знову на світ народився чоловік, зітхнув, підвівся та й з воза!*

*“Куди ти?” – питає господар. – “Прощавайте, панотче! – відповідає, – доста вже служити – повернувся додому. Дякую вам за хліб-сіль!” – “Що? Як? Чого?” – “Та отак і так”, – каже. І розповів господареві, що та як змусило його йти у наймити. “А тепер, – додав він до всього, – я бачу, що жінка мене, моя голубка, любить”. – “Не можу тебе тримати, – сказав госпо-дар, – бо справа твоя законна”.*

*Коли повернувся з поля, господар розрахував його як слід, винагородив і відпустив з Богом. І пішов той чоловік до своєї дружини, і стали вони знову жити разом і любитися, як го-диться, як Бог повелів. Ніколи вже той чоловік не питав у своєї жінки, як вона любить його, і не залишав її до самої смерті<sup>8</sup>.*

*Зображення кохання-любові традиційно передавало внутрі-шній світ українця, що гармоніював із природою та всесвітом. Існування в українській мові цих двох близьких за змістом по-нять (згадаймо, що англо- чи російськомовна культури не мають подібного феномену) не випадкова. На думку М. Томенка, “це лише пояснює світоглядну, культурну межовість України, наяв-ність впливу різних культур і мов в українських духовних тради-ціях, де присутні любов як ключове поняття російського (євразійського) культурного простору та кохання – східно-слов’янського (центральноєвропейського) культурного світу. Особливість і специфіка української ситуації полягають у тому,*

що вплив двох різних традицій разом із суто національними українськими цінностями спричинив появу унікального прецеденту – відмінного, подвійного тлумачення характеру інтимних стосунків”<sup>9</sup>.

Загалом, давньоукраїнські традиції тлумачення “кохання” пов’язують його з романтичними, почуттєвими стосунками, “любов” – безпосередньо вже із подружнім життям, яке засноване на розумінні та довірі.

Виходячи з традиції вживання цих двох понять і змістовного навантаження, якого вони набувають у поезії, літературі, фольклорі можна погодитися з висновками М. Томенка, про те, що кохання характеризується поетичним та ірраціональним змістом стосунків; почуттєвістю та романтизмом як невід’ємними рисами. Статеві стосунки ніколи не були домінантою в коханні, хоча завжди мали неповторне і загадкове звучання.

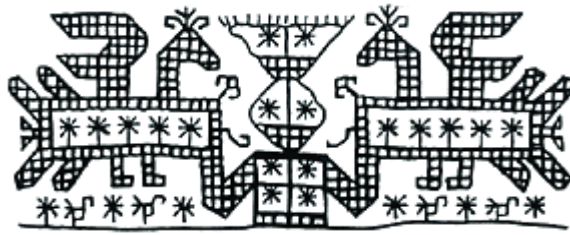
Кохання – це самозречення, це принесення себе в жертву своїм почуттям і пристрастям; любов – взаємопідтримка, прагнення щонайперше допомогти, а вже потім – отримати щось для свого духовного життя, а отже, для себе.

Любов в українській ментальності характеризує більш сталі стосунки, що, як правило, формалізуються в подружнє життя. Любов не втрачає почуттєвості, хоча вже й не має стану поетичної закоханості. Статеве життя є невід’ємною, але дещо буденною складовою частиною гармонії в стосунках.

Кохання – це таємниця, а любов – це ключ від неї. Як правило, кохання закінчується тоді, коли втрачається його загадковість і неповторність.

## Літературні джерела

---



- <sup>1</sup> Бердяєв Н.А. Самопознание. – М., 1991.
- <sup>2</sup> Гачев Г. Национальные образы мира. Космопсихологос. – М., 1995.
- <sup>3</sup> Махній М. М. Незвичайна антропологія. – Чернігів, 2011.
- <sup>4</sup> Махній М. М. Етносексологія: Ерос і культура. – К., 2009//  
<http://mahniy.blox.ua/html>
- <sup>5</sup> Мордовець Д. Сагайдачний. – Львів, 1989.
- <sup>6</sup> Говорун Т., Кікінежді О. Стать та сексуальність: психологічний ракурс.  
– Тернопіль, 1999.
- <sup>7</sup> Томенко М. В. Теорія українського кохання. – К., 2002.
- <sup>8</sup> Булашев Г. О. Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах  
та віруваннях. – К., 1992.
- <sup>9</sup> Томенко М. В. Теорія українського кохання. – К., 2002.

## Український Амур: реконструкція міфологеми

*Існує думка, що Лель, як божество кохання в українському міфологічному світогляді, був сконструйований за зразком Амура (Ерота). Зовсім молодим Лель часом просто бавиться коханням, хоча і робить це з щирих намірів – для нього це лише весела гра.*

На думку дослідника О. Шокала<sup>1</sup>, прадавнє українське слово “кохання” етимологічно споріднене з давньоіндійським “кама” – любовна пристрасть, жадання. Слово кама походить від містичного складу ка, що означає першопочаток (тому к – перша літера санскритської абетки) та м – знаку людини.

Знак “м” був на стягові давньоіндійського бога кохання – Ками, якого зображували вродливим юнаком, що тримає в руках лук з цукрової тростини, де тятива з бджіл, а стріли – з квітів. До речі, у давніх слов’ян бджола символізувала кохання, бо поєднувала в собі “солод меду і гіркоту жала”. Згадаймо й відгомін цього у вислові “медовий місяць”. До того ж один з найдавніших персонажів української міфології вважається Лель – бог кохання й бджолярства. Він уявлявся “вічним парубком”, який приносить юнакам і дівчатам найвищу радість кохання, опікує дітей, сприяє бортникам.

Земною тотемною іпостассю Леля вважається лелека. Трепетні й лагідні стосунки українців з лелекою обумовлені саме тим, що лелека приносить діточок.

*Чому саме лелека приносив діточок?*

Дослідник О. Чайченко<sup>2</sup>, розглядаючи українсько-шумерську взаємну мовну експансію доводить, що суфікс -ель (іл, ол) у багатьох українських словах був колись другим коренем і означав небо, горішню сферу. Це зафіксувалося в назвах птахів:



лелека, ор-ел, гог-оль, журав-ель, сок-іл, бус-ол, дят-ел, чап-ел. Цей другий корінь ототожнюється з шумерським словом "іл" (небо). Шумерський Бог Ен-ліль перекладається як "Бог Неба". Цей шумерський Бог має бути тотожний нашому Перуну. Один з його проявів є Бог кохання Лель (аналог Купідона і Амура), звідси "ляля" – дитина, яка з битвою з'являється на світ Божий.

Санскритолог С.Наливайко<sup>3</sup> зазначає, що наявність індійських жіночих імен та важливих і показових термінів із компонентом ліла (крішналіла, рамліла, расліла) дозволяє перекинути місток до деяких слов'янських реалій – божества Леля-Полеля, персонажів обрядових весняних і літніх обрядових ігор ляля, леля, назви квітки лелія-лілія тощо.

В українській мові ляля – "мала дитина", "малюк", а в мові хінді маємо те саме – лала, яке означає також "мала дитина", а ще – "пестунчик", "улюбленець". Лалан – "пестоці", "леліання", лалан-палан – "ласка", "пестування" (досл. "леліання-плекання"), лаліта – "коханий", "любий" тощо. Лала тут і "синочок", при звертанні до хлопчика, і "коханий" – при звертанні до чоловіка. Лалан або лялян означає і "гра", і "улюблена дитина", лальна або ляльна – "красуня", лалак або ляляк – "пристрасне бажання" тощо. Явно відчувається, що сюди ж асоціативно стають і українські слова лялька, ляля.

*Як давньоіндійський Кама став бентежником людських душ?*

На думку деяких дослідників, українське слово "кохання" й давньоіндійське "кама" як архетипи спільної для наших культур давньоарійської духовної традиції по суті означають одне й те саме – зачин людини.

Індійський міф розповідає, що коли бог Брахма створив усе живе й неживе на землі, то захотів явити світові щось непересічне. І створив невимовно вродливого юнака, озброєного луком із цукрової тростини, що мав тятину із бринливих бджіл, а стріли були з п'яти найгарніших і найзапашніших квітів. Юнак носив блакитне вбрання і прикрашав волосся квітами кесарі, а в руках тримав стяг із зображенням макари – дивовижної морської тварини.

*– Ти – бог кохання, – мовив йому бог-творець Брахма. – Ти всемогутній і здатен проникати в думки людей, тому тебе будуть називати Манматха – “Бентежник душі”. Але ти матимеш іще одне ім’я – Кама, бо твої стріли розпалюватимуть пристрасть у серцях чоловіків та жінок, а ця жага, ця пристрасть необхідні для підтримання життя.*

В епічній літературі Кама – син Лакшмі, богині щастя, достатку й сімейної злагоди, дружини Вішну. Він зображається юнаком, що сидить на папузі або на колісниці, на прапорі його – макара, фантастична морська тварина, в якій дехто вбачає дельфіна. Його любовні стріли зроджують кохання, і тут Кама має своїх античних двійників – Амура, Ерота й Купідона.

Поняття кама служило в індуїзмі означенням чуттєвого, емоційного життя і входило, разом із вірою-дгармою та прагненням багатства – артхою до трьох основних засад людської поведінки. Гармонійне поєднання цих трьох засад (тріварга) вважалося найважливішим обов’язком трьох вищих станів, тобто жерців-брахманів, воїнів-кшатріїв та вайш’їв – землеробів, ремісників і торговців.

Настанови в камі, зокрема, склали особливий жанр давньоіндійської літератури – камашастро. Один із найвідоміших творів цього жанру – “Камасутра” Ватсьяяни (III-IV ст.), яка упродовж століть відігравала помітну роль у традиційній індійській дидактиці.

*Хто насправді замовляв і спрямовував любовні стріли?*

Санскритолог С. Наливайко зазначає, що бажання-кама як первісна творча сила виступає вже в “Рігведі”. Її персоніфікацією і став великий первородний бог Кама, постійно згадуваний у пізніших ведійських текстах і закликаний, коли треба досягти успіху в коханні, відновити втрачену силу тощо.

“Махабхарата” порівнює його з ненаситним полум’ям, “Рамаяна” називає сином богині щастя й краси Лакшмі, його дружина – Раті (“Любовна пристрасть”), його молодший брат – Кродга (“Гнів”, “Шал”), його дочка – Трішна (“Спрага”, “Жага”).

Давньоіндійська література зазначає, що чоловік вчинить тяжкий гріх, коли не відповість взаємністю закоханій у нього жінці. У “Махабхараті” Арджун, могутній воїн і родич Крішни, мусив цілий рік бути євнухом через те, що не прийняв кохання апсари Урваші, згадуваної ще в “Рігведі”.

Щодо любовних стріл, то цікаві дані подає “Атхарваведа” – веда магичних замов і дійств. Чоловік, який прагне здобути прихильність жінки, яка байдужа до нього, пронизує стрілою її глиняне зображення в місці, де має бути серце. Це символізує те, що стріла Ками (інакше – любовна стріла) пронизує любов’ю до нього серце жінки, небайдужої йому. Водночас чоловік промовляє:

*“Нехай невідворотний Кама вразить тебе! Щоб стала ти беззахисною перед ним на своєму ложі! Цією невідпоруною стрілою Ками я пронизую твоє серце. Стрілою, яка оперена жаданням, вістря якої – кохання, а стрижень – пристрасть. Цією стрілою, несхибно спрямованою, нехай вразить Кама твоє серце”.*

Не менш виразна й відверта замова жінки, що прагне звоювати чоловіче серце. Замова супроводжується тими самими магичними діями, тобто пронизуванням розпеченою стрілою зображення того, хто полонив жіноче серце. Крім цього, при такій любовній замові довкола розкидаються боби, спалюються накопичені стріли тощо.

В українських магичних любовних (приворотних) замовляннях аналогом серця, що тане від кохання, є віск. В цьому плані показова замова: *“Щоб тебе за мною так пекло, як пече вогонь той віск! Щоб твоє серце за мною так топилось, як топиться той віск, і щоб ти мене тогді покинув, коли найдеш той віск”.*

Або: *“Полети ж ти, огнений бугало, до козака у двір, де ти його спобіжиш, де ти його заскочиш: чи в лузі, чи в дорозі, чи в наїдках, чи у вечері, чи у постелі – учепися ти йому за серце, затоми ти його, запали ти його: щоб він трясся і трепетався душею і тілом за мною, щоб він мене не запив, не заїв і з іншими не загуляв, усе мене на помислах мав”.*

Слово бугало цілком може осмислюватися тут як “стріла”, бо бугало летить до козака у двір і має запалити серце козака розпеченим вістрям. На індійському ґрунті для таких цілей часто-густо якраз і розжарюють кінчики стріл.

*Чому Ярило і Лель поєдналися в міфопоетичній творчості?*

У міфопоетичній творчості Ярило, безсумнівний представник давньослов'янського пантеону, бог весняного розквіту буйної природи і плотської любові, часто поєднується з Лелем – богом кохання та бджільництва. Лель полюбляє дітей, шанує квіти, всіляко сприяє пасічникам доглядати за бджолами та добувати мед.

Свята Леля і Ярила – це велемовні урочистості хлопців та дівчат, які єднають серця, душу і тіло для великого кохання і подружнього життя.

Український науковець Євген Товстуха, автор дослідження “Фітоетнологія українців” реконструює образ Леля як вічного парубійка, натхненника молодецького завзяття, весняного буйноцвіття землі та піднесених пристрастей зачарованих душ.

*“Лель несе хлопцям та дівчатам солодку жагу юнацького кохання і гіркоту розчарувань. Дбає про дітей разом із богинею Ладю. З ранньої весни і до пізньої осені садить і сіє квіти, чепурить ними святу землю і дівчат. Дбає, щоб у лісах, гаях, луках, на сіножатях цвіла, буяла, усміхалась до сонця жива природа і давала змогу бджолам збирати нектар як особливі солодощі медових трунків.*

*Вічний парубок, разом з богинею Ладю, – кравець. Автор українського національного одягу для юнаків та дівчат. Через те і наші дівчата у весільному та святковому одязі постають як справжні розбрунені квітки розкішної і щедрої рідної землі.*

*Вічний парубійко Лель не старіє. У ньому (за легендами) нуртує молодецька снага та завзяття. Він не приховує її у своїх коморах давньої пам'яті, а щедро ділиться з хлопцями згадками, думами та загадками”<sup>4</sup>.*

*Як бог кохання Лель перетворився на лелеку?*

Слід зазначити, що літописних свідчень про Леля до нас не дійшло. Усі відомості мають фольклорний та лінгвістичний характер – приспів “лелю”, “леля”, “люлю”, “льолі” тощо характерні для давніх весільних пісень більшості слов’янських народів. Так само слово “леліяти” в тій чи іншій формі є в багатьох слов’янських мовах і означає “любити”, “дбати”, “оберігати”, “ніжити”. Тобто саме слово та поняття існувало безсумнівно, так само можна вважати встановленим його зв’язок з любов’ю та шлюбом. Однак чи дійсно в давніх слов’ян існувало саме божество на ім’я Лель достовірно невідомо<sup>5</sup>.

Існує думка, що Лель як божество був сконструйований історіографами XVI-XVII ст. за зразком Амура (Ерота), оскільки в ті часи вважалося, що кожен європейський народ до хрещення мав міфологію схожу на давньогрецьку.

Деякі сучасні науковці висувують версію, що назва цього божества могла походити від пісенного приспіву “алілуйя”, який часто-густо уживався в християнському обряді. Саме через незрозуміння давніми слов’янами, які були напівязичниками, слова “алілуйя”, такий міфологічний персонаж як Лель чи Полель, дійсно міг виникнути й об’єктивно існувати під час пізнього середньовіччя і ранньомодерного часу на рівні так званого “народного християнства”.

Десемантизоване і фонетичним чином видозмінене “алілуйя” і його модифікації “люлі-люлі”, “люлі-люляшеньки”, “ой, ляле, ляле” були добре відомі східним слов’янам у вигляді приспіву до колядок, веснянок, обрядових пісень.

*Хвалилася береза,*

*Хвалилася, лелю-полелю, береза:*

*“В мене гілля до коріння,*

*В мене гілля, лелю-полелю, до коріння”.*

*Хвалилася дівчина,*

*Хвалилася, лелю-полелю, дівчина:*

*“В мене коса до пояса,*

*В мене коса, лелю-полелю, до пояса.*

*В мене личко, як яблучко,  
В мене личко, лелю-полелю, як яблучко.  
В мене брівки, як шнурок,  
В мене брівки, лелю-полелю, як шнурок.*

*В мене очі, як тернок,  
В мене очі, лелю-полелю, як тернок”.  
Хвалилася береза,  
Хвалилася, лелю-полелю, береза...*

У минулому колисковий приспів “леле” був досить поширеним в українській мові (поступово він витіснявся паралельним колисковим приспівом “люлі”).

У своїй мовознавчій розвідці “Лелітка, або прадавній колисковий приспів” дослідник Віталій Скляренко зазначає, що у дуже давні часи, коли слов’яни жили разом з балтами і їх об’єднувала спільна мова (балто-слов’янська), матері, заколисуючи дітей, приспівували їм нескінченне ле-ле... “Цей приспів ще й досі зберігається в литовській мові, пор. литовське *leltu* (у приспіві колискової пісні). Відзгаданого приспіву в праслов’янській мові виникло слово *lelejati* (*leleti*) “заколисувати маленьку дитину, приспівуючи *le-le*”, пор. литовське *Leliuoti* “заколисувати маленьку дитину, приспівуючи *Leliuo*”. Праслов’янське значення цього слова “заколисувати маленьку дитину” до цього часу зберігають деякі слов’янські мови, наприклад, російське діалектне лелеять “заколисувати дитину, носячи її на руках”, болгарське діалектне лелям “колишу в колисці, заколискую”.

Семантичний розвиток праслов’янського *lelejati* (*leleti*) на ґрунті окремих слов’янських мов ішов у двох напрямках: з одного боку, виникло значення “пестити, голубити, плекати”, оскільки заколисування маленької дитини під ніжний приспів було проявом любові до дитини, свідченням дбайливого догляду за нею, а з другого – розвинулося значення “колихати, гойдати”, оскільки в присиплянні дитини дуже важливим компонентом було колихання, гойдання колиски. Обидва ці значення властиві слову леліяти (леліти) в українській та інших східно-

слов'янських мовах: українське *леліяти* «пестити, голубити, дбайливо, з любов'ю доглядати; плекати», діалектне «коликати, гойдати», діалектне *леліти* «пестити, голубити», російське *лелеять* «пестити, голубити, дбайливо доглядати», діалектне «гойдати на хвилях», білоруське діалектне *лелеяць* «пестити, голубити; колыхатися, гойдатися»<sup>6</sup>.

Мовознавець впевнений в тому, що з обома названими значеннями слово *леліяти* вживалося ще в давньоруській мові та зазначає, що прадавній колисковий приспів *le-le* не зник повністю у слов'ян. Він зберігся в ряді слов'янських мов як приспів до пісень, переважно дитячих і весільних. У польській мові для передачі частого повторення приспіву *lelum* (*lelom*) виникло словосполучення вигукowego характеру *lelum polelum*, яке польськими дослідниками і було сприйняте як імена давніх слов'янських богів – Леля і Полеля. Лель (Леля) вважався богом кохання (слов'янський Амур, Купідон), а Полель (Полеля) – богом шлюбу (слов'янський Гіменей).

Український мовознавець Олександр Потебня (1835-1891) ще в кінці XIX століття зазначив, що його попередники надто поспішно надали приспіву *лель* значення власного імені божества. На помилковість сприйняття польського словосполучення *lelum polelum* (*lelom polelom*) як власних імен богів вказав польський вчений О. Брюкнер. Відомий сучасний історик Б. О. Рибаків також відхилює слов'янського бога Полеля, вважаючи це слово пісенним повтором, але приймає бога Леля (точніше, богиню Лелю). На його думку, Леля уособлювала весну, весняну зелень, розквіт оновленої природи і була дочкою Лади – великої богині весняно-літньої родючості та покровительки весіль, шлюбного життя.

Коли в українській мові з'явилося запозичене з тюркських мов слово «лелека» (назва птаха), воно почало пов'язуватися з колисковим приспівом *леле*, і на цьому ґрунті виникло повір'я, що маленьких дітей приносить лелека (згодом повір'я поширилося і на інші назви птаха – чорногуз, бусол).

*Чому лелека став священним тотемом українців?*

З давніх-давен існує староукраїнське повір'я про священність лелеки. Вірогідно, що лелека був тотемом племен, які населяли Подніпров'я ще в IV-II тисячолітті до н. е.

Лелека був тотемом трипільських племен пеласгів, які називали себе "лелегами" (лелеками). Його зображення вони залишили на Балканах, на островах Егейського моря, в Малій Азії – всюди, куди переселялись. Від їхньої самоназви, очевидно, і походить назва цього птаха. Інша його назва гайстер, що давньогрецькою означає "зоря". Гайстер є символом давньої богині Вечірньої і Вранішньої Зорі, яка освятила птаха назвою зірки.

Лелека (бусол, бузько, черногуз, гайстер) – символ богині Зорі; символ поваги до батьків; символ мандрівників; сімейного благополуччя, щастя; батьківщини.

Вбивство лелеки прирівнювалося до вбивства людини. Цей птах за повір'ям, має риси і звички, що притаманні людям. В народному уявленні він є символом праці і відданості. Де він покладе своє кубло, тій хаті буде щастити, а якщо його образити, він і хату може спалити. В Україні птахів і звірів не називали людськими іменами. Однак, для лелек робили виняток. З ними розмовляли, "радилися" як з членами сім'ї.

Як і людина, лелека може плакати: "Бузьок може нудитися за хижею, в якій жив, ще як був чоловіком, – розповідається в одній легенді. – То він гніздо і в'є на дахах і живе коло людей. Ми часто можемо бачити, як він журиться. Стоїть годинами на одному місці з опущеним дзьобом – плаче й думає про своє людське життя". Лелека сумує, коли бачить свари поміж людьми: "стане нерухомо на одній нозі і плаче гірко... А як бачить добро між людьми, то калатає своїм дзьобом. То він так радіє".

Звернімо увагу на те, скільки пісень, казок і повір'їв в Україні пов'язано з цим білим птахом з чорною позначкою і скільки він має назв – бусол, боцун, бузько, гайстер, черногуз, лелека. У фольклорі і літературі лелека символізує любов до рідної землі, тугу за батьківщиною. Невипадково ліричний герой однієї з пісень просить: "Візьміть мене, лелеченьки, на свої крилята".



За українськими легендами, лелека походить від людини, яка згрішила колись проти Бога і тепер, у пташиній подобі, старанно спокутує свою провину. Найпоширенішою версією перетворення людини на лелеку є історія гадючого мішка: "Кажуть, бусол – з чоловіка. Бог усіх гадів у мішок зібрав і дає чоловікові: "На цей мішок, однеси до моря і вкинь у воду. Як нестимеш, не розв'язуй і не заглядай у мішок, що там є". Йде той чоловік з міхом до моря - кортить подивитися. Розпустив того мішка, гад так і поліз, так і поліз із нього! А Бог і каже: "Не хотів мене слухати, пустив гадюччя по всіх усядах, іди ж та збирай...". От тоді й став той чоловік буслом (лелекою)" <sup>7</sup>.

На зиму лелеки відлітають до далекої країни за морем. Там вони нібито плюскаються в озері й перетворюються на людей. Навесні вони купаються в іншому озері й повертаються додому птахами.

Інколи у Вирію лелеки змушені битися з орлами, коли ті на них нападають, і перемагають хижаків, хоча багато їх гине.

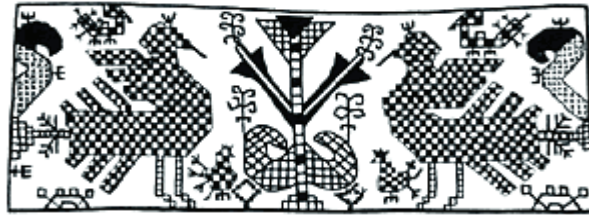
Перед вирієм лелеки вчиняють суд і закликають до смерті птаху, яка зрадила своєму подружжю: "Один самотній бусол полюбив чужу буслиху. І відбив таки її, забрав з чужого гнізда, і полетіли вони на нове місце до лісу. А через якийсь день, коли бусол прилетів на луг, його великим колом оточило пташине товариство й щось почало вичитувати своїм клекотом. Стоїть посередині самотній бусол. Ось він підняв опущену голову, важко підняв крила, тріпнув ними і піднявся угору. Там він раптом здригнувся всім тілом і, згорнувши крила, каменем полетів до низу. Так і закінчилася буслина любов".

Лелеки з давніх часів перебувають під охороною українців, ще з часів тотемізму. Їх вважали провісниками весни, птахами Сонця.

Якщо згадаємо, що за повір'ям він приносить дітей, то стане зрозумілим, чому бог шлюбу і кохання в давніх українських і польських піснях зветься Лель, а скіфський бог плодючості – Гайстеріс. Отже, Лелека – ще й символ Сонця.

## Літературні джерела

---



- <sup>1</sup> Шокало О. Есея про плекання Ладу// <http://storinka-m.kiev.ua/article.php?id=439>
- <sup>2</sup> Чайченко О. О. Укри-арії: Дослідження родоводу українців. – К., 2003.
- <sup>3</sup> Наливайко С. І. Таємниці розкриває санскрит. – К., 2000.
- <sup>4</sup> Товстуха Є. С. Фітоетнологія українців. – К., 2002.
- <sup>5</sup> Махній М. Український Амур: реконструкція міфологеми// <http://webcommunity.org.ua/2011/01/>
- <sup>6</sup> Скляренко В. Г. Лелітка, або прадавній колисковий приспів// <http://www.kulturamovy.org.ua/KM/pdfs/Magazine44-8.pdf>
- <sup>7</sup> Булашев Г. Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях. – К., 1992.

## Ігрища плоті: головні герої сороміцького фольклору

*Статеві органи та тіла пов'язані з ними дії стають  
головним сороміцьким об'єктом народнопоетичного відо-  
браження у численних еротичних оповідках, піснях, прислів'ях  
та приказках.*

Фольклорний жанр зачіпає тему матеріально-тілесного низу в найконкретнішому плотському аспекті. Народна свідомість майже не соромиться природних тілесних функцій, вона відкри-то кладе в основу своєї символіки.

Якщо плотське характеризує “зовнішнє” в людині, то душа – “внутрішня” сутність її. Часто-густо у пам'ятках давньоукраїнсь-кої культури “кріпость” тіла і “краса” тілесна розглядаються як свідчення і “душевної” досконалості людини. Але така позиція не єдина. Їй протистоїть відмінний підхід, згідно з яким доскона-ла, “красна” плоть розцінюється як негативне тло, на якому яск-равіше виявляється велич душі, що долає “спокуси” плоті. Такий погляд був пов'язаний із християнізацією світу і це вплинуло на характер народних поглядів щодо тілесної організації людини. Нове вірування переінакшувалося і засвоювалося під впливом давньої міфології. Християнсько-легендарний матеріал разом із спогадами з язичницької старовини створив новий складний світогляд, що існує почасти в народі й дотепер.

*Як виникло “грішне тіло”?*

Серед багатьох українських легенд про створення Адама є одна, в якій характерні подробиці цієї події змальовуються в суто народному дусі.

*“Людину, кажуть, виліпив Господь з глини, при чому дав їй Свою святу “постать”. Тільки, на лихо, зосталась ще після цього жменя глини. Де її подіти? Господь й приліпив цю глину*

*між ногами людини, – і з неї виникло “грішне тіло”, яке й згубило людину. Якби не воно, жив би собі Адам в раю, розкошуючи; а то ні! Прожив день, та й занудьгував: сказано – підійшла “грішна думка”...”<sup>1</sup>*

Чоловічі геніталії та пов’язані з ними дії стають головним сороміцьким об’єктом народнопоетичного відображення у чисельних еротичних оповідках, піснях, прислів’ях та приказках.

Мова еротичних пісень, хоч і межує з непристойністю, здебільшого насичена розгорнутими символічними порівняннями, образними натяками. Так, для позначення чоловічого “сороміцького органу” досить поширені пестливі назви “коник”, “пташок”, “табачка”; й не позбавлені гумору “жила”, “кілочок”, “шишка”, “червоний буряк”, “свекор”; й перші-ліпші із знарядь столярного ремесла – “свердло”, “долото” або рослинного світу – “качан”, “стебло”.

*Викотили, викотили,  
Та медову бочку,  
Видурили, видурили  
В пана свата дочку.  
Та поклали її, милу,  
На постелю білу...  
Ой ми ж її не дурили,  
Сама захотіла  
Червоного буряка  
До білого тіла...*

Звичайно, у так званому сороміцькому фольклорі не обходиться без називання речей своїми іменами, без надто солоних і крутих виразів. Деякі мовознавці вважають, що слово “хуй” є питомо українським та має спільнослов’янське походження. Запозиченим же з російської мови було лише його використання у якості повсякденної лайки, до цього основна сфера його застосування – еротична, соромітницькі пісні та примовки, також у якості бранних слів – для образи супротивників. Етимологія цього слова є прозорою для мовознавців та має не тільки спільнослов’янське, але й індоевропейське походження. Ось приклади з

інших слов'янських мов: болгарська - *хуй*, польська - *chuj*, албанська – *hu*. Із індоєвропейських неслов'янських мов зберігся у сучасній литовській як *skuj* “хвоя”, у ірландській як *sc* “глід”; далі сходять до прабалтослав'янської *skauijas* “колючка”, далі до індоєвропейської *skhuj* “колючка”. Давні синоніми в українській мові: пуцька, патик, кілок, прутень.

*Ішла баба з торгу, де купила прутнів торбу:  
– Оце, дівки, ваше діло – запихайте прутні в тіло!*

*Коли прутень “доростав” до штанів?*

Про розміри та потужність чоловічого статевого органу українці піклувалися відразу після народження хлопчика. Адже в українській традиційній культурі надавалося особливого сексуального значення тілесним обрядам, що здійснювалися в перші хвилини життя дитини. Передусім це стосується дій з пуповиною. Пуповину обрізували на предметі, що символізує чоловічу (якщо народився хлопчик) або жіночу (якщо дівчинка) сфери діяльності. Більш того, пуповину відрізали на певній відстані від тіла для того, щоб не було відхилень у сексуальній сфері. На Україні була прийнята відстань “у три пальці”. Мотивувалося це тим, “щоб хлопець не мав занадто малого прутня, а дівчинка, щоб не була занадто пристрасна”<sup>2</sup>. А ще, щоб майбутній чоловік мав велику сексуальну силу, хлопчику у колиску під голову клали зуба від борони<sup>3</sup>.

Через шість-сім або й десять років пупок з ниткою діставали зі схованки, давали хлопчикові і придивлялися: “якщо зуміє розв'язати, то буде все вміти, буде розумний, як ні – буде мучитися”. Цілком імовірно, що обряд “розв'язування розуму” мав й інший підтекст: “розв'язування” сексуальної енергії.

Визнанням статевої зрілості для хлопців ставало носіння ними справжніх штанів. “Хлопчики до 15 років все літо ходили в одних сорочках без шаровар”, – засвідчують етнографічні записи минулого<sup>4</sup>. Ще у середині XIX століття в Україні носіння штанів вважалося ознакою дорослості: їх одягали парубки після 15 років.

Штани тісно пов'язувалися з уявленням про стать та статеві органи. У деяких регіонах України клин між штанинами називався матня. У Закарпатті в перший день після весілля молода повинна була пошити молодому нові штани. Делікатність ситуації, як засвідчують етнографічні записи, полягала в загостреній увазі до викроєного молодого клину, величина якого повинна була відповідати величині статевого органа:

“То вона [молода] мала пошити, то шилося вручну, і то треба було поміряти клин. Но, а та не знала за першу ніч, як там, як ся попросити, кільки є там того приданого в штанах, ци стане в тот клин. Такой діло було, не хитроє, но мудроє”<sup>5</sup>.

А от крій запорізьких штанів-шароварів мав бути такий, аби вершник у разі небезпеки міг миттєво стрибнути із землі на круп коняці, фактично виконавши “шпагат”. У XVIII столітті в запорожців побутувала мода на дуже широкі шаровари. Козаки “матню штанів робили таку, що торкалася землі, мовби щось волочиться: як іде козак, то й слід за собою мете”<sup>6</sup>. Вважали, що справжні козацькі шаровари – ті, у які вміщаються два чоловіки. Звичайно, у них і матня відповідна. До речі, жінки носили точно такі ж широкі спідниці, під якими можна було “сховатися” чоловіку.

Іван Котляревський в “Енеїді” колоритно подає епізод, де царівна Дідона, лаючи гульвісу Енея, присоромлює його:

*Мав без матні одні холоші,  
І тільки слава, що в штанах;  
Та й те порвалось і побилось,  
Аж глянуть сором, так світилось.*

На певний еротизм цього чоловічого вбрання звертає увагу і Леся Українка, наводячи у своїх записах народну пісню:

*Широкії шаровари  
Сліди замітають,  
Три шеляги у кишені,  
Та й ті заважають.  
Один шеляг на танець,*

*Другий на горілку,  
А за третій куплю меду,  
Почастую дівку.*

Наприкінці XVIII - початку XIX ст. традиційні штани подніпровців повернулися (а дець може і залишалися) до помірних розмірів.

Прості селяни нічого не носили під шароварами. Мабуть козаки в XVII ст. також. Є історичні відомості, що коли козак йшов банитися, то не скидав шароварів, бо вважалося "не гоже козакові бути голяком", тому можна припустити, що під шароварами нічогісінько не було. Можливо тільки заможні верстви вдягали спідне під шаровари.

*Чому "дуля" метафоризує "двадцять перший палець"?*

Найбільш використовуваним "антропотомічним" евфемізмом прутня-фалоса є *"двадцять перший палець"*<sup>7</sup>. Через таке досить поширене в багатьох культурах світу ототожнення фіксувався смисловий збіг цих понять в еротичному коді.

Паралель між пальцями та чоловічим статевим органом видно з називання перших "цурупалками", оскільки коренем "цур", "чур" послуговуються при називанні статевих органів. Поєднана з "палкою" лексема "пальці" має подвійний фалічний смисл.

Колись на традиційному українському весіллі у разі неспроможності молодого здійснити дефлорацію нареченої статевим членом, її робила сама молода або свахи, прориваючи гимен пальцями. Подібні відомості антропологи фіксували і в інших народів. Так, як в Єгипті донедавна ритуальну дефлорацію робили пальцем, обгорнутим у хустку, яку потім, вже скривавлену, демонстрували всім як свідчення цнотливості нареченої. В Камбоджі дефлорацію нареченої під час весілля за допомогою пальця, що змочувався у вині, робив чернець, після чого це вино випивали родичі нареченого. Палець виступає знаряддям дефлорації і на Самоа, де цю процедуру публічно виконує сам молодий.

Якщо взяти до уваги розуміння долоні як символу всього людського тіла, то стане зрозумілим, що кожен з пальців виконує функцію відповідного органу (в усіх дитячих забавлянках кожен палець щось робить). Лише один з них – великий – звинувачується у бездіяльності. Але звертання до нього зі словом “цур” розкриває приховану символіку пальця – від нього вимагають водити діток і через це не притискують до долоні, щоб зберегти його “ерегований” стан.

Проте в особливих випадках, за народним звичаєм, ми стуляємо в кулак руку так, що великий палець опиняється посередині між вказівним і середнім – робимо “дулю” (“кукиш”).

Звичай надавати “дуль” тому, хто нас образив, чи для охорони від поганого ока, що так часто зустрічається серед нас, веде свій початок від фалічного культу. Символіку “дулі” дослідники тлумачать як відтворення коїтусу, і цей жест у народній культурі слугував дійовим оберегом, а плювання інтерпретується як еякуляція. Наділення пальців такими відвертими еротичними семантиками викликало появу стійкого “культурологічного симбіозу” – “сміятися з пальця”.

Білоруський дослідник І.Ф. Борщевський у статті “З історії фаллектонізму” (1928), яка присвячена виключно еволюції фалічних культів акцентує увагу на тому, що “кукиш” (“фіга”) є символом плоті: “...ця комбінація і у наші часи вживається для лікування деяких хвороб. У Німеччині у давні часи фігу зображали на стріхах хат як талісман, що охороняв садибу від нещастя”<sup>8</sup>.

Дослідники міфології схиляються до думки про те, що заборонений плід з дерева пізнання добра і зла асоціюється не тільки з яблуком, а й з фігою та грушею. Саме ж фігове дерево є символом шлюбу, родючості, жіночого єства. Фіговий листок був першим “одягом” Адама після того, як він спробував заборонений плід. Фігове листя з плодами інколи трактувалося як символічне поєднання жіночої і чоловічої статі, життя і кохання.

Вчені інтерпретують “фігу” чи то як символічне зображення фалоса, чи то як “ктеїс” (жіночий орган запліднення). За висновком В.Н. Топорова, відомий “непристойний” жест є поєднанням (на символічному рівні) чоловічої й жіночої запліднюючої сили<sup>9</sup>.



### *Що називали “нічними уплавами” парубків?*

Ще стародавні вавілонці, намагаючись пояснити природу полюцій, вигадали версію, що чоловікам являється уві сні “дівчина ночі”, але не задовольняє їх. Сини Ізраїля вважали “течіво з тіла” нечистим. У Старому Завіті (Левіт 15:16) читаємо, що “якщо у когось станеться викид сімені, то він мусить обмити водою все тіло, і нечистий буде до вечора”.

Тепер такі елементарні поняття статі, як менструація, полюції, ерекція, у сучасних підлітків (і в хлопців, і в дівчат) викликають найменший інтерес. Для них не є секретом, що при статевому дозріванні у віці 12-14 років більшість хлопчиків вперше відчують мимовільні виверження (еякуляції) сперми із статевого члена – полюції (від лат. pollutio – “забруднення”), які часто-густо супроводжуються відчуттям оргазму, переважно під час сну при еротичних сновидіннях (їх зазвичай називають “вологими снами”).

Марко Грушевський у своєму етнографічному дослідженні “Дитина у звичаях і віруваннях українського народу” (Львів, 1906) детально зупиняється на народних уявленнях про природу полюцій. Якщо жіночі менструації в народі часто-густо позначали як “місячки” чи маловідомим зараз евфемізмом “цигани”, то для чоловічих “нічних уплав” народна термінологія не виробила спеціальної назви.

“Цигани в чоловіка є також, але ніхто не скаже, що це потрібне, щоб виродить дитину. Його діло при тому, спустить плоть, от і все. Щоб назвати оце, що сходить нераз таке слизьке на його штани, того не знають люди; чоловічими циганами не називають, так якось остало воно без назвиська, звісно, не потрібне ні нащо. А знають, що воно од того буває у чоловіка, що дуже роз’яриться і дуже йому схочеться, а не має з ким: от і воно вночі само йому сходить; присниться йому щось таке і ото й зійде; що мала-б дитина бути, то воно так змарнувалось. І його не шкодує ніхто й трішки, бо цього добра дуже багато, а жінкам то скіло буде положено, а вже дитина буде. Але є й такі, що їм плоть сходить, а дітей немає. От якби яка жінка дітей не

мала з яким чоловіком, а з другим і має вже, то це звісно вже, що він був неплідний; з того-ж ще не знати, чи в його плоть сходила, чи ні, так, що не знати, чи є в їй яка сила, чи був се лише пустяк. Одначе ніхто за се на чоловіка не пиняє. І думки не має, щоб це воно на цигане було похоже. Та про це все може в голову і багато кому входить, але з другими рідко хто говорить. Дехто то ще боїться, щоби хто і не посьміявся, мовби це і невштима мова і через те не буде забалакуватися.

Щоб батьки синам що розказували про се – цього нема нігде: “Він же – кажуть – сам, як такий буде, то догадається. Матері то инча річ: дочкам багато дечого розказують про своє, а і синам дають деякі навчання. І буває, що й батьки гримають на матерів, що не вчать, як у чому помилиться син. “І мати в його була; правда, та наша мати не така, щоби чому бува учить дітей” – часом жаліється перед другим де трапиться хазяїн, як скоїться яке нещастє в життю дітей уже зрослих”.

“Мужеські уплави, – підсумовує М. Грушевський, – відповідають до певної міри місячці жінки і вертають у зрілих людей, що здержуються від статевих зносин, що другий тиждень”<sup>10</sup>.

Полюції, як мимовільні еякуляції, умовно протиставляються довільним (під час коїтусу, петінгу, мастурбації). Хоч “нічні уплави” зазвичай супроводжуються сновидіннями еротичного змісту, вони однак, при глибокому сні можуть не зберігатися в пам’яті. Як зазначає цитований етнограф, люди дивилися всіляко на сей феномен, проте “гріхом було викликати його штучно”.

Сучасні науковці зазначають, що частота відчущання “нічних уплав” підлітками є досить варіативною. Деякі відчущають велику кількість нічних викидів, у той час як інші ніколи не відчували жодного. За даними американських сексологів, “усереднена” частота полюцій чоловіків, коливається у діапазоні від 0,36 разів протягом одного тижня для 15-річного юнака до 0,18 разів на тиждень для 40-річного чоловіка. До того ж, частота “нічних викидів” остаточно не пов’язана з частотою мастурбації.

А от фізіологи виявили досить цікаву закономірність, пов’язану із першими підлітковими полюціями. Так, під дією андрогенів (чоловічих гормонів) хлопці мають два стрибки рос-

ту: перший – в період перед першою нічною полюцією, а другий – після неї.

*Чи кепкували над молодиками через солодійство?*

Для означення автосексуальних дій паралельно співіснують та інколи кривосвідчать десятки термінів й ідіом. Солітарна сексуальна поведінка досі оточена певними заборонами й забобонами. Адже з-поміж усіх занять, продиктованих людською природою, солодійство (сексуальне самозадоволення) вважається чи не найбільш ганебним.

Мабуть, щодо жодного іншого явища, яке належить до сфери компетенції статевої етики людини, не існує стільки суперечливих та взаємовиключних тверджень і постав, як щодо явища мастурбації: від сором'язливого замовчування і табування – до відвертого пропагування, від зараховування до найважчих моральних провин – до заохочування, від ствердження надзвичайної шкідливості для здоров'я до переконувальних про необхідність мастурбації для фізіологічно здорового життя та розвитку.

Давні греки називали акт мастурбації словом “малакія”, євреї – онанізмом (імітація жеста Онана), у слов'ян подібна дія називалася “рукоблудієм” або “стегноблудієм”.

Греки говорили: “обслуговує себе рукою, як Ганімед”, або “співає весільну пісню рукою”, або “одружується без дружини”, або “змагається рукою з Афродітою”.

Сучасним українсько-російським “синонімом” слова “мастурбація”, а точніше похідним від нього дієсловом “мастурбувати” – є слово “дрочити”. Слово зазвичай використовується у ненормативній лексиці. Частіше серед чоловіків. Як засуджування чоловічою громадською думкою дія. Або як образа. Іноді як еквівалент одноманітних дій, що часто повторюються.

Ще кажуть – “ганяти гусака”, “душити одноокого змія”, гра “п'ятеро на одного”, гурток “умілі руки”, “в кулачок”, “кишеньковий більярд”, “ганяти кулі”, “ганяти лисого” та ін. Усі ці ідіоми скеровані до пеніса versus яєчок. Розповсюджені вони в шкільному, підлітковому аргі.

А ось сучасний український прозаїк Влад Соколенко у своєму романі "Земля е(о)ерогенна" досить поетично передає читачу певне зачарування першим досвідом підліткового солодійства:

*"...Наше маленьке вимощене ліжко серед літньої ночі. Ми засинаємо голими під тьохкання солов'їв. Ми тулимося одне до одного, мов сліпі котята. Ми не знаємо: підсвідомо йде фіксування інформації. То досвід. То велика дорога у Кінець, до якого треба дожити: твердість стегон, м'язистість черева, слаба відчуттєвість губ, неприлаштованість прутня, який ніби сліпим оком шукає таїни вдоволення (і що це за диво!), але його (дива) немає. Лише вправні завчені рухи пальців на голівці прутня, що вже починає сміливо виглядати у світ. Він (точніше, прутник) уже може побороти комаря чи мураху. Він уже живе законами прутня чоловічини, але ще снить цими законами, залишаючи на стегнах перші краплини мужської звитяги. Потім я пам'ятатиму Конта Мужчиною: чорне плесо навколо прутня. Прутень, мов цар серед лісу. Стегна стрункі, сідниці хвилясті, зліплені в два кавуни. Плечі широкі. Руки трохи заслабкі м'язами, але не настільки, щоб не видаватися сильним мужчиною. Дорослими ми вже разом не видобували втіхи з прутнів. Це минулося, як дитяча забава, але відчуття теплої літньої ночі, краплі першосолоду на стегнах, тепле згорнення тіл, шукання прутневого спокою на вигинах тіла і його незнаходження – усе це підсвідомо фіксація чогось більшого, ніж я про це розповідаю."*<sup>11</sup>

Те, що більшість підліткових автосексуальних ідіом мають маскуліний характер (при майже повній відсутності фемінних), можна пояснити тим, що у підлітковому віці відсоток мастурбуючих юнаків вищий, ніж мастурбуючих дівчат.

На думку деяких психоаналітиків, той факт, що чоловіча частина людства мастурбує незрівнянно більше, ніж жіноча, є підмурівком усіх патріархальних цінностей, а водночас – і нерівності між чоловіком і жінкою.

Часто-густо зовнішні оціночні стереотипи стосовно мастурбації цілковито лицемірні і помилкові. Подивимось на

солодїйство як на метафору, що пронизує український фольклор, народний жаргон.

Що робити, коли “нема дівчини коло бока”, а козаку “захотілося зеленого часнику”? Старі діди радили: “Напийся води холодної, пожуй м’яти зеленої – дівчину забудеш”. А якщо ні м’ята, ні вода не допомогли? То і йшов він гуляти “до вітру” “сіяти пшениченьку”:

*Гей, із-за гори та буйний вітер віє,  
Там козаченько пшениченьку сіє,  
Гей, молоденький пшениченьку сіє.*

Буйний вітер тут відтворює прояв чоловічої жаги, “козацька пшениця” – зерня, яке сіють лише “на печі”.

Як зазначає дослідник української етносексології Олександр Виженко<sup>12</sup>, для цнотливців-цінителів української культури еротичне трактування деяких народних пісень видається неприйнятним. Приміром, знана усім пісня, яку часто виконують хорові колективи, яку Гулак-Артемівський включив до опери “Запорожець за Дунаєм” і яку ми співаємо віками, не розуміючи, про що йдеться: “Ой на дубі, на вершечку, там посіяв козак гречку, налетіла шура-бура, козакові гречку здула. Ані гречки, ні полови, ні дівчини-чорноброви, сам п’ю, сам гуляю, сам стелюся, сам лягаю”, – не що інше, як розповідь про козака, який не має жінки, а ярова сила в ньому так буває, що він змушений вдатися до акту солодїйства.

Від такої сівби, свідчить пісня, не буде “ані гречки, ні оброку, ні полови”. Явний натяк на марне сім’явиверження. Інша річ, коли козак робить ту саму “сівбу” не від самоти, а з коханою подругою:

*Там на дубі, на вершечку.  
Там посіяв козак гречку.  
Чорна гречка, білі крупи –  
Держімося, серце, вкупі.*

Ще казали в народі про солодійство: “Кому корову доїти, а йому бугая дрочити”. Як відомо, інтерес до онанізму найчастіше з’являється у підлітковий період, коли у хлопчиків відбувається гормональна перебудова організму і виникає підвищена статева потреба (так звана підліткова гіперсексуальність). Щоб хлопчики не займалися мастурбацією, дорослі їх напучували: “Як будете “горобця драти”, долоні волохатими стануть”.

Тих же, хто таки займався онанізмом, дразнили:

*Сидить Грицько на припічку,  
Прип’яв собі на ниточку:  
З китичкою ся забавляє,  
За ниточку потягає.*

Або:

*З Василем зростало,  
З Василем тріпало,  
З Василем кохалося,  
В руці колихалося!*

Свідчення про жіноче солодійство теж зустрічаємо в українському фольклорі.

“Добре дівці спати, як має з ким грати” – каже народне прислів’я. А як немає з ким пограти, а, за влучним народнім виразом, “свербить в одному місці”, і бажання потішити гніздечко, що так зручно прилаштувалося поміж стегон, зростає, що робити? В одній з пісень відповідь дівчині на це запитання дає сама мати:

*– “Ой, мамко, мамочко,  
Свербить моя ямочка”,  
– “Шугай, доню, пальцями,  
Поки не прийде з яйцями.”*

Друга пісня про жіноче солодійство, як це здебільшого буває, – суцільна алегорія:

*Ой на горі, серденько, на валу,  
Там варила дівчина лободу  
Та й послала козаченька по воду.  
Ні козаченька, ні води,  
Та скипіла лободонька без води.*

Лобода у народній уяві – символ самовтіхи. В лободу ходили “забувати біду”: “Як пішла я в лободу, то й забула всю біду”. У цьому випадку дівчина варить лободу на горі (горішній світ – світ почуттів), варить, щоб втамувати жіночий голод. Немає ні козака, ні води, а лободонька скипіла.

Свідчення про те, що українські жінки могли використовувати під час солодійства автоеротичні знаряддя, знаходимо у коломийці:

*Кукурудзи, кукурудзи,  
Ккукурудзи дайте.  
Кукурудза не pomoже.  
Козака шукайте!*

Як бачимо, сама лексика, народна метафорика передавала іронічно-сороміцьке ставлення до подібної сексуальної практики. “Національна фалічна свідомість” закликала українців шукати втіху безпосередньо у людському коханні.

*Чия “кортячка” сильніша?*

До Зігмунда Фрейда українці свої хтиві жадання іменували неохвально – “кортячка”. Чи слід геніального психіатра дякувати за те, що він запропонував науковий термін “лібідо”?

Народна свідомість не могла не ставити собі питання про специфіку чоловічої та жіночої хтивості, себто сексуальності. Давньогрецька й давньоіндійська міфологія мають схожі міфи про чоловіка, який за волею богів двічі змінював стать. Поціновуючи свої сексуальні переживання в обох іпостасях, обидва віддають перевагу жіночій.

Марко Грушевський, в етнографічних записах вперше опублікованих ще 1906 року, подає народні уявлення про природу статевого потягу. Народ скаже – як зв'яже: “Стає на порі, от і кортячка бере. Сама дівка хвалиться або й молодиця, що як вийдуть на вулицю між хлопців, то кортячка їх бере. Тіко одна уперед це зачує, а друга пізніше. Так і хлопці. Стане мріяти уже – і в дома не вдержиш його. Зараз і запримітили, що парубкові легше без улиці, як дівчині. Парубки не викрадаються вікнами, як батьки не пускають, а дівка то чисте горе. І з хати втече і приспить усіх – це-ж усім відомо. Так ото з того часу, аж поки й не минеться кортячка”<sup>13</sup>.

Етнографічні записи XIX сторіччя зберегли наступні народні “перли”:

“Перший раз болить, другий раз – кортить”

“Як забачить дівчина по очах, що тобі схотілось, то тобі на палець схочеться, а їй на лікоть”;

“Гарне діло – діти, але робити”.

У записях М. Грушевського читаємо: “Що діти часто родяться, то це звертають на жінку. Кажуть, що вони дужче “хотять” ніж чоловіки; тіко то вони криються і дурять чоловіків. Ніби стидяться, а їх воно дуже кортить і багато є таких, що і прямо кажуть “нум!”.

Думка про те, що дівоча “кортячка” сильніша од парубкової була в народній свідомості переважаючою. “Воно, правда, що хоч жінки дужче хотять од чоловіків, щоб пожить з ним, а думка та, щоби пожить, потертись, тай годі; одначе окрім того йде й бажання дітей, бо є й такі, що живуть як слід, а дітей у них не має, і журяться тим не менш чоловіків : “Не вгодна, не достойна в Бога” зараз себе назве. Воно, видно, тіко природа вже так узаконила, щоб хотіння те було, а в жінки ще й більш ніж у чоловіка, бо їй багато треба перетерпіть за те хотіння. От як би воно було мале, то ні одна б не хотіла жить з чоловіком, а так то воно переважа і ті труди її. А чоловікові байдуже од того, то він і без великого хотіння згодиться з нею пожить. А в тім хто його розбере, як воно є, яка де в чому сила є. Така то думка у людей. От худоба, як беременна, то вже її до того не тягне, а в жінки то і



перед родами ще кортячка є. Мабуть така вона, ця кортячка велика, що й з дитиною вже жінка, а вона не проходить у неї”.

Чи погоджуються чоловіки ХХІ сторіччя з тим, що українські жінки були і залишаються пристраснішими за них? Може, розквітає жіноча сексуальність пізніше, ніж у чоловіків, але функціонує довше? Кажуть, і народження дітей прискорює цей оргазмічний розквіт, жінка починає займатися сексом до смаку. Хай там як, але жіноче лібідо – велика сила!

*Як “притула” стала традиційною еротичною грою?*

Традиційні українські вечорниці й досвітки були осередком інтенсивного спілкування молоді з характерним еротичним підґрунтям, що помічено багатьма дослідниками<sup>14</sup>. Потужна установка на одруження та психофізіологічні особливості юнацького віку визначали загальну спрямованість діяльності та умотивовували поведінку присутніх, уся повнота розмаїтих виявів якої окреслюється терміном “женихання”.

Ініціаторами усіляких розваг з еротичним підтекстом (ігри, жарту, загадки, оповідки тощо) були переважно хлопці. На вечорницях молодь, окрім суто емоційного, здобувала також і перший досвід безпосереднього тілесного контакту із протилежною статтю (йдеться насамперед про такі пестощі, як поцілунки, обійми, доторки до інтимних місць). Такі дії вважались природними та допустимими, і не лише тоді, коли закохана пара залишалась наодинці. Парубки вважали нормою те, що “хлопцеві ніяка дівчина не може одказати, щоб не поцілуватися”.

Для вечорниць характерним був звичай спільного сну хлопців та дівчат. Таку поведінку молоді не лише повсюдно сприймали як допустиму і навіть природну, але навіть часом розглядали як обов’язковий компонент дошлюбного спілкування.

Найбільш зацікавленою стороною та постійними ініціаторами спільного сну були, як правило, хлопці. Пара утворювалась, як правило, за взаємною згодою, але ініціатива належала хлопцеві: він обирав дівчину, з якою хотів ночувати, а та могла прийняти цю пропозицію чи відмовити небажаному

залицяльнику. Прикметно, що самі дівчата далеко не завжди схвально ставились до ідеї спільної ночівлі з хлопцями, тож останні докладали певних зусиль, спонукаючи дівчат лягати разом, а дівчата змушені були вдаватись до різноманітних хитрощів, уникаючи ночівлі, особливо коли хлопець не викликав у дівчини симпатії.

Думка про необхідність спільного сну на вечорницях (навіювана та постійно “впроваджувана в життя” хлопцями, а також підкріплена вірою в те, що вечорничний обранець стане нареченим) у свідомості дівчат поступово ставала переконанням: “треба обов’язково з хлопцями спати, а то і заміж не пійдеш”. Подібна модель поведінки перетворювалась на нормативну, а подекуди навіть престижну у молодіжному середовищі<sup>15</sup>.

Різне ставлення чоловічої та жіночої частин вечорничних зібрань до сексуально-еротичних аспектів спілкування пояснюється, з одного боку, відмінностями статевого дозрівання хлопців та дівчат. Дослідники відзначають, що хоча дівчата раніше дозрівають фізіологічно, у них на початку сильнішою є потреба в ніжності, ласці, емоційній теплоті та розумінні, аніж у фізичній близькості. Натомість у юнаків здебільшого раніше виникає чуттєво сексуальний потяг до фізичної близькості, тоді як потреба в духовному зближенні та взаєморозумінні виникає дещо пізніше.

Вечорничні стосунки мали здебільшого платонічний характер: хлопці, як правило, з повагою ставились до дівочої честі, і пестощі не переходили тієї формальної межі, за якою починається розпуста. Проте, із цього загальновизнаного та суворо дотримуваного правила траплялись прикрі винятки.

Парубка, винного у перелюбі чи зґвалтуванні, на підставі Маґдебурзького права та Литовського статуту суди засуджували “на горло”, проте, як правило, пом’якшували кару, змушуючи винного до матеріальної компенсації дівчині, що постраждала.

Першорядним завданням для дівчини було вберегти неушкодженою дівочу цноту до одруження – саме цей момент був ключовим у визначенні “добročесності” дівчини під час весілля. Подекуди молодь вдавалась до так званої “гри в притулу”,

спеціальної техніки любощів, яка, по суті, була неповноцінним статевим актом, що не призводив до втрати дівчиною “вінка” та до вагітності.

Етнографічні записи, зібрані на Київщині свідчать:

*“Це гра така парубоча та дівоча. Він вилазить на неї і стуляють тоді вони животи з животами. І дужче б що робили, та бояться слави. І бояться, щоб не “пробить”, щоб та перегородка не знищена була, а через те і згублена честь дівоча, бо в цьому вся сила честі дівочої. Більш нічого і не роблять, а тіко граються, усе він здержується, щоб не пробить таки, а тіко трошки так собі вмочить у неї, а плоть як сходить з його, то не впускає у неї ... І так усі грають в іграку оцю, і всі так здавна знають, що грає у неї можна, поки не поберуться собі”<sup>16</sup>.*

За звичаєм, “як би там не було, а притули повинна дівка без мороки давати” (себто не втомлювати хлопця довгими відмовами). Мало того, якщо вже вона погодилася з хлопцем спати, то дати притулу було її обов'язком, інакше “хлопці будуть цуратися”, “хлопці глумляться з таких дівок”.

Як свідчать етнографічні записи, притула була “різних сортів”<sup>17</sup>:

*“Якщо не з одним ходє, то вона иначе не дасть, як із боку. А буває й так, що пустє й наверх, тіко ж ноги держить тісно у купі... здавлені. А то є одну ногу його опускає між свої ноги... Або пускає обидві ноги у середину, тіко не допускає, щоб він робив діло настоящо, а тіко на половину... або й менше, тіко це сама страшніша!”.*

І горе дівчині, яка згаяла час і не здобула досвіду, не знає, як давати притулу. Вибравши дівчину, “що нікому ще притули не давала” хлопець пропонував їй “всьому навчить” і врешті обманював – ламав калину, переконуючи її у зворотньому: “Я тобі брехать не буду. Оце дивись, я закотив пелену, от тепер треба горізнак лежать, ноги розсунуть, щоб мої коліна помістились між твоїми ногами”. Коли дівчина щось запідозрить, він її заспокоює й залякує, врешті вона погоджується, “уступає його волі і дума, що це він її іменно вчить на добре, бо хто його зна, як тії притули давать, може

*воно й так". Потім приходять за попередньою домовленістю й інші, по черзі – і всі на один кшталт притулу роблять. А вона і не перечиться, дума, що і справді це притула".*

Словом, досвід був потрібним, щоб не обманули і збезчестили. Адже, справедлива ця сентенція і щодо парубка. Навряд чи він почував себе затишно, коли у шлюбну ніч через брак досвіду чи знання не спромогався видобути "калини".

*Як чується дівчина, що не вберегла "калини"?*

В етнографічних записах Марка Грушевського, зроблених на початку XX ст., знаходимо свідчення про те як почуваються жінки, які не вберегли "калини" під час "гри в притулу":

*"На цей щот, щоб дознаться, як чувствує вона себе, як поламали їй калину, хоч іменно знаєш, що воно в неї калина поламана, то ніяк, хоч би мабуть її й різав, то не признається. А вже од жінок можна як коли хоч не розпитать, то підслухать. А то таки й є такі, що й розказують, як вона чувствовала себе, як ламали їй ту калину. Це іменно я чув, як балакали дві жінки про калину, та й я стояв коло їх і вони, хоч і побачили, то розказували – й при мені ще гарячіш, бо це вже та собі хвалиться про своє, а та про своє. Це було на весіллі, та саме як завели молодих та дуже довго чогось не виходило у їх діло, ну, так декотрі співають молодиці, а то балакають деякі одна з другою. Ці дві молодиці, що зо мною балакали, звуть їх одну Параска а другу Марія. Параска й каже: "Ну, що воно видумало оцю калину та й морочить бідних людей молодих. На щоб оце стіко клопоту? Ну так би привезли – тай нехай собі живуть. А тож ще заводить та дознаваться, чи є там та калина і що вони там находять. Так хто його зна? Я як ото пішла заміж, то вийшла нечесною, то цебто я дівкою її загубила, сю калину. Ну так именно не знаю, де вона ділась та калина. Ото иньча розказує, що прямо болить довго, як ото поламають ту калину, і тоді прямо болить. Ну, а аж так і не примітила оце, коли вона й ділась. Може ви думаєте, що я може або не хочу казати, що тоб то я дівкою була така, що, як кажуть, поділялась з хлопцями. Ну, то тепер же мені не*

страшно, я ж уже замужем, віс ні-ж не страшно, або тут-же й нема нікого, щоб і підслухало. Ну хай-би я не признавалась за те, – а що за калину, так именно-ж не брешу. Та прямо таки не чула, де вона у мене ділась, так не знаю, хоч би оце прямо як хто казав, що брешу, то мені прямо однаково. Як би я хоч замітила, де вона ділась, так тоді я хоч би думала, що може є у других; а то так, наче її і нема ні в кого”.

“Ну а я вже так не повірю, щоб не було. Я як діувала”, каже Марія, “то мене тоді ніхто не обдурив на щот цього діла, та я як пішла заміж, так ото вже взнала, як то воно, як поламають калину. Прямо ото, щоб ви знали, що именно неділь дві буде болить. Не йміть нікому віри, що каже: “я не знаю, де вона ділась та калина”, а то именно дівкою загуби та тоді-ж і не признається, щоб не стидно було. А в тім, хто його зна, може є кому так, що й не чув, де вона дінеться та калина, коли ж таки мені не вірить ся. Уже-ж вона не родилась без калини, а таки вже, що воно там таке не є – чи воно там така перетика поставлена, щоб ніхто туди не ходив, поки не розлама, чи там така ниточка перепнута, чи прямо пліва така, цього я не скажу, як воно там зроблено. Ну таке воно там одним словом, що перечить тай усе. Бо як ішла гусаківська Ориська за Гната за 3., та то вже як завели у хлів, та то вже у Гната посуд нехристиянський, а вона дівчина була молода та ще й невеликого росту, так він то як почав ламать ту калину, так вона у крик, плаче та просе: Гнате, сердечко, не дуже! То тож видно, що болить, а другі кажуть, що нема: отож як би не було, то вона-б же не кричала, що болить; а то доходило до серця, що кричала з усієї сили. І воно-ж їй бідній довго боліло, коли так трудно було переносить із разу. А що то кажуть, що й не чує, де вона дінеться, то то мабуть або дуже ярка та, що як розгорячить ся, то й не зна, де воно й дінеться, або ото не признається, щоб люди не знали. Ну, це трудно надіятись, щоб таки не почуть. Це-ж я й по собі знаю, що прямо неділь дві боліло, а за других не знаю. Може й справді є такі, що й не чує, де воно й дінеться. То така то штука”.

*“Комора” – тест на цнотливість чи сексуальну спроможність?*

Традиційний український весільний *“обряд комори”*, під час якого відбувалося перше злягання молодят, слід інтерпретувати не лише як перевірку цнотливості нареченої, але й чоловічої *“прут неспроможності”* молодого.

Французький подорожник Гійом Левассер де Боплан (бл. 1600-1673) у своєму *“Описі України”* звертає увагу на наступні подробиці цього обряду:

*“Коли під час щасливого поєднання наречена подасть якийсь знак втіхи, усі присутні одразу ж починають підскакувати і, плещучи в долоні, зчиняють веселий галас. Родичі нареченого, не відходячи, стоять на сторожі коло ліжка, прислухаючись, що там відбувається, чекаючи, щоб відслонити завісу, коли фарс буде закінчено. Тоді подають нову білу сорочку, а якщо на знятії з неї знаходять сліди невинності, наповнюють увесь дім гучними криками радості і задоволення, і вся рідня їх підтримує...”*

*Наступного дня грають ще один не менш кумедний фарс, що повинен видатися неймовірним тому, хто цього ніколи не бачив. Робиться це так: в обидва рукави сорочки просовують палицю, сорочку вивертають навиворіт і носять наче знамено вулицями міста з великою урочистістю, ніби це прапор з почесними слідами битви, аби весь народ переконався у невинності молодої і чоловічій силі її мужа”<sup>18</sup>.*

Згодом цей архаїчний обряд весільного циклу привернув увагу українських етнографів XIX – початку XX ст.

Із записів Хведіра Вовка дізнаємося, що в деяких регіонах молодим перед обрядом комори рекомендували не примушувати гостей дуже довго на них чекати. Цю пораду давали тому, що, згідно з народним розумінням, головна мета перебування молодих у коморі – це негайна дефлорація молодої та повідомлення про цей факт усіх присутніх на весіллі.

*“Іноді це все трохи затягується, коли молодий не виявить досить енергії для досягнення головної мети обряду. Тоді старший боярин та дружки виводять його з комори, ходять з ним по цілому дворі, відчиняють всі зачинені двері, відсувають всі за-*

сувки, розв'язують всі вузлики, де б вони не були, тощо, а коли й це не помагає, то молодого заступає старший боярин або дефлорацію проводять штучним способом...<sup>19</sup>

В одній з пісень, що її звичайно співають при цій нагоді, налякана дівчина скаржиться матері, що її ведуть до комори, що молодий намагається доконати на ній певний акт:

*“Ой, мамцю, мамцю,  
До комори ведуть!”  
– Цить, доню,  
Тобі меду дадуть!  
“Ой, мамцю, козак  
На мене лізе!”  
– Цить, доню,  
Він тебе не заріже!  
“Ой, мамцю, вже й ніжик виймає! ...”  
– Цить, доню, він боже думає.*

За твердженням українського етнографа Павла Чубинського (1839-1884), молодий не смів докінчити акт, а мусив обмежитись самою дефлорацією. Зі свого боку молода, яку навчили свахи, відштовхувала його зараз же після першого зближення.

А наколи молодий з тої чи іншої причини був не годен до чину, якого від нього вимагали, причину його несли звичайно вбачали у браку поваги до певних звичаїв та до певних заходів обережності, що їх завше треба вжити.

Так само це також пояснювали чарами, що до них спричинилась сама молода, а то, може, до справи вмішався і якийсь ворог, встроївши десь голку чи зав'язавши вузлика. В першому випадку молодий мав розірвати сорочку своєї жінки, щоб знищити силу чарів; у другому випадку шукали причину лиха і, коли знаходили щось підозріле, казали: “От якийсь дідько з пекла кепкує з нас!”. Але коли нічого довести не вдавалося, обвинувачували молодого і навіть били його. Перша сваха брала молодого за руку, вела його у двір та примушувала витягати всі цвяхи, які траплялися по дорозі: в дверях, у колесах тощо, аж поки він не відчує, що йому стало ліпше.

Але коли молодий, після всіх заходів, все-таки не годен виконати своєї функції, цебто зробити калину, то його заступає дружка. Однак у деяких місцевостях дефлорацію, яка будь-що мусить відбутись, і то в саме цей момент весілля, робить сама молода або свахи, що просто проривають гімен пальцями.

*Як молода піддурює молодого в коморі?*

Про хитрощі, до яких вдається нечесна молода під час обряду комори та про те, як кепкують товарищі з молодого після “ламання калини”, Марко Грушевський<sup>20</sup> пише:

*“Ну от як заводять молоду та як уже прийдеться, що ламає молодий ту калину, та як ото инча є, дуре чоловіка: хоч вона й нечесна, а каже, що я невинна, хоч именно чоловік догадується і знає, що це вона бреше. Ну тіко, що він не дуже виражається, а дума, нехай собі, як хоче, а я в цьому невинен; хай бере на свою голову гріх. Або й скаже їй, що “як що хоч брать гріх на свою голову, то бери, а на мене то нічого не складай ніякої вияви починай співать на свою голову”.*

*Що людей одурить, то це як раз плюнуть. Возьме, купить такого червоного як раз, як та калина, та там якось хитро покапа чи вбере ту сорочку як раз там, де треба, щоб була калина, – сказать значок, що в неї калина була неполамана. От люди бачать, що кров на сорочці є – то це-б то і калину вона додержала аж до цих пор. І щоб знать, що вона перед ними не бреше, то треба, щоб вона сама починала співать пісню:*

*“Темного лугу калина,  
Доброго роду дитина...”*

*От тоді підхвачують жінки, котрі прийшли, щоб узнать нарочито, чи молода чесна. От як молода перша проспівала, потім ці жінки, що дивились на сорочку, чи є калина, і ці як проспівують, то ті, що там стоять скрізь попід віконню та слухають, як перші проспівують, то ці вже так і підхватають і почнуть співать пісні, котрі до того придумані. І так підуть співи та гуки.*



*То теж так буває, як молодий скрие од усіх, що вона нечесна. Їе й такі молоді, що каже: “Щоб я чорт зна кого покривав? Не слухайте її, бо вона бреше; вона нечесна. Я ж знаю на-  
стоящо”.*

*Ну тіко такі случаї дуже рідко, а то більше покриває молодий молоду. Тіко їй скаже, що “починай співать на свою голову” – значить, щоб сей гріх на їй окошивсь, а на його голову або на дитячу він не позволя.*

*Буває от ще й так, що як молодий такий, що не дуже вчащав до дівчат і не добивавсь, як воно те діло робитьця до тонкості, йому було байдуже про те, – так що хоч коли й ночував, то так собі полежав коло дівчини тай годі, а щоб розкошувать та передумувать, то йому про те й гадки не було. Дівки дуже хитрі, як ото вже котра розбитна на ці штуки і знає добре хлоп'ячу натуру й заходи тож розбитного хлопця і сама себе добре знає, що вона є за птичка. Так як уже ото приходиться їти заміж і молодий же як забере рушники, або так тіко запита, то на самий перід іде ночувать для того, щоб хоч трохи одному другого знать. А після того, як що вже піде на дірочки, щоб то вона согласна їти за його а він її брать, то то з разу стараються одно другого узнять, на стіко є в кожного в голові. От як вона розібрала його, що він “матвій” (це слово означа, що він нерозбирательний і в тім ділі як раз поніма тіко, як свиня в перці) і добре довідалась, що він її не вивіряє, а такий він же, от тоді вже вона добре зна, що це вже буде її верх. Як що вона хитра і то вже й підбира його в свої руки, скажуть, глядять його, щоб він був на поруч. Скоро засватається і сватання одбудуть і повінчають ся, то вона ночує з ним аж до весілля, а все таки й раз не допусте, щоб він догадавсь, що вона вже доволі на ці штуки “розвита” та тіко вона перед ним хитрує, щоб не видать себе перед людьми, щоб не було їй стидно, як вона буде нечесна. От для цього вона й придумує средства уже на самім ділі. Як прийде-ть ся, що заведуть їх у коморю чи деб там не було, як постеле старший буярин постелю, то її розберуть чисто з усе-го і коси розплетуть, останеть ся вона тіко в білій сорочці та як відьма. І воно тоді молодому стане якось погано, що*

недавно він бачив її такою, а тепер от якою. От останут ся вони в двох; звісно, це вже дійшло до діла. Тут у неї є той припас, щоб людей одурить, а його то вона зна, що одуре. От вона якось ніг по хормі не розклада, а там їх іздаве, а сама кричить, ойка і проси його з усієї сили, щоб помаленьку, бо каже “болить, не видержу”. А установка така, що молодий повинен тіко калину поламать і доволі, а котрий допусте себе, щоб кончить діло, то цього почитають безсовісним. От як вона покричала перед ним, посичала як гадюка, що буде вже, бо болить, то от вона його вже одурила. А те, що людей дурить, то вона вже зробила так, щоб ніхто не примітив. Тут об’являє дружкові, що вже кончено діло, тут же вона скинула сорочку і наділа вже другу, а ту дає тим, хто прийшов в її роду, щоб знать, чи вона буде чесна, так само і з його роду дужче це стережуть, щоб бува гуртом не одурили. І тут же дружко має найбільшу вдасть до цього і він щитається найстарший хазяїн у цьому ділі. А потім передає на бабські руки. І вони як подивились на сорочку, котрим там слід було дивитися, то молода вже почина співать і сторожки підхвачують. І то вже по порядку пішло гуляння, вареною частування її завершило – і тепер вона молодиця.

Звичай комори становив колись складову частину нашого весілля: тепер поволі забувається, особливо в Галичині і на українським Поділю.”

Як люди сміються з молодого по шлюбній ночі?

“Ще буває з усяким молодожоном, котрий вийде скоро після весілля гулять, і то вже якраз іде між молоді мужики, бо вже од парубків одріжняється. От він приходе до молодих мужиків, здоровкається з ними, дає руку кожному. Правда, з разу ще й хлопців не цурається дуже, а дає руку при здоровканні. Ну тіко парубки зараз йому кажуть, що “ти вже оступись од нас; не схотів із нами гулять та оженився, так іди собі до жонатих, а до нас не мішайсь!” То жених і каже:

“Та що-ж ви братця так мене дуже внестожаєте? Я ж такий чоловік, як і ви. Отже один тиждень назад я із вами й гуляв

*і вам дівчат підмовляв, а ви зо мною гуляли та мені підмовляли. І ми жили, не бились, не лаялись і ніколи доброї кумпанії не цурались. А це на тиждень розійшлись, та упять зійшлись. Прийшов я до вас, як слід обійшовсь, поздоровкався, поклонивсь, щоб усякий на мене роздививсь, який я став, як оженився.. Хто скаже як, чи я й досі вдалий, чи зараз став поганий. За це й не дивуйте братці ви мені”.*

*То то молоді мужики кажуть: “Ну, як (назвуть його на імення) схватив горячого? Чи дуже хрумало, як маламурич? Мабуть так ото хрящик як їж, то він тіко хрума, чи дуже тріщав чи помаленьку?” “Та ви видумаєте! Щоб же там хрумало! А може як у чиєї жінки то й хрума, а я не розібрав, бо я зразу розігнався, не дуже й добивавсь. Так наче хрумало помаленьку, та то я не узнав.”<sup>21</sup>*

Звичайно, “комора” як архаїчний обряд весільного циклу на початку ХХ ст. забувся. Але чистота міжстатевих взаємин продовжувала складати основу народної моральності, про що красномовно свідчить літературна мініатюра українського прозаїка Євгена Гуцала (1937-1995) із циклу “Імпровізації плоти”:

*“...Баба Одарка є в нашому селі... Прийшла отак сама в хату до матері, сіла біля столу, сиділа-сиділа, а потім заговорила. Як вона заміж виходила, як до неї залицявся ще її дід Панас, він тоді ще дідом не був, а парубком, нині уже покійний. Ну, послухала мати, це згадала баба, як дівкою була. Але ж слухати треба, раз гостя сама розбалакалася. І згадала за заручини, за світилок, за боярів, за весілля, геть чисто всіх позгадувала, хто до неї на весілля прийшов та хто в чому вбраний був. І як вона боялася виходити заміж за Панаса, що, здається, нічого страшнішого не було. Ох і боялася! Мабуть, їй таке було пороблено: він як блисне чорним оком, а в неї ноги підламуються, а в неї серце падає в п'яти... Отак баба Одарка розказує матері, а мати моя думає собі: і що ви, бабо, вигадуєте собі, коли я пам'ятаю вашого діда Панаса, вже такий сумирний, такий сумирний, лихого слова ніколи нікому не сказав, то що там було боятися, що ноги так підламувалися, що серце в п'яти опускалося?.. А як обвінчалися в церкві, як відгуля-*

ли весілля, як уночі залишилися вони вдвох, то вона так злякалася, що в шлюбному вбранні взяла і втекла від молодого. І сховалася в комору. А Панас не знав, куди вона сховалася, то ходив скрізь помацки по хаті й тихесенько так, наче голуб сизий, кликав її: “Дарцю... Дарцю... Дарцю...”. І в сінях кликав, і під хатою кликав, і в ясних зір у небі кликав, а вона сиділа, зіщулюлася в коморі без голосу, боялася дихнути, боялася обізнатися, то він уже потім здогадався, що вона в коморі, то під коморою кликав: “Дарцю... Дарцю... Дарцю”. І торгав клямку дверей, а їй здавалося, що він зараз виламає двері, ввірветься бурею в комору – їй ставало ще страшніше, й вона долонею рота затуляла, щоб зовсім не дихати. А він просив: “Дарцю, я знаю, що ти в коморі, але хоч обізнися, що ти в коморі”. То вона – ох і кирпа, ох і гордячка налякана! – навіть не обізналася, що вона в коморі, хоч молодий чоловік так просив. А він же не знав, чого вона втекла, от, бо мало чого дівка може втекти, а вона в нього ще була дівка. Але ж злякався, що вона втекла і зачинилася в коморі, не озивається. Злякався – і пішов сказав Одарчиній матері, вона прийшла під комору говорити з дочкою – й до неї дочка не обізналася. Переполюх. Прийшов батько під комору, кликав батько, але вона й до батька не обізналася. По сусідству жила сестра її старша, вже заміжня, з дітьми, то збудили сестру, прийшла сестра, кликала сестра, але Одарка й до сестри не обізналася. Всяке можна було подумати, що їй зурочено, що вона там у коморі й руки на себе накладе, чи вже наклала. Всі – як не при собі, а найдужче – молодий Панас як не при собі; це ж треба – молода жінка шлюбної ночі втекла від нього, значить, якась причина і в ньому криється. Вже хотіли двері в комору ламати, але хтось додумався – чи не покликати сільську шептуху-знахарку, вона знається на всякій всячині? Покликали бабу-шептуху, розтолкували, що й до чого, то, нарешті, озвалася Дарця з комори: “Це справді ви, бабцю Ганю? Нехай усі порозходяться – й ви зайдете”. Лише бабця Ганя і вмовила її вийти з комори, піти до чоловіка, отак-то... Мати моя вислухала стару – й ніяк не второпає, що це вона розказує, чого так злякалася чоловіка, що втекла в комору – й ніхто вмовити не міг. Стара не хоті-

ла признатися, але призналася: “Боялася, що він до мене полізе”. – “Хто полізе?” – “А Панас”. – “А чого полізе?” – “Бо полізе”. І нарешті мати моя здогадалася й очі витріщила на стару: “Так то ж після весілля! Так то ж ваш чоловік уже! Хіба ви його не любили? Хіба не по любові заміж вийшли?” А баба їй: “Аякже, аякже, по любові заміж вийшла, по любові. Та тільки однаково страшно було, що він до мене полізе, а я дівчина. А я дівчина, ось і страшно”. – “Тому й утекли з переляку? Злякалися?” – “Злякалася, втекла з переляку”. – “І шептуха вас умовила?” – “Бабця Ганя й не вмовляла. Вона зайшла в комору й поклати руку мені на голову. А рука в неї тепла-тепла, як сонце. Й так мені стало, що я вже не боялася, що я сама пішла до Панаса”. – “Панас же у вас був зовсім не страшний”. – “Та я не кажу, що Панас був страшний, зовсім не страшний був покійник, ми з ним у мирі-злагоді прожили життя, він мене й пучкою не зачепив, а тільки тоді я злякалася, бо дівчина”. – “Бо дівчина?” – “Бо дівчина”... Ось таке баба Одарка розказала своїй матері. Всяке буває на світі. Але хто б міг таке подумати на неї? Ніхто. Якби про теперішню дівку таке розказали – та цю дівку б засміяли, але ж і не знайдеться такої по всіх світах.”<sup>22</sup>

*З чого глузують сороміцькі приказки?*

Еротичні пісні, відзначав Хведір Вовк у “Студіях з української етнографії та антропології”, “майже виключно присвячені актові сексуального єднання та органам відтворення, – починаючи з жартівливих і кінчаючи тими, що під формою несамовитої розпусти переховують в собі безперечні сліди стародавнього фалічного культу”<sup>23</sup>.

Сороміцькі прислів'я та приказки здавна є об'єктом народно-поетичного відображення. Для них характерний принцип здорової плотськості, де еротичні елементи межують мало не з непристойністю. Цим мініатюрам притаманна еротична вільність, та разом з тим це зразки цілковитої довершеності, народні перлини, що позначені неповторним колоритом.

Помічається в них і доброзичлива усмішка, і саркастичне глузування та щирий, відвертий сміх. Подібно до народних

афоризмів інших категорій, вони також тісно пов'язані з життям і наголошують специфічні особливості народних вірувань, побуту й умов життя, відображають певні забобони й звичаї:

*В добрім гнізді і яйця мусять бути.  
В такій дірі кілок не зогниє, а ще й наросте.  
В такім гнізді і мій пташок переночував би.  
В такім ярочку замочишся, та не втопишся.  
В твоїй ямці, як в маслянці.  
Велика радість діти, але – робити...  
Вона і нецукрена, і несолена – а все смакує.  
Дівка звикне й на старого, та щоб твердого.  
Дівка як покуштує, то спати вдома не буде.  
Добра дівка має і в пиці, і в руці.  
Добре дівці спати, як має з ким грати.  
Жінку найліпше видно, коли на драбині стоїть.  
Жіноча діра без гріха.  
Заголи пупок – буде синок.  
І великий багач ходить лише з одним ключем.  
І до старої діри миша скікне.  
І з малим кінцем можна радість велику зробити.  
І коли тепло, жіноча криниця не висохне.  
І попова дівка, коли з хлопом лежить, то не молиться.  
І старий дідो ся пограв, коби 'му стояв.  
Будеш лягати, то й будеш злягати.  
Як дала запхати – не допоможе й Божа мати.  
Як не стоїть, шкода й лягати.  
Як стоїть, то його пхають, а як ляже, то тягають.  
Як у хлопа стоїть, то й робота стоятиме.  
Колись не хотів лежати, тепер – стояти.  
Скільки б її не зашивав, усе дірява буде.  
Між яругами є студник, де б напився і мій коник.  
В молодій дівки волосянка, як маслянка.  
На жінці лежати – не значить спати.  
На жінку не треба драбинки.  
На твою діру шкода глину, ліпше пуцюрину.  
Найбільша краса, що вище колін і нижче паса.*

*Найліпше дівці, як має в дірці.  
Не хоче вставати, а мені треба лягати.  
Нешвидко витягати, як молоко скипіло.  
Від першої ночі – голова та очі.  
Перед весіллям хоч кому, по весіллю – одному.  
Перший раз болить, другий – кортить.*

*Якими словами позначалося сексуальне дійство?*

Багато понять, так чи інакше пов'язаних з інтимним життям, в українській мові не мають словесного вираження. Йдеться не про наукові терміни іноземного походження, так чи інакше пов'язані зі статевим життям, як от коїтус чи еякуляція.

Звичайно, і в українській, і в російській мовах дуже багато евфемізмів для позначення статевих органів, статевого акту, мастурбації тощо, але це слова з арсеналу “ненормативної лексики”, які мають не стільки еротичне, скільки лайливо-образливе забарвлення.

На думку деяких мовознавців, обсценні дієслова “їбати, єбатися” є одними із найдавніших задля опису процесу злягання, адже вони мають споріднений індоєвропейський корінь, наприклад у грецькому слові “εφρος” зі значенням “самець, цап” або у санскритському слові “yabhati” – “злягається, їбе”.

У фольклорних записах Тараса Шевченка можна віднайти як метафоричну фраземіку так і сороміцьку лексику задля опису сексуального дійства:

*Та спасибі батькові,  
Та спасибі матері,  
Що нас добули.  
Як нас добували,  
Жито розсипали  
Вночі на печі.*

*Таточко з мамкою  
Скрипають лавкою,  
Діточки в запічку:*

*Годі вам, таточку.*

*В Переп'яті на валу  
Єбалися помалу.  
Ой єбались копачі  
З Переп'яті ідучи.*

*Балакучий балакучу  
Вивів звечора на кручу,  
Єбалися на горі  
Аж до самої зорі.*

До українського фольклору та класичної літератури еротика пробивається в невеликих дозах, у дуже завуальованому вигляді.

*Соколе мій, чоловіче,  
Третій півень кукуріче,  
Чом ти мене не лоскочеш,  
Бо я знаю, чого хочеш.*

*Полюбила москаля  
Та ще й зуби вискаля.  
А я кажу: бицю-бицю,  
А він мене за спідницю.*

Для позначення сексуального дійства “цнотливі” українці виробили низку метафор:

*Блукати лободою, варити кашу (кисиль), вибирати ленок, гнути вербу, дати джмеля, дати ласки з-під запаски, завести дівку на солодкий медок, завести у вишеньки, класти кладку, класти руно на руно, лазити в горох, ламати калину, молотити горох (муку), підкувати чобіток, посіяти коноплі, робити макітру, розсипати жито, садити цибулю, сапати часник, скакати в горох (гречку), спіймати бобра, стати в борозну, товкти просо (перець, пшоно), ходити в будяки (в бузину, в жито), цілину орати, на добраніч дати...*





- <sup>1</sup> Булашев Г. О. Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях. – К., 1992.
- <sup>2</sup> Грушевський М. Дитина у звичаях і віруваннях українського народу. – К., 2006.
- <sup>3</sup> Іларіон. Дохристиянські вірування українського народу. – К., 1994.
- <sup>4</sup> Махній М. Вікова символіка одягу: коли одягалися штани?// <http://makhnii.blox.ua/2010/03/>
- <sup>5</sup> Цит за Маєрчик М. Одяг як символічне тіло// Тіло в текстах культур. – К., 2003.
- <sup>6</sup> Яворницький Д. Історія запорізьких козаків. – Т. 1. – Львів, 1990.
- <sup>7</sup> Махній М. Незвичайна антропологія. – Чернігів, 2011.
- <sup>8</sup> Цит. за: Махній М. До антропології українського пруття// Махній М. Етносексологія: Ерос і культура. – К., 2010// <http://mahniy.blox.ua/2010/03/7>

- 
- <sup>9</sup> Топоров В. Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ: Исследования в области мифопоэтического. – М., 1995.
- <sup>10</sup> Див.: Махній М. "Нічні управи" парубків: етнотрансформація полюції// <http://webcommunity.org.ua/2011/04/06/>
- <sup>11</sup> Соколенко В. Уривки з роману "Земля е(о)рогенна"/"СТЫХ": Альманах современной литературы. Вып. 23/ Сост. М. Бородин, А. Мухарев, М. Беспалов. – Днепропетровск, 2008.
- <sup>12</sup> Виженко О. Україна кохання. Фольклорне дослідження. – К., 2005.
- <sup>13</sup> Див.: Махній М. "Кортячка": чия хтивість сильніша?// <http://webcommunity.org.ua/2011/04/07/>
- <sup>14</sup> Див., наприклад: Терещенко О. До питання про дошлюбні сексуальні стосунки в середовищі української та російської сільської молоді (пеша половина XIX ст.)// Сіверянський літопис. – 2009. – №2-3.
- <sup>15</sup> Кісь О. Українська сільська молодь у дзеркалі ґендерних відмінностей// Незалежний культурологічний часопис "І". – 2002. – №2.
- <sup>16</sup> Цит. за: Українська М. Теренові дослідження українського сексу//<http://dotyk.in.ua/traditions.htm>
- <sup>17</sup> Див.: Маєрчик М. "Як яка дівчина з хлопцем не спить, то вона й не дівчина зовсім": Секс до шлюбу українській традиції// <http://abyss111.livejournal.com/3431.html>
- <sup>18</sup> Боплан Г. Л. Опис України/ Переклад Я. І. Кравця, З. П. Борисюк. – К., 1990.
- <sup>19</sup> Вовк Х. К. Студії з української етнографії та антропології. – К., 1995.
- <sup>21</sup> Дитина в звичаях і віруваннях українського народу. Матеріали з полудневої Київщини. Зібрав Мр. Г., обробив др. Зенон Кузеля. В кн.: Матеріали до українсько-руської етнології. – Львів, 1906-07.
- <sup>22</sup> Гуцало Є. Імпровізації плоті: Епос-ерос. – К., 1993.
- <sup>23</sup> Вовк Х. К. Студії з української етнографії та антропології. – К., 1995.

## Антропологія прутня: старослов'янські фалічні культи

*Фалос – антропологічний та теологічний термін, що стосується ідеї чи образу чоловічого репродуктивного органа, ідея, якій вклоняються в різних релігіях як символу могутності природи, потенції, статевої зрілості, мужності та сили.*

Стародавні греки звали його Фалос. Римляни присвоїли йому медичний термін Пеніс, хоча називали його Фасцинус. Індійці досі вклоняються йому під ім'ям Лінгам<sup>1</sup>. Українці трохи сором'язливо називають його Прутень у якості замітника відомого слова з трьох букв<sup>2</sup>.

У стародавні часи фалічні культи були поширені майже в усіх народів<sup>3</sup>. Сучасні дослідники зараховують до фалічних перш за все ті божества, що зображувалися у вигляді статевих органів або з надмірно розвиненими органами плодючості. Як відомо, ерегований чоловічий член в науковій літературі має назву фаллос, початкове значення якого "спис, зброя". Наукова назва жіночого статевих органу походить від грец. κτείς – "гребінь". Причина обожнювання статевих органів і поклоніння їм проста: вони є символами родючості, багатства, запліднюючого первня природи.

Історики та антропологи доводять, що фалічні культи відігравали провідну роль в світогляді язичників. Божественне створення Всесвіту мислилося як фалічна дія: Божество фалосом розірвало Хаос і створило всесвіт (аналогія з розриванням дівочої пліви). Фалос – символ космічної енергії, середина мікро- і макрокосмосу.

*Чи має український прутень скіфський фалічний первінь?*

Скіфи є чи не найпершим етносом, що жив у давнину на території нашої держави. Відлуння скіфських культурних

впливів вчувалося досить довго в культурах різноманітних народів, які населяли землі сучасної України.

Еллінська легенда про походження скіфів розповідає про трьох синів Геракла, які були народжені напівдівою-напівзмією. Наймолодший з них – Скіф – здужав натягнути батьків лук і підперезатися його поясом, що було умовою для царювання, і став царем Скіфії.

За переказом батька історії Геродота, щойно Геракл прибув до країни, яка тепер називається Скіфією його там застала зима і мороз. Античний герой “витяг свою лев’ячу шкуру, загорнувся в неї і тут на нього найшов сон, а його коні, що паслися, запряжені в колесницю, тим часом зникли з божої волі”.

*“...Ледве прокинувся Геракл і почав шукати своїх коней, обійшов усю ту землю і нарешті... в одній печері він знайшов істоту подвійної природи: наполовину вона була дівою, а наполовину змією: до сидниць її тіло було жіночим, а нижче – зміїним.*

*Він побачивши її здивувався і спитав її, чи не бачила вона десь його коней, що зникли. Вона тоді відповіла йому, що вони в неї, але вона поверне йому їх, коли він із нею з’єднається.*

*І Геракл за таку ціну погодився з’єднатися з нею. А вона весь час відкладала повернення йому коней, бо хотіла якнайдовше жити з Гераклом, а він хотів забрати коней і піти геть.*

*Нарешті, вона віддала йому їх і сказала:*

*– Цих коней, що прийшли сюди, заради тебе я врятувала, а ти винагородив мене за мою послугу; від тебе я зачала троїх синів. Коли ці сини виростуть, що мені з ними робити, поясни мені, чи я залишу їх тут (бо цією країною володію лише я сама), чи я відішлю їх до тебе?*

*Так вона його запитала, а він, кажуть, так їй відповів:*

*– Скоро ти побачиш, що сини вже стали дорослими, зроби те, що я тобі скажу, і це ти правильно зробиш: хто з них ти побачиш, зможе натягнути оцей лук ось так і зможе підперезатися оцим поясом, як я тобі показую, того ти залиш у цій країні...”<sup>4</sup>*

Сучасні дослідники вважають, що скіфи полюбляли фалічну військову атрибутику. Так, на скіфських статуях зустрічається образ короткого ритуального меча акінака, який нагадує фалічний символ, бо зроблений у вигляді чоловічого прутня. Тим паче, що акінаки мають перехрестя у вигляді подвоєних кружків. У скіфів акінак уособлював мужність бога війни. Геродот повідомляє, що для скіфів короткий меч акінак був символом чоловічої сили (жінки не мали права його торкатися) та втіленням бога війни, так званого “Скіфського Ареса”, якому приносили криваві жертви.

Для скифів фалос став відмінною рисою маскулінності, її клеймом, її образом. Ерекція вказувала на енергійну внутрішню реальність чоловіка. Чоловік мав використовувати свій фалос; якщо він цього не робив, то не мав права називатися мужчиною.

Чоловіків, які ставали безсилими у статевому відношенні скіфи називали енареями.

Цей термін пояснюється фахівцями як “не-мужчина” чи “жіночоподібний чоловік”. За Геродотом, хвороба енареїв мала божественне походження: енареї – це потомки тих скіфів, що пограбували храм Афродити Уранії в сірійському місті Аскалоні, за що богиня покарала їх жіночою хворобою.

Гіппократ у трактаті “Про повітря, води і місцевості” спростовує божественне походження хвороби енареїв. На його думку, ця хвороба має природну причину: постійна верхова їзда в багатьох викликає пухлини, ломоту в стегнах, подагру, що спричиняє статеве безсилля, яке пояснювали діями божества. Це призводило до того, що енареї одягали жіночий одяг, за-своювали жіночі звички і разом з жінками вели домашні роботи.

У нащадків скіфів 11 лютого відзначається день св. Власа – покровителя худоби, відгомін уявлень про бога Велеса, якого бог-громівник Перун вражає з неба падаючими блискавками і Велес у договорах русів з греками співвіднесений із золотом. Згідно з балтійськими переказами від духа Велняса земні жінки народжують дуже сильних дітей, які носять лук зі стрілами у себе на животі, що є, на думку філософа Олега Гуцуляка, прямою паралеллю переказові про родоначальника скіфів Геракла, який заповів своїм дітям (серед них – предок скіфів – “стрільців

з лука”) особливий лук: той, хто зуміє натягнути його – стає царем<sup>5</sup>.

Також св. Власій безпосередньо пов’язаний із вогнищем: в його день східні слов’яни здійснювали обряд спалювання “ков’ячої смерті”, аналога спалюваних балтами кісток жертвних тварин на честь бога потойбіччя Велса, з яким пов’язують т.з. “мертву кістку” (пор.: слов’янська “Баба Яга – кістяна нога” та балтська жіноча іпостась Велса – “Велю мате”, “Матір мертвих”).

У греків те ж можна знайти аналог Велесу. Це – Плутос (ст.-грец. πλούτος “достаток, щастя”), якого Зевс осліпив (пор. з переслідуванням Громовержцем блискавками Велеса). У давніх італіків була пошанована богиня Палес, яка, як і Велес, була покровителькою худоби та пастухів, а свято її – палілії чи парілії – відзначали 21 квітня.

Ім’я Велсі засвідчене у германському епосі “Беовульф” як одне з імен батька героя Сігурда Одіна, верховного бога-асса германців. Саме слово “волсі” (volsi) зустрічається в сазі про Олафа Трюгвасона у значенні фаллічного божественного символу<sup>6</sup>, знаряддя божественної експансії.

Тому й не дивно, що культ Велеса та його християнського наступника св. Власія пов’язаний з худобою та масляницею, яка була у слов’ян дохристиянським Новим Роком, що відзначали у день нового Місяця, найближчого до весняного рівнодення. В той же час ім’я Велеса безпосередньо пов’язується з назвою сузір’я Бика (Тільця) і слов’яни називали розташовану в сузір’ї Тільця групу зірок Плеяди іменем, яке походить від назви Велеса – Волосожари, Власожари, Власожельї, Волосині тощо<sup>7</sup>.

Можливо, епітет Велеса як “скотий бог” в дійсності пов’язаний не зі “скотом” (худобою), а з поняттям “темінь” (дв.-інд. scath “тінь”; дв.-грец. σκότος “темінь”, σκία “тінь”; гот. skadus “тінь”; слов. чадь). Чи не мав на увазі російський історик Василь Татищев Велесса, коли писав: “... Бел, бог у славян ... во идолопоклонничестве, злый бог или диявол ... Якоже и у славен черный бог был добрый”<sup>8</sup>, опираючись на апологетичну працю, в якій Велес ототожнювався з семітським Белом (Ваа-

лом): слов'яни поклонялися "... и Вилу, богу Вавилонскому, его же разби Данило пророк".

Логічно припустити парність слов'янського божества – Велес та Велеса (Вила). Це підтверджує язичницьке капище–жертвник з двома статуями генітальних форм (типу "лінгам і йоні") біля с. Ставчани Хмельницької обл. Культ фалосу чітко засвідчений у представників черняхівської археологічної культури – це язичницькі статуї Середнього Подністров'я, хрестоматійним образом якого є збруцький чотириликий ідол "Святовит". Український етнолог М. Суслопаров звернув увагу на те, що зображення Гермеса у греків та римлян називалося *phallus* (φάλλος, фаллос)<sup>9</sup>. Сам Геродот ("Історія", II, 51) зазначає, що греки перейняли від пелазгів робити зображення Гермеса (герми) з піднятим членом. Гермес спершу був божеством могутньої сили природи, а місцем культу була пелазгійська Аркадія (від *arkos* "ведмідь"). Пізніше він став богом пастухів та пасовищ і завдяки своєму походженню (син Зевса і богині Майї, дочки атланта, яка була однією з Плеяд і їй присвячено з часів античності місяць "май") став олімпійцем та оповісником волі богів, а також провідником душ у потойбіччя.

#### *Збручанський ідол – фалічний апогей язичництва?*

Практично всі статуї слов'янських Богів (капи) мали фалічну форму, тобто представляли собою стовп, на якому вирізувалося лице Божества та якийсь його атрибут: кільце, меч, ріг тощо. Верх капи був увінчаний князівської шапкою так, що загальна композиція статуї нагадувала фалос.

У слов'янському пантеоні представлені три Богині, що мають відношення до кохання: Лада, Жива й Піза. Богиня Жива функціонально відповідальна за сферу світової любові (до дітей, до батьків, до батьківщини, до природи). Функція Лади більш конкретизована – вона є богинею любові між чоловіком і жінкою та покровителькою сімейного щастя. А от богиня Піза (вже сама її назва викликає певні асоціації із сороміцькою назвою жіночого статевого органу) приводить молоду до молодого. Дане повір'я відображає уявлення слов'ян про інстинкт про-

довження роду. Іконографія цього божества проста. Дослідники вважають, що давньослов'янська богиня сексу зображувалася у вигляді жіночого статевого органу чи в образі жінки з надмірно розвиненим органом злягання<sup>10</sup>.

Історичні джерела дають автентичні докази присутності фалічного культу серед східних слов'ян. Наприклад, в "Слові святого Григорія Богослова" зазначається: "Вони шанують фалічні фігурки, роблять з них богів та складають їм жертви". А в "Слові деякого христіянина" про це говориться більш виразно:

*"Коли вони беруть шлюб, вони його супроводять музикою, бубнами, дудками та іншими бісовськими штуками; але що найгірше, – вони роблять фігурки чоловічого члена, кладуть їх у відра та миски, а потім п'ють з них; далі вони їх виймають, ссуть, лижуть та цілують"*<sup>11</sup>.

Білоруський археолог І. Барщевський, який присвятив темі культу фалоса в давньоруській культурі спеціальне дослідження, засвідчує, що кам'яні витвори фалічної форми є в музеях Смоленська, Новгород, Костроми й Полтави.

На фоні того, що нам відомо про давньослов'янські фалічні культу як за реальними археологічними знахідками, так і за давніми описами, яскраво виокремлюється Збручанський ідол – кам'яна статуя, яка датується IX століттям.

Академік Б. А. Рибаків, вважає, що "єдиним Богом у небесах" для східних слов'ян був Род. За народними віруваннями, Род кидає на землю "груди" (росу, дощ) – тому й народжуються діти. Земля-Мати – то дружина Рода, якій він надає життєдайності. Род – творець Всесвіту, бог Життя, Долі, володар Вирію, опікун Дерева життя.

Могутній Род у давнину зображався чотириликим у вигляді фалічного ідола, що є символом творчої чоловічої сили. Статуя, витесана із вапняку приблизно у IX столітті, яка знайдена у долині річки Збруч на території сучасної Тернопільщини у 1848 р., яскраво це підтверджує.

Слово "род" у стародавніх пам'ятках означає родичів і нащадків, земляків і цілий народ, який утворюється внаслідок



народження. На це вказують слова родити, родитель, родильниця, рідний, родич та багато інших.

На думку дослідників, культ єдиного чоловічого божества панував досить довго, і продовжував існувати в Київській Русі, незважаючи на введений Володимиром культ Перуна, а потім і Христа.

У дослідженні “Язичництво Давньої Русі” Б.А. Рибаків, інтерпретуючи Збруцький ідол як всеосяжне божество Всесвіту, підкреслює фалічність його зображення. На думку вченого, віднесення ідолу до культу “страмних уд”, котрим приносять жертви та вклоняються, акцентується червоною фарбою, якою вкрито статую<sup>12</sup>.

*Як шанували Ярила – покровителя плотського кохання?*

До фалічних божеств слов'янського пантеону безсумнівно належить Ярило – бог весняного пробудження природи, родючості, плотської любові і статевих пристрастей.

Назва його походить від кореня яр - “ярий” (себто затятий, шалений, сильний) та пов'язана з уявленнями про весняну родючість (яровий – у значенні “весняний, молодий, повний сил, пристрасний”). Слов'янське дієслово “ярити” має також значення “здійснювати статевий акт”. Давньогрецьке ім'я Ерос (Пристрасний) має слов'янську паралель Ярослав (адже ярість – синонім пристрасті). Ярувати означало перебувати у збудженому стані.

Урочисто святкували давні слов'яни весняне свято Ярили. Етнографи зафіксували стародавню легенду київського походження “Про Ярилу”:

*“Великий грім прокидається на весні від довгого сну, сідає верхи на чорні хмари, як на коня і, їдучи над землею, б'є її золоту різкою-блискавицею. Земля прокидається, одягається у розкішну сукню з квітів і зелені – все навколо оживає. І почав тоді Ярило по землі ходити. Де він ступить ногою – ярина виросте, як подивиться на поле – квіти зацвітуть, гляне в ліс – пташки защебечуть, а у воду гляне – риба стрепенеться. І ходить Ярило по темних лісах, селах, хуторах і на кого гляне,*

*у того серце коханням спалахне. Торкнеться у сні молодого хлопця – кров закипить, дівчину зачепить – як іскра спалахне. І виходять дівчата й хлопці надвечір на Ярилове поле хороводи водить і пісень співати. Не зчуються, не зоглядяться, як і ніч пройде, як зорі погаснуть, як місяць сховається і на травах засяють сльозинки роси...*"

Образ Ярили уявляли молодим гарним парубком верхи на білому коні або з вінком польових маків і хмелю на голові. У народі прихід Ярили відзначався ранньої весни та супроводжувався хороводами і піснями за участю молоді. Ярило, або інакше Яр-хміль – це чоловічий образ Весни, ніби пара дівчині-весні. У легендах поетична уява наших предків не допускала самотності на весні, коли все пробуджується у природі та парується для продовження роду.

Стародавній обряд "поховання Ярила", що тривалий час був поширений в українців, росіян та білорусів, знаменував відхід весни і початок літа. У перший понеділок Петрівки робили солом'яне опудало в образі чоловіка, одягали його в сорочку, штани та оздоблювали зеленню. Хлопці і дівчата виносили це опудало в ліс чи до води, оплакуючи "добре божество" і приказуючи: "Помер Ярило, помер Ярило! Нема Ярила, нема Ярила!". А коли Ярила закопували чи топили, молодь починала веселитись, водити хороводи, співати веселих, жартівливих пісень.

Тривалий час існував обряд "похорон Ярила" існував в російській Костромі. Особливість його полягала у тому, що якийсь бідняк брав на себе доручення поховати ляльку чоловіка із надзвичайно розвиненим приладдям чоловічої статі. При цьому жінки, що брали участь в обряді, проводжали "труну" і лицемірно плакали.

На думку відомого історика Бориса Рибаківа, Ярило символізує посіяне навесні зерно. На момент "поховання" зерно, давши пагони і пустивши коріння, відмирає, народжуючи нове життя – колос. "Яра" сила Ярила стає непотрібною і його куклу з величезним фалосом ховають до наступної весни. Дійство супроводжується веселощами, сміхом, сороміцькими піснями та удаваним плачем<sup>13</sup>.

Зазвичай ляльку Ярила прикрашали очевидними атрибутами родючості у вигляді, наприклад, моркви та яєць в причинному місці. "Похорон" відбувався на пагорбі, особливому місці, що називалося "Ярилина плешь" (залисина). Образ залисини Ярили відсилає і до фалічної теми і до мотиву старості (лисий, старий). У цьому контексті прояснюється протиставлення молодого і старого Ярили.

Етнографічні розвідки засвідчують, що шанування Ярила часто-густо мали еротичний характер та тривали іноді всю ніч. Наголошується, що на ці гуляння, подекуди звані ярилками (ярильним днем), молоді дівчата приходили "поженихатися".

На питання про те, ким був Ярила, відома відповідь: "Він, Ярила, любов дуже схвалював".

Про ступінь впливу сексуальності на язичницький світогляд слов'ян говорять дані мовознавства. Так, слов'янська назва чоловічого статевого органу – гоїло - походить від дієслова гоїти "живити, дарувати життя". Порівняйте з українським "загоювати".

*Купальські "фалічні стрибки" – сублімація сексуальної енергії?*

Фалічним символізмом було наповнене і святкування давніми слов'янами часу літнього сонцестояння – свята Купайла. Це відбувалося саме в період, коли сонце приходило до зеніту – найвище піднімалося над землею, давало найбільше тепла і світла, виявляло свою найвищу чудодійну силу для рослинного і тваринного світу та для людини. Вся рослинність досягала свого апогею, все нестримно росло, розцвітало, множилося, раділо життю.

Це свято припадає на день літнього сонцевороту, тому символізує народження літнього сонця – Купала, і тим самим завершує панування весняного сонця – Ярила. В цей час небесне світило перебуває у куполі – найвищій небесній точці, тому дні тоді найдовші, а ночі – найкоротші. Рослинний і тваринний світ отримує найбільше тепла і світла, визрівають зерна і плоди. Купала називають Богом плодючості і зображають з відповідни-

ми ознаками, що символізують чоловічий початок та запліднюючу силу.

Головні персонажі свята – Купала та Марена, які уособлюють чоловіче (сонячне) і жіноче (водяне) божества. Ці дві дійові особи обираються, відповідно, хлопцями й дівчатами або виготовляються як опудала. Поєднання чоловічої і жіночої стихій породжує життя, яке на святі символізує гілка верби – Купайлиця.

Вода – прокреативна і очисна стихія, яка до того ж мислилася ж “жіночий” символ, корелює у контексті купальської обрядовості з вогнем – ще одним запліднювальним і очисним началом, котре асоціюється вже з чоловічим первнем: “Вогонь... через свою пірамідальну форму та з огляду на плідну силу сонця вважають за символ фалоса”<sup>14</sup>. Вогонь як обрядовий символ з’являється у контексті купальської обрядовості у різних формах (свічки, смолоскипи, купальське вогнище), проте наявність еротичних імплікацій (здебільшого пов’язаних зі згубним, “спопеляючим” аспектом кохання) можна зафіксувати, фактично, у кожному з випадків. Наприклад, купальський вінок із причепленою до нього свічкою, пущений вночі за водою, можна трактувати як поетичну символізацію пристрасного любовного зв’язку, чие майбутнє визначають неблаганні хтонічні сили.

Свято починається ввечері, напередодні Купала. Основним стрижнем, довкола якого відбуваються дієства, є купальський вогонь, який символізує сонце-зародок у материнській утробі. Він має горіти цілу ніч – від заходу Сонця-Ярила до лона Матері-Землі (смерті) до сходу (народження) Купала. Перед запаленням вогнища чотири чоловіки зі смолоскипами стають квадратом навколо хмизу, що позначає чотири сонця (чотири пори року). Потім всі сходяться до хмизу і запалюють вогнище, що символізує “сонячне сплетіння”.

У надвечір'я дівчата гадали на судженого – кидали у воду свої вінки, а хлопці повинні були їх дістати. Вінок - це символ щастя та одруження. Чий вінок хлопець дістане, того й дівчина повинна поцілувати і мусить бути з ним у парі на це свято.

Якщо дівчата примушують хлопців (вогонь) зайти за вінком у свою стихію (воду), то після запалення вогню при заході сонця

хлопці перестрибують через вогонь спочатку самі, показуючи свою спритність, а потім, як стихне полум'я, у парі з тими дівчатами, вінки яких дістали. Кожен вважає за честь очиститися вогнем, тричі перестрибнувши через багаття. Існують прикмети пов'язані з цим: якщо парубок найвище стрибнув – буде гарний урожай у його родини, вскочить у полум'я – чекай біди. Коли ж вдало перестрибнуть багаття юнак з дівчиною – вони неодмінно одружаться і проживуть у злагоді все життя. Тому важливо знати, що не можна стрибати через Купальське вогнище будь із ким, а лише з судженим (судженою).

Хлопці спускали з гори вогняне колесо-сонце (символ літнього сонцезвороту), або ж розкручували його на стовпі під загальне пожвавлення і радість.

Чільне місце в купальській обрядовості посідала ідея очищення під час стрибання через вогнище. Купальський вогонь вважали стихією, що має особливий вплив на долю людини, її майбутнє, зокрема на одруження. У багатьох народів був поширений весільний ритуал розпалювання багаття перед брамою нареченого і перехід через нього одруженої пари з метою очищення. Крім цього, згідно зі світоглядними уявленнями східних слов'ян, наречена, що втратила цноту до одруження, не могла переступити через багаття, за що вона і її батьки піддавалися осуду і своєрідним покаранням.

Купальський вогонь вшановувався також як стихія, що здатна не тільки очистити молодь перед вступом до шлюбу, а й передбачити цей шлюб. Історик Д. Бантиш-Каменський (1788-1850) вказував, що ще за часів Богдана Хмельницького парубки й дівчата стрибали парами через вогонь, узявшись за руки, і ворожили про майбутню долю.

Матеріали етнографів підтверджують живучість цих обрядових дій у другій половині XIX ст. із збереженням ритуальної семантики ворожіння про долю й очищення. Голі парубки й дівчата, взявшись за руки, перестрибували через вогонь. Якщо їх руки при цьому не розмикалися, вважалося, що пара одружиться і все життя буде разом. Про зв'язок ритуалу перестрибування через купальське вогнище із подружнім життям нагадують

також пісні. В одній гумористичній пісні купальського циклу, яку співали під час перестрибування вогню, є такі слова:

*Ой на Купала огонь горить,  
А в Семена сердце болитъ.  
Нехай болить, нехай знає,  
Нехай іншої не займає,  
Нехай одну Мотрю має.*

У багатьох народних віруваннях вважається, що успішнішим чаруванням може бути тоді, коли людина роздягнеться догола. Стрибання через вогнища голими було, очевидно, розраховане на те, щоб якомога ближче доторкнутися до купальського вогню, узяти від нього вдосталь життєвої енергії, запліднюючої сили.

Одним з найпоширеніших аспектів обрядового очищення в купальському святкуванні слід вважати і купання, відоме усім народам Європи.

Як свідчать записи етнографів, характерною особливістю обрядової купелі є поєднання купання із перестрибуваннями через купальські вогнища. Та чи інша послідовність у виконанні цих ритуалів, кількість обрядових актів тощо визначають локальні різновиди купальського святкування. Так, етнографічні розвідки проведені на Білоцерківщині, засвідчили, що голі парубки й дівчата, узявшись за руки, спершу перестрибували через купальське багаття, а тоді купалися. В інших регіонах зафіксовано такий варіант обряду. Представники обох статей громадилися окремо. Група учасниць ритуалу, очолювана однією з дівчат, стрибала через палаюче полум'я, а тоді купалася у воді, після чого знову перескакувала через багаття. Обряд повторювався тричі. Парубки виконували цей обряд аналогічно, а тоді одягнувшись, молодь збиралася біля вогню, де свято продовжувалося.

На думку дослідника М. Семіліта, традиційні в Купальських обрядах перестрибування через палаюче вогнище є ефективним народним психотерапевтичним засобом подолання сексуальних комплексів. Вогнище, що своїми "язиками" (чоловічий

фалічний символ) діставало до їх тіл, символізувало майбутній статевий контакт. *“Такі стрибки сприяли подоланню “Едіпового комплексу”, “страху кастрації” у хлопців, що, зрозуміло, викликало сильну внутрішню напругу, страх, а, перескочивши вогонь, вони долали внутрішній бар’єр, емоційно розряджалися (що підтверджує нашу думку про символічне еротичне задоволення як заміщення статевого акту)”*<sup>15</sup>.

Вогонь символізував для українців прояв великої сили бога Ярила, тому, щоб відчувати, прийняти його силу хлопці зривали “заряджене” вогнем листя верби з гілля і клали у кишені. Це піддавало їм впевненості у собі, адже лист верби символізує фалос, тому наявність його у кишені стимулювала чоловічу активність. Вважалося, що вогонь, як прояв божества, захищає також і дівочу цнотливість. “Заряджене” листя верби розкидалося по городу, для кращого врожаю як символічне запліднення землі Ярилом. Вінки, що не відпливли від берега або не були спущені на воду, відносились додому, клалися також на городі, на огірки, що виражало символічне єднання чоловічого (огірок) і жіночого (вінок) начал. Ця символічна гра вогню, води, землі, її плодів та вінків створювала позитивний емоційний настрій (установку) на вдалий майбутній врожай.

На думку дослідника давньоукраїнської міфології Віктора Давидюка, купальські уявлення виникли в час доволі активної демографічної ситуації. Тим-то вони постійно синтезувалися в усе нові й нові форми вияву, змінюючи й саме уявлення про властивості пори найвищого буяння довколишньої природи та її впливу на людей<sup>16</sup>.

Магічні властивості ягід, риби, трав, молока, вочевидь, мусили позначитися, за прадавніми віруваннями, й на уявленні про вплив природи на прокреативні функції молодого покоління. З часом ці властивості набули міфологічного забарвлення й були перенесені в небесну сферу. Мотивація підвищення сексуальної активності асоціювалася з наслідуванням сонячного світила, яке начебто своєю грою запліднює цього дня воду. Спочатку ж це могло й не мати небесного уподібнення. Вихляння й скакання, хіба що в ще примітивнішому вигляді до цього часу існують в африканських племен. Там у такий спосіб паруб-

ки посеред літа вибирають собі пару для шлюбного життя. Дівчата під час своєрідних оглядин намагаються підстрибнути якомога вище. Ті, в котрих груди підстрибують не разом із плечима, вважаються придатними до шлюбу. В якій з оголених дівчат це виходить найкраще, ту забирають першою.

У білорусів до кінця XIX ст. в цей день узаконювалися пережитки ритуального гетеризму. В Борисовському повіті дівчата з вінками на головах з квітів і житнього колосся, пройшовши очищення водою й вогнем, ставали впереміш з хлопцями в коло. Ті, котрі засватані, запасалися рушниками чи відрізами тонкого полотна власного виробництва. Всі ходили по колу, співаючи пісень, в яких дівчата вихваляли одних хлопців і висміювали інших. Потім виходила з кола одна із засватаних дівчат і затуляла собі обличчя "чубром" – рушником чи відрізом полотна. Її називали купавкою. З затуленими очима вона вибирає собі хлопця "до пари". В давніші часи того, який трапиться, пізніше умудрялися вибрати свого, тому що хлопці подають голоси, перекидаючись жартами. Ревнителі старовини засуджували такі хитрощі: "Бяри того, хто попадзтеца: на тое старадувній звичай". Коли вогнище згасало, хлопці кидались ловити собі дівчат. Починався справжній бедлам. Женихи відбивають своїх наречених, якщо котрась із них вибрала собі іншого, симпатии однієї й тієї ж дівчини починають сперечатися за неї між собою, дівчата вириваються з обіймів хлопців, які їм не подобаються. І лише щасливі пари під шумок розходяться по житі, де їх і застає схід сонця.

Як зазначає В. Давидюк, українські ритуальні відповідники цих звичаїв мало відомі, але згадки про наслідки таких, які фігурують не лише в агіографічній літературі, а й державних актах гетьмана Скоропадського, дають підстави вважати, що суттєво вони не відрізнялись.

*Чому на Купала сексуальні стосунки набували ознак сакральності?*

В культурогенетичному плані ці архаїчні пережитки чудово відображають стан зародження парного шлюбу. Навіть уже бу-



дучи зарученою, дівчина зберігає своє законне право на стосунки з іншим чоловіком у присутності того, який вважається її законним. Такі форми шлюбу етнокulturологи пов'язують саме з добою енеоліту. В цей час патріархальний устрій тільки-тільки входить у свої права.

Згодом цей звичай теж потрапляє в силове поле солярного міфу. При цьому гетеризм, присутній в сценарії свята, набуває значення теогамії. Всі чоловіки на одну ніч стають іванами й сексуальні стосунки з ними жінок набувають значення сакрального акту.

Найкраще цей звичай проявляється в західній Болгарії. Там жінки вранці на Ян-день ходять збирати росу з чужих посівів. Знаючи, що чоловіки стерегтимуть свої поля від відьм, ідуть до тих господарів, які їм подобаються. Роздягнувшись догола, "відьма" ішла через поле, зриваючи по кілька колосків, таким чином відбираючи урожай. У якийсь момент вона зверталася до господаря цього поля, який переховувався десь поблизу: "Брате, Яне. Чи знаєш, чого я до тебе прийшла?" Після цього він ловив її, бив. А часом і злягався з нею тут же. Під ритуальним покровом цього звичаю найчастіше знаходили вияв почуттів ті пари, які свого часу з якихось причин розпалися<sup>17</sup>. Отже, незважаючи на зміни в осмисленні шкоди, якої завдають на Купала полям відьми, в шлюбній сфері звичай повертає нас до ранньопатріархальних форм пережитків поліандрії, де ініціатива у встановленні статевих стосунків належала жінці.

Відзначення Купала, в силу об'єктивних причин, згодом стало ідеальним календарним терміном для узаконення жіночої ініціативи при патріархальних стосунках засобами ритуальної детермінації. "Дані порівняльної етнографії свідчать про те, що в слов'янських, а також індоєвропейських народів ритуальна активність жінки зростала в обрядах весняно-літнього циклу. Сягала крайньої точки в період літнього сонцестояння"<sup>18</sup>. Цим і тільки цим пояснюється, чому саме купальський обряд відкривав найпопулярніший і найтриваліший шлюбний сезон. У цей час природа має найбільшу силу. Жінка як її частина не була в цьому винятком. За міфологічно-ритуальними уявленнями примножувала ці якості принесена на Купала жертва.

Інший вид теогамії відображає напад з боку хлопців на “купайлицю”. Прикметно, що коли їм вдається понівечити цей обрядовий атрибут, і одні, й другі залишають його прямо посеред дороги. В такому вигляді вона вже не цікавить ні хлопців, ні дівчат.

Отже, вочевидь, ідеться про прагнення дівчат принести свою офіру воді і цим, напевно, отримати від неї свої гаразди, з одного боку, та намагання хлопців перешкодити цьому задля досягнення якоїсь власної мети, з іншого. Дівчатам це, вважалося, додавало краси. Респондентка з Західної Волині пригадує, що коли йшла на Купала, то мати наказувала: “як хлопці хотітимуть облили, то дуже вже не запирайся, бо будеш пархата”. Хлопцям такий фінал, вочевидь, мав додати сили сексуальної. Глумління над “купавкою” виглядало також як форма теогамії, тільки з божеством жіночої статі. Стадіально цей звичай, схоже, навіть випереджає походження ритуального коїтусу з чужим чоловіком, який в цю пору розцінюється як статевий акт із божеством чоловічої статі.

В подальшому поетичному вираженні понівечена “купала”, схоже, мала ту саму семантику, що й зламана ружа, зрубана калина, м'ята-рута в весільних піснях.

Інтерпретацію призначення такої жертви опосередковано можна уявити з легендарного сюжету, де з дівчат, що купаються в річці, одну собі за жінку обирає вуж (фалічний символ), можливо, навіть з ознаками божка або предка, бо вирізняється якостями, людині не властивими. Він, заховавши одяг дівчини, спершу вимагає, щоб вона пообіцяла, що стане йому жінкою, а потім самовпевнено нахваляється прийти по неї на Петра, тобто після Купала, коли остаточно оформлялися шлюбні пари, щоб забрати силою, як належне.

Оскільки легенда, позначена впливами християнського календаря, не може викликати сумнівів у національних проявах її форми, не можуть мати значення й застереження щодо можливої амбівалентності джерел походження обряду та легендарного сюжету. Вони – одне ціле української національної культури чи принаймні адаптовані до її календарно-обрядових канонів. Відтак вужева обраниця може цілком сприйматися як

жертва від дівочої громади, як одна з-поміж багатьох, та, безумовно, найкраща, якщо вибір упав саме на неї.

Дівчина, яку з-поміж інших, звісно ж як найкращу, вибирає собі біля води за жінку вуж, відома не лише з українських, а й з литовських казок – це та ж русальна жертва. Хтонічність цього образу підкреслена багатьма обставинами: він живе у воді, час там тягнеться зовсім інакше, добиратися звідти до живих родичів дуже тяжко, а саме повернення обертається метаморфозою для всіх його учасників. У фіналі сюжету вужева відданиця перетворюється зозулею.

*Чому сніп-“дідух” є відголоском фалічних культів?*

Еротично забарвлені дійства і статеве спілкування були в давнину невід’ємною частиною і зимових святкувань у слов’ян<sup>19</sup>. При розгляді символіки різноманітних язичницьких за походженням обрядів і атрибутів різдвяних свят еротичні конотації простежуються досить виразно. Цікаво проаналізувати у цьому ракурсі обрядовий зміст одного з центральних атрибутів різдвяних свят в українців – снопа “дідуха”.

Передусім звертає на себе увагу форма цього предмета, яку без перебільшення можна назвати фалічною. За ознакою видовженої форми “дідух” стоїть в одному ряді з іншим святочним атрибутом – “бадняком” (різдвяним поліном) південних слов’ян. Показово, що деякі обрядові дії з “бадняком” нагадують за формою та змістом маніпуляції з “дідухом” (наприклад, голівешку бадняка закидали на фруктові дерева з наказом родити; так само соломю “дідуха” з тією ж метою обв’язували дерева у саду).

Зерно обмолоченого “дідуха” додавали до посівного зерна; аналогічно чинили в Болгарії та Македонії, коли домішували в посівне зерно попіл бадняка, прагнучи збільшити врожай збіжжя)<sup>20</sup>. Так само, як у “бадняка” в деяких місцевостях є жіночий еквівалент – поліно “баднячиця”, і у “дідуха” подекуди була “жіноча пара” – різдвяна солома, яку називали “бабою”.

Досить виразно відчитується символізація чоловічого і жіночого начал в різдвяних прикрасах, виготовлених зі збіжжя у де-

яких польських місцевостях: зроблена з житньої соломи різдвяна "гвезда" має круглу форму, яка асоціюється з жіночим лоном (ктеїс), а видовжена форма "кіп" та "хреста" моделює чоловічий статевий орган (фалос)<sup>21</sup>.

Отже, на підставі наведених матеріалів можна зробити висновок про те, що приписування "дідухові" карпогонічних властивостей (тих, що забезпечують родючість) могло бути зумовлене уявленням про нього як про обрядову реалію, що символізує запліднювальне чоловіче начало.

Поділ на "чоловіче" та "жіноче" характеризує не лише рослинні атрибути Святка: відомо, наприклад, що в одному з сіл Стрийського повіту на Святій вечері, окрім "діда"-снопа і "баби"-соломи фігурувала ще одна "пара" обрядових атрибутів – хліби "Василь" та "Маланка", під які клали конопляне насіння, обводючи їх потому вінцем з часнику (зауважимо, що конопля і часник – рослини-афродізіаки)<sup>22</sup>.

Символічне поєднання обрядового різдвяного снопа з "жіночим" атрибутом свята – соломою – могло, по-перше, підкреслювати запліднювальну спроможність "дідуха", а, по-друге, не виключено, що у такий спосіб передавалося засобами рослинного коду повідомлення про "космічне весілля" якихось потойбічних (чи надлюдських) істот, яке було міфічним прецедентом, котрий санкціонував зимовий період весіль.

Слід зазначити, що еротичні асоціації, пов'язані з невимолоченим снопом як ерегованим, готовим до запліднення фалосом, проявляються надто очевидно у весільній обрядовості українців і поляків. Так, після благословення молоді сидять на посаді, де ставлять сніпок невимолоченого жита і розстилають кожух вовною догори. Цей сніп після шлюбної ночі (а іноді й під час обряду "комори") молотили. Молотіння снопа як у весільній обрядовості, так і в контексті Святка могло символізувати статевий акт (зауважимо, що у ролі метафоричного позначення коїтусу у народній культурі українців часто виступають биття, тріпання, боротьба, війна і запліднення, а також і магічно сприяти цій справі. Окрім того, часто в постіль молодим першої шлюбної ніч клали сніп або стелили постіль на соломі, що мало б стимулювати родючість подружжя.

*Який фалічний символізм зберігає староукраїнське свято  
Колодія?*

Колодй, Колодка, Колодки, Масляниця, Масляна, Масниці, Сиропусний тиждень, Сирна неділя, Пущення, Загальниця, "Ніжкові заговини" тощо – різні назви давньослов'янського чи навіть праслов'янського семиденного свята на честь весняного пробудження природи, коли "коло починає діяти".

Колодй – чоловічий Бог любові й шлюбу, як Лада – жіноча богиня кохання й шлюбу. В давні часи в кінці лютого на майдані ставили глиняну чи дерев'яну статую цього бога, яку дівчата і парубки прикрашали квітами, а потім водили навколо нього хороводи з піснями, жартами.

Головні дійові особи свята - жінки, що свідчить про прадавні, вірогідно ще з часів матріархату, витоки свята. Відверто фалічними були атрибути обряду "колодка".

Наведемо опис цього обряду, поданий етнографом Павлом Чубинським:

*"На Масляну протягом цілого тижня справляють колодку. У понеділок, вранці, баби збираються у шинку. Одна з них кладе на стіл невеличке поліно або палицю, що називається колодка інші баби беруть колодку зі столу, сповивають її кількома шматками полотна і кладуть на те саме місце. Це означає, що "колодка" народилась. Потому купують горілку і, сівши навколо колодки, вітають одна одну з її народженням. Після пиятики розходяться, а колодка запишається у шинку до наступного дня. Так справляють колодку до суботи. За словами селян, у понеділок колодка народжується, у вівторок хреститься, у середу похрестьбини, у четвер помирає, у п'ятницю ховають, у суботу плачуть... У неділю, 8 останній день Масляної, молодь "волочить колодку". Жінки йдуть по хатах і прив'язують дівчатам і парубкам невелику палицю до ноги як покарання за те, що вони не побралися в останні М'ясниці"<sup>23</sup>.*

Сучасні етнологи схиляються до думки, що чіплення "колодки" неодруженій молоді лише пізніше стало сприйматися як одна з форм громадського осуду; первинне ж значення цього об-

ряду – символічне побажання плідності і наділення нею молодих людей.

Ще один комплекс значень “колодки” актуалізують символічні асоціації, що їх викликає її зовнішній вигляд, а також семантика такої дії, як волочіння (“колодку” ж саме волочать). Продукуючу семантику волочіння “колодки” Т. Агапкіна слушно, на наш погляд, пов’язує з волочінням по землі сільськогосподарських знарядь – плуга і борони-сукуватки.

*“Разом з тим, – продовжує дослідниця, продукуюча семантика, яка, ймовірно, була первинною для обрядів волочіння поліна та подібних до нього, у деяких ситуаціях виявляла не аграрно-господарське, а матримоніальне значення... Зокрема, східним слов’янам було відоме значення “колоди” як символічної заміни відсутньої у хлопця чи дівчини шлюбної пари. Так, на Берестейщині розповідали про масляничні обряди з колодкою таке: “От, где девок много, то полино занесем и вкинем в хату, о то жэниха вжэ вкидаем”. Деякі звичаї з масляничним поліном мали явно еротичний відтінок, як, наприклад, український (волинський) вираз “совати колодку”, що має специфічні конотації (див. “совати” в значенні “futuere”). Нагадаємо, до речі, що й волочитися також стосується теми взаємин між статтями.*

*З колодою, поліном як символічною заміною шлюбного партнера пов’язані, ймовірно, і широко відомі весільні звичаї. З одного боку, колода була у східних слов’ян знаком відмови сватам... Разом з тим в інших випадках поліна інколи клали у візок сватів подружки нареченої, сподіваючись на те, що у цьому випадку молоду обов’язково візьмуть. ...Важко втриматись від того, щоб у зв’язку з цим не згадати традиційне дівоче ворожіння про майбутнього чоловіка, пов’язане з рахуванням схоплених в оберемок дров, кілків плоту тощо”<sup>24</sup>.*

Отже, можна констатувати, що значення “колодки” як заміни шлюбного партнера і ж носія плідної сили могло виникнути внаслідок фалічних асоціацій, пов’язуваних з видовженою формою поліна.

## Літературні джерела

---



<sup>1</sup> Фаллос как член общества/ Сост. М. Сейдгазов. – СПб., 2004.

<sup>2</sup> Махній М. До антропології українського прутня// Махній М. Етносексологія: Ерос і культура. – К., 2010// <http://mahniy.blox.ua/2010/03/>

<sup>3</sup> Лукичев П. Н., Скорик А. П. Фаллический культ: социоисторический анализ// Социологические исследования. – 1994. – № 12.

<sup>4</sup> Геродот. Історії в дев'яти книгах. Книга IV: Мельпомена/ Переклад А. Білецького. – К., 1993.

<sup>5</sup> Гуцуляк О. Україна священних могил і Золоте царство богів та героїв: порівняльно-міфологічний аналіз// <http://primordial.org.ua/archives/522>

<sup>6</sup> Сага о Вольсунгах / Перев., предисл. и примеч. Б.И. Ярхо. – М., 1994

<sup>7</sup> Чмыхов Н. А. Истоки язычества Руси. – К., 1990

<sup>8</sup> Татищев В. Н. Избранные произведения. – Л., 1979

<sup>9</sup> Суслопарів М. Про пелазгійську мову// Книжник. – 1992. – №2.

- 
- <sup>10</sup> Коловрат Ю. А. Сексуальное волховство и фаллоктенические культы древних славян// <http://www.colovrat.at.ua/publ/2-1-0-19>
- <sup>11</sup> Цит. за Вовк Хв. Студії з української етнології та антропології. – К., 1995.
- <sup>12</sup> Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. – М., 1987.
- <sup>13</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. – М., 1981.
- <sup>14</sup> Вовк Хв. Студії з української етнографії та антропології. – К., 1995.
- <sup>15</sup> Семиліт М. В. Архетипи минулого та проектування майбутнього// <http://vuzlib.com/content/view/578/94/>
- <sup>16</sup> Давидюк В. Походження та семантика деяких купальських обрядів// Фольклористичні зошити: Зб. наук. пр. — Луцьк, 2008. — Вип. 11.
- <sup>17</sup> Агапкина Т. Мифопоэтические основы славянского народного календаря. – М., 2002.
- <sup>18</sup> Бессонова С. "Мужское" и "женское" в сакральной сфере у скифов // Духовная культура древних обществ на территории Украины. – К., 1991
- <sup>19</sup> Пропп В.Я. Русские аграрные праздники. – Л., 1963.
- <sup>20</sup> Славянские древности. Этнолингвистический словарь. В 5-ти томах. – Т. 1. – М., 1995. – Т.1.
- <sup>21</sup> Славянские древности. Этнолингвистический словарь. В 5-ти томах. – Т. 1. – М., 1995. – Т.1.
- <sup>22</sup> Гаврилюк Е. Еротичні імплікації рослинної символіки в українській календарній обрядовості // Ритуал. Студії з інтегральної культурології. – Львів, 1999.
- <sup>23</sup> Чубинский П.П. Труды Этнографостатистической экспедиции в Западнорусский край, снаряженной Императорским Русским Географическим Обществом. Юго-Западный отдел. Материалы и исследования. – СПб., 1872. – Т.3.
- <sup>24</sup> Агапкина Т.А. "Колодка" и другие способы осуждения неженатой молодежи у славян // Секс и эротика в русской традиционной культуре. – М., 1996.



## Обрядові залицяння: еротичні містерії

*Містерії в ритуальному сенсі – це езотеричні обрядові дії-ства, в основі своїй ірраціональні, підсвідомі, глибокий філософський алгоритм котрих до кінця ще не розшифрований і не пізнаний.*

Численні етнографічні описи староукраїнської минувшини містять натяки та згадки про те, що еротичне зворушення молоді відбувалося перш за все на “вулиці”. Адже “вулиця” була тісно пов’язана з виникненням та функціонуванням чоловічих та жіночих громад і мала на меті близьке знайомство між молоддю. Вона розпочиналася з приходом весни (точна дата визначалась на різних територіях по-різному) і завершувалась з настанням перших холодів (як правило, на Семена – 12 вересня, коли проводились ритуали посадки хлопчиків на коня та посвячення молодих парубків до чоловічої громади). Після завершення вулиці дійства жіночих та чоловічих організацій переносились у закриті приміщення (найману за гроші чи харчі хату) і називалися “вечорниці”, “посвітки” та “досвітки”.

Ці явища функціонування та взаємодії молодіжних куренів, як і народна обрядовість, пройшли довгий шлях розвитку, в процесі якого видозмінювались на кожному етапі.

*Де відбувалися традиційні еротичні “вечорниці” й “досвітки”?*

Найдавніший період історії вулиці, вечорниць, посвітків та досвітків певною мірою обійдений сучасними дослідниками усної народної творчості, хоча він був у сфері наукових зацікавлень вчених минулого. Зокрема йому значну увагу приділяв Михайло Грушевський (1866-1934), який знаходив у вивченні архаїчних соціальних угруповань пояснення для багатьох явищ народної обрядовості та словесної творчості. Говорячи про пе-

рші етапи виникнення форм співжиття молодіжних громад родоплемінного періоду, вчений вказував на їх співвіднесення із давньою язичницькою мораллю: *“Пережитки парубоцької громади, як явища першої категорії, дійшли до наших часів, і з сею стороною її в’яжуться такі характеристичні явища, як сходили і пожиття свободної молодіжи парубоцької і дівоцької на «вулиці», на досвітках і свободні сексуальні відносини в дівоцьких чи парубоцьких курінях”*<sup>1</sup>. Із традицією чоловічих братств чи дружин, що жили відокремлено від поселення – в лісі чи гаї, М. Грушевський пов’язує звичаї викрадання дівчат, що ішли по ягоди, гриби, чи у час ігрищ. За звичаєм викрадена дівчина ставала власністю громади – “сестрицею”, і залишалася жити в лісі до віддання її заміж за когось із воїнів, що покидав громаду і переходив жити в поселення.

Пізніші нашарування – поява значної різниці в моралі поселень та військових громад, а згодом – прихід на слов’янські землі християнської моралі, – значно вплинули на ці традиції, зафіксувавши в середовищі їх побутування подвійні стандарти: *“В нашій українській етнографії ми маємо досить пережитків подібної подвійної моралі. Хлопець, який починає «парубочити», себто вступає до парубоцької, “молодецької” верстви, до певної міри виходить з-під власті голови родини й її трудової дисципліни; він може занедбувати свої трудові обов’язки, може й хапнути собі щось з родинного запасу на потребу своєї парубоцької громади. Так само робить дівчина для досвіток, і се не вважається нечесним, і в сих ослаблених формах ми, очевидно, маємо останки колишньої, старої, подвійної етики верстви нежонатой і верстви, зв’язаної мораллю родини... Ще яскравіше виступає сей контраст в оцінці сексуальних відносин. Нема чого говорити, що нинішні досвітки і вечорниці, які звилась на просту забаву молодіжи... і зовсім позбулись характеру сексуальної сумішки, давніше були зовсім реальною сумішкою... Ми добре знаємо сю подвійну етику козака чи запорожця, коли він почуває себе членом воєнної організації... і вважає своїм правом, а навіть “молодецтвом” топтати родинну мораль, – і тоді, коли він, вертаючись до своєї родини, почуває себе членом роду, підвласним його оби-*

чаю і моралі, і боїться кинути на дівчину найменшу тінь..."<sup>2</sup>.  
Наша усна народна творчість до цього часу доносить відголоски цієї подвійної моралі.

Сходини парубоцької та дівочької громад відбувались і з нагоди спільного святкування різноманітних подій річного колообігу, і в будні дні. "Вулиця" збиралася спершу у гаях при воді на грища, згодом – у глухому куті села. Назви дійств у приміщенні пов'язані з їх часовою тривалістю – "вечорниці" – час вечора, "посвітки" – до опівночі, "досвітки" – до сходу сонця. З окремих елементів, збережених в ліричних піснях, можна зробити висновок, що ці сходини, як і ритуальні ігрища, могли затягуватись на кілька діб: "Не піду далеко, лем на друге село, Там я буду три дні і три ночі гуляти весело". До творів, що виконувались з цієї нагоди, зараховують традиційні величання своєї "вулиці" та висміювання іншої, "чужої":

*А на чужій улиці сміття та полова.  
Вигравали парубочки вороними  
А на нашій улиці челядь чорноброва! кіньми,  
А на нашій улиці все рівно та рівно,  
А на тій улиці все яри та кручі,  
Вигравали чорти куці з вулиці ідучи.*

Як правило, призначення таких творів – привернути увагу хлопців з іншої частини села. Ця ж мета переслідувалась при виконанні пісень-діалогів між дівочою та парубочою групами, в яких молодь взаємно передражнялась, висміювалась. Така традиція бере свій початок в архаїчній обрядовості (зокрема весняного та літнього циклів, сягаючи нашого часу, коли куплети передражнювання виконуються у формі коломийок).

На деяких територіях місцем збору чоловічих громад (та ініціальних обрядів прийому у їх члени) була корчма, де парубки пили, гуляли, часом заманювали до себе дівчат із села, за що ті потім гірко розплачувались. Так, у народних піснях зафіксований звичай, що сягає корінням значно глибших часів – періоду жертвних ритуалів, – прив'язувати дівчину волоссям до дерева і підпалювати. Збезчещена дівчина, яку козак

прив'язує у глибокому ярі до сосни і підпалює, попереджає та застерігає інших:

*– Рятуйте мене, а хто в бору є,  
На вечерничках чужая мати,  
А хто в бору є, то послушайте;  
Чужая мати кладе долі спать  
А ви, жіночки, учіте дочки  
Коло кожної козаків по п'ять...  
Та й не пускайте на вечернички:*

В іншій пісні з'являються нові образи-архетипи:

*Горить сосна, горить, а дівка  
Бо то та корчмонька зрадлива,  
говорить: зрадлива,  
"Хто в лісі ночує, най мій голос чує,  
Не одна дівчина щастя утратила".  
А хто дівку має, най дома тримає –  
Не ходити було попід гай зелений,  
По заходу сонця в корчму не пускає.  
Сокотити було свій вінок сріберний.*

Мотиви збереження вінка, пильнування саду чи виноградника, плодів, з обрядової творчості переходять у побутову лірику. З утвердженням в сімейному житті християнських норм поведінки, з новим укладом непорушеної дівочької честі, величання дівчини, яка береже "свій вінок" чи "свій садок" від гріхів та спокус; "грища" та "вечірки" трактуються вже як речі з родинною мораллю мало згідні:

*Ой садись, дівочко, на возі,  
Другий норовки – попрядки,  
Та покидай батькові норови:  
Третій норовки – ігрища:  
Первий норовки – вечорки,  
Коло тебе нагаєчка засвище!*

Не бажаючи розлучатися зі звичним способом проведення часу, дівчата пояснювали своїм батькам, що вони збираються на порядки, щоб разом виконувати роботу (прясти, шити, вишивати, ткати тощо; хоча ряд дослідників пояснюють цей вид діяльності на вечорницях магією вузлів, ткацтва і прядіння з метою причаровування хлопців). Такі мотиви теж відбилися у ліричних піснях. В одній з них лірична героїня йде “ткати килим”, а на докори матері, яка чекала її до півночі, відповідає, що їй забракло ниток, тому вона і наступного вечора піде продовжувати свою роботу. Знаючи ці наміри, батьки часто не пускали дочок на вечорниці, насильно закриваючи їх вдома:

*...Мати гуляти да не пускала,  
Вірнесеньким словом да приказала:  
Нову комірочку да зачиняла, –  
Сиди, доню, дай у темниці,  
Трьома замочками да замикала,  
Покіль розійдуться да вечорниці.  
Да на гору ключі да закидала,*

Згодом негативне ставлення до такого часопроведення парубочих та дівочих громад виявляє свідомо молодь, а слово “гуляти” набуває негативного значення. Так, в “Марусі” Григорія Квітки-Основ’яненка (1778-1843) однією з характеристик головної героїні є її ставлення до вулиці та вечорниць: “А на вулиці що я забула? Іграшки та пустота, гляди, станеться, хоч і не зо мною, хоч і аби з ким, яка причина, та опісля і страшно відвічати за те одно, що й я там була!.. А про вечорниці так і не споминай! Було, і других дівчат відводить, та аж плаче, та просить: “Будьте ласкаві, сестрички, голубочки, не ходіте на тее проклятеє зборище! Та там нема ніякогісінького добра; там усе зле та лихее! Збираються буцімто прясти, та замість того пустують, жартують та вчаться горілку пити; від матерів курей крадуть та тудиносять, та ще й таке там діється, що сором і казати. Чи мало ж то своєї слави загубили, ходячи на тую погань...”.

Згодом твори усної словесності про спільне проведення часу молодіжними громадами набувають жартівливо-іронічного тону:

*Кину кужіль на полицю,  
Я нікого не любила,  
Сама піду на вулицю.  
Тільки Петра та Данила,  
Нехай миші кужіль трублять,  
Грицька, Стецька та Степана,  
Нехай мене хлопці люблять...  
Вийду заміж за Івана.  
Полюбила гультя, така доля моя!*

Враховуючи дослідження етнографів та фольклористів XIX століття, ставлення до сходин молодіжних громад, зафіксоване у народних творах, важко зрозуміти, чим мотивується протилежна думка.

Зокрема В. Скуратівський в огляді щодо вечорниць, посвіток, досвіток зазначає: *“У природному ж середовищі вечорниці були значно цікавішими і різноманітнішими, ніж ми уявляємо. Довголітній досвід одібрав з молодіжних розваг найоптимальніше, варте особливої уваги раціональне зерно, за допомогою якого виховувалися високогуманні моральні риси підростаючого покоління... Ця форма молодіжного дозвілля мала ще одну цінну рису. Всі чи майже всі хлопці й дівчата були не сторонніми спостерігачами, а безпосередніми учасниками й творцями колективних дійств. І в цьому особлива перевага традиційних вечорниць, на яких все краще з арсеналу духовної і морально-звичаєвої культури українського народу не тільки засвоювалося, але й передавалося наступним поколінням, узвичаювалося, ставало непорушною нормою життя”<sup>3</sup>.*

У сформованому вигляді ці збори молоді відбувались у різноманітних формах в залежності від нагоди, з якої збирались, часу. Так, зокрема, можна виділити святкові та буденні сходини. Серед святкових особливе місце займають вечорниці на Андрія,

Катерини, зимові свята, пов'язані з ворожінням. Особливим видом були вечорниці-проводи, на яких прощались із новобранцем та передвесільні вечорниці, на яких наречена та наречений перед вступом у шлюб прощалися зі своєю молодечею громадою.

*Як закликали майбутню подружню долю у Катеринин день?*

У старовину, на свято Катерини (7 грудня/24 листопада за старим стилем), перед образами цієї святої, яка вважається покровителькою дівочої долі, дівчата ставили свічки, а потім під вечір ворожили на свою долю.

Український етнограф Олекса Воропай в етнографічному нарисі "Звичаї нашого народу" подає наступну еротичну містерію цього свята.

*"Ранком, до схід-сонця дівчина йде в садок і зрізує гілочку вишні. В хаті дівчина ту гілочку ставить у пляшку з водою і чекає свята Меланки, 13 січня. Якщо до Меланки вишня розвіється і зацвіте – добрий знак, бо й Доля дівоча цвітине. Засохне гілочка без цвіту – кепська ознака.*

*У цьому разі під "долею" дівчата розуміють шлюб: є цвіт на гілочці – буде весілля, нема – восени доведеться Покрову благати: "Свята мати, Покрівонько, покрій мою голівоньку".*

*Увечері дівчата сходяться до однієї хати і варять спільну вечерю – борщ і кашу. Приходять хлопці, починаються розваги: сміх, співи ...*

*Опівночі, перед "першими півнями" (перед тим, як перші півні заспівають) дівчата беруть горня з "вечерею", обгортають його новим рушником і йдуть "закликати долю". Простують до воріт. Кожна з дівчат вилазить по черзі на ворота, тримаючи в руках горня з кашею та борщем, і тричі гукає:*

*– Доле-доле, йди до мене вечеряти!*

*Якщо в цей час заспіває півень, "доля обізвалася", якщо ж ні: "Доля оглухла, не чує мого голосу". Журиться дівчина і прокликає долю: "Щоб ти зозулі не чула, блуднице моя!"*

*Та це ще пів лиха – не ціла біда, якщо Доля оглухла. Гірше, коли зірка з неба впаде. "Погасне Доля!" – злякано шепочуть дівчата."*<sup>4</sup>

Якщо десь у цю мить загавкав пес чи озвалася якась інша худобина, це означало, що доля почула дівочі благання і з тієї сторони слід чекати нареченого. Причому якщо закукурікав півень – парубок прибуде статний і багатий; якщо озвався собака – чоловік буде вірний і не дуже страшний, трохи сварливий; якщо заіржав кінь – чоловік трапиться роботящий, спокійний, але з характером.

Розповідають, що під час такого ворожіння уже в наш час, до горщика підбіг щур і почав їсти кашу, аж за вухами лящало. Дівчина як побачила, то зомліла. А весною приїхали в село іноземці з Франції по обміну досвідом господарювання і вирощування цукрового буряка. Дівчина познайомилася з одним із них і незабаром вийшла заміж. Поїхала жити на батьківщину чоловіка і писала батькам, що він дуже добрий. З тих пір у селі знають, що щур – то чоловік-іноземець<sup>5</sup>.

Хлопці цього дня постилися до служби Божої і щиро молилися, аби Бог дав їм хорошу дружину – роботящу, не ледащу, до того ж лицем пригожу і до чоловіка лагідну.

В народних переказах дівоча доля – то гарний і вдатний хлопець, а чоловіча – гарна та працьовита жінка. Та вона буває і роботящою, і лінивою – це вже кому яка дістанеться. Вгадати, звичайно, нікому не дано.

Вдалу і щасливу долю могла приворожити і сама дівчина. Треба було лише причепуритися: одягти сорочку самотканну, вишити на ній гарні візерунки, а по низу – меандри (символічні зазубринки). Плахту чи спідницю треба було підв'язати тканою крайкою чи вишитим золотом поясом. У коси заплести червоні та золоті стрічки, а ще взути чобітки на підборах. А до того ж усміхнене миле личко, розважна розмова – і найкраща доля приголубить таку господиньку і розумну дівчину.



*Як ворожили незаміжні дівчата в Андрієву ніч?*

Ніч на Андрія (13 грудня) також допомагає незаміжнім дівчатам пізнати свою долю: чи доведеться ще рік діувати, чи на щасливицю чекає вдале заміжжя. Ворожити слід було у ніч перед святом.

Одним із найпоширеніших способів ворожіння є випікання невеличких тістечок – балабушок. Але для замішування тіста дівчата мали носити воду не відром і не глечиком, а... ротом!

Хлопці в цей час намагалися щосили смішити дівчат, щоб вони воду не донесли до місця призначення. Коли дівчата, були вже знесилені від сміху, вони домовлялися з хлопцями, щоб ті не смішили, а натомість обіцяли їм частування.

*“Коли вже балабушки спечуться і вистигнуть, кожна з дівчат позначає своє тістечко кольоровою ниткою або папірцем. Потім вони розкладають їх рядочком на долівці – звичайно на простеленому рушнику.*

*Як усе це зроблено, до хати впускають пса, що перед тим цілісний день був у зачині і не дістав ніякої поживи. Голодний пес “вирішує долю”. Він хапає балабушки одну за одною, боячись утратити смачну вечерю, а дівчата з притишеним диханням слідкують за кожним найменшим рухом пса. Ще б пак! Чию балабушку пес проковтне першою, та дівчина перша і заміж вийде, а чию не зачепить, та сидітиме в дівках. Інколи пес візьме балабушку і несе її десь у темний кут – так і доля занесе дівчину в чужі краї, в далекі села. Найгірше, якщо пес не з’їсть балабушку, а тільки надкусить її і покине...”<sup>6</sup>*

Інший спосіб ворожити – слухати попід вікнами в ніч перед Андрієм. Почуте дівчата тлумачили відповідно до можливостей власної фантазії.

Або ж виконується “засівання конопель” (іноді замість конопель використовується льон або мак). Як правило, це відбувалося так: у найбільш глухому кутку двору (біля криниці або дровітні) дівчина в темряві засіває жменю насіння. Потім, зігнувшись так, щоб її спідниця або фартух торкалися землі, дівчина кілька разів обходить засіяне місце, “волочачи коноплі”. Ці дії

супроводжуються спеціальною магічною формулою – віршами на зразок:

*Андрію, Андрію!  
Я на тебе льон (коноплю) сію  
І запаскою волочу,  
Бо я заміж хочу!  
Дай же, Боже, знати  
З ким весілля грати.*

Якщо дівчині цікаво, яка професія буде в майбутнього чоловіка, вона розкладає на підлозі миску з водою, трохи пшениці та дзеркальце, а потім пускає півня. Якщо півень спершу клюватиме зерно – чоловік буде добрим господарем, якщо гляне в дзеркальце – ледарем, а якщо спочатку нап'ється води – п'яницею. Про фах майбутнього чоловіка можна “дізнатися” й іншим чином: дівчата йшли до водойми й набирали трохи намулу в жменю. Потім удома слід уважно розглянути принесене: трісочка в намулі пророкує, що чоловік буде теслею, шматочок шкіри – шевцем, просто пісок – можливо, муляром тощо. Багато в цьому разі залежить від гостроти зору й творчої уяви дівчини, яка ворожить.

Щоб “визначити” ім'я нареченого дівчина виходить на вулицю й запитує першого ж чоловіка, який їй зустрінеться, як його звати. Відповідь – ім'я майбутнього чоловіка.

Уночі проти Андрія дівчина може навіть “побачити” свого судженого. Для цього вона, лягаючи спати, кладе під подушку свій гребінець зі словами: “Суджений, прийди мене розчесати”. Якщо їй насниться, що хлопець розчесав їй волосся, значить, це і є майбутній наречений.

Або ж так. Лягаючи спати, дівчина скидає з себе крайку, робить з неї хрест і кладе під голову, шепочучи такі слова:

*Живу в Києві на горах,  
Кладу хрест в головах;  
З ким вінчатись, з ким заручатись,  
З тим і за руки держатись.*

Якщо вночі їй присниться сон, що до неї підійшов парубок, взяв за руку і повів до вінця, то це буде її суджений.

Щоб дізнатися, хто в родині буде “зверху”, півня й курку зв’язують хвостами та накривають друшляком, решетом або чимось іншим. Через кілька хвилин слід випустити птахів із-під решета й подивитися, хто кого перетягне. Якщо півень, то чоловік буде головним у родині, а якщо курка перетягне півня, то саме жінка буде верховодити в родині.

*Чому на свято Щедрого вечора відбувалося “весілля плуга”?*

Історики-етнографічні розвідки засвідчують, що у багатьох землеробських народах символічне використання плуга чи ритуальні злягання на полях у період посіву були колись звичним явищем. Так, у пшавів і хевсурів (етнографічні групи грузинів) відомий ритуал “виорювання дощу”: дівчата впрягалися в плуга й тягнули його в річку, допоки вода не доходила їм до пояса. В деяких районах Трансільванії та Індії ритуальну оранку задля відвернення посухи й підвищення врожайності вчиняли нічної пори голі жінки.

В Україні подекуди ще в XIX ст. вдавалися ще до однієї ритуальної дії – качання, що має широкий спектр значень. Як вид контактної магії, качання по землі засноване на уявленнях про взаємообумовленість репродуктивних властивостей людини і землі. Як вид ритуального руху, качання має також “стимулююче” навантаження, спонукаючи землю до плодючості, рослинності – до вегетації, жінку – до дітонародження, а молодь – до вступу в шлюб. Попарне качання по землі парубка із дівчиною провокувало шлюб. Загалом качання по землі дослідники трактують або як магичну сукупність із землею, як імітацію її запліднення, або як злиття з землею, передача їй жіночої сили і розглядають в одному ряді з іншими формами магичного запліднення землі, такими як ритуальна оранка і засівання.

За даними етнографічних розвідок, з давньоруських часів український народ зберіг свято “весілля плуга”, де молоддю виступало зоране поле<sup>7</sup>. Ще на початку XX ст. в українських

селах на Різдво клали під святковий стіл якщо не плуг, то леміш від нього. За часів Київської Русі був звичай кликати “Плуг” (сузір’я), який ніби падає у цей час на Землю (себто опускається низько над обрієм).

У ряді повітів Галичини, за даними українського етнографа ХІХ сторіччя Я. Ф. Головацького, на свято Щедрого вечора ряджені волочили за собою плуг або частину його. “Буває, – зазначав дослідник, – що хлопці вносять до хати і самі чепіги, показуючи, нібито орють ниву, й приспівуючи, сіють хлібні зерна”. Ця символічна оранка-сівба українців Подністров’я знаходить типологічні паралелі у новорічних звичаях багатьох народів Європи, і скрізь первісний магічний сенс подібних обрядових дій, найвірогідніше, полягав у тому, щоб стимулювати продуктивні сили землі.

Відомий факт, що у багатьох народів плуг символізує фалос, тому плугом начебто зорюють двір і засівають його, що є символом запліднення жінки. Деякі сучасні дослідники зазначають, що саме з появою плуга чоловіки стають справжніми хазяями на полі, а чересло (вертикальний ніж у плузі, який міститься перед лемешем) інтерпретують як статевий член у стані ерекції, що виконує стосовно землі злягальні рухи і заглиблюється у неї.

Отож, двір, який символічно зорювали на Новий рік, співвідноситься з жіночим лоном, а плуг з чоловічим прутнем, тому це є шлюбний обряд. Після оранки відбувається засівання-запліднення поля (двору).

Дослідники символізму вказують, що співвідношення понять фалос – леміш, жінка – борозна є універсальним для багатьох народів. Чоловік проникає у жіноче начало, мов леміш у борозну. Про цю закодовану етноеротику співається в українських весільних і сороміцьких піснях, наприклад:

*Ой піду я темним лугом,  
Оре милий своїм плугом,  
Чужа мила поганяє,  
І к сонечку промовляє:  
Помож, Боже, чоловіку,  
Щоб так орав поколь віку.*

Мова еротичних пісень, хоч і межує з непристойністю, здебільшого насичена розгорнутими порівняннями, образними натяками:

*Нащо мені чужий віл,  
Коли в мене милий свій.  
Орає милий цілий день  
Та посіяв конопель.*

А ось крізь наступні рядки сороміцької пісні проступає думка, що жіноче начало має більше сили, коли воно незаймане:

*Мій плуг не оре,  
Цілини не бере?!  
Заліза тупий,  
Бо літа молодий!*

Звичайно ці уявлення відображують чоловічу точку зору.

Не викликає жодного сумніву, що імітація оранки так само, як і імітація засіву (новорічне “посівання”), мала на меті забезпечити у наступному році вдалу обробку землі і рясні сходи. Проте слід зазначити, що аграрна домінанта обговорюваного обряду підсилювалася і обґрунтовувалася наявністю асоціативного зв'язку плуга зі статевим чоловічим органом, а оранки – з коїтусом. Про те, що людина з міфопоетичним світоглядом розцінювала оранку не тільки як суто технічний процес, алеї як символічну акцію, навіть як подію космічного масштабу, свідчать деякі тексти щедрівок і коляд, зокрема, ті, у яких розповідається, що за плугом ходить сам Господь, святий Петро або навіть звірі.

*Як тлумачити обрядовий трансвестизм святочної  
забави “Меланка”?*

Ця забава цікава тим, що обов'язковим її елементом є обрядовий травестизм. Ось один з цікавих описів “Маланки”, що його зроблено у середині XIX століття у Полтавській губернії: “У Лу-

бенському повіті ряджені зображують молоду жінку чи дівчину і діда, хлопця і декількох солдатів. ...Сама дія є мімічним зображенням ревностів старого чоловіка, родинному щастю якого нібито загрожують залицяння старого гульвіси та солдатів до його жінки. Маскарад влаштовують так: 31 грудня, годині о четвертій після опівдня, молодь прямує до досвітчної хати. Дівчата зносять сюди свій одяг і допомагають одягнути одного з парубків молодницею або дівчиною – Меланкою. У с.Вовчку Матяшовської волості парубка перебирають на дівчину, а не на молодицю. Одного з парубків переодягають дідом, причому особливо підкреслюють непривабливі риси старечого віку. Обличчя його закривають маскою, зробленою з овечої шкіри вовною догори. Біля Лубен у почті Меланки бере участь ще й дівчина, досить вміло перебрана парубком.

...Коли перебирання закінчене, парубки з Меланкою, дідом і музикантами на чолі процеси відправляються по хатах. Увійшовши у дім, хлопці спочатку щедрюють, потім дуже завзято танцюють з Меланкою. Раптом у танці втручається дід, розганяє їх палицею, б'є також і Меланку і, наказуючи музикантам: "Грайте моїй Меланці!" – сам танцює з нею. Після танців дід вихваляється своєю молодю дружиною, пестить її і цілує, а присутні дразнять його. Проте дід прихорошується, обіцяє "причепуриться" і раптом розтягується на підлозі на загальну втіху. Підводячись, він хапає за поділ якусь дівчину чи молодицю, яка замилювалася виставою, та з криком втікає, а дід женеться за нею і б'є об стовп вовчим рогом, що його наповнено горохом. ...в околицях Лубен перебрана парубком дівка зображує жениха Меланки – молодого, – котрому остання врешті решт і дістається".

Еротична спрямованість описаного дійство безсумнівна, отже, закономірною є поява у складі "Меланки" рослинного символу, семантика якого містить виразні еротичні конотації – гороху. Ріг з горохом, яким "дід" вдаряє об стовп, символізує у даному контексті готовий до статевого акту фалос. Значення рога як фалоса експліковано, наприклад, у такому андріївському вояжні: якщо дівчина намацає вівцю у темній кошарі, то вийде заміж, а якщо зненацька вхопить рукою барана за ріг – буде їй

“сором великий”, що, очевидно, має означати позашлюбний статевий зв'язок чи й навіть вагітність. Биття ж, як вже зазначалося, може виступати знаковим еквівалентом коїтусу.

Засобом підсилення еротичної домінанти цієї святочної гри, яка, очевидно, колись була “серйозним” обрядом, що мав на меті сприяння родючості землі і людини, є травестизм. Цей обрядовий елемент не є складовою тільки різдвяних свят – його сліди знаходимо в купальській і весільній обрядовості українців.

Уявлення про травестизм як про обрядову дію, що сприяє прокреації, постало під впливом здебільшого двох чинників: а) носіння чоловіком жіночого одягу (і, навпаки, жінкою – чоловічого) сприймалося як знак потойбічності, адже, за міфологічними уявленнями, всі відхилення від нормальної поведінки автоматично призводять до контакту зі “світом навпаки” – потойбічним світом; б) тимчасове привласнення людиною одної статі певних ознак (у даному випадку одягу) представників іншої статі могло розцінюватися у міфологічній “системі координат” як дія, що призводить до символічної інтеграції статевої сили чоловіка і жінки. Прообразами цієї інтеграції є, по-перше, поєднання двох партнерів під час коїтусу, а, по-друге, – таке явище, як символічна андрогінія.

Сенс обрядового травестизму Мірча Еліаде пояснив у такий спосіб: “З морфологічного боку обмін одягом обох статей і символічна андрогінія рівнозначні з обрядовими оргіями. У кожному з цих випадків констатуємо появу обрядового об'єднання..., реінтеграцію протилежностей з поверненням до первісного браку будь-якої диференціації. Одним словом, тут ідеться про символічне відтворення Хаосу, диференційованої єдності, яка передувала творенню, а це повернення до стану перед будь-якою диференціацією виявляється у дивовижному зростанні сили – найвищому ступені регенерації. Ось чому обрядові оргії відбувалися з думкою про врожай або з приводу Нового року”<sup>8</sup>,

Втім, травестизм “Маланки” був не лише знаком злиття протилежних начал, не тільки манфестацією панування Хаосу, але й розцінювався як магічна акція, котра повинна була сприяти родючості, народженню, шлюбові. Підтвердженням цього є ці-

каві матеріали з Коломиї про дівочу любовну магію, яка мала місце напередодні приходу хлопців з "Маланкою":

"Перед "Меланкою" (тобто днем св. Меланії) у деяких хатах мати ллє роздягненій на голо дівчині, або ж сама дівчина ллє собі на голову розтоплене масло, яке стікає по грудях і животі вниз, на пироги, що лежать під ногами дівчини. Такі апетитно змащені пироги ставлять у місці, звідки їх хлопці, які ходять щедрувати ("Меланка"), можуть легко вкрасти, і з того ворожать, чи будуть дівчину любити порубки"<sup>9</sup>.

З'ясування сенсу "Маланки" здійснювалося часто без врахування загального тла цієї забави, і внаслідок цього еротичним імплікаціям обряду не було приділено достатньої уваги. Аналізуючи пісенні тексти, якими супроводжувалася ця святочна гра, румунський дослідник І. Ребошапка, наприклад, дійшов висновку, що "Маланка" є інсценізацією післяшлюбного обряду навічання молодої у складі різдвяної обрядовості, структура і зміст якої співвідносяться з українською "весільною драмою"<sup>10</sup>. Справді, деякі пісенні тексти змальовують Маланку як непутящу дівчину, погану господиню.

Проте, на думку Е. Гаврилюк, невміння Маланки впоротися з найпростішими хатніми роботами є одною з прикмет цього персонажа як потойбічної істоти, не призвичаєної до життя у "нашому" світі. Скоріше за все, як вважає дослідниця, "Маланка" є не зимовим, а весняним обрядом, що впливає зі змісту пісень, у яких йдеться про особу Маланки. Вони нам розповідають, що героїня пасе качки на березі ріки, найчастіше Дністра і, вмочивши у воду фартушок, просить вітер, щоб він повіяв і висушив його. Зміст пісні показує, що йдеться про літню пору, коли зеленіють поля. Цей обряд мав на меті викликати теплі вітри, котрі б якнайшвидше висушили землю і прискорили початок польових робіт. Безумовно, "Маланка" так чи інакше пов'язано з аграрною магією, проте, як нам видається, мотиви пісень, що супроводжують цей обряд, перш за все експлікують ідею людської прокреативної енергії, яка може підсилювати родючість землі. Цілий комплекс подібних мотивів (зустріч дівчини з ороchem, дівчина сіє квіти, дівчина замочила фартушок і просить його висушити), у яких еротичні і аграрно-продукуючі елементи тісно переп-



літаються, знаходимо, зокрема, у такій “маланковій” пісні (текст, очевидно, є компілятивним)<sup>11</sup>:

*Ой за горою, за кам'яною  
Зійшов місяць із зорьою.  
Зійшов місяць ще й зоря ясна,  
Наша Меланка качура пасла.  
Ой пасла, пасла, загубила,  
А шукаючи заблудила.  
Приблудилася в чисте поле,  
А там Василь плужком оре, ...  
Ой оре, оре, сам плуг заносить,  
Йому Меланка їсти носить.  
– Ой черчику Васильчику,  
Не гони кури по хлівчику,  
Бо мої кури дорогії,  
Аж по чотири золотії.  
Ой черчику Васильчику,  
Посію ж тебе на городечку,  
Буду ж тебе шанувати,  
Тричі на день поливати*

*Наша Меланка на Дністрі була,  
Дністрову воду, воду пила,  
На камені ноги мила,  
Та срібний перстень упустила.  
Як срібний перстень доставала,  
То тонкий хвартух замочила.  
Повій, вітре буйнесенький,  
Висуши хвартух тонесенький, ...  
Повій, вітре, з усіх сторін,  
Щоби Маланці не був сором,  
Щоби матуся не впізнала,  
Щоби від хати не прогнала.*

Отже, символіка парування, яка має до того ж магічно сприяти плодючості землі, є однією з невід'ємних складових “Малан-

ки". Дослідники зазначають, що подібні до "Маланки" святочні заборони з переодяганням чоловіків жінками і навпаки, а також з елементами обрядової розгнужданості, були популярні й у росіян, у яких обрядовість зимових свят була, порівняно з українською, значно багатшою на оргіастичні, сороміцькі дії.

*Чому неодружених заковували на Колоді в "колодки"?*

Загальновідоме народне свято Масляна з давніх давен ще святкувалось також, як Колодка або Колодій.

Колодій – це весняний бог, перша ластівка, що народилася на Масляну в понеділок, живе-веселиться цілий тиждень, а у суботу помирає, щоб у день весняного рівнодення прийти на землю сонячним Ярилом. На день народження весняного бога співають:

*Ой, колодка, колодка,  
Ой яка ж ти солодка.  
Цілий рочок треба ждати,  
Щоб на тобі погуляти!*

Починали святкувати Колодію на початку тижня. Наші предки вважали Колодку символом продовження роду, себто фалічним знаком.

*Я на тебе, Колодію,  
Маю всю надію,  
Я без тебе, Колодію,  
Нічого не вдію.  
Ой спасибі, Колодію,  
Що зібрав докупки,  
Гостювали, цілувались,  
Аж злипались губки...*

Веселощі, кмітливі заборони та жарти супроводжували умовні обрядові дії упродовж усього тижня.

Ворогуючим людям, наприклад, годилося обов'язково помиритися, їм приписували обов'язкове вживання “колодієвих” напоїв. Готувалися вони із дев'яти чи дванадцяти трав і вживалися для відновлювання сил організму в період весняного переходу. До їх складу входили медунка лікарська, листки подорожника, квіти та листки алтеї лікарської, квіти первоцвіту весняного, ягоди горобини, журавлини, листки материнки звичайної та інше. Такі напої заспокоювали нервову систему, зміцнювали імунну систему людини, виснаженої холодною і довгою зимою. Пити такий напій вони мусили “по колу”, щоб погасити злобу та роздратованість, наприклад сварливим сусідам, заздрісникам, свекрусі з невісткою; теці з зятем, інакше зло за рік до наступного приходу Колодія так сточить серце та душу, як шашіль тверду деревину, роблячи її крихкою, а згодом перетворюючи на порох.

Осібне місце у цьому святі належить унікальному за символікою звичаю, що відомий під назвою “*волочити колодку*”<sup>12</sup>. Вперше цей термін увійшов до писемних джерел чотири з лишком сторіччя тому, хоч на думку багатьох дослідників, він сягає своїм корінням у дохристиянські часи, мо, навіть до матріархату, оскільки в ньому чітко простежуються елементи глибинних вірувань – “законодавцями колодок” були не чоловіки, а жіноцтво.

В понеділок зранку, де жіночий гурт збирався справляти Колодки, одна з жінок приносила до хати звичайне поліно – частину дерева життя та символ продовження роду. Інші жінки сповивали його, наче маленьку дитину, і, розклавши на столі принесену складчину, частувалися та вітали одна одну з “народинами”.

А довкола тільки й чути було: “Народився Колодій, народився!”

*Ой, тур, мамо, турицю,  
Та й на нашу вулицю,  
Кума дитину знайшла,  
Колодієм нарекла..*

У перший день святкування Колодія заміжні жінки обходили родини, де були хлопці й дівчата, що не одружилися шлюбного сезону. Парубкам прив'язували колодку до ноги, у такий спосіб намагалися карати затятих одинаків. Пам'ятаючи про такий звичай, вони заздалегідь готували "відкупного" грішми або оковиною. На відміну від парубочої колодки, дівочу колодку оздоблювали паперовими квітами, барвистими стрічками та прив'язували дівчині, що забарилась із заміжжям, до лівої руки.

В цей час Колодій наче карав тих, хто знехтував подружнім життям, нагадуючи: "Не женився єси, то колодку носи!". Прив'язували таку колодку і матерям до ноги, бо "не оженили своїх дітей". За звичаєм, той, кому присуджено таку кару, не мав права знімати "колодки" доти, доки не відкупиться, цебто не поставить могорич.

У давніші часи цей обряд тривав протягом тижня, з ранку до вечора. Перед тим, як розходитись, молодиці знову пеленали Колодія пелюшками, взятими з трьох родин, де є немовлята, і, прикривши сповивачем, йшли з піснями по домівках:

*Не пускає мене мати  
На вулицю погуляти,  
А хоч пустить, то пригрустить:  
— Іди, доню, не барися,  
У сінечки та й вернися!  
Бо на дворі піст наступає  
А хто його проскаче,  
Той Великодня не побаче...*

Етнографи висувають припущення, що термін "колодка" перейшов від молодіжних гуль – "на колоди". Адже традиційно в Україні молодь, а почасти й дорослі, збиралися за теплої погоди на колодах. На них проводили розваги, знайомились одне з одним, полагоджували інтимні та громадські справи. Місце – а це переважно було складоване дерево біля осель – віддавна називали "на колоди". Піти "на колоди" означало збиратися до гурту. Громадських осередків, на зразок сучасних нічних клубів не було: осінньо-зимове дозвілля проводили в спеціально найнятій

оселі – вечорницях. Але як тільки тепліло на вулиці, всі збиралися “на колодах”. Відтак тим, хто пробайдикував цей сезон – не знайшов собі пари “на колодах” – пов’язували як своєрідну кару Колодія.

Деякі дослідники вважають, що в дохристиянські часи наші пращури мали свого окремого покровителя подружнього життя, як це маємо з античним богом – Гіменеєм, що освячував шлюбом дозрілу молодь. Таким міг бути і Колодій, котрий карав тих, хто легковажив із влаштуванням нової родини.

*На Колодку ішла,  
Оглядалася.  
На Колодці була,  
Милувалася.  
А з Колодки ішла,  
Цілувалася.*

З часом “колодка” перетворився на символічну малесеньку колодочку, букет квітів, цукерку, булочку або шматок матерії, хусточку – незаміжні дівчата прив’язували ці атрибути неодруженим парубкам, які їм подобалися – це були останні маневри перед Великим постом до залицяння, щоб знайти собі пару. Хлопець, що отримав такий знак уваги, мав запросити дівчину на танок і пригостити її чарочкою горілки. Якщо дівчина випивала чарочку, це означало, що “хлопець вчепив дівчині колодку”.

Таким чином відбувалися певні заручини. Потім протягом семи тижнів Великого посту вечорниць не влаштовували, а на Великдень дівчина мусила “віддати колодку” – написати кілька писанок і подарувати їх своєму парубкові.

*Де коріння ритуальних весняних гульбищ?*

Святкування весняного періоду є продовженням зимових містерій. Хоча святкування весняного циклу не дійшло до нашого часу у цілісній формі, але з елементів, які збереглися, незважаючи на їхні пізніші нашарування, вимальовується чітка образно-обрядова система.

Весняний Великдень у язичницьких племенах був початком періоду святкування божеств Лади та Дани, а також Ярила – сонця в сузір'ї Овена, – який уявлявся парубком на білому коні, що запліднює землю. Це було пов'язане із культом води (дощу, роси, водоймищ), якій поклонялись у цей період, і яка займала важливе місце у забавах. Наприклад, у Волочильний понеділок після Великодня: "Дівки того дня дають легіням (парубкам) галунки (крашанки) і писанки. Не дає сама, а ховає за пазуху, а легінь відбирає від неї, завівши уперед з нею легку боротьбу. Діставши врешті, веде дівку до води, обіллє водою, буває що й скупає цілу"<sup>13</sup>. Поливання водою у більшості випадків було пов'язане із поклонінням Дані і для праслов'ян виконувало очищувальну функцію.

Як і для інших народів, весна для наших предків була періодом початку ритуальних ігрищ (чи гульбищ), метою яких було накликає родючість у природі, сприяти родючості полів. Цю традицію М. Грушевський пов'язує з виникненням парубочих та дівочих громад: *"Сходини цих громад, парубочької і дівочької, відбувались або принагідно з приводу різних свят і публічних обходів або в спеціально на те призначені пори року, епізодично чи більш постійно, сезонно, на окремих, традицією освячених місцях, під голим небом і в спеціальних хатах, як по сезону. Сходини, зв'язані з вегетаційними святами і церемоніями, у зв'язку з ними мусіли набирати оргіастичного характеру, який проступає в деяких деталях весільного обряду і весняних та літніх забавах і грах. Поза тим вони служили для парубочих – або як передвступні забави, які мали на меті зближення, знайомість, порозуміння молодців і дівчат, або як форма самого парубочого, яке дійсно заходило тут же, на грищах і забавах, між обома групами, молодецькою і дівочою. Деякі гри і забави (особливо весняні), що в різних стилізованих і символізованих образах представляють заволодіння молодцем дівчини, правдоподібно віддають досить близько старі форми сього парубочого..."*<sup>14</sup>.

*Яким було призначення еротичних веснянок і гаївок?*

Весняний цикл святкувань виділявся найбільшим багатством обрядових дій та звичаїв, які віддзеркалювали культ сонця та сил природи. З прийняттям на Русі християнства язичницькі обряди поклоніння весні поступово переходять у традиції Великодніх свят. Вагому частку в обрядово-звичаєвому ритуалі Великодня займають “веснянки” або “гаївки” – широкий цикл ритуальних пісень-хороводів, переважно дівочих. Співаючи веснянок, дівчата беруться за руки і творять коло, півколо або ключ і рухаються під ритм пісні. Переважна більшість веснянок і гаївок – це драматизована гра з розподілом ролей та формою діалогу.

Серед гаївок, якими супроводжувались обряди та ігрища часу ранньої весни, дослідники виокремлюють любовно-еротичні. Вони тематично продовжують вегетаційні, з якими споріднені і функціональним призначенням – накликати народження дітей як перемогу життя над смертю (зимою, холодом), продовження життя. За уявленням прадавніх людей, що населяли слов'янські землі у далекому минулому, плодючість природи сприяла родючості людей, і, навпаки, – любовні ігри молоді на землі мали метою сприяти швидкому цвітінню, проростанню, хорошому врожаю. Тому в багатьох гаївках вегетаційні мотиви тісно пов'язані з любовно-еротичними (“Вийся горошку”, “Зелені огірочки”, “Посіємо гречку”, “Хрін”, “Петрушка” та ін.). Своїм корінням ці твори сягають незапам'ятного минулого – “часу ґетеризму, коли поодиноких шлюбів не було, а жили громадами, спільно; спільно й дітей виховували”. Звичайно, на різних територіях були свої особливості, і гаївки про кохання донесли до нас їх відголоски.

Твори любовно-еротичного характеру зберігають елементи тотемізму: в них дівчата та хлопці постають деревами або птахами (“Ой кувала зозуленька”, “Ой ти селезень, а я утонька” та ін.). Тут часто основним художньо-виражальним засобом є паралелізм із природою (світовим деревом, тотемами, небесними світилами):

*Ой ніхто ж там не бував, де ся явір розвивав! –  
Рефрен: Ой, яворе, явороньку, зелененький!  
На тім явороньку три місяці ясні.  
Три місяці ясні – три парубки красні...  
На тім явороньку три зіроньки ясні,  
Три зіроньки ясні — три дівоньки красні...*

Або:

*По вулиці, по широкій  
По вулиці, по широкій  
Рефрен:  
Ладо, ладо, ладо моє!  
По мураві, по зеленій  
По мураві, по зеленій  
Скаче-пляше сім павичок,  
Скаче-пляше сім павичів,  
Сім павичок – сім дівочок,  
Сім павичів – сім молодців,  
Перша пава то Варочка...  
Перший павич то Іванко...  
Іванкові дамо Варочку... і т. д.*

У гаївках про кохання часто фігурують імена язичницьких божеств, що вважалися покровителями весни та кохання. Таким, зокрема, був образ Ярила (чи Джурила) – уособлення сонця весняного рівнодення:

*Ой їхав Джурило ланами.  
Ой там же Джурилу злапали...  
Ой їхав Джурило, серденько моє,  
Ой там же Джурилу зв'язали...  
Ланами, ланами, ланами.  
А тепер, Джуриле, признайся...  
Ой а за Джурилом громада,  
Ой скільки ти дівчат та зрадив...  
Ой за Джурилом, серденько моє,*



*Ой зрадив лєс я їх дванадцять...  
Громада, громада, громада.  
Ой чим же, Джурило, заплатиш...  
Ой дам я їм золото-еребро...  
Ой щоби не тримали на мене зло...*

Ці твори подекуди зберігають елементи язичницьких поклоніннь поганським божествам чи нічних оргій-ігрищ або натякають на них:

*Посаджу я грушечку, грушечку...  
А вже моя грушечка в полі  
Рефрен:  
У чистім полі гай буде, гай.  
зацвіла...  
Нічко моя темная, зоре моя ясная,  
А вже моя грушечка, грушечка  
Даждьбоже, Даждь! зродила...  
А вже мою грушечку обтрясли...*

При виконанні цієї гаївки одна дівчина, що виконує роль грушечки, імітувала те, про що співали дівчата та хлопці, водячи навколо неї хоровод. У кінці зі словами "грушечку обтрясли" всі набігали на цю дівчину і починали її "трясти".

Як правило, усі твори цієї групи виконуються хором (чи діалогом соліст – хор), учасники якого ходили по колу, взявшись за руки. На відміну від культових гаївок, де коло (колесо) є символом руху сонця, в любовно-еротичних воно набирає іншого змісту, означаючи дівочий вінок, який в кінці "рветься". Усі дії, жести, міміка відіграють тут важливу роль: наприклад, рух за сонцем – накликання долі, заворожування милого; проти сонця – відворожування нелюба тощо. Цю ж роль відіграють імітаційні рухи. Зокрема в гаївках типу "Любка" та "Милий і нелюб", в яких дівчина та парубок в центрі кола показують все, про що співається:

*По садочку походжаю.  
Як милого притулити?  
Рефрен: Все отак, все отак...  
Як милого обіймити?  
(повторюється після кожного рядка)  
Як милого цілувати?  
На милого споглядаю,  
Як милого розчесати?  
Як милому постелити?  
Як милого піднімати? і т. д.  
Як милого посадити?  
Відповідно:  
На нелюба споглядаю... і т. д.*

Подібно виконується і символічно-алегорична гаївка “Вінок”, що віддається коханому або нелюбові. Серед архаїчних зразків цієї групи зустрічаються мотиви викрадення дівчини чужим парубком, (напад коршуна чи сокола на зграю голубок), ламання мостів його громадою, підпалювання рути, викрадення віночка, розривання намиста та подібних. Події, описані в них, найчастіше відбуваються в гаю біля води, і сам архетип води набуває тут магічно-символічного значення. Через весняно-літній обряд ритуального купання, обливання водою, цей образ є символом парування, згодом – шлюбу (таким він зберігся у ліричних піснях про кохання).

У цих гаївках також зустрічається архетип магічного дерева-гільця:

*Через наше сельце везено деревце –  
Рефрен: Стояло, світило місяців чотири.  
А з того деревця роблено комірку,  
А у тій комірці роблено кроватку.  
На тій кроватці дівочки спали –  
Дівочки спали — пісеньки співали...*

Архетипами води, деревця, віночка, стрічок, дівочої “краси”; мотивами комори, викупу, викрадення, битви любовні гаївки

наближені до древнього весільного обряду з подібними атрибутами.

Одним з провідних мотивів весняних любовних творів є мотив чарування (приворожування, привертання) милого-судженого, з яким пов'язуються образи магічного ромен-зілля, рути, барвінку, інших чародійних трав. Найвищого вияву весняні ворожіння набувають у містерії "Вербовая дощечка", якою завершувався період весняних ігрищ та гулянок:

*Положу я кладку через сіножатку  
Вербову, вербову.  
Час вам, дівчатонька, з тої ягілоньки  
Додому, додому.*

Це магічне дійство відбувалось коло водоймищ, його центральний образ вербової дощечки відігравав роль магічного моста, кладки через воду, до "небесних воріт", звідки має прийти суджений, чи водою приплисти добра доля. У цей час відбувались обряди ворожіння біля води, по воді часто припливали чужинці, які викрадали дівчат, що поблизу річок водили хороводи:

*Вербовая дощечка,  
по ній ходить Настечка,  
На всі боки леліє, відкись милий приїде...*

Княжі гаївки лицарсько-дружинного періоду виявляють інше ставлення до кохання як індивідуального парування. У них зберігається атрибутика тієї історичної епохи (зброя, кінь, кінська упряж, дорогий одяг тощо). Вони пройняті більшим психологізмом, ліризмом, чуттєвістю:

*Ходить царенко, ходить блукає,  
Ходить царенко темним гаєм –  
Ходить царенко долі Дунаєм,  
Ходить царенко, долі шукає...*

Далі герой порівнюється із соколом або голубом, що літає навколо лісу і знаходить дівчину, яка ворожить. Ці гаївки належать до часу, коли князі не забирали дівчат силою, а викрадали за згодою. Подібними до образу царенка є образ Білосорчика (Білодарчика, Молоданчика), що збирається поплисти по Дунаю, щоб “шукати собі челядоньки”, чи “знайти собі посестриченьку”. Схожим до вище згаданих є образ Подоляночки – дівчини з гаю. У гаївці “Подоляночка” збереглися елементи “оживлення після довгого сну”, ритуального вмивання і вибору подружки (цей ритуал зберігся на деяких територіях під назвою “кумування”).

Зразками лірики весняної календарної обрядовості пізнішого княжого періоду, коли весілля відбувалося за згоди батьків нареченої, є твори типу “Царівна”, “Царівна і царенко”:

*А в городечку царівна, царівна,  
А за городечком царенко, царенко.  
Приступи, царенку, близенько, близенько,  
Поклонись царівні низенько, низенько.  
Приступи, царенку, ще ближче, ще ближче,  
Поклонись царівні ще нижче, ще нижче.*

Або:

*– Царівно, царівно, мостіте мости, Ладо моє, мостіте мости!  
– Царенку, царенку, вже й помостили, Ладо моє, вже й помостили.  
– Царівно, царівно, ми ваші гості!  
– Царенко, царенко, за чим ви гості?  
– Царівно, царівно, за дівчиною...*

Як вказує О. Потебня, “мощення мостів є символом очікування... Мощення мостів по весні може бути спогадом про небесний міст, по якому боги сходили на землю. Тепер я думаю, що в пісні “Мостіте мости”, в якій по цих мостах переходить не

батько, не мати, а милий... мощення моста виражає очікування саме шлюбу, і отже, має зв'язок з уявленням неба мостом”.

Тут, як і в багатьох інших, мотив мощення мостів вже переміщається зі сфери міфу і вживається як означення приготування до прийому гостей; а архаїчне звертання “Лодо” означає звернення не до язичницького божества, а до коханого (коханої).

Із втратою календарно-обрядовою творчістю первісного магічного значення, виникають твори іншого змісту. Такими зокрема є родинно-побутові гаївки, які, зберігаючи подекуди окремі архаїчні елементи, в цілому є піснями про родинне життя. Як і в попередніх групах, ці твори все ще зберігають драматичні елементи – супроводжуються імітаційними іграми, що набувають драматично-розважального характеру. Їх основні мотиви – сімейне життя з милим чоловіком, п'яницею, зі старим нелюбом, насильне віддання матір'ю дочки заміж, родинні справи та негаразди. У них відображається новий християнський погляд на мораль, осудження весняних оргій та ігрищ у їх первісному вияві: на прохання дочки пустити на гуляння, мати їй забороняє, наказуючи сидіти вдома. Частими є мотиви покарання дочки за непослух, за те, що “намисто порвала”, “віночок згубила”, “запаску порвала” тощо.

До родинно-побутових гаївок належить група творів про важку долю покритки:

*Ой ходила гречна панна по луці,  
Ой носила біле дитя на руці,  
Ой пішла б я до матінки (батейка) радити,  
Де би тос бідне дитя подіти?*

Часто драматизм посилюється мотивом топлення дитини. Такі твори відносяться до XVIII-XIX ст., коли мати позашлюбну дитину вважалось великою ганьбою. Згодом подібні мотиви гаївок родинно-побутового змісту переходять у ліричні пісні та балади.

До пізнього періоду творення належать і сатирично-гумористичні гаївки, у яких з іронією говориться про те, що колись сприймалось всерйоз, набуваючи магічного значення:

*Злетів півень на ворота,  
Хто не вийде на вулицю –  
Крикнув “кукуріку”,  
Короста до віку...*

Частими у цій групі є діалогічні твори, у яких хлоп'ячий та дівочий хори передражнюють один одного: дівчата співають, що “дівоча краса, як весняна роса – у річечці пралась, на сонці сушилась”, а “парубоча краса – у калюжі пралась, на тині сушилась”; що “дівчата – ясні та красні, – вони їли пироги в маслі”, а парубки – “їли кашу недоварену, їли свиню недосмалену”; а хлопці співають навпаки.

*Як “водили тополю” й “завивали березу” на Зелені свята?*

Першою великою урочистістю літа були Зелені свята, які виникли ще в добу родового побуту, тисячоліття тому. Взагалі літній період у Давній Русі був кульмінацією народних святкувань.

Для Зелених свят одним з найхарактерніших обрядів був “водити тополю”.

*“По обіді збиралися дівчата десь у садку чи за селом на полі, а коли ліс близьенько – у лісі. Спочатку співали, водили хороводи, гадали. Під час гри та хороводів вирізняли ту дівчину, що найкраще відзначилась в іграх. Її обступали дівчата й піднімали вгору з вигуком: “Тополя! Тополя!” У цей час збігались хлопці, які близько чатували цього моменту, підхоплювали на руки обрану дівчину і деякий час носили, а дівчата намагалися відняти й поставити її на ноги. Врешті дівчата “перемагають” хлопців і ставлять “тополю” на ноги. Далі увінчують “тополю” стрічками, намистом, уквітчують лісовими квітами, зав'язують очі і з гучними піснями ведуть в село. Якщо на дорозі зішлись дві “тополі”, то між ними відбувається “бійка” – одна з одної намагається зірвати зелені*

*прикраси. Гурт, у якого “роздягли тополю”, припиняє “водити тополю”.*

Зовсім іншого характеру була ритуально-обрядова гра “завивання берези” (на деяких територіях вона носить назву кумування). Цей обряд відбувався в лісі. Дівчата й хлопці парами завивали гілки на березі колом, обнімаючись крізь нього. Тоді хлопець зрізав цей “вінок”, щоб гілки не розійшлися, а дівчина кидала його на воду, ворожачи на ньому, як у час купальських свят. Учасники обряду (чи це пара – хлопець з дівчиною, чи двоє дівчат) ставали кумами – найближчими друзями:

*Ой кумочки, да голубочки,  
Ми у ліс ідем, ми кумиться йдем!  
І покумимось, й поголубимось!  
А на дубочку два голубочки:  
Они кумляться, обіймаються й пригортаються...*

Також парубки з дівчатами грали гру “Горюдуба”, що теж є глибоко символічною: пара (дівчина з хлопцем) втікає від “ловця”, який ловить дівчину, а всі у цей час вигукують: “Гори, гори ясно, щоби не погасло!” Ця гра була провіщенням купальських свят, щоб ясно горіло і сонце, і вогнище, яке воно уособлювало.

*Які шлюбно-еротичні мотиви зберегло свято Івана Купала?*

Взагалі сексуальність тісно пов’язана з еволюцією ігрових, святкових компонентів культури. Просексуальні, терпимі суспільства звичайно надають високої цінності груповим веселощам, грі та святковим ритуалам, до яких залучається все населення. Значною мірою шлюбно-еротичні мотиви зберегло в Україні свято Івана Купала.

Це було свято юності, кохання, спілкування парубка і дівчини. Свято, яке дозволяло переступити певні канони побуту, поважані й батьками, і суспільством. Свято тривало всю ніч. Суворі матері не кликали дочок додому, мудрі батьки не навчали синів, з котрою гуляти на Купала.

*...Ой на Йвана на Купала,  
Там Марія в воду впала,  
Ой на Йвана на Купала,  
Там Марія купалася,  
Ой на Йвана на Купала,  
Там з Іваном вінчалася...*

Степан Килимник у своєму фундаментальному дослідженні “Український рік у народних звичаях в історичному освітленні” детально подає сценарій цієї еротичної містерії:

*“З усіх кінців села йдуть гуртками дівчата до лісу, співають пісень та несуть із собою гарний вершок черешні, вишні, яблуні чи клена – гільце.*

*Приходять у ліс чи під ліс на поляну. Встановлюють гільце в землю, прив'язавши його до тички. Гільце має 1 – 1,5 метра. Це гільце оздоблюють польовими та городніми живими квітами, зокрема любистком, рожами, м'ятою, барвінком, братками, обвішують цукерками, бубличками та принесеними, вранці спеченими, пташками та стрічками різних кольорів. На вершечку настромлюють невеличкий віночок з барвінку. Непомітно в кількох місцях прив'язують жагучу кропиву та колючі будяки. Оздобивши так, прикріплюють до застромленої в землю палки, а чи тримають у руках; сідають подвійним колом (мале коло 5-6, сидять навколо самого гільця й тримає його, а друге – значно ширше, а то й подвійне-потрійне – трохи далі) і співають купальських пісень.*

*У цей час хлопці тихцем здобувають живого вогню (тертям сухих деревин), накладають різного хмиззя, а на Волині зносять зібрані з усього села верзуни, – підпалюють це рище... Дівчата наче цього не помічають і не дивляться в бік хлопців, в 20-40 метрах від них вовтузяться.*

*Але вогнище розгорілося... Дівчата вже встали і водять хоровод навколо гільця, співаючи купальських пісень:*

*Перша група:*

*...Ой, вербо, вербице!  
Час тобі, вербице, розвиватися,*



*Друга група:*

*– Ой, ще не час, не пора*

*Перша група:*

*Час тобі, Іваночку, женитися,*

*Хлопці здаля відгукуються:*

*– Ой, ще не час, не пора:*

*Ой ще ж моя дівчина молода...*

*Та нехай до літа, до Івана,*

*Щоб моя дівчина погуляла;*

*Та нехай до літа, до Петра,*

*Щоб моя дівчина піросла...*

*І хлопці враз вриваються до дівчат з усіх боків; вони намагаються схопити гільце, видерти його з рук дівчат. Дівчата не дають... Врешті все гільце спільно ламають на куски, розкидають, а стовбур несуть і кидають у вогнище... Дівчата розбігаються в усі сторони, збирають по кусочку-гілочці з гільця... Хлопці їх повлять, – кожен намічену ним завчасу дівчину, – і несуть до вогню... Дівчина бореться й так проходить певний час.*

*Потім гуртуються хлопці й дівчата так, що кожний хлопець бере за руку "свою" дівчину, стають у коло навколо багаття-вогню, йдуть за сонцем і співають купальських хоро-водних пісень. Хороводи носять дуже жвавий характер. Співають то разом з хлопцями, то дівчата насміхаються у пісні з хлопців, а хлопці їм також жартівливо відповідають:*

*...По садочку ходжу, виноград саджу,*

*Посадивши та й поливаю,*

*Ой поливши, та й нащипаю,*

*(Щипають дівчата хлопців)*

*Нащипавши, віночка зів'ю,*

*Віночка звивши, на воду пушу:*

*Хто вінка пійме, той мене візьме...*

*По цій пісні дівчата розбігаються в усі сторони, а хлопці намагаються зловити, при чім, кожен хлопець ловить свою*

дівчину. Її знову приводять до вогню. А вогонь підтримується ввесь час. Усі попарно стають у велике коло й співають купальських пісень:

*...Ой на Купала-Купалочка,  
Не виспалась Наталочка,  
Погнала бичків, дрімаючи,  
На грудки ніжки збиваючи.*

*А хлопці закінчують:  
– Приточи, Боже, більше ночі  
На Наталчині чорні очі...*

Хороводи продовжуються довгий час. Переспіви хлопців і дівчат стають усе веселішими. Врешті починається дія навколо вогнів.

...Купальські вогні розкладають тільки хлопці, а для цього здобувають живий вогонь. Сухе галуззя для вогню назбирають та "крадуть" по всьому селу. При цьому, "крадуть" тільки в дворах, де є дівчина на порі. Вогні розкладають лише в лісі на поляні (велика площа в лісі сінокошу). Мусили розкласти ці вогні лише здорові хлопці, що не мали ніяких вад і вважалися за порядних, нічим лихим не заплямовані. Спочатку в землю вбивали довгу, краще сказати високу деревину, а навколо неї наклали різне хмиззя. Здобувши живий вогонь, підпалювали це багаття чотири хлопці одноразово з чотирьох протилежних сторін. І коли вже вогонь освітив місце святкування, хлопці роздивляються дівчат і умовляються, хто яку дівчину буде ловити. Після цього колом тихо-тихо розходились і обступали дівочий хоровод з гільцем. На знак "берези", вихрем летіли видирати гільце. Далі провадили час – гри, як показано вище. Коли гри скінчалися, починаються дії навколо вогню.

Спочатку стрибають через вогонь хлопці по старшині один за одним. Щовище скочить хлопець, то кращий буде на його полі врожай; щоспритніше скочить – здоровший буде... Упаде під час стрибка – щось трапиться йому нещасливого впродовж року; розгорне вогонь під час стрибка – розгорнеть-

*ся якийсь нелад і т.п. Коли перестрибали всі хлопці, тоді починають стрибати попарно, хлопець з дівчиною. Перестрибнули вдало, вогню не зачепили, не спіткнулися – поберуться й щасливо житимуть.»<sup>15</sup>*

Основну групу купальського пісенного фольклору становили пісні, в яких домінують мотиви кохання, сватання та подружнього життя. Характерною особливістю пісень цієї групи є звертання до конкретних осіб, які були присутні на купальському святі, до конкретних пар закоханих:

*Ой на Івана Купайла  
Вийшла Галя гарно вбрана.  
На неї хлопці заглядаються,  
Зачіпати встидаються.  
А наш Василько не встидався,  
Подав ручку, привітався:  
– Куплю їй бинду ружову,  
Бо я візьму її за жону.*

У деяких купальських піснях звучать похвали молодості і вроді, які асоціюються із зеленою рутою, барвінком, розквітлою калиною, пишною рожею тощо. Нерідко навіть саме святкування було нагодою, коли молоді можна було привселюдно виявити свої симпатії, освідчитися в коханні.

Деякі купальські пісні про кохання і сватання виразно позначені печаттю щедрого народного гумору, як-от про багача, що намагається видати заміж дочку:

*Качався горщик, перекидався,  
А там Антін дочкою задавався:  
– Сватай, Василю, мою дочку,  
Дам я тобі коровочку.  
А до корови додам бичка,  
Бо дуже гарна моя дочка.  
А до бичка додам телицю,  
Сватай мою дочку-єдиницю.*

Нерідко купальські пісні набували форм своєрідного діалогу між хлопцями й дівчатами, в якому висміювалися різні вади молоді – лінощі, скупість або дівоча легковажність:

*Ой ти лопух, лопух,  
Нашій Парасці живіт іспух.  
Нехай пухне, нехай знає,  
Нехай хлопців не приймає.  
Нехай пухне, нехай чує,  
Нехай з хлопцями не ночує.*

*Хто і як може віднайти “квітку щастя” у Купальську ніч?*

*“Уже пізня ніч. Усі після гри розкидають вогонь по поляні, затоптують його ногами, бо ці рештки купальського вогню є чарівні. І коли відьма чи упир, або вовкулака дістануть щось з цього вогню – можуть заподіяти зло людям.*

*Отже закінчився купальський вечір і настала чарівна купальська ніч. Сміливі молодики йдуть у глиб шукати “квітку щастя”; сміливі дівчата йдуть у ліс шукати тирлич-зілля, зілля кохання, а решта йде до своїх хатів...*

*Лише в цю Купальську Ніч розцвітає на папороті, серед ночі, чарівна й вогняна Квітка Щастя... Хто її дістане, хто зірве, той усе на світі знатиме, той відімкне навіть зачаровані замки без ключа; дістане без труднощів усі скарби, закопані у землі – матиме чудодійну силу робити все тією рукою, яка зірвала Квітку Щастя. Той щасливець причарує найкращу дівчину; матиме найвищий урожай; відвертатиме від своєї ниви град, грім, зливу; не боятиметься лихих сил...*

*За цю Квітку Щастя завжди буває страшенна боротьба, бо на неї чигають і добрі сили, і лихі сили, й людина. А важко тій людині боротися з лихими силами, яка знайде цю квітку.*

*Але ось перед людиною загриміло, бахнуло, чудесним духом повіяло й засвітилося навколо: це саме розцвіла на папороті Квітка Щастя. Людина вмить до неї простягає руку... І в лісі враз знявся неймовірний гамір, крик, шум, грюкіт, регіт, завивання, скімлення, пугукання, кігікання – і бозна що!..*

Здається людині, що все на неї валиться, і ось-ось придушить.

Але молодик (здебільшого мізинець або позашлюбний хлопець) таки рішуче простягає по неї руку... Усі лихі сили намагаються будьщо перешкодити їй собі її вхопити... Лихі сили намагаються перешкодити, відвернути увагу людини. Коли це молодий хлопець (а між іншим, Квітку Щастя може знайти лише молодий, старому ніколи не щастило), то перед ним враз з'явиться лиха сила в образі його коханої дівчини, дівчини нечуваної їй невиданої краси – вона до нього усміхається, заговорює його... “Чари кохання” так сильні, що молодик і забув про Квітку Щастя... Але дівчина зникає, а Квітку Щастя – наче й не було... Коли б це таки пощастило знайти Квітку старій людині, то лихі сили всунуть їй у руку замість квітки голівешку, чи кусок гнилого дерева, гриба, кропиву, чи будяка.

Але ось людині таки пощастило здобути Квітку Щастя... Людина мусить прорізати шкіру мізинця-пальця на лівій руці, і всунути ту квітку під шкіру, – можна іще сховати в шапку на голові або на серці під сорочкою. Далі людина мусить взяти в ліву руку полин або татарзілля й обвести навколо себе крейдюю коло. Лише тоді лихі сили неспроможні нічого вдіяти щасливцю. Вони з усіх боків вишкірюють до нього страшні зуби, сміються, загрожують... Потім з'являються до нього мертвяки, відьми, упирі, чарівники... Щасливець жде других-третьох півнів, після чого вже зла сила не діє... Лише тоді людина несе Квітку Щастя до своєї хати... А навіть може піднятися в повітря й летіти... Але лихі сили не дрімають і намагаються таки виманити – дорогоцінну знахідку. І людина передчасно чує: “Ку-ку-рі-ку! Ку-ку-рі-ку!”

Людина певна, що це вже другі півні, рушає додому й переступає межі крейдяного кола... Зла сила туманить людину: з'являється жид, купець, багатій – починають купувати за великі гроші ту річ, де захована Квітка Щастя – шапку, нижню сорочку чи що інше. Людину заговорюють, вона забуває, що там захована вогненна Квітка Щастя і, злакомившись на гроші, продає ту річ поквапно... І враз усе зникає, а замість

великих грошей у руці кістки чи черепки... Людина приходить до свідомості й блукає безпорадна по лісі, чуючи на кожному кроці до третіх півнів "Хі-хі-хі..."

Якою ж народ уявляв собі ту квітку вічного щастя? (Чи не те ж філософське питання, яке приховане в грецьких міфах – про "Золоте руно", "Золотого баранця" тощо?)

Ця квітка розцвітає раз на рік, або раз на 3-5 років, а для іншого – раз у житті. А розцвітає вона так:

Враз вчується наче постріл, наче грім... Аж людина задрожить, ліс зашумить, загуде... І висока, у пояс людині стрілка вмить виросте вгору; на ній з'явиться червона, невиданої краси, вогнева квітка, розквітне, а пахоці підуть по всьому лісі... І добрі душі-духи навколо стануть і радіють... А квітка наче полум'ям обнята, а всередині наче срібні персні з діамантами клубочаться... Коли людина підходить до неї, вона кивне в бік людини привітно, привітно, наче нареченна усміхається... Мізинець людини до квітки торкнеться, й вона до нього прихилиться... Від старшої людини ця квітка відхилиється, а інколи й шепоче: "Я була в твоїх руках, а ти мене не взяв..." Видно Квітка Щастя любить лише молодих, їм вона долю віщує... Жінкам Квітка Щастя не попадається, бо то великий страх її взяти! Але, коли щасливець одружиться, то й жінка його буде вічно молода, красива, здорова, добра, як і він; і діти його будуть здорові, роботящі, ласкаві, добрі...

...Досвіток. Іще година-дві до світу. Вже дівчата тарабаниють коновками – йдуть до криниці по чарівну купальську воду. Кожна поспішає прийти до криниці першою, першою зачерпнути цієї цілющої рідини. Разом дівчина вдивляється у криницю, у воду на свою вроду. Побачить себе гарною, гарною й буде і всім хлопцям буде подобатись... Коли б хоч не зустріти першої дівчини! Скоріш витягла коновкою воду, сьорбнула, умилась – і хутчій додому...

Мати зустрічає доню на порозі, бере першу коновку й ставить на столі.

– Іди, доню, принеси з городчику любистку, м'яти та чорнобривців. І не пішла, а побігла доня. Це ж мати буде їй купіль (митель) для голови гріти з чарівної води та чарівного

зілля. Іще до світу митель готовий, й мати миє сама доні голову з проказуванням чарівних слів...

Після цього, піде вся родина ходити по росі, а донька з матір'ю будуть качатися... А потім матір збирає купальської чарівної роси пляшчинку, найкраще з капусти... А доня іще до світа гайне у ліс по тирлич-зілля. Його треба довго шукати та рвати з коренем нелегко..."<sup>16</sup>

Навіщо "дівчину-купалочку" саджали до ями?

За свідченням етнографів деяких місцевостях України, зокрема на Чернігівщині та на Херсонщині існував звичай саджати "дівчину-купалочку" до ями:

"Напередодні Купала хлопці викопували яму в лісі чи біля води (найкраще було сполучення першого з другим). Яму добре оздоблювали квітами та зеленими гілками, на середині ями робили "зелений трон" – підвищення для сидіння з зеленого дерну. Той трон обставляли зеленим гіллям.

Дівчата плели вінки – одні напередодні, а другі в день Купала. Ті вінки, що плелися напередодні, виставляли на сонце, щоб їх "сонце обцілювало", а вінки, які плели в день Купала, зберігали свіжими, як і ті вінки, що плели для пускання на воду.

У день Купала, перед обідом, дівчата з співом купальських пісень ішли гуртами в ліс, чи на воду, несучи вінки до згаданої ями. Там водили хороводи, співали магічних пісень, провадили гри. Потім вибирали дівчата з-поміж себе найкращу, найдобрішу. Вони називали цю дівчину "Купалочка-Фортуна". Гуртом при співі всі дівчата її одягали у вінок, квіти, у зелень, скроплювали її водою й з магічними приказками та співами урочисто опускали до ями. Очі "Купалочці-Фортуни" зав'язували. У ямі саджали її на "трон" і обводили повз стіни, де були розставлені численні вінки, і зів'ялі й свіжі. Посадивши до ями, вони її заворожували, співали відповідних пісень.

...Купалочко-Фортуно, ти є там, –  
Подай сюди вінець щастя нам...

Одна з учасниць хороводу підходить до ями й простягає руку. “Купалочка-Фортуна” бере один вінок і подає догори. Вона не бачить, який бере – свіжий чи зів’ялий. Коли свіжий – дівчина, якій подано вінок, скоро вийде заміж, – коли ж Купалочка подасть вінок зів’ялий – “зів’ялий” і безнадійний буде рік дівчини. Так увесь час приспівують Купалочці, поки не подасть вінців усім дівчатам.

По цій церемонії із співом виводять “Купалочку-Фортуну” з ями (у ямі зроблені “зелені” східці) й усі йдуть до води, де вкидають ці вінки у воду.

Перед спуском “Купалочки-Фортуни” до “ями щастя”, співають цікаву пісню:

*...Вийди, вийди, Фортуно,  
До нашого Лада – гай!  
Подаруй віночки нам,  
Подаруй віночки нам!  
Ой Купало-Купалочка,  
Віночки подай!  
Віночки подай!”*

Яку символічну роль відігравали опудала Марени й Купала?

Як зазначає С. Килимник, тривалий час зберігалася в Україні до кінця нерозгадана етнографами містерія “Марена та Купало”.

“Після садження “Купалочки-Фортуни” до ями, краще сказати по скінченні цієї церемонії, молодь села – хлопці й дівчата йдуть до річки й там проводять цілий ряд ритуалів, символічних дій та гри. Там хлопці роблять Купала, а дівчата Марену.

Жартуючи та пісенно перекликуючись з дівчатами, хлопці роблять хлоп’ячу подобу з соломи й називають цю подобу Купалом. Ця велика лялька, у ріст людини, зроблена з соломи. Їй надягають штани, сорочку, бриля, у руки дають батога, інколи кия. На обличчі приробляють вуси, бороду тощо. На деякій віддалі від хлопців (20-30 метрів) дівчата роб-



лять Марену (Морену). Це також постать у зріст людини, але вже жіночої статі. Її гарно одягають: у плахту, вишиту сорочку, навішують намисто, заверчують у намітку, чіпляють фартух, підперізують крайкою, інколи двома, натягають на ноги сап'янці, а інколи кладуть ноги в каптур й кладуть на землі.) Хлопці ж ставлять Купала на ноги. І коли Марена вже готова, дівчата співають пісень, частково жартівливих веселих, частково монотонних:

...Ой Марено, чорна гадино,  
З'їла місяць, з'їла сонце...  
Їсть зірки й дрібненькі дітки...

...Навколо Марени проводили сами дівчата хороводи – танці, але це все проводилось мовчки, за винятком поданої пісні. Після того Марену спалювали на вогні.

В інших місцевостях провадилось так:

Дівчата зробили Марену. Водять хороводи навколо неї, співають, звертаючись до Марени, жартують... У цей час насакають хлопці й розривають Марену на шматки. Потім рештки кидають у воду, а дівчата на жалібний тон співають:

...Утонула Мареночка, утонула,  
На верх кісонька зринула...

Утонула Мареночка, утонула,  
...Ой наша Марічка біди позбула...

Інколи Марену розривають на шматки й розкидають, а також часто й спалюють чи топлять.

Закінчивши церемонії з Мареною, всі хлопці й дівчата біжать до хлоп'ячого Купала. Поруч Купала хлопці розклали вже й денні вогні. Біля Купала вже співалися веселі купальські пісні й водилися жваві хороводи та гри. Купало стояв прикріплений до тички, вкопаної в землю, і дивився в бік розкладених вогнів. Хлопці й дівчата ходили за сонцем навколо фігури й співали:

*...Купався Іван та й у воду упав  
Купала на Івана!  
На березі сушився, до Марічки просився  
Купала на Івана!*

*Далі йшли цікаві гри. Хлопці вибігали з-за дерев, хапали по черзі дівчину й несли її до води. Тут або кидали у воду, або обливали водою. Коли кидали у воду, хлопець, який уважав дівчину своєю "рятував" подавав руку й витягував з води... Решта незайнятих дівчат співають купальську пісню, яка вже давно перейшла у весільну:*

*...Припадь, припадь, Марусино, до стола,  
Обступили боярчики довкола.  
Кіньми грають, двір рубають,  
Марусини шукають...*

*... Але кінчилися грища навколо фігури Купала. Хлопці беруть фігуру урочисто з усіх сторін і пускають на воду. У цей час співають речитативом пісень, цілком подібних до Кострубоньки та до Ярили:*

*...Помер він, помер!  
Не встане він більше!  
Ой, як же нам розлучатися з тобою?  
Що за життя, коли нема тебе!  
Підіймись хоч на часочок!  
Та він не встане й не встане!"*

*Таким чином, похорон Марени та Купала закінчується однаково, з тією різницею, що із смерти Марени вдоволені, а Купала жалкують."*

*Навіщо дівчата плели вінки та пускали їх по воді?*

Як відомо, традиційно на Купала дівчата сплітали вінки, творили красу й пускають її по воді:

*... Та ходить дівка над водою,  
Пуска долю за водою:  
— Пливи, доле, за водою,  
А я услід за тобою,  
Та спливемося докупочки,  
Як сизії голубочки...*

*“Вранці дівчата натщесерце ходили до лісу та в поле рвати квітки. Ці квіти вони зберігали, щоб не зів'яли. І ось тепер, одразу по церемонії похорону Марени та Купала, вони приступають до вінкоплетіння: сідають вони колом під деревиною над водою, поблизу купальських вогнів, і лунають дівочі голоси:*

*...Ой тамечки зійшло три місяці ясних,  
Три місяці ясних, три парубки красних:  
Ой один парубок – та то ж наш Івашко...  
А другий парубок – та то ж наш Михалко,  
А третій парубок – та то ж наш Семенко...  
Ой тамечки зійшло три зіроньки ясних,  
Три зіроньки ясних, три зіроньки красних...  
Ой одна дівонька – та то ж наша Маруся,  
А друга дівонька – та то ж наша Настуся,  
А третя дівонька – та то ж наша Ганнуся...*

*Усі квіти у дівчат розкладені купками. На одній барвінок, на другій боркун-зілля, на третій – ромен-зілля і т.д. До кожного вінка мусять увійти всі чарівні зілля лісу й поля та додаються городні – любисток, ласкавці. Дружньо йде робота. Кожна дівчина мусить сплести один вінок сьогодні, а вчора вже приготувала один і сонцю віддала з тим, щоб сьогодні взяти знову. Другий вінок кожна дівчина плете своїй*

*товаришці. Вчорашні зів'ялі вінки сьогодні після церемонії біля ями вже віддані воді, а на цей раз мусять бути вінки з свіжих квітів. Перед закінченням вінкоплетіння, дівчата співають:*

*...Ой зовю вінки да на всі святки...*

*Ніхто з хлопців не повинен бути при вінкоплетінні. Вони всі "підкладають" по черзі вогонь, обливаються водою, жартують про "своїх" дівчат і ждуть, коли вже дівчата закінчать... Але почулася остання пісня й оживилися хлопці.*

*А дівчата, взявши вінки в обидві руки та піднявши їх до сонця, тричі з ними обійдуть колом (хороводом) з піснею:*

*...Віночка звивши, на воду пуцу:  
Хто вінка пійме, той мене візьме...*

*Ідуть усі гуськом до вогнів, до хлопців. Тут тричі з піснями хороводом обходять вогонь і підходять до річки, до води. Провідниця від імені всіх стає над водою й промовляє:*

*"Як вода швидко йде, так аби я швидко віддалася; як сонцю всі люди радіють, так щоб і мною раділи; як вітер шпарко віє, так аби до мене швидко свати їхали; як любить масюнька дитинка свою мамку й гине за нею, так аби парубки гинули за мною..."*

*Наступає хвилина мовчанки. Кожна в думці загадує свою долю... Ось підходить до води провідниця... Хлюснуло, й пішов перший вінок на воду, за ним другий. Усі дівчата й хлопці з замиранням серця нагинаються над водою й пильно-пильно слідкують: як саме пішов перший вінок; чи наздожене його другий? Чи зійдуться ці вінки на воді? Чи скоро розіб'є їх хвиля? Чи притуляться вони, коли зійдуться, ласкавцями чи боркун-зіллям? Чи розірветься котрийсь на воді, й котрий саме? Чи піде котрийсь під воду у вирі? Чи обидва підуть? Чи припливуть вони обидва до берега, а чи лишень один, а чи жадний ні?*

*Вінець – це символ щастя, долі, кохання, одруження, успіху, добробуту, людей... І це гадання у дівчат у давнину –*

це було важливе молитовне благання до Бога Гімінея (бог шлюбу у стародавніх греків), цебто до соняшного бога кохання – до Купала – послати молодій парі соняшне тепло щирого кохання, щасливого життя... І коли це у нас тепер є забавою, грою, то, поминаючи зневажливі характеристики церковних звершників та літописців, – мусимо сказати, що це було животворне, вибуяле, безмежно веселе й велике свято молоді, що втілювало в цю молодь любов до життя, прагнення до мистецтва, до праці, до кохання, до початків святої родини – сімейного очага...

Спостерігають... Вінок наздогнав вінок, зійшлися – задум здійсниться: пара побереться... І далі понесла вода один вінок вперед і розійшлися: один понесла й понесла вода, а другий крутився у вирі й прибився до берега... Одне з пари буде здорове й довго житиме, а друге...

Ось друга дівчина дрижачими руками нахилилась і з усієї сили кинула на воду свій перший вінок... І він швидко поплив... Розгубилася дівчина й швидко кидає другий... Не наздогнати йому першого... Засмучена дівчина відходить і спостерігає все таки далі... Першого вже не видно, а другого хвиля прибила до берега. Втрачена надія... Пускає й третя. Сміливо кинула вінок, за ним другий... Близько-близько йшли вінки, але не зійшлися... І враз один з них попадає у вир – і пішов під воду... Так недавно енергійна і весела дівчина сідає безсило на березі й вдає, що жартує... Одне загине з них... Шепочуть навкруги... Кидає наступна. А кинула невміло, й вінок перевернувся одразу... За цим кидає другого. Цей зовсім відійшов од першого... А всі мовчки, вп'явши очі на вінки на річці, затаївши дихання, не ворухнуться...

Так уявляється картина цього стародавнього, далеко дохристиянського, ритуалу. Чи спроможна наша молодь відчувати у наш вік те, що відчувала тодішня молодь під час пускання вінків на воду?

Так, мало-по-малу пускають усі дівчата свої вінки на воду. Періодично лише чути веселі чи сумні вигуки серед дозрілої молоді.

*Як бачимо, й у ті далекі часи вже вирисовувалися у творчої життєлюбної молоді ідеали: побудувати родинне гніздечко, причарувати красуню-зірку дівчину й одружитися з нею. Дівчина чарує й прагне собі дружину роботящу, здорову, ласкаву, добру – красуня-місяця; а хлопець – гарну, роботящу, співучу, веселу зірку-дівчину, майбутню дружину...*

*Ось кінчилося пускання вінків на воду. І знову веселість опановує молоддю. Цій біді, що напрозорчили вінки, можна зарадити найвищими силами – чистителями й святителями: вогнем і водою. Спочатку хлопці й дівчата дружньо й весело обливаються водою та купаються-очищаються, а потім знову скачуть через вогонь. Ці сили їх очистять й відведуть біду, що напроорокували вінки на воді...*

*Мрійлива й романтична натура-психіка української дівчини була в ту далеку давнину, мало змінилася й на сьогодні. Віра дівчини, що вінець, символ шлюбу, щасливого подружнього життя, освячений водою, "пророче" їй доленьку, її родинне майбутнє. Вона в'є вінки з благаннями й з благаннями пускає їх на бистру воду – зійдуться – доля її є, мрії й надії здійсняться; не зійдуться вінки на воді – не матиме долі; їй суджено горювати."*

*У чому особливість "обжинково-польових" ігрищ?*

У міфологічній моделі світу, яка співвідносить події, що відбуваються у природі, з явищами людського життя, початок жнив і самий процес збирання врожаю мислиться як пологи землі, а закінчення жнив уподібнюється до святкування народження дитини і прийняття її в рід (родини, хрестини). Не випадково в і росіян час жнив називався "страда": земля-породілля страждає, народжуючи новий врожай. Окрім того, показовим є й той факт, що "в косінні, у зажинковому і власне жнивварському етапах ритуальна роль молоді в акціональному плані була мінімальною, що пояснювалося символічною аналогією цих процесів з пологами"<sup>17</sup>. Що ж стосується обжинок, то у символіці цього землеробського свята важливу роль відіграють еротичні елементи.

Після того, ж зібрано врожай, земля мислиться потенційно готовою до нового прокреаційного акту і, відповідно, до нового народження; Мати-земля знову ставала “нареченою”, “дівчиною”. Подібна символічна метаморфоза могла відбуватися і з людьми, що знаходило свій вираз у відповідних обрядах. Коли виходила заміж остання дочка, то батькам робили “обжинки”: плели вінки з пшениці і клали на плечі батькам. Потім сажать батьків на віз і возять селом... Завозять батьків переважно під магазин і кажуть, що не повернуть назад, коли їх добре не почастують. Потім завозять батьків знову додому. На цих “обжинках” співають таких пісень:

*Вже тепер у полі обжинки,  
Нема парубка, ні дівки.  
Ой, наш господар шудратий,  
На горілочку багатий,  
Як шудерцями затрясе.  
Нам горілочку принесе.*

Жниварські пісні багаті шлюбно-еротичними мотивами і еротично забарвленими образами:

*Ой гукну я на поле,  
Най йде голос додому,  
Хай господиня почує,  
Нам вечерю готує.  
Нам вечеря немила.  
Бо нас нива втомила,  
Не так нива, як поле,  
Що широкі загони.  
Широкий загін маю –  
Не діждуся краю.  
Бо підемо до гаю.  
А в гаю грибки зродять,  
А в гай парубки ходять.  
Дівчат за ручки водять  
Та тихенько говорять.*

Звеліла мені мати  
Ячменю жати.  
– Жни, жни, моя доненько,  
Жни, жни, моє серденько!  
Ячміню не жала,  
На межи лежала.  
– Лежи, лежи, моя доненько.  
Лежи, лежи, моє серденько!  
Снопочок нажала,  
К сердечку прижала.  
– Жми, жми, моя доненько,  
Жми, жми, моє серденько!  
Ячміннєє зернячко  
Укололо сердечко.  
– Терпи, терпи, моя доненько,  
Терпи, терпи, моє серденько!  
Ой я ж терпіла,  
Да вже замліла.  
– Млій, млій, моя доненько,  
Млій, млій, моє серденько!  
Щоб серце злічити,  
Треба козака любити.  
– Люби, люби, моя доненько,  
Люби, люби, моє серденько!  
Ще ж, моя мати,  
Й волю єму давати ...

Ой за гаєм, за Дунаєм  
За новою коморою  
Росте жито з ожиною,  
Як пшениця із росю.  
Там Татяна жито жала,  
За собою жмені клала,  
Свого Колю проклинала:  
"Щоб ти, Коля, зійшов з ума,  
Ізвів мене із розума."



*"Не я тебе, дівко, зводив,  
Звів тебе дурний розум,  
Звело тебе та гуляння,  
Парубоцькеє стояння.  
Звела тебе та горівка,  
Вже Татьяна не дівка,  
Вже Татьяні не гуляти,  
Малих діток колахати"*

У той же час жнива, жниварські роботи можуть символізувати шлюб, залицяння:

*Ой чиє то жито під горою стояло?  
Іванкове жито під горою стояло.  
Під горою зелененько, по місяцю видненько,  
Молода Марьичко, ходи жито жати.  
Як я тебе возьму, жито жати научу...*

*...Пора мати, жито жати –  
Колос похилив ся;  
Жени, мати, свого сина,  
Бо розволочив ся.*

Із завершенням обжинків молодь мала більше часу, тому в піснях, призначених для дівчат та хлопців, звучить мотив кохання, який іноді поєднується з мотивом скорого весілля (що традиційно відбувалось восени після завершення польових робіт). Мотиви кохання звучать і в піснях для господаря з господинею: "Пан золото віє, а пані обмітає, А пан паню обнімає...". Вони доносять залишки язичницьких ритуалів, здійснюваних на полі на честь духів ниви, що відбувались біля "бороди". Часом ці обряди називались "качання по стерні". Це були своєрідні язичницькі грища-гуляння, за формою схожі до весняно-літніх, з тією відмінністю, що головними їх учасниками були зрілі люди, а не молодь.

Більшість обрядів осіннього циклу в тому вигляді, в якому вони збереглися, пов'язані не із конкретною датою чи святковим

днем, а із виконанням певного виду землеробських робіт в окремому господаря – початок збору врожаю, час жатви та завершення жнив, період косовиці тощо. Кожен з цих етапів мав свої звичаї, якими супроводжувався процес праці.

Урочистий початок жнив – зажинки, як правило, розпочиналися перед закінченням Петрівки. Обряд першого зажину на полі мав свої особливості на різних територіях щодо часу та участі окремих членів родини (в одних регіонах його здійснювали тільки чоловіки, в інших – лише жінки, подекуди обов'язковою була присутність всієї сім'ї, включаючи і дітей). Існував також обряд посвячення молодих дівчат у жниці, який часто супроводжувався ритуальним порізанням руки серпом і кроплення кров'ю ниви (як жертва полю). З тотемними віруваннями пов'язаний звичай випасати коня на свіжій зажинковій стерні.

Період жнив тривав кілька тижнів. Це був час нелегкої праці, всякої залежало майбутнє роду, достаток на наступний рік. Праслов'яни дуже серйозно ставились до цієї роботи. Вони підтримували процес праці всілякими магічними діями та ритуалами, через які, на їхню думку, сили природи могли сприяти їм. Чіткі риси анімізму зокрема простежуються у звичаї залишати на ніч в полі серп як оберіг, щоб духи поля жали ниву вночі.

Завершення збору врожаю отримало в народі назву обжинки. Обжинки святкувались окремо на кожному лані після завершення праці на ньому. Дожавши до кінця поля, жінці залишали на ньому жмут невижатих колосків, який зав'язували у формі кози, зайця, kota, лисиці тощо і подекуди називали “бородою” чи “козячою бородою” (своєрідна тотемна жертва Перунові). Це було пов'язано з тим, що язичники вбачали у тваринах, які втікали з поля, втілених духів поля, померлих предків.

Великий і сонячний, прикрашений стрічками, сухоцвіттям “хлібний сніп” – “дідух” – ще кількадесят років тому був не тільки окрасою кожної української оселі, але й заміняв нашим прадідусям і прабабусям новорічну ялинку. Він приносив у родину святковий настрій, затишок і символізував добрий урожай, мир і злагоду, достаток у домі.

Виготовлявся “дідух” з першого або останнього снопа із дотриманням певних ритуалів. Це було своєрідне пожертвування найкращого збіжжя (жито, пшениця, іноді овес). Цього снопа перев’язували стрічками, рушником, перевеслом, прикрашали квітами, урочисто вносили до хати і ставили на покуті.

В етнографічних матеріалах широко відображені народні уявлення (часом з фалічною символікою) про плодоносну та лікувальну силу “дідуха”, якого з почестями забирали з поля. Тому звичай його оперізування можна пояснити в якійсь мірі і бажанням зберегти магічно-плодючу силу, що перебувала в ньому<sup>18</sup>.

Дідух мав стояти на покуті від Різдва до Новоліття, коли діти з дідуха вимолотять зерно, яке буде змішане з насінням і посіяне. Висіваючи зерно, вважалося, що дух поля випускається на землю. Саме це допомагало виростити новий багатий урожай. Отже, “дідух” протягом року виконував традицію збереження хліборобського роду.

Повторно “дідуха” і раніше, і тепер ніхто не використовує. Його зазвичай спалюють перед Старим Новим роком. За уявленнями наших предків, це теж має магічне значення. Вважалося, що в такий спосіб душам померлих після життя на землі легше з димом знову потрапити у горішній світ предків. У деяких регіонах спалювали лише соломі, на якому стояв дідух. Але в жодному разі не можна було класти у вогонь зерно. Сніп необхідно було обмолотити, а збіжжя згодувати пташкам або весною додати до посівного матеріалу.

На багатьох територіях України відомим був звичай у час святкування обжинок здійснювати ритуальне засівання біля дідуха чи навколо борода. У цьому виявлявся зв’язок із зимовим циклом (зокрема обрядом засівання) та провіщенням і замовлянням сівби на наступний рік. В окремим селах ще до цього часу на вижатому полі співають різдвяні посівальні пісні та колядки.

Поширеним був також обряд плетіння вінка із колосків та калини, схожий на весняне вінкоплетення. Але у цьому випадку вінок, що був символом осіннього сонця, котили з поля до дому господаря (уособлення сонячного коловороту, як і в купальсь-

кому обряді). Цю процесію, як правило, очолювала та жниця, яка “зжала дух поля”, вбрана у колосся і з пшеничним вінком на голові (він також уособлював дух поля і носив назву Мати поля, Мати пшениці, Мати Хліба). Вона уособлювала ниву, втілювала її дух. За сплетений вінок господар давав викуп і залишав його до наступної сівби.

Еротичний підтекст обжинкової обрядовості українців актуалізує семантика її рослинних атрибутів. Цілком можливо, що вінок є і був невід’ємною складовою обжинкового свята, де він символізував родюче лоно Матері-землі і, разом з тим, був магичним засобом, за допомогою якого давні землероби сподівалися забезпечити щедрий врожай збіжжя у новому господарському році.

Якщо семантику дожинкового вінка можна вважати більш-менш монолітною, односпрямованою, то цього ніяк не можна сказати про обжинкову “бороду”. Обрядовий символ “борода” як одна з ланок еротично-фізіологічного коду календарної обрядовості Е. Гаврилюк інтерпретує у чотирьох напрямках:

1) “борода” як знаковий еквівалент фалоса. Звертає на себе увагу те, що стосовно “бороди” можуть реалізовуватись дві протилежні форми ритуальної поведінки: по-перше – намагання уникнути контактів з нею, “ізолювати” її (проявами подібного ставлення до “бороди” є такі обрядові маніпуляції, як оборювання, обкладання “бороди” серпами, колоссям, “обтанцювання” її – тобто дії, що базуються на уявленнях про апотропеїчні властивості кола (відгінні, себто такі, що мають відганяти і лякати злих духів)<sup>19</sup>, а також заборона торкатися борода, а, по-друге, проведення з бородою і навколо неї різних обрядових дій, у тому числі й таких, що мають еротичне спрямування (ворожіння про заміжжя біля “бороди” у болгар, засівання “бороди” зерном, вилущеним з її колосся, качання біля “бороди”, тягання біля неї за ноги дівчат тощо). Така амбівалентність у ставленні до “бороди” свідчить про те, що ця обрядова реалія уявлялася потужним джерелом сакральної енергії. З огляду на форму цього обрядового атрибута і беручи до уваги також той факт, що назвою його є слово, яке означає одну з чоловічих статевих ознак (хоча б і вторинних), припущення про “бороду” як знако-

вий еквівалент фалоса не видається таким вже й безпідставним. Зауважимо, що "борода" як символ чоловічого начала корелює в такому разі з обжинковим вінком – "моделлю" жіночого лона (справді, етнографічні джерела засвідчують, що в Україні під час обжинок вінок і "борода" часто складають пару центральних атрибутів святкування).

2) "борода" (той її варіант, коли останнє незжате колосся нахиляють до землі або закопують їх кінці в землю) може асоціюватися з ктеїсом (жіночим статевим органом). Пролізання парубків під стеблами такої "бороди" символічно відтворює процес пологів, виходу плоду з вагіни. Отже, "борода" може подекуди ставати дублером обжинкового вінка.

3) "борода" – пуповина. На думку Т. Бернштам, "стебла колосся у незжатому місці, найвірогідніше, постають як "пуповина ниви", що пояснює суперечливий характер обрядової поведінки наприкінці жнив: або ту (іноді того), кому довелося зжинати останнє колосся, висміюють, ображають і принижують, або ж, навпаки, вона викликає загальну повагу, і вважають, що на неї чекає щасливий рік... Символіку "обрізання пуповини" ми вбачаємо в обрядах кидання серпів в останнє колосся, у мотивах відрубання "голови", "обрізання хвоста", в алегоричних назвах колосся – "шия", "хвіст" (у європейських народів), "коса", "борода" у слов'ян..."<sup>20</sup>. На користь подібної гіпотези свідчить ще й такий факт: у деяких місцевостях Польщі обжинки називали "реровіна" (від польського "реровіна" – пуповина).

4) якщо взяти до уваги, що колоски "бороди", а подекуди навіть і саму "бороду" зрізували, а також і те, що зібраному в сніп останньому колосцю надавали антропоморфного вигляду (наприклад, надягали на нього сорочку) і називали іменами, що означають людських істот (українські "баба", "дід", "воєвода", російське "кумушка", "іменинник", польське "bekart" – "позашлюбна дитина"<sup>21</sup>, то можна припустити, що "борода" уявлялася уособленням новонародженої "дитини ниви": "За верхівками колосся – "дитиною, яка народилася" – стоїть багатозначний образ, який трактували по-різному – дух хліба, землі, ниви, сонця, вогню, майбутнього врожаю тощо"<sup>22</sup>.

Як зазначає дослідниця, обряди й обрядовий фольклор, що стосується “бога в житі”, акцентують сексуальний, запліднювальний характер “народженого”: його назви – спориш, рай, хтивість (назви “коза”, “козел”), виготовлення з верхівок колосся чоловічих символів (наприклад, шапки), обряд “одруження серпа”. Особливу грайливість “народженого” непрямо засвідчують еротичні обряди молоді навколо незжатої снопа, ворожіння, різноманітні змагання, жартівливо-грайливі (і не завжди невинні) покарання, що помічені, до речі, в усіх європейських народів.

Загалом особливість обжинкових ігрищ полягала у тому, що основними учасниками в них була не молодь, а старші люди. В цілому, якщо весняний період був періодом святкування дівчат та хлопців, то осінній був символічним величанням зрілості, плодючості.

## Літературні джерела

---



<sup>1</sup> Грушевський М. Історія української літератури. – В 6 т. 9 кн. – Т. 1. – К., 1993.

<sup>2</sup> Грушевський М. Історія української літератури. – В 6 т. 9 кн. – Т. 1. – К., 1993.

<sup>3</sup> Скуратівський В. Місяцелік. – К., 1993.

<sup>4</sup> Воропай О. Звичаї нашого народу. Етнографічний нарис – Т.1. – К., 1991.

<sup>5</sup> Див.: Історія свята Великомучениці Катерини// Народознавство України/ Упорядкування І. Квасниці// <http://www.spadshina.com/ua/>

<sup>6</sup> Воропай О. Звичаї нашого народу. Етнографічний нарис – Т.1. – К., 1991.

<sup>7</sup> Махній М. Українська фалоепопея: леміш у борозні// <http://webcommunity.org.ua/2011/02/11/>

<sup>8</sup> Еліаде М. Священне і мирське. Міфи, сновидіння і містерії. Мефістофель і андрогін. Окультизм, ворожбитство та культурні уподобання. – К., 2001.

<sup>9</sup> Гаврилюк Е. Еротичні імплікації рослинної символіки в українській календарній обрядовості // Ритуал. Студії з інтегральної культурології. – Львів, 1999.

- 
- <sup>10</sup> Ребошапка І. Народження символу. – Бухарест, 1975.
- <sup>11</sup> Гаврилюк Е. Еротичні імплікації рослинної символіки в українській календарній обрядовості // Ритуал. Студії з інтегральної культурології. – Львів, 1999.
- <sup>12</sup> Махній М. Фалічні "колодки": традиційні заливання у Масляний тиждень// <http://webcommunity.org.ua/2011/03/04/>
- <sup>13</sup> Воропай О. Звичаї нашого народу. Етнографічний нарис – Т.1. – К., 1991.
- <sup>14</sup> Грушевський М. Історія української літератури. – В 6 т. 9 кн. – Т. 1. – К., 1993.
- <sup>15</sup> Килимник С. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні. – Книга II. – К., 1994.
- <sup>16</sup> Див.: Килимник С. Вказана праця.
- <sup>17</sup> Бернштам Т.А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX-нач. XX века. – Л., 1988.
- <sup>18</sup> Махній М. "Дідух": життєдайна енергія предків// <http://webcommunity.org.ua/2010/12/27/>
- <sup>19</sup> Терновская О. А. О некоторых сходствах и различиях в жатвенной обрядности славян // Формирование раннефеодальных славянских народностей. – М., 1981.
- <sup>20</sup> Бернштам Т. А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX-нач. XX века. – Л., 1988.
- <sup>21</sup> Терновская О. А. О некоторых сходствах и различиях в жатвенной обрядности славян // Формирование раннефеодальных славянских народностей. – М., 1981.
- <sup>22</sup> Гаврилюк Е. Еротичні імплікації рослинної символіки в українській календарній обрядовості // Ритуал. Студії з інтегральної культурології. – Львів, 1999.



## Казково-реліктові шлюби: спроба інтерпретації

*Жодна народна казка з сюжетом, в основі якого колізія між людиною й дикою твариною словами “жили було дід і баба” не починається. Вже по цьому легко переконатися, що традиційної в нашому розумінні сім’ї на той час не існувало. Те “жили було”, а не “були” вказує на давноминулий час, який, на думку істориків, існував ще до появи парної сім’ї.*

На думку науковців, казка як один із найдавніших жанрів вербального фольклору – найкращий матеріал для вивчення пережиткових форм шлюбу у різних народів. Проте, певні перешкоди у вивченні цього питання існують в тому, що на сьогодні й історія самого інституту сімейних стосунків вивчена недостатньо. До прикладу, досі не вирішене питання відправної форми шлюбних стосунків. Етноісторичні реконструкції, до яких дійшли етнографи, передбачають дві взаємоспростовуючі форми такого шлюбу. За однією з них, первинною формою таких взаємин був груповий шлюб, на зміну якому прийшов індивідуальний з найрізноманітнішими перехідними формами. За іншою версією шлюб був індивідуальним від самого початку, але допускав окремі відхилення від загальних правил у зв’язку з особливостями умов побуту.

*Які моделі шлюбних стосунків знає історія?*

Початок першій моделі заклав Льюїс Морган, який 1866 р. сформулював власну теорію розвитку історичних форм сім’ї. На шляху поступу від групової сім’ї до індивідуальної учений вбачав п’ять форм, які послідовно приходили одна на зміну іншій: кровноспоріднена (шлюбна спілка між усіма особами одного покоління), пуналуальна (така ж спілка, але за винятком рідних братів і сестер – сиблінгів), парна (нетривке й позбавлене еко-

номічної основи поєднання чоловіка й жінки), перехідна патріархальна (сім'я з домінуючою чи й необмеженою владою чоловіка) і моногамна (стабільне поєднання подружжя з економічним домінуванням чоловіка)<sup>1</sup>.

Попри деякі сумніви з приводу універсальності такої схеми розвитку сімейних стосунків, особливо стосовно кровноспорідненої та пуналуальної сімей, значна частина вчених дотримується концепції Льюїса Моргана й до цих пір. Спробуємо й ми знайти відповідь на це питання, проаналізувавши наявність чи відсутність таких форм сім'ї в казкових сюжетах.

Інститут групової сім'ї не оперує категоріями "мати", "батько", "син", "дочка". Складові такої сім'ї визначаються лише віковими поняттями (діти, батьки, діди). В багатьох архаїчних системах родичання, які збереглися до цього часу, індивід не робить різниці між батьком і чоловіками його вікової категорії, так само й між біологічною матір'ю та представницями її вікового класу. В такому випадку біологічні чинники в установленні спорідненості поступаються економічним.

Етнографічні докази можливості існування групових шлюбів виявляє ранньородовий побут австралійських аборигенів. Зокрема, в провінції Західної Вікторії збереглися шлюбні класи, які визначають потенційних шлюбних партнерів на основі екзогамії за ознакою родових тотемів. В інших племен цього континенту виявляються вже лише залишки цієї норми. Чоловіки чи жінки не мусять вступати у фактичний шлюб із чоловіками чи жінками, визначених у такий спосіб шлюбних класів, але вимушені це робити під час ритуальних святкувань або ж перебуваючи поза домом. Наступною стадією трансформації цієї норми можна вважати піраур, який дає право, як жінкам, так і чоловікам, на додаткових партнерів. Така форма розглядалася не як позашлюбні стосунки, які практикуються й без цього, а як справжній шлюб, вступ у який закріплювався відповідним обрядом. Наявність таких сімей підтверджена відповідними зображеннями епохи неоліту. На кам'яній пластинці культури Чатал-Гуюк відображена сім'я, яка складається з чоловіка і двох жінок. Одна з них перебуває в його обіймах, інша тим часом, відвернувшись, пригортає дитину.

Чи дійсно це найраніша форма сім'ї, виникає низка небезпідставних сумнівів. Перший у тому, що неолітична культура не може слугувати зразком первісних стосунків. Другий – в археологічних шарах примітивних мисливців існують одновогнищеві житла, на основі чого частина етнографів вважає концепцію групового шлюбу безпідставною. В таких житлах, на їхню думку, могла вміститися лише індивідуальна сім'я. Решту проявів полігамії вони розглядають як вияв родової екзогамії, спочатку дуально-родової, яка зобов'язувала роди до постачання шлюбних партнерів один одному, а згодом дуально-фратріальної, яка розширювала коло чоловіків і жінок, котрі могли вступати в шлюбні зв'язки. Для общин первісних мисливців, рибалок і збирачів дуально-фратріальна форма екзогамного шлюбу вважалася головною і призвела до появи перехресно-двоюридних чи кроскузенних шлюбів, при яких чоловіки одружувалися на дочках своїх двоюридних тіток чи дядьків по матері.

Релікти норм групової сім'ї простежуються у весільних обрядах, в т. ч. й українських, у яких під час перезви набувають актуалізації пережитки давніх шлюбів. Піраур – право на додаткових шлюбних партнерів – у таких випадках юридично оформлюється в форми ритуального гетеризму.

Інше дражливе питання – наявність чи відсутність в давні епохи матріархату.

Учений-еволюціоніст Льюїс Морган, перенісши систему родичання і шлюбних форм у ірокезів на примітивну культуру, у своїй теорії поділяв первісну історію на періоди матріархату та патріархату. Його учень Л. Файсон, дослідивши аналогічним методом життя австралійських племен, довів, що індивідуальна сім'я у тому вигляді, в якому вона існує сьогодні, на початку розвитку людського суспільства не трапляється.

У 60-70-х роках XX ст. етноісторична наука відмовилась від розуміння матріархату та патріархату як стадій розвитку первісних суспільств. Підставою для заперечення тотального поширення матріархату слугувало спостереження, за яким для більшості мисливсько-збиральницьких спільнот первісного суспільства характерна домінуюча роль чоловіків, тоді як

матрілінійна система родичання, як і матрилокальність, обмежено поширювались лише на стадії давньоземлеробських суспільств, не стаючи панівною тенденцією навіть тоді<sup>2</sup>.

Подібної думки дотримуються й сучасні українські дослідники етнокультури, застерігаючи на тому, що якщо материнське право можна вважати спільним надбанням всього людства, то матріархат був пережитий тільки кількома племенами.

Важливим аргументом на користь матрифікальності (групування навколо матері), на думку науковців, можна вважати факт існування у більшості батьківсько-родових суспільств пережитків материнського роду, тоді як зворотна картина цього явища відсутня<sup>3</sup>.

Зрештою, якби матріархат існував навіть лише в одного з племен, то вони б мусили бути предками українців. Домінуюча роль матері у весільному обряді нашого народу на тлі невиразної ролі батька в перший день весілля не залишає жодних шансів для сумнівів із цього приводу.

Весільний обряд – найпереконливіший документ традиційності норм і звичаїв у будь-якого народу. Однак, незважаючи на архаїчність багатьох його ритуалів, очевидно й те, що на початок записування весільних сценаріїв якусь частину своїх показових фактів він уже втратив. В цьому переконує факт наявності окремих реліктів давніх сімейних інституцій лише в окремих місцевостях. Більші шанси на їх збереження має казка, де вони вплетені в сюжетну канву, яка не випускає їх із свого поля.

#### *Які форми шлюбу вплетені в казкову канву?*

Питання репрезентації казковими сюжетами давніх шлюбних норм частково порушувалося в українській фольклористиці<sup>4</sup>. Однак таке складне питання не може бути вичерпане рамками кількох досліджень.

Дослідник фольклористики Віктор Давидюк намагався проаналізувати типи шлюбів у сюжетах різних жанрових різновидів казки. Деякі з існуючих в українській фольклористиці номінацій внаслідок тематичного принципу їх визначення не забезпечують

можливості аналітичної стратиграфії сюжетів, тому в своєму дослідженні він запропонував власну історико-генетичну класифікацію. Згідно з нею, серед усього казкового масиву виокремлені як самостійні генетичні утворення *мисливська, скотарська, рільницька (ініціаційна) та суспільно-побутова (цивілізаційна)* казки. Критерієм такого поділу стали типи сюжетних колізій, які складають у цих наративах основу сюжетів<sup>5</sup>.

У *мисливських* казках колізія виникає між людиною і дикою твариною, а якщо глибше – то між життєвими потребами представників цих груп персонажів. Рідше це відбувається між різними видами тварин. Розв'язка конфлікту між антагонізуючими представниками реалізовується по-різному. Часом все завершується мотивом вдалого полювання, часом – встановленням шлюбних стосунків між звіром і представницею людського колективу, а часом – звичайним обманом звіра людиною. Однак за межі мисливського побуту й примітивних мисливських уявлень (як, для прикладу, зоогамії – співжиття жінки з твариною) ці сюжети не виходять.

До групи *скотарських* казок віднесені сюжети, побудовані на колізії між дикими і свійськими тваринами. Продовження цими казками традиції мисливських казок засвідчує факт нашарування основної колізії на попередню мисливську. Започатковує сюжет таких казок конфлікт людини з твариною, хоч уже й одомашненою. За негідну поведінку людина депортує таких тварин за межі власного господарства. Сюжети таких казок в українській парадигмі мають лише два одомашнені зоогонічні персонажі: козу (цапа) і барана. Обидва вони мають спільного предка – архара, який був domestикований першим, а тому завдяки дослідженням палеозоологів у європейській частині євразійського континенту мають чітку хронологічну прив'язку до епохи неоліту.

В розряд *рільницьких* казок потрапляють ті сюжети, які вже стало звично називати фантастичною казкою. Найконсервативніший елемент таких сюжетів – основна колізія. В казках, неодмінним атрибутом яких буває драматична мандрівка героя в чужий незнайомий світ, вона виявляється в конфлікті між представниками племен, які належать до різних

господарсько-культурних типів: між мисливцями й рільниками чи, рідше, між рибалками й рільниками. Вища за своїм суспільним розвитком рільницька культура завжди в таких казках бере верх, тому можна сказати, що вона відбиває інтереси рільників. Звідти й назва – *рільницька*.

Номінація останнього жанрового різновиду не зазнала істотних змін. Колізію її сюжетів складають різні інтереси різних соціальних станів, тому її можна було б означити й як соціальну. І все ж, коли йдеться про конфлікти структурованого суспільства, де є судді, священики, поміщики, то доцільніше наголосити, що це казка цивілізованого суспільства – *цивілізаційна* або ж, акцентуючи на тому, що в основі її конфліктів лежить суспільний побут, – *суспільно-побутова*. Не виходять за межі суспільного побуту й деякі казки з зооморфними персонажами, зокрема т.зв. *аллегорична* та *авантюристична*. Характерною прикметою останніх є перенесення звірів у людське життя, де вони діють як люди. Це і відокремлює їх від іншої категорії казок про тварин, тому їх можна класифікувати як казки *повчально-розважальні*<sup>6</sup>.

*Які різновиди міжстатевих стосунків присутні у  
мисливських казках?*

Жодна казка з сюжетом, в основі якого колізія між людиною й дикою твариною словами “жили було дід і баба” не починається. Вже по цьому легко переконатися, що традиційної в нашому розумінні сім’ї на той час не існувало. Те “*жили було*”, а не “*були*” вказує на давноминулий час, який, на думку істориків, існував ще до появи парної сім’ї.

Щоправда, й загалом жіночих персонажів у таких казках дуже мало, що дає підстави вбачати чоловічу ґенезу таких сюжетів. У традиційних мисливських громадах на території Сибіру такі казки оповідаються на полюванні, в якому жінки участі не беруть.

Випадковість чи закономірність – відсутність будь-яких згадок про сім’ю, можна судити на основі змісту означальних та евфемістичних загадок, тематично й генетично прикріплених до

мисливської сфери, а тому, вочевидь, генетично синхронними з багатьма сюжетами мисливської казки. У них шлюбна тема не знаходить застосування також.

У жодному з таких сюжетів персонажі протилежних статей не перебувають спільно протягом тривалого часу не тільки в межах житла, а й загалом на спільній території. Частіше спільно проживають на умовах побратимства персонажі чоловічої статі (Котик і Півник, Півник і Пес). У цьому дослідники вбачають реалії відокремленого від жінок побуту мисливської общини, характерного для тимчасових мезолітичних поселень. За етнографічною термінологією, це – агамія.

Виробнича агамія колективу існувала в первісному суспільстві і була спричинена низкою соціальних факторів, серед яких окреме місце займало втамування статевого інстинкту. У первісному суспільстві цей виклик залишався поза сферою соціального регулювання. Адже саме він в результаті ставав джерелом конфліктів у суспільстві, що тільки формувалось. З метою уникнення конфліктів за жінок на період полювання чи рибальства встановлювалась повна агамія колективу, що передбачало відокремлення усіх чоловіків групи від жіночого колективу та виключало можливість конфліктів між чоловіками всередині групи. На думку дослідників, найраніші виробничі статеві табу зароджувались саме десь на межі раннього і пізнього ашелью.

Пережитки таких стосунків спостерігалися не лише в докласовому суспільстві, а й у цивілізованих народів, зокрема частково у давніх римлян, німців, угрів, естонців, українців, росіян. Найважливішою особливістю таких табу був їх колективний характер: статевого утримання вимагалось не від окремих осіб, а від усіх членів того чи іншого колективу, адже порушення цих норм позначалось на діяльності цілого колективу<sup>7</sup>.

Повністю відповідає цим умовам казка “Котик і Півник”. У її сюжеті умов виробничої агамії дотримуються не лише чоловічі персонажі, один з яких ходить на полювання, а інший тим часом пильнує поселення і пильнує вогонь (“сидить на печі”, а піч в умовах мисливського побуту – це вогнище, обкладене камінням, яким у разі необхідності можна просушити шкіряний одяг та

взуття, вкладаючи розпечені камені всередину), в таких же умовах ізольовано від чоловіка чи й узагалі без нього живе й Лисичка з Лисенятами.

Там, де в таких казках пересікаються персонажі протилежної статі, вони живуть як брат із сестрою (Лисичка-сестричка й Вовчик-панібратик) . Їхні шляхи перетинаються цілком випадково. Моделлю такої сім'ї дослідниця вважає сім'ю австралійських аборигенів, яка структурно повторює мезолітичну, коли жінки жили на стоянках окремо, готували окрему їжу, мали свої суто жіночі, утаємничені від чоловіків, ритуали і навіть незрозумілу для чоловіків власного племені мову. Груповий шлюб, якого дотримувалися за цих умов, мабуть не можна назвати проміскуїтетом, оскільки в ньому вже існувала норма екзогамії, яка виключає статеві зв'язки між близькими родичами. Більше такі стосунки відповідають нормам поліандрії, за якими жінка може мати кількох чоловіків. Не виникає сумнівів з приводу того, що за таких умов сім'я була матрифілійна. В такій діти живуть лише з матір'ю, родичаються тільки з нею і між собою і нікого більше родичами не вважають. Такий тип стосунків демонструють нам казкові сюжети "Котик і Півник", "Коза і семеро козенят" та ін.

Умови саме поліандрії підкреслює епізод із казки про Козу та її дітей. У ньому Вовк звертається до дітей Кози словами: "Ой ви діточки-козеняточка". За умов проміскуїтету поняття батьківства було відсутнє як таке, а ось за умов поліандрії – спільного проживання жінки з кількома чоловіками водночас – батьком дитини вважався кожен чоловік групи спільного проживання. Саме це й підкреслює подібне звертання чужинця, який до того ж має не найкращі наміри щодо Козенят.

У зв'язку з наявністю в сюжеті про Вовка й Козу саме таких норм шлюбу, постає й питання про яку саме козу – свійську чи дику – в ньому йдеться. А відтак – класифікувати казку як скотарську чи як мисливську. Адже в скотарській казці має місце конфлікт між свійською й дикими тваринами, який постає як наслідок конфлікту між людиною й одомашненою твариною. В цьому сюжеті такого нема. Конфлікт між двома видами тварин засвідчує першобутність сюжету і належність його до мисливсь-



ких. Отже, й Коза з Козенятами відповідно представляють у сюжеті світ дикої природи.

Для мисливських громад звичним був дислокальний шлюб. Подружжя не селилось спільно, а, живучи в своїх сім'ях, епізодично зустрічалось де-небудь у лісі для любовних утіх. Тобто ритуалу переходу з однієї сім'ї в іншу як такого не існувало. Такі шлюбні норми, вочевидь, уже в пережиткових формах, за свідченням Геродота, до того ж на ранньородовій основі екзогамії, проіснували аж до періоду раннього заліза. Схожі зокрема, як вважає В. Давидюк, є в стосунках між скіфами й амазонками.

Пізнородова община має чимало прикладів, де такі шлюби вважались можливими. Особливо часто це спостерігалось серед племен північної частини Африки. Та чи були вони основною нормою в ранньомисливських громад, етнографічні пережитки однозначної відповіді не дають, більше того, переконують у тому, що в нижчих мисливців і рибалок існував унілокальний шлюб, при якому подружжя проживало спільно. Ствердну відповідь на це дає тільки казка.

Дислокальність шлюбного поселення розглядається можливо і як перехідна форма від поселення в своїх сім'ях до поселення в родині чоловіка, до якого спонукала поява парної сім'ї. В умовах дислокальних сімей, які спостерігаємо в казці, чоловіки й жінки працювали окремо й частіше ділились результатами своєї праці з родичами, ніж із подружжям. Так само сім'ї кожного з них і успадковували належне їм майно. Діти перебували під опікою всього роду, тому користувалися як батьківськими, так і материнськими здобутками. Загалом же діти більше належали родовій групі, ніж своїм батькам. Така модель родинних стосунків властива мисливським громадам. Її пережитки спостерігаються і в казці "Вовк та семеро козенят". Вовк називає козенят діточками, але вони забраковують його пароль, бо начебто в нього не той голос. Насправді ж це вже парно-групово сім'я, де мати сама вирішує, кого пускати в хату, а кого – ні.

Класичний приклад бродячого мисливського життя, де чоловіки й жінки сходяться випадково, прочитується в сюжеті казки "Про Лисичку-сестричку й Вовчика-панібратика". У ньому

Лисичка запрошує вовчика лише в гості, постійно проживати з ним вона не збирається.

Схоже дати можливість жінці познущатися над чоловіком входило в ритуал ініціації. Спочатку Вовк пройшов через побиття, потім утратив частину хвоста і нарешті ще й повозив на собі жінку. Утрата малофункціональної частини тіла – один із зовнішніх виявів проходження ініціації. В японців дівчині під час такого обряду відрубували останню фалангу мізинного пальця на другорядній руці, в українських гуцулів чоловік відрубав на колодці косу своїй жінці. Те саме робив і поліський чоловік, з тою лише відміною, що колодку ставили на весільний стіл. До цього розряду ініціальних позначень належить і звичай стригти дівку, яка втратила невинність.

Отримання тілесних ушкоджень на деякий час позбавляло чоловіка можливості будь-яких статевих контактів. Тим-то лисичка, вочевидь, і відкладає гостину на майбутнє.

Прикметно, що незважаючи на те, що Лисичка і Вовчик називають одне одного братиком та сестричкою, Лисичка відверто заграє з Вовком. Та чи можна це визначити як проміскуїтет, який не виключає статевих стосунків навіть між близькими родичами, однозначно ствердної відповіді дати не випадає. Однак в австралійських аборигенів перший сексуальний досвід юнак отримував саме з родичкою – дівчиною з власного племені і так само через деякий час після нанесення тілесних ушкоджень. Розцінювалось це як данина традиції і допускалося лише раз як форма ритуального гетеризму. З існуючих досліджень пережитків традиційної культури відомо, що там, де є ініціація, як правило, дотримуються й екзогамії. Приклад такого поєднання подає ініціальна казка. Однак сімейні стосунки, які вона відображає, явно пізнішого походження. Мисливська казка, як бачимо, не зобов'язує ні до пошуків нареченої, ні до тривалих мандрів та випробувань. Усе відбувається набагато простіше й довільніше. Не заперечує вона, схоже, й сексуальної сумішки.

Відображені особливості шлюбної сфери цілком відповідають умовам епохи мезоліту. З появою осілого способу життя в постмезолітичних мисливців та рибалок свою актуальність вони втрачають.

### *Які особливості шлюбу в скотарських казках?*

У скотарських казках дід уже живе з бабою, навіть домінує в сім'ї. Між ними існує розподіл праці. Баба пасе козу ("Коза-дереза"), солом'яного бичка ("Солом'яний бичок"). Дід або збирається лупити козу, або ж те саме збирається зробити з дикими звірами, яких кидає по черзі в льох. Тобто він усе ще зберігає свої мисливські навички.

І все ж господар і власник кози тільки дід. І схоже, що це найбільше його багатство. За цими особливостями сюжету казка відтворює особливості ранньоскотарського побуту. В ранньоскотарських спільнотах жінок не підпускали до худоби. У народів тоді в Індії та зулусів Південної Африки жінкам заборонялось навіть підходити до домашніх тварин. Це було успадковане від мисливства та дисекономічної сім'ї, в якій жінка мала своє майно, а чоловік своє. На території України цих правил дотримувалися ще й в епоху енеоліту. В час повного чи часткового утвердження патріархату, коли жінка мусила пройти господарську ініціацію, однією з вимог такої було досягнення навичок догляду за тваринами, що в казкових сюжетах реалізується через мотив пізнання нею тваринної мови.

В казці "Коза-дереза" сім'я між дідом і бабою поки що ефемерна, але дід домінує в ній повністю: за найменшу провину проганяє бабу з дому. Але за що? За те, що не вміє напасти козу. Те саме він робить і з внучкою, а згодом – і з самою козою. Отож, домінування чоловіка в такій сім'ї явне. Тільки чи можна це визнати патріархатом, адже воно тримається не так на економічних чинниках, як на праві власності кожного з членів сім'ї. Хата, вочевидь, також належить дідові. Жінка збудувати її не могла.

Незважаючи на чоловіче право власності на худобу, не лише в казкових сюжетах, а й на малюнках трипільської культури випасають корів із телятами жінки. Ця ж культура подає й сцену полювання чоловіка з луком на цапа, приманкою для якого служить одомашнена, загнана в загороду коза. Отже, в епоху енеоліту сім'я вела спільне господарство і спільно користалася з

плодів своєї праці. В разі ж відділення окремих її членів, кожному належало те, що він здобув особисто. Оскільки головна роль в прирученні худоби належала чоловікам, а вона становила основу господарського добробуту, чоловік займав у сім'ї домінуюче становище. Тим-то жодна скотарська казка не має й натяку на домінування в сім'ї жінки, яке в окремих весільних обрядах таки очевидне. Схоже, це відбувається у зв'язку з тим, що її сюжети зафіксували парну сім'ю на її зародковому рівні – рівні становлення майнових регуляційних процесів.

Зразок такого типу сім'ї наш співвітчизник Микола Миклухо-Маклай зафіксував у семангів. Там жінка, проживши кілька днів чи кілька тижнів з одним чоловіком, переходить добровільно і зі згоди чоловіка до іншого, з яким так само живе лише певний час. Так обійшовши усіх чоловіків своєї групи, вона знов повертається до свого першого чоловіка, але не залишається в нього, вступаючи в нові шлюби, які залежать від випадку й бажання. Так само спорадично, залежно від випадку і бажання, спілкувався зі своїми жінками і чоловік.

Саме на таких умовах, вочевидь, проживали до пори-до часу й дід з бабою в казці "Коза-дереза". З ними – онучка. Де її батьки, невідомо. Видно тому, що дітьми опікується весь рід. Коли в мисливській казці про дітей турбується тільки мати, то в скотарських – дід з бабою. Вочевидь, через те, що це найстаріша частина роду. Коли замолоду шлюбні партнери змінюються, то на старість їхні сімейні стосунки набувають постійності.

Таку ж сім'ю тільки з діда і баби спостерігаємо і в скотарській казці "Цап та Баран".

Неважко переконатися, що скотарський уклад життя істотно не вплинув на сімейні стосунки. Справжня сім'я в сюжетах казок, які представляють цей побут, складається лише у зрілому віці.

Зрештою й до зрілого віку людство почало доживати лише за умов скотарського побуту. "Жили-були дід і баба. Дітей у них не було" – так починається казка про Телесика. На перший погляд – якесь непорозуміння. Звідки в діда з бабою мають взятися діти? Мисливська казка не може мати такого зачину ще й тому, що в умовах мезоліту середній вік населення зaledве

сягав 25 років. А вікові категорії дідів, бабів і внуків з'явилися лише в умовах неоліту, коли середній вік сягнув 47 років. В такому віці і діди й баби все ще залишалися плідними навіть у тих умовах.

#### *У чому специфіка шлюбу в рільницьких казках?*

Найбільше шлюбні норми відображені в *ініціаційній казці*. Переважно науковці пов'язують її походження з праїндоевропейцями.

Ми вже переконалися, що в ролі ініціанта міг опинитися навіть не юнак, а вовк. Що ж до традиційної ініціаційної казки європейського ґатунку, то вона не виходить за межі побуту постмезолітичних мисливців і рибалок з представниками чи частіше з представницями рільницьких племен, що цілком відповідає умовам IV тис. до н.е., тобто періоду формування індоевропейської спільноти. На цей час припадає й утвердження рільництва на українських землях. Що ж до сім'ї, то в тих умовах вона на більшості територій не була ще ні парною, ні індивідуальною. Поховання чоловіка з кількома жінками, що належить до культури лійчастого посуду епохи енеоліту свідчать про наявність у той час полігнії, тобто багатожонства.

У казці "Іван-царевич і дівця-ясна зіриця" ідеться не про парну, а про гетерогамну матріархальну сім'ю, де екзогамний чоловік виступає шлюбним партнером для усіх жінок матріархальної родини. Це класичний вияв сорорату, який можливий лише в матріархальній сім'ї. Ознаки сорорату – шлюб з кількома сестрами – проявляє казка "Про Гришу і змію". В ній потенційна наречена ставить умову нареченому спочатку прожити рік з її рідною сестрою. Судячи з того, що в героя така пропозиція викликає здивування, він не належить до того господарсько-культурного середовища, що й його наречена. Сама її номінація Змія може означати, що це представниця степу, де змії в період ранньоземлеробського господарювання мали значення тотемів. Там норми матріархату, вочевидь, проіснували довше.

В сюжетах казок таке тимчасове утримання чоловіка в матрилокальній сім'ї передбачає його відробіток у господарстві тестя, де він виконує найтяжчу роботу.

Шлюб за відробіток полягає в тому, що жених може отримати наречену доти, доки не відпрацює за неї її батькам. Приклад такої історії зі засватуванням, вочевидь, типовий для семітів: подає Біблія: "Іаков відпрацював Лавану спершу 7 років за Лію, а потім інші 7 років за Рахіль". На думку російського науковця початку ХХ ст. А. Максимова, "шлюб за відробіток, хоч він і пов'язаний із переселенням у будинок чоловіка, слід вважати залишком материнсько-правової епохи, коли чоловік входив у склад сім'ї жінки, поселявся у неї і працював на неї. Постійна робота була замінена тимчасовою, так виник шлюб за відробіток, який, можливо, став замінятись виплатою грошей чи речей. Так відбувається у гіляків, лопарів, качинців, фанті, альфурів, Сераму, типперагів та ін.". Побутування звичаю відпрацювання за дівчину засвідчено у північно-східного племені *лхота-нага*. Найдовше ж дотримання відробітку за молододу спостеріглось у народів Океанії. В українському весільному обряді натяк існування колись таких норм і в наших предків виявляє ритуал викупу коси молодої у її брата. Хоч з іншого боку це означає викуп місця біля неї, тобто прийому в її рід.

Про авсеїв Лівії дізнаємось від Геродота, що "жінки у них усіх спільні вони не одружуються з однією якоюсь, але злягаються, як тварини"<sup>8</sup>. Спільно користувалися на той час жінками і скіфи – агатірси, особливістю яких була пристрасть до золотих прикрас. "Агатірси... спільно злягаються з жінками, щоб бути між собою братами та родичами і не мати ні заздрощів, ні ненависті. Що ж до всього іншого, то вони схожі на фракійців"<sup>9</sup>. Те ж саме відбувалось, за Геродотом, і у массагетів, яких елліни називають також скіфами. Кожен із них має одну жінку, але користуються ними спільно. В етнографічному плані це якраз і є класична парна сім'я.

Не відрізнялися в цьому плані за часів Геродота й насамони Північної Африки. Як свідчить давньогрецький історик, "в них такий звичай, що кожен має багатьох жінок і спілкуються во-

*ни з ними гуртом, так як массагети: ставлять патерицю на тому місці, де їм заманеться, і злягаються. Ще в них є звичай: насамон, що вперше одружується, пропонує свою наречену на першу шлюбну ніч усім запрошеним на весілля. І кожний із них після злягання з нею дає їй подарунок, який він приносить зі свого дому”.*

Оскільки Геродот так ретельно фіксує факти наявності таких норм в окремих народів, це означає, що в залізного віці вони вже належали до пережиткових. В більшості ж населення на той час відбувся перехід від агамії до моногамії, норми якої відобразилися вже в суспільно-побутових казках.

Початок переходу від групової сім'ї, в якій би то не було формі, до парної добре простежується на реконструкціях трипільських жител. Вони мають поділ на кімнати. Кожна сім'я мала свою піч і була відгороджена від іншої перегородкою. Водночас між кімнатами існувало пряме сполучення і всі вони, крім крайньої, були прохідні. Не виключено, що за таких умов міг мати місце сорорат. Шлюбні партнери могли обмінюватися між собою. Така форма подружжя, що нагадує пережитки групового шлюбу, існувала на українських землях в передхристиянській добі<sup>10</sup>.

Наслідки сорорату на основі патрилокальної сім'ї відображає й ініціальна казка “Дідова дочка й бабина дочка”. Найбільша інтрига її сюжету – на перший погляд, аномальність сім'ї, в якій є зведені діти. У матрилокальному шлюбі, що увійшов до багатьох сюжетів про мандрі героя в чужий край за нареченою, хоч у самих сюжетах про це і не йдеться, поняття батьківства не існувало. Відсутнє воно було й на ранніх стадіях патріархального громадянства, що простежується в побуті енеоліту. В сім'ях, де батько спільний, а матері різні, мусив мати місце матриліндж – визнання спорідненості по материнській лінії. Шанс на утвердження патрилінжу дає тільки парна сім'я, яка, за археологічними даними, утвердилася лише в добу бронзи (II тис. до н.е.).

Оскільки в середині залізного віку (I тис. до н.е.) Геродот фіксує такі норми вже як пережитки і то переважно в тих народів, які завойовували нові землі та вели кочовий спосіб

життя, проіснував цей інститут порівняно не довго. Отже, й умов для утвердження подібних сюжетів в час відсутності таких норм уже не було. Парна сім'я – це перехідна форма від групової до індивідуальної. В такій сім'ї, за умов, коли чоловік, опираючись на патріархальні норми, міг прогнати жінку і привести в дім іншу, залежно від обставин, у яку сім'ю йшла вигнана мати, діти могли як залишатися при батькові, так і йти з матір'ю в іншу сім'ю. Таким чином існували батькові (дідові) і материні (бабині) діти. Великого значення такий вибір не мав, бо шлюбні партнери знаходились в умовах дуально-родової організації сімей, за яких через деякий час мати дитини могла повернутися до свого попереднього чоловіка.

Особливістю парно-групового шлюбу була нетривкість стосунків між подружжям в силу відсутності спільної економічної основи. До різновидів таких шлюбів належать піраур та сорорат. Перший передбачав додаткових шлюбних партнерів, другий – почергове проживання чоловіка з рідними сестрами з іншого роду. В рамках цих норм звичаєвого права оформилися такі пережитки в індивідуальній сім'ї, як відкупний гетеризм, при якому дівчина перш ніж стати жінкою одного чоловіка мусила по черзі віддаватися багатьом чоловікам, та гостювий гетеризм, при якому чоловіки мали право на стосунки зі своїми потенційними жінками при їх відвідинах, а згодом трансформувалося в право гостя на жінку чи дочку господаря. Час формування таких стосунків вказує та обставина, що вони збереглися в основному в спільнотах мисливців та рибалок, рідше – пастухів овець.

Основний мотив казки про дідову й бабину дочок – проходження ними жіночої ініціації. Жіноча ініціація трапляється в казкових сюжетах дуже рідко. Одні вчені вважають, що внаслідок того, що в період переходу від матріархату до патріархату вона вже втратила свою актуальність, на думку інших – прояву якостей, які демонструються під час її проведення, вимагалось від чоловічого населення, вимоги до жінки, яка вступає в шлюб, були незмірно нижчі. Якщо чоловіча виявляє ознаки енеолітичного суспільства, то жіноча відлунює звичаєвими нормами парної сім'ї, які склалися в добу бронзи.



Ініціація, за Арнольдом ван Геннепом, передбачає три послідовні етапи: сирегацію – відокремлення від старого оточення, транзицію – відокремлене лімінальне існування й реінкорпорацію – введення в колектив у новій якості<sup>11</sup>. Не важко переконатися, що сюжет із випробуванням дівчини має усі три етапи, яких дотримуються при ініціації чоловіків. Отже, жіноча ініціація відрізняється від чоловічої лише змістом випробувань. Форма залишається попередня.

Різна поведінка ініціанток у казці “Дідова дочка й бабина дочка” пояснюється перехідністю форм сім’ї від матріархальної до патріархальної. Матріархальна не вимагала жіночої ініціації. Вона стала обов’язковою лише з утвердженням права чоловіка на вибір пари. Дідова дочка вже засвоїла норми цього патріархального устрою, а відповідно й його дівочу ініціацію в формі спокутного гетеризму, як пережитку норм аделъфогамії, за якими право на дівчину мають усі чоловіки, що проживають у спільному домі, бабина ще до цього не підготовлена. Відповідно до норм патріархального громадянства чинить і парубоцька громада, нагороджуючи дідову дочку і глумлячись над бабиною. Пропаганда цієї норми як неминучої, здається, й є основною причиною появи такого сюжету.

Приклади справжньої аделъфогамії В. Давидюк вбачає у “Казці про Івана Голика та його брата”. У ній наречений пропонує старшому братові виконати випробування, що постало перед ним – об’їздити кобилу. Знаючи наперед про наявність у шлюбних обрядах метафоричних загадувань, які перевіряють молодого на кмітливість, вважаємо, що йдеться про дефлорацію дівчини. Не виходить за норми весільно-обрядової практики й те, що Іван Голик доручає цю місію старшому братові.

Пережитком аделъфогамії можна вважати відсутність у весільному обряді перехідного ритуалу з назвою “комора”, зміст якого полягав у дефлорації. У багатьох народів він відсутній. Серед українського населення його не знають гуцули, гайналі та ще деякі етнографічні групи, що проживають в Карпатах. До утвердження суворих норм дошлюбного целібату з боку церкви

незайманості дівчини до весілля там ніхто не пильнував і доказів такої на весіллі ніколи не вимагали.

І все ж про особливості сімейного побуту рільницька казка дає якнайменше фактів. Усе тому, що її сюжет у кращому випадку вичерпується весіллям. І тільки через периферійні образи батьків у сюжетах про ініціантів вдається дещо привідкрити завісу сімейного устрою.

В суспільно-побутових (цивілізаційних) казках, зважаючи на порівняну новизну їхніх сюжетів, пережиткових норм шлюбу в них небагато. Основою сім'ї постає моногамія. Чоловік проживають спільно з жінкою й дітьми. Залежно від характеру й особистісних якостей десь править сім'єю чоловік, десь жінка. Однак матеріалу для унікальних з сучасного погляду стосунків у цих казках небагато.



<sup>1</sup> Алексеев В. П., Першиц А. И. История первобытного общества – М., 1990.

<sup>2</sup> Кравченко Н., Павленко Ю. Коментар до праці «Походження українського народу» / Петров В. Походження українського народу. – К., 1992.

<sup>3</sup> Алексеев В. П., Першиц А. И. История первобытного общества – М., 1990.

<sup>4</sup> Марчук З. Генеалогія українського весілля. – Луцьк, 2005.

<sup>5</sup> Давидюк В. Реліктові форми шлюбу в українських казках// Фольклористичні зошити: Зб. наук. пр. — Луцьк, 2009. — Вип. 12.

<sup>6</sup> Українська народна проза (легенда, казка). Еволюція епічних традицій. – К., 1997.

<sup>7</sup> Семенов Ю. Происхождение брака и семьи. – Москва, 1974.

<sup>8</sup> Геродот. Історії: У 9-ти кн. – Кн. IV.– К., 1994.

<sup>9</sup> Там само.

<sup>10</sup> Давидюк В. Реліктові форми шлюбу в українських казках// Фольклористичні зошити: Зб. наук. пр. — Луцьк, 2009. — Вип. 12.

<sup>11</sup> Арнольд ван Геннеп. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов. – М., 1999.

## Відголосок полігамії: балади про гулящих дівчат

*Полігамна сім'я має свої різновиди: полігінія (шлюб-господарство між одним мужчиною і кількома жінками) і поліандрія (шлюб-господарство між однією жінкою і кількома мужчинами).*

Парний, моногамний шлюб в оріїв-хліборобів, на відміну від пережиткових форм групового шлюбу в збирачів, мисливців і пастухів-кочівників (поліандрія – багатомужжя й полігінія – багатоженство), витворився в процесі вільної й постійної продуктивної взаємодії господаря-хлібороба з землею.

Давньоруський літопис свідчить нам, що усі слов'янські племена *“мали ж свої обичаї, і закони предків своїх, кожне – свій норов. Так, поляни мали звичай своїх предків, тихий і лагідний, і поштивість до невісток своїх, і до сестер, і до матерів своїх, а невістки до свекрів своїх і до діверів велику пошану мали. І весільний звичай мали вони: не ходив жених по молоду, а приводили її ввечері; а назавтра приносили для її родини те, що за неї дадуть. А деревляни жили подібно до звірів, жили по-скотськи: і вбивали вони один одного, і їли все нечисте, і весіль у них не було, а умикали вони дівчат коло води. А радимичі, і вятичі, і сіверяни один обичай мали: жили вони в лісі, як ото всякий звір, їли все нечисте, і срамослів'я було в них перед батьками і перед невістками. І весіль не бувало в них, а ігрища межі селами. І сходилися вони на ігрища, на пляси і на всякі бісівські пісні, і тут умикали жінок собі, – з якою ото хто умовився. Мали ж вони по дві і по три жони...”*<sup>1</sup>

*Як тлумачити народні пісні про мандрівку дівчини з кількома чоловіками?*

На українських весіллях, коли шлюбне дійство наближається до логічного фіналу – зняття віночка нареченої, гості співають

пісню, яка є своєрідним супроводом дівчини до подружнього життя:

*Горіла сосна, палала,  
Під неї дівчина стояла,  
Русяву косу чесала...<sup>2</sup>*

Очевидно, що пересічний слухач чи, навіть, виконавець цієї пісні не задумується над її змістом, який у процесі уважного і вдумливого прочитання може відкрити перед нами несподівані перспективи глибинних, первісних уявлень про деякі аспекти статевих стосунків. Припустимо, що ця весільна пісня є фрагментом, уламком прадавніх звичаїв, майже повністю стертих з народної пам'яті часом, зміною світогляду, вірувань.

У наших роздумах ми відштовхнемося від ситуації, коли дівчина стоїть під палаючою сосною і розчісує косу. Навіть, якщо сприйняти цей образ крізь призму фольклорної метафоричності, важко погодитися з нелогічністю цієї ситуації: а чому дівчина не тікає, чому саме там, під деревом, що горить, вона чекає розвитку подій, чому сосна палає, а дівчина при цьому зайнята буденною, на перший погляд, справою?

Відповідь на ці непрості питання певною мірою можна знайти в епічних народних українських піснях баладного характеру, простіше кажучи, у народних баладах. Існує немало балад, органічною частиною яких є фрагмент *спалення дівчини під деревом* або *стояння дівчини під палаючим деревом*. Однак, народні балади, незважаючи на свою розповідність і виразний епічний елемент, за іманентними генологічними ознаками здебільшого є усе ж творами фрагментарними, тобто вони не відображають уповні певну подію, а передають окремі уривки якоїсь історії.

Дослідниця фольклористики Людмила Петрухіна<sup>3</sup> на матеріалі схожих українських народних балад про мандрівку дівчини з кількома чоловіками намагалася піддати реконструкції інваріант сюжету та припустила, що у ньому збереглися елементи стародавніх звичаїв колективного шлюбу, поліандрії. А мотив спален-

ня дівчини дослідниця інтепретувала як ритуал її очищення під час повернення до свого роду.

Варто зазначити, що наявність подібних “сюжетних ситуацій”, які визначають перебіг подій, у народних баладах є різною, але, безперечно, усі вони належать до єдиної розповіді, повторюваної у численних варіантах. Спроба класифікації цих “постійних величин”, їх систематизація і логічне укладення є одночасно спробою вибудувати певний прасюжет, інваріант розповіді, що переспівується у баладах та піснях про дівчину і палаюче дерево.

Проведений Л. Петрухіною аналіз українських народних балад засвідчує, що наративна одиниця про *палаюче дерево та дівчину під ним*, трапляється у баладах, які у той чи інший спосіб переказують сюжет зведення дівчини кількома чоловіками. Поділ текстів на сюжетні вузли дав можливість дослідниці вичленувати таку структуру сюжетного інваріанту:

- 1 – *зачин*,
- 2 – *приїзд та характеристика чоловіків*,
- 3 – *зустріч чоловіків з дівчиною*,
- 4 – *намовляння дівчини чоловіками поїхати з ними*,
- 5 – *реакція дівчини*,
- 6 – *втеча дівчини з чоловіками, дорога*,
- 7 – *їхнє спільне життя*,
- 8 – *намовляння дівчини на повернення додому*,
- 9 – *спроба відправити дівчину додому, смерть (?) дівчини*,
- 10 – *розв’язка*.

Розглянемо кожний окремий сюжетний вузол цієї історії.

#### *Сюжет перший: зачин*

Типові на перший погляд пісенні зачини:

“Ой в полі криниченька”, “Є в полі криниця, в ній вода блищить”; “Ой на горі, горі корчомка стояла”; “В Станіславі на риночку п’ють жовніри горівочку...”; “Ой зійшли, зійшли дві зірниченьки ясні, навандрували два козаченьки красні”; “Ой йа в селі на риночку п’ють козаки горілочку” – насправді виконують

досить важливу функцію у розповіді: вони вводять слухача балади у тему, визначають початкове місце дії. Треба зазначити, що найчастіше згадується криниця або корчма.

Народній творчості важко відмовити у логічності: де ж приїжджі чоловіки могли познайомитись у патріархальному селі з дівчиною, яка майже постійно перебувала під наглядом старших членів сім'ї та ходила хіба що на вечорниці і то у товаристві дівчат-односельчанок? Такі несподівані зустрічі найчастіше відбувалися біля *криниці*, куди дівчина могла сама піти по воду і там зустрітись з незнайомцем (незнайомцями). Інший топос зачинів – це *корчма*, місце, яке налаштовує на певний можливий розвиток подій. У корчмі також можна познайомитись з дівчиною або жінкою, але якою? Очевидно, це може бути сама шинкарка або її дочка, що також надає цьому образу деякого негативного забарвлення.

#### *Сюжет другий: приїзд та характеристика чоловіків*

Оскільки народні балади, у яких трапляється фрагмент *стояння дівчини під палаючою сосною*, здебільшого починаються з приїзду кількох чоловіків, зупинимося на цьому вузловому сюжеті і розглянемо їхні характеристики. Чоловіків може бути від двох (найчастіше їх є троє) до невизначеної кількості. Трапляється і таке: у баладі “Ой в полі криниченька” козак – ніби один, але коли він намовляє дівчину, то говорить їй: “*мандруй з нами*”, і це вказує на те, що чоловіків було кілька.

Приїжджі чоловіки – здебільшого козаки, тобто військовики, або іноземці. І одне, і друге свідчить про чужість прибульців, про їх належність до чужого роду, про прибуття з іншого, опозиційного до селянського світу. Козак – це не селянин; турчин (татарин, лях, волошин) – чужаки для українців. Отже, світ козаків вступає в опозицію до світу селян, світ іноземців – опонує світові українців. Так реалізується один із основних баладних принципів: кожна балада – це передусім зустріч світів. Тільки на межі світів можна втілити динамічний, напружений, але й короткий баладний сюжет, реалізувати наявність

конфлікту, який є смисловим стрижнем такого твору. Усе це обумовлено філософією баладного жанру.

В одній з балад приї “Що в полі верба, під вербою корчма” приїзд чоловіків показаний так:

*Приїхали з поля три волошина,  
Три волошина – всі хороші,  
Що один волошин, а другий поляк,  
Третій між ними молодий козак.*

Як бачимо, усі прибульці спочатку названі *волошинами*, тобто тими, хто, очевидно, прибув з Волощини. Однак далі відбувається диференціація: один з волошинів виявляється ляхом, інший – просто “молодим козаком”. У таких випадках у народній творчості часто-густо наявний акцент не національний і навіть не соціальний, а передусім етичний. “Волошин” чи “турчин” не означають представника конкретної національності чи навіть чужоземця взагалі, а вказують на “чужий рід”. Між поняттями “чужого роду” і “чужини” у цьому випадку можна поставити знак рівності. Варто, очевидно, звернути увагу й на те, що поняття “чужого роду” є набагато старішим від поняття “чужини” як іншої країни з визначенням національності. Мабуть, ті, яких первісно відносили до “чужого роду”, пізніше, залежно від історичних обставин, набували більш конкретних ознак і ставали “турками”, “ляхами” тощо.

Первісна характеристика чужинців здебільшого є позитивною: вони “хороші”, “красні”, “грають на скрипочках”. У баладах “Є в полю криниця”, записаних фольклористами на Львівщині, маємо такий фрагмент:

*А в тій корчемці  
Є два чужоземці.  
Один чужоземець  
На скрипочках грає,  
Другий чужоземець  
З дівчиною гуляє,  
З дівчиною гуляє,*



*Дівча намовляє.*

Далі до двох “чужоземців” від неробства долучається “козак-лайдак”, так створюється звісна “трійка”.

*Сюжет третій: знайомство чоловіків з дівчиною*

Зустріч і знайомство чоловіків з дівчиною – цей вузловий сюжетний момент найчастіше буває обумовлений у Зачині (0) або у Приїзді чоловіків (1). Тобто Зустріч / Знайомство (2) найчастіше відбувається біля криниці або у корчмі, а інколи за невизначених ситуаційних обставин. Наприклад, “*Їхали козаки із поля додому, та й зустріли Галю, забрали з собою*” (“Їхали козаки із поля додому”). У цьому випадку дівчина набуває ім’я, яке можна визначити як “балаadne” – тобто типове, поширене. У баладі, записаній на Львівщині, трапляється ім’я Кася (“Ой у лісі при тополі”), іноді це може бути дівчина єврейської національності – Рейзя (“В Станіславі на риночку”) або Хайка (“Ой на горі, горі”), що, очевидно, можна пояснити локалізацією знайомства у шинку, де єврейка могла перебувати як дочка корчмаря чи шинкаря.

*Сюжет четвертий: намовляння дівчини*

Намовляння дівчини – це один із найбільш розгорнутих сюжетних вузлів народних баллад цього типу. Після знайомства з дівчиною чоловіки намагаються звабити її обіцянками і спокусити на подорож з ними. Найчастіше вони виголошують такі пропозиції: “*Ліпше буде, як у мамі*”; “*Весело жить, легенько робить*”. Зазвичай дівчині обіцяють легке життя без надмірної праці та матеріальні принади у вигляді гарного одягу, прикрас, смачної їжі та трунків. Деякі приклади:

*У нас криниці рубленії,  
У нас ріки медянії,  
У нас верби груші родять,  
В нас дівки в злоті ходять* (“Ой в полі криниченька”);

*Ти у батька ходиш  
В полатаних латах,  
В насбудеш ходити  
В дорогих баватах!*" ("Є в полію криниця");

*"Весело жить, легенько робить, ні тчуть, ні прядуть, все мед-вино п'ють. Поля все кам'янії, трави – шовковії, ліси – калинові"* ("Що в полі верба, під вербою корчма"). В останньому прикладі цікавим уявляється образ "кам'яного поля", тобто такого, яке не треба обробляти.

*Сюжет п'ятий: реакція дівчини*

Реакція дівчини є напрочуд однаковою: вона не роздумуючи погоджується вирушити у подорож з чоловіками: *"Дівча послухало, та й повандрувало"* ("Є в поліюкриниця"). Авторські коментарі, притаманні народнопісенній творчості і властиві баладам, найчастіше називають дівчину "дурною":

*Дурна дівча послухала  
Та й з козаком мандрувала*" ("Ой в полі криниченька");

*Дівча дурна була, розуму не мала,  
Сіла на коника, з ними поїхала*" ("Їхали козаки із поля додому");

*Дурная Рейзя послухала,  
Срібло-злото спакувала...  
З жовнярами мандрувала*" ("В Станіславі на риночку").

Очевидно, дівчину приваблювали не тільки обіцянки чужинців, а й можливість змінити своє життя. Важливим психологічним чинником можна вважати й природне бажання дівчини познайомитися, а далі й довіритися чоловікові, який відрізняється від її звичної сільської спільноти. Козаки на конях із шаблями, у військовому одязі, іноземці, які також були по-

іншому вдягнуті, могли розпалити уяву не одної селянської дівчини, ймовірно й знудженої певним одноманіттям життя.

*Сюжет шостий: дорога*

Дорога чоловіків з дівчиною в “чужий”, “інший” світ, де ніби для неї має розпочатися нове життя, очевидно, є неблизькою, хоча лаконічність народних баллад концентрує її до мінімуму за допомогою звичних фольклорних прийомів: проїхати три гори або три поля, мандрувати “горами-долами”. Така подорож, що охоплює “гори-доли”, “глибокі яри” та “високі ліси” – тобто різноманітність ландшафту – не може бути короткою. Зупиняються мандрівники на третій горі або третьому полі:

*Ідуть гору, ідуть другу,  
А на третій треба стати,  
Козакові постіль слати* (“Ой в полі криниченька”);

*Перейшли поле, перейшли й друге,  
На третім полі сіли спочивать* (“Що в полі верба, під вербою корчма”).

Чужинці можуть завезти дівчину також у “глибокий яр”, “темний гай” чи “чорний ліс”, що також треба розглядати як локуси “чужого простору”, ворожого тому, з якого була вивезена дівчина:

*Ой бере козак дівку за руку  
Та повів її у яр глибокий,  
У яр глибокий, у ліс високий* (“Що в полі верба, під вербою корчма”);

*Вандрували вони до темного гаю...  
до темного ліса* (“Є в полю криниця”).

Трапляється також і “вишневий сад” як мета подорожі, тільки здається, що сад у цьому випадку має більше еротичне забарвлення:

*Ой лишень дійшли до вишневого саду,  
А вже зробили над дівчиною зраду* (“Ой зійшли, зійшли дві зірниченькі ясні”).

Інколи кінцевою метою мандрування стають певні географічні локуси, які наділені конкретними назвами, але наповнені символічним сенсом і відображають скоріше далеку географічну відстань, стають маркерами “чужого світу”. Ними у баладах постає ріка Дунай як вода взагалі, тільки далека, “синє море” або й місто Варшава:

*У Варшаві – там застали  
В шинкарочки на заставі* (“Ой йа в селі на риночку”).

*Сюжет сьомий: їхнє спільне життя*

Про те, що трапилося з дівчиною, у балладах довідуємось або з авторської оповіді, або з монологів дівчини чи її діалогів зі звідниками. Однозначно, що дівчина у тій далекій стороні наприкінці подорожі втрачає цноту:

*Ой лишень дійшли до вишневого саду,  
А вже зробили над дівчиною зраду* (“Ой зійшли, зійшли дві зірниченькі ясні”);

*Напоїли красну дівку  
Та й спать положили:  
– Ой спи, дівко, ой спи, красна,  
Доспишся до горя! –  
Прокинулась красна дівка  
Аж посеред моря...”* (“Ой зацвіло синє море”);

*Я до дівок не потрібна,*

*Я до вінка не спосібна...  
Жалібненько заплакалась...  
Ой вронила я віночок  
Без свій дурний розумочок* ("Ой в полі криниченька");

*Де ж ваші поля все кам'яні,  
Де ж ваші трави все шовкові,  
Де ж ваші ліси все калинові? –  
Кам'яні поля – то кості твої,  
Шовкова трава – то руса коса* ("Що в полі верба, під вербою корчма");

*Ой завіз дівчину й у густий лісочок,  
– Ой скидай, дівчино, з голови віночок...–  
Ой завіз дівчину на жовті пісочки:  
– Ой скидай, дівко, з голови биндочки* ("Ой заїхав козак та з Україноньки").

Чоловіча ватага часто завозить дівчину у шинок, напоює її, інколи вона й сама з ними радо п'є, усвідомлюючи однак, що з нею діється щось не те:

*Стала з козаками мед-горілку пити,  
Стала дівчинонька з ними веселитись,  
Мандрує дівчина, мандрує хороша,  
Тільки золотіє її жовта коса* ("Їхали козаки із поля додому").

Народна балада послуговується звичними для українського фольклору евфемічними, завуальованими символами втрати цноти: *втратити* (*вронити, згубити, скинути, поламати*) *віночок*; *розплітати/чесати/розчісувати косу*; *зняти стрічки*; *стяти волосся*; *потримати/напоїти коня*; *напитися води*, *від якої здуває (завагітніти)*; *пити з чоловіками*; *з'їсти ягоди* або *щось інше, запропоноване чоловіком*.

Можна також припустити, що мотив "мандрування" також має подібне семантичне наповнення, яке впливає з таких при-

кладів (щоправда вони з'являються у баладах, де дівчину зваблює один чоловік):

*Як не віддасть мати, будем мандрувати!* (“Ой у Харкові на риночку”);

*Як не оддасть мати,  
Будем мандрувати!* (“Ой Марку мій, Марку”).

Тут *мандрівка* постає альтернативою до заміжжя – якщо мати/батьки не віддають дівчину, то вона вирушає з милим у подорож: живе з ним поза шлюбом. У баладі “Ой зійшли, зійшли дві зірниченьки ясні” козаки дорікають дівчині:

*Ой коли ти йшла з нами мандрувати,  
То було собі з дому й рантушок взяти,  
Ой ти виділа, що їдеш на мандрівку,  
Було си взяти на дитятко кобівку”.*

*Рантух/фартух* або *й білий рушник* у баладних текстах є альтернативою *віночка* і атрибутом жінки, якщо й незаміжньої, то зведеної. Для прикладу:

*А то, мамко, жовняр молоденький,  
Та взяв з мене вінок зелененький,  
Мені кинув рушничок біленький”* (“Ой в неділю ще сонечко сходить”);

*Давав легінь сороківця нашій Катерині  
Та я видів Катеринку в глибокій долині,  
Давав легінь білий рантух нашій Катерині* (“Одну мати доньку мала, Катеринов звала”).

Балада “Ой в полі криниченька” містить цікавий монолог дівчини, у якому вона роздумує над своєю лихою долею і шкодує за тим, що вже ніколи не збиратиме фіалки до недільного вінка, як це роблять інші дівчата:

*Я до дівок не потрібна  
Я до вінка не спосібна;*

*Ой вронила я віночок,  
Без свій дурний розумочок.*

Однак дівчина усвідомлює, що ніхто її до цього не примушував, і вона жалкує над скоєним.

*Сюжет восьмий: намовляння дівчини на повернення*

Після скоєного чоловіки пропонують дівчині повернутися додому. Очевидно, вона стала їм уже непотрібною. Деякі балади подають цей сюжетний вузол більш розгорнуто, ніж інші нараційні одиниці. Наприклад у баладі “Їхали козаки із поля додому” цей фрагмент становить чи не половину усього твору. Козаки образно й аргументовано переконують дівчину у необхідності повернутися до рідної домівки:

*Як привандрували та й до зелен дуба:  
– Вертайся, дівчино, бо ти нам не люба.*

Деякі з порад чоловіків містять неприховані загрози: “Вернися, бо будеш бита”, “буде тобі мука”. Складається також враження, що чоловікам абсолютно байдуже, якою буде подальша доля дівчини: “Хоч, Хайко, втопись, хоч назад вернися” (“Ой на горі, горі”).

Принагідно зазначимо, що велика кількість народних баллад аналізованого сюжету не має цього наративного фрагменту, і це певною мірою зашифровує (робить незрозумілим) загальний контекст твору. Після сюжетного вузла (7) – їхнє спільне життя – відразу йде (9) – смерть (?) дівчини.

*Сюжет дев'ятий: смерть (?) дівчини*

Цей наративно-смісловий вузол допомагає розкрити прихований зміст весільної пісні “Горіла сосна, палала”. Адже зведена

дівчина, незважаючи на поради, вмовляння і погрози чоловіків, відмовляється повернутися додому. Відмова пояснюється здебільшого двома причинами. По-перше, дівчині соромно за скоєне, вона не бачить тепер свого місця у спільноті, з якої добровільно пішла:

*Не можу, молодці, до дому вертати,  
Краще мені в лісі у муках сконати... ("Іхали козаки із поля додому");*

*Ой я не вернуся, –  
Батенька боюся ("Ой на горі, горі").*

По-друге, дівчині сподобалася "мандрівка", вона зазнала певних нових вражень, набула життєвого досвіду:

*Ой я не вернуся,  
Неслави боюся  
Тебе-м сподобала,  
Буду мандрувала ("Є в полю криниця").*

Усвідомлюючи у скоєному свою провину, дівчина бере на себе відповідальність за свою подальшу долю:

*Ой я не вернуся, –  
Батенька боюся.  
Нехай мої коси  
Тихий Дунай носить,  
Нехай мої ноги  
Та й поїдять соми,  
Нехай мої руки поїдять гадюки,  
Нехай мої лиці  
Поїдять лисиці ("Ой на горі, горі").*

Проте метафоричні роздуми дівчини про смерть стають реальністю. Очевидно, розчаровані тим, що дівча не хоче вертатися додому, а їм вона більше не потрібна, чоловіки



здійснюють страшний вчинок: вони вбивають зведену ними дівчину. Смерть заподіюють різними способами:

*Ой узяв дівчину під білі боки,  
Та й кинув дівчину у  
Дунай глибокий...*, а потім ще й втяв їй руки шабелею ("Ой заїхав козак та з Україноньки");

*Взяли Рейзю попід боки  
І кинули у став глибокий* ("В Станіславі на риночку").

Однак найвиразнішим, найбільш розповсюдженим способом покарання дівчині є її спалення.

Найчастіше, дівчину прив'язують до дерева, здебільшого до сосни і підпалюють.

У баладі "Є в полю криниця" дії козаків набувають гіпертрофованого характеру, вони ніби розпинають дівчину між кількома деревами:

*Прив'язали дівча  
До сосни косами,  
До сосни косами,  
До граба руками,  
До граба руками,  
До бука плечами...*

Подібна гіперболізація метафоризує події, робить їх неможливими у реальності. Так з'являється думка, чи "спалення" є реальною смертю?

*Сюжет десятий: розв'язка*

Навіть коли "сосна догорає", це не свідчить про те, що дівчина згоріла: "Сосна догоряє, дівча промовляє" ("Їхали козаки із поля додому").

Численні варіанти балад містять монологи зведених дівчат з елементами покаяння та зверненням до матерів або до інших

членів сільської спільноти, з порадами, як вберегти інших від такої долі:

*А хто дівчат має, нехай навчає,  
Нехай на вулицю ввечір не пускає;*

*А ви, жіночки, учіте дочки  
Та й не пускайте на вечернички.*

Тобто майже в усіх варіантах народних балад зведена дівчина усвідомлює свою провину і шкодує за скоєним. Часом жаль дівчини за минулим, розпач за занепалою долею набуває алегоричних форм – важко уявити, що одночасно можна і потопати, й писати листа:

*А як Рейзя потопала,  
Правов ручков лист писала...  
Най ся тато не журбує,  
Най мені віно не готує ("В Станіславі на риночку").*

Трапляються й такі розв'язки, коли доля дівчини не залишає байдужою їїнайближчу родину. У ситуацію можуть втрутитися мати або, найчастіше, брати, які шукають "Галю" по усіх усюдах і знаходять: у шинку, у чужому місті, у лісі, у річці (воді). Знову ж таки, усі ці перелічені топоси є прикладами локалізації історії "з козаками" у чужому світі, куди вони забрали зі собою дівчину. Подібні "втручання" братів доволі часто закінчуються щасливо, й вони повертають своїх сестер у рідну спільноту.

Спроба реконструкції історії про мандрівку "бідної Галі" з "козаками" дає підстави припустити, що ми маємо справу з дуже давнім протосюжетом, в основі якого лежать певні моральні засади, відмінні від традиційних і усталених звичаїв, навіть зафіксованих у фольклорі.

Гене́за епічних пісень згаданої тематики, очевидно, виводиться з українських прадавніх вірувань дохристиянського періоду. Аналізуючи найстаршу українську поезію, М. Грушевський визначав за завдання фольклористів, істориків літератури

та культури: “з-під пізніших наверстувань підняти в можливо більшим обсягу останки старшої передкняжої організації молодечої верстви та виявити її відгомони в нашій усній традиції”. Таким “відгомонам” уявляється й історія “зведеної Галі”. Учений пише про “організації нежонаті молоді”, які існували паралельно з “воєнними організаціями”, дружинами, а також “парубоцькими громадами”. “Вільна любов і свободні зносини з дівчатами вважаються привілеєм сеї верстви (парубоцької), яка, в інтересах племені, умисно, можливо, довго затримується на воєнній, бездомній і безгосподарній стопі. Сексуальна і всяка інша свобода трактується як привілея воєнної служби, воєнного заняття, і з тим твориться подвійна етика сексуальних відносин: одна в межах верстви парубоцької, друга в межах того громадянства, яке вже вийшло з безженного стану. Те, що дозволено нежонатій молодіжці, спеціально парубоцтву, трактується як вчинок неморальний, необычайний в тій частині роду-племені, яка живе в родині, в сім’ї... В нашій українській етнографії ми маємо досить пережитків подібної подвійної моралі”<sup>4</sup>.

Про колективне право на жінку, груповий шлюб, звичай “умикання” дівчини пише також Хв. Вовк у “Студіях з української етнології та антропології”. Посилаючись на “так званий Несторовий літопис, переклад Л. Леже”, учений теж зазначає: “ми маємо підставу думати, що в древлян практикувалась поліандрія”<sup>5</sup>. Подібні зауваги, але більш розгорнуті й менш завуальовані, знаходимо у дослідженні В. Проппа “Історичне коріння чарівної казки”<sup>6</sup>. Там йдеться про так звані “чоловічі будинки” (“мужские дома”) – “особливі інститути родового ладу”, спільноти юнаків, які з початку періоду статевої зрілості аж до одруження жили у великих, спеціально збудованих будинках, що й називались “будинками чоловіків”. За В. Проппом, “чоловічі будинки” були заборонені для жінок у цілому, але ця заборона не мала зворотної дії: жінка не була заборонена у “чоловічому” домі. Це означало, що у “чоловічих будинках” завжди були жінки (одна або кілька), які служили “братом” дружинами.

В. Пропп доводить, що до жінок у цих “будинках” ставилися добре, і подібна місія дівчини не вважалась у її роду чимось ганебним. Відбувши певний час у “чоловічому товаристві”, дівчина поверталася додому і виходила заміж. Якщо б жінка захотіла залишитись тут на ціле життя, її б не поважали. Учений знаходить численні “відгомони” цих давніх звичаїв у чарівних казках багатьох народів. Переважно це та група казок, де розповідається про “братів”, що живуть у лісі (у спільноті юнаки вважали себе братами) і до яких потрапляє “сестра” та залишається з ними.

Очевидно, що до цього типу оповідей можна залучити й казку про Білосніжку і сімох гномів, де ця ж історія оповідається у більш завуальованій, метафоричній формі.

А що ж наша “Галя”? Припускаємо, що українські епічні пісні, які пізніше були внесені до корпусу народних балад, також фрагментарно зберегли прадавні уявлення про поліандрію. Відповідно до історичних умов, інтенцій оповідача, потреб слухача та через інші об’єктивні причини тексти пісень змінювалися. “Чужинці” набували конкретних національних рис, а мандрівка з дівчиною та їхнє спільне життя, навпаки, метафоризувалося, завуальовувалося.

Тому можна припустити, що у своїй основі народні українські балади “про зведену дівчину” мають спільний займенник – колективне право на жінку, груповий шлюб, поліандрію, на який нашарувалася множинність значень, що з часом завуальовували семантику первісного варіанту чи, навіть, змінили її.

Теоретично традиційна культура чітко розрізняє інститути дошлюбного сексу та шлюбних взаємин. Але у фольклорних текстах ці поняття можуть змішуватися. Причиною цього можна вважати видозмінення тексту, який множиться у варіантах, потерпає від змін соціальних та історичних умов, не залишається поза впливом моральних, етичних, естетичних та інших настанов часу.

Важко собі уявити, що історія про дівчину, яка співжила з кількома чоловіками, могла б залишитись у первісному варіанті протягом багатьох століть. Вона б просто не витримала “цензу-

ри” часу. Тому їй довелося видозмінюватися, пристосовуючись до нових етичних норм.

Фольклор, хоча й повільно, а все ж таки реагує на вимоги доби. Тому, з поширенням у суспільстві норм християнської моралі, освяченням інституту шлюбу, утвердженням ідеалу дівочої незайманості (як аналогії до непорочності Богоматері) й уявлення про поліандрію ставали не тільки незрозумілими, а й неприйнятними для загалу.

Однак незвичні, неординарні події (історії) завжди привертали увагу людей. І те, що колись було може й не дуже поширеним явищем, але й не таким, яке треба було засуджувати (у нашому випадку – поліандрія) з часом набуло іншого звучання, оповитого ореолом загадковості, таємничості, заборонності. Очевидно у цьому й криється причина популярності історії “про зведену Галю”.

Саме трансформаціями різного рівня: смисловими, етичними, світоглядними можна спробувати пояснити той феномен, що уламки давніх уявлень про поліандрію стали певною мірою фрагментами весільних пісень. Так, у фольклорних текстах поєдналися непоєднувані субстанції, як олія й вода: колективне сексуальне співжиття та таїна й святість моногамного шлюбу. Варто принагідно зауважити, що “відгомони” поліандрії звучать також й у весільних ритуалах українців, про це докладно пише Хв. Вовк у згадуваному дослідженні.

#### *Як розуміти сюжет зі спаленням дівчини?*

Залишилося з’ясувати справу зі “спаленням дівчини”. Оскільки дівчата перебували у “чоловічих будинках” тимчасово і, повертаючись до своєї спільноти, вони, як правило, виходили заміж, то, очевидно, існував якийсь ритуал очищення. Про нього згадує В. Пропп, однак, не уточнює у чому саме полягав цей ритуал, як він відбувався. Беручи за головний вихідний пункт те, що дівчині треба було *очиститися*, згадаймо загальновідому очищувальну силу *вогню*. Вогонь частий ще й тепер у ритуальних наших обрядах, і має в них велику очищальну силу, чому через нього скакали в Купайлову ніч. Саме в ніч на Івана Купала

після спільних еротичних і сексуальних забав парубоцьких та дівочих громад молодь потребувала очищення.

Наявний вогонь і у весільному ритуалі: “коли молоду привозять до молодого, то увесь її поїзд переводять через вогонь, щоб очистити всіх, що приходять до іншого роду. Обох молодих переводять через вогонь, а без цього молодого ще не жінка, бо “не обсмалена”. По першій шлюбній ночі відбувається обряд “смалити молоду”: жінки за селом кладуть вогонь і скачуть через нього з молодою”. Хв. Вовк цитує французького дослідника Е. дю Мері: “Вогонь через свою пірамідальну форму тай з огляду на плідну силу сонця вважають за символ фалоса”. Крізь призму вищесказаного очищення вогнем дівчини, котра перебувала у спільному сексуальному зв’язку з кількома чоловіками та ще й з чужого роду і яка має повернутися у свою спільноту та вступити у моногамний зв’язок, виглядає уповні логічним. Певні підказки того, що “спалення” не є справжнім, а скоріше ритуальним, знайдемо й у текстах пісень. Окрім вже загаданого: *сосна палає, дівчина промовляє /розчісує косу / говорить* тощо, часто трапляється таке: *“Запалив сосну із вершиночки...”* (“Що в полі верба, під вербою корчма”), якби козак насправді хотів спалити “Галю”, то сосна була б запалена знизу, а не зверху.

Отже, підсумовуючи сказане, Л. Петрухіна і робить припущення, що українські народні балади, пов’язані з інваріантом *“про дівчину, що помандрувала з групою чоловіків”*, зберегли у собі фрагментарні уявлення про поліандрію з наступною модифікацією і метафоризацією сюжету. Ці епічні пісні є досить поширеними, про що свідчить широка географія записів варіантів: Полтавщина, Київщина, Черкащина, Львівщина тощо.

Популярність і стійкість історії “про Галю” підтверджує і час записів та виконання подібних пісень, їхня часова парадигма коливається від найстаріших фольклорних записів до сучасних обробок, хоча б у виконанні групи “Воплі Відоплясова”. Усе це вказує не тільки на глибинні витоки української пісенної творчості та її властивість зберігати “відгомони” прадавніх звичаїв, а й на незвичайну, спрямовану у майбутнє активність та продуктивність нашого фольклору.



<sup>1</sup> Літопис руський/ Пер. з давньорус. Л. Є. Махновця;  
Відп. ред. О. В. Мишанич. – К., 1989.

<sup>2</sup> Усі цитати народних балад подаються за виданням: Балади. Народна  
творчість/Упоряд. і примітки О. Дея та А. Ясенчук. – К., 1987.

<sup>3</sup> Петрухіна Л. "Бідна Галя" в тенетах поліандрії// Вісник Львівського  
університету: серія філологічні науки.– 2007. – Вип. 41.

<sup>4</sup> Грушевський М. Історія української літератури. – В 6 т. 9 кн. – Т. 1. – К.,  
1993.

<sup>5</sup> Вовк Хв. Студії з української етнології та антропології. – К., 1995.

<sup>6</sup> Пропп В. Исторические корни волшебной сказки. – Ленинград, 1986.

## Народні пісні про кохання: інтимні струни людського серця

*Українські пісні про кохання в ліричній творчості народу займають центральне місце. Хоч усі вони об'єднані єдиною темою, – відбивають найінтимніші стосунки між закоханими – їхні змістові рамки набагато ширші, ніж просто взаємини між хлопцем і дівчиною.*

У багатобарвному суцвітті української народної пісенності чи не найпривабливішими кольорами вирає глибоко емоційна, поетична і мелодійна лірика кохання. В ній звучать інтимні струни людського серця, відгомони розбуджених любов'ю переживань – від хвилюючої радості до глибокого душевного страждання.

У піснях про кохання поєднуються усі людські почуття – від ніжної прихильності і любові до ненависті, взаємини між закоханими переплітаються зі ставленням до них членів їхніх сімей (батьків, братів і сестер) та інших людей (сусідів, друзів, ворогів). Тому в цих піснях представлена вся шкала почуттів, першорядним з яких виступає кохання, що, як і в житті, буває різним: вірним чи зрадливим, взаємним чи нерозділеним, щасливим чи нещасним. Але яким би воно не було, – завжди хвилює до глибини душі, тому ці пісні є дуже драматичними, психологізованими<sup>1</sup>.

*Які основні персонажі побутують в піснях про кохання?*

Основними пісенно-ліричними персонажами виступають закохані. Як правило, їхні почуття, вчинки, розмови передаються у романтичному ключі: згадуються таємні побачення, щирі інтимні розмови, в яких висловлюються заповітні мрії. Усі елементи змісту і форми підпорядковуються культу почуттів, через який звеличується людська душа, що здатна на глибокі переживання,



емоційні прояви своєї внутрішньої сутності. Психологічні сцени пройняті сентиментальним пафосом, через який утверджується чуттєвість головних героїв, що постають мрійливими, шляхетними, духовно багатими.

Значна кількість цих пісень побудована у формі діалогу (наприклад, хлопець викликає дівчину вийти на вулицю, а вона йому відповідає; часто передається безпосередня розмова закоханих). Тому дуже важливу роль відіграє мова ліричних героїв і персонажів – насичена ніжно-пестливими словами (личенько, рученьки, зіронька, дівчинонька). Розмова може переходити в монолог, який набуває елегійного, сповідального характеру. Монолог – поширений прийом у піснях, де є лише один ліричний герой (мотив розлуки, нерозділеного кохання та ін.)<sup>2</sup>.

Крім образів молодії пари, найчастіше створюється образ матері, яка виступає або доброю чуйною порадицею (застерігає дочку від необдуманих вчинків, не пускає до хлопця-гульця; сина застерігає від дівчат, що вміють чаклувати) або ж злою розлучницею, яка не хоче зрозуміти почуття своєї вже дорослої дитини.

Зустрічаються образи братів та сестер закоханих, що або допомагають влаштувати їм побачення, або перешкоджають їм зустрічатися. Бувають випадки, коли брат чи сестра є суперниками в коханні, недоброчливими виступають злі сусіди, часто не порядність проявляється з боку близьких друзів (суперницею дівчини є її найближча подруга, що відбирає в неї коханого).

*Які мотиви переважали у піснях про кохання?*

Пісні про кохання – це жанрова група пісень, де реальне життя відступає на другий план (так, ніби його і не існує), у них, як правило, не згадуються побутові реалії (предмети щоденного вжитку, елементи домашньої праці). Закохані зустрічаються в ситуаціях, де завжди існує небезпека втратити цю ідилію (прокинеться мати чи почують сусіди і т. п.). Тому незалежно від того, чи оспівується кохання щасливе, чи нещасне, усі ці пісні є сумними і дуже драматичними. Навіть тоді, коли закоханим не

загрожує ні розлука, ні нещастя, у них підсвідомо виявляється відчуття, що цей земний рай може бути втрачений.

Мотиви кохання звучать в усіх жанрах і циклах народної пісенності – в календарно-обрядовій (особливо веснянках, купальських і петрівочних піснях, а також русальних, обжинкових, колядках і щедрівках), у родинно-обрядовій, головню-весільній. З цих джерел і бере свої початки любовна лірика – найбільший сюжетно-тематичний цикл родинної поезії. Інтимні почуття лежать в основі драматичних колізій, відтворених у баладах і співанках-хроніках, козацьких, чумацьких, солдатських, наймитських піснях. Різноманітно й своєрідно розробляється ця вічна тема в жартівливих, танцювальних піснях, коломийках тощо. Найширше ж, найрозмаїтіше варіюється вона у незліченній кількості позаобрядових пісень і романсів, у тім числі й творів літературного походження, що органічно ввійшли до фольклорного репертуару<sup>3</sup>.

Серед найпоширеніших мотивів пісень про кохання можна назвати такі: мотив вірності, в якому знайшли своє відображення морально-етичні принципи українського народу, його погляди на щасливе кохання (що є можливим лише при взаємності почуттів). Справжні закохані обіцяють один одному кохати “до смерті”, запевняють, що будуть кохати “вічно”. Саме такі почуття вважалися запорукою щасливого сімейного життя. Йому протиставляється мотив невірного, зрадливого кохання, яке завжди сприймається як велика трагедія для обдуреного хлопця чи дівчини, глибоко переживається. Його супроводжують картини безсонних ночей (коли дівчина до ранку чекає коханого, а він не приїжджає, бо пішов до іншої), відчуття безвихідності, болю зради. Особливого драматизму набуває цей мотив, коли суперницею виявляється близька товаришка (чи товариш). З двома попередніми тісно переплітається мотив розлуки. Він набуває різноманітних виявів: вимушена розлука двох закоханих, що повні сподівань на зустріч, очікування на вістку від милого (милої); зловіща непередбачена розлука, що віщує розставання, втрату милого, розрив стосунків.

Дуже драматичним є мотив нерозділеного кохання. Часом об'єкт такого кохання і не здогадується про почуття іншого, або

ж просто не відповідає взаємністю, що завдає душевних страждань, може спричиняти хворобу (чи навіть смерть). Кульмінація цього мотиву виявляється у піснях про хлопця, кохана якого виходить заміж за іншого, (особливо, якщо вона виходить не з власної волі, а з примусу), і він усвідомлює, що їм уже ніколи не бути разом. Близькою до цього є тема взаємного кохання двох людей, яким не судилося вступити в шлюб через незгоди між їхніми сім'ями чи майнову нерівність (він багатий, а вона бідна). Психологічною напругою ці пісні близькі до балад. Неприйняття буденності у них проявляється через вияв протесту проти усталених поглядів на те, що багатий хлопець не може взяти бідної дівчини, чи що дівчина змушена виконувати волю своїх батьків, виходячи заміж за нелюба.

Баладна традиція проявляється також у піснях, де йдеться про чарування чи ворожбу:

*В саду ходила, квіти збирала,  
Кого любила – причарувала.  
Причарувала серце і душу  
Тепер до тебе ходити мушу.  
Ходити мушу, любити буду,  
Скажу по правді – сватать не буду.*

Вони часто наповнені незвичайними, небуденними ситуаціями (вдова приворожує молодого хлопця, дівчина – чужого нареченого і т. п.).

*Дозволь, мати, вдову взяти.  
Вдова буде шанувати.  
Не дозволю вдову взяти  
Вдова вміє чарувати.  
Вчарувала мужа свого,  
Вчарує й тя молодого.*

Пісні про кохання перегукуються також із казкою (більшість казкових сюжетів побудовані теж на любовному конфлікті). Крім

казкових екзотичних пейзажів, використовуються інші казкові елементи, наприклад, образ судженої дороги:

*Ой три шляхи широкії докупи зійшлися  
– На чужину з України брати розійшлися.*

Неодноразово повторюється прийом потрійності:

*Ой у полі три криниченьки.  
Любив козак три дівчиноньки –  
– Чорнявую і білявую,  
Третю руду, препоганую.*

Казкового колориту надається силам природи, до яких звертаються ліричні герої і персонажі за допомогою, порадою:

*Місяць і зіроньки, чом ви не сяєте,  
А мій миленький любить другу, чом ви не скажете?*

Або:

*Соловейку, рідний брате.  
Виклич мені дівча з хати.*

Такі звертання до сил природи, що тепер здаються художніми метафорами, є відлунням древніх форм магії та ворожіння за допомогою небесних світил, дерев; часте звернення у ліриці за порадою до птахів є залишком ритуалів птаховолхвування.

Міфологічно-символічного значення набуває архетип води у всіх його модифікаціях. Закохані живуть на різних берегах (у різних світах – поділ на “своїх” і “чужих”), побачення відбувається коло річки, перейти чи переплисти річку означає одруження:

*Тече річенька невеличенька –  
Скочу-перескочу...  
Віддайте мене, моя матінко,  
За кого я хочу.*

Або:

*Взяла відеречка та й пішла по воду,  
А там хлопці-риболовці прекрасні на вроду.  
Хлопці-риболовці прекрасні на вроду,  
Візьміть мене на той човен, перевезіть без воду.  
Ми б тя перевезли, щоб хвиля не біла,  
Якби твоя стара мати тяжко не тужила.  
Не буде плакати, не буде тужити,  
Вона сама добре знає – не мала'м з ким жити.*

Звідси символічне значення образу кладки: хлопець зустрічає дівчину на хисткій кладці, що означає непостійність почуттів, зрадливе кохання.

Поетику пісень про кохання вирізняє:

- романтичний характер зображення дійсності, для якого властиві ідеалізація почуттів ліричного героя (наприклад, закохана дівчина ні про що більше не думає, крім свого обранця – не їсть, не спить, чекаючи на побачення з ним):

*А я візьму кріселечко,  
Сяду край віконця.  
Я ще очі не зімкнула,  
А вже сходить сонце. ("Цвіте терен")*

- гіперболізація душевних драм (втрата коханого сприймається, як кінець життя):

*Ой не хочу, дівчинонько,  
На твій посаг дивитись.  
Краще піду в синє море,  
В бистру річку топитись.*

- сентименталізація – надмірна чутливість героїв (вони плачуть, зітхають під час побачень, козак ридає, коли втрачає дівчину):

*Гиля, гиля, сиві гуси.  
Гиля, гиля до води.  
Посватали дівчиноньку  
Плаче козак молодий. ("Гиля, гиля, сиві гуси")*

- драматизм, що виявляється у напруженості змісту, психологічній насиченості, контрастності почуттів, небуденності життєвих епізодів;
- ліризм – поетизація людських почуттів, оспівування внутрішньої краси і величі душі.

Глибоко поетичне відображення в любовній ліриці загальнолюдського почуття забезпечує їй довговічність і неперебутню свіжість.

У своїй незліченній сукупності вона складає багатопланову словесно-музичну симфонію, що відтворює всі відтінки й нюанси переживань і взаємин закоханих у найрізноманітніших життєвих ситуаціях:

*Не всі тії та сади цвітуть,  
Що весною розвиваються,  
Не всі тії побираються,  
Що любляться та кохаються  
Половина та садів цвіте,  
Половина обсипається,  
Одна пара побирається,  
А другая розлучається.*

Проте і при цій невідворотній життєвій логіці поетизується передусім вірність, краса, гармонія почуттів, непохитних за будь-яких випробувань. Часто це передається засобом від протилежного: у піснях про нещасливе кохання, розлуку бринить туга за ласкою, взаємністю, за незнайденою парою, а водночас і

за молодими літами, яких не повернути і не наздогнати на калиновім мості, або чується скарга на скороминучість любові:

*Кохання ти, кохання  
Від вечора до рання,  
А як сонечко зійде,  
Кохання вже відійде.*

*Природний символізм пісень про кохання*

Пісням про кохання характерна традиційна символіка. Первісне єднання з природою спричинило велику кількість архетипів та символів на основі природних явищ, рослинного, тваринного світу. Найпоширеніші з них:

пара голубів – закохані:  
*Коло млина, коло броду  
Два голуби пили воду;*  
зірка – дівчина, місяць – хлопець:  
*Котилася зоря з неба,  
Та й упала додолю.  
“Та й хто мене, молоду дівчину  
Проведе додому?”;*  
зозуля – дівчина, сокіл – хлопець:  
*Кувала зозуля в stodолі на розі,  
Заплакала дівчинонька в батька на порозі  
Козаче-соколю, візьми мене із собою  
На Вкраїну далеку;*  
хміль – символ хлопця-гульця:  
*Ой хмелю мій, хмелю,  
Ой сину ж мій, сину,  
Хмелю зелененький,  
Сину молоденький,  
Де ж ти, хмелю, зиму зимував,  
Де ж ти, сину, нічку ночував,  
Що й не розвивався?  
Що й не роззувався?*

Ці мотиви споріднюють ліричний жанр з міфологією. Микола Костомаров у праці “Слов’янська міфологія” наголошує, що “судячи по залишках нашої міфології в піснях, здається, мало у якого народу була так оживлена і осимволізована рослинна природа; дерева і трави часто говорять і між собою, і з птахами, і людьми, і мають символічне застосування до людини”<sup>4</sup>.

Поряд із символами використовуються персоніфіковані образи-архетипи сонця, вітру, дощу, ворона та ін. У них відображені давні анімістичні вірування, які також відбиті у замовляннях, що вводяться як елементи пісні:

— до місяця:

*Ой не світи, місяченьку,  
Не світи нікому,  
Тільки світи миленькому,  
Як іде додому;*

— до сонця:

*Ой прийди, прилини,  
Ти, яснее сонце,  
То я тебе пущу  
Та й через віконце.*

Пісні про кохання, як найдавніший пласт народної лірики, увібрали в себе елементи усіх історичних епох нашого народу. У них відбиті давні язичницькі вірування, пов’язані з древніми обрядами і культами, які особливо виразно звучать у піснях, давніших за походженням, де зустрічаються риси магії – ворожіння, чарування. Вони перегукуються з обрядовою лірикою, з якої запозичили елементи поклоніння стихіям і одухотворення сил природи, анімістичні уявлення, еротичні мотиви. Пізніші нашарування епохи християнства проявляються у піснях про кохання у вигляді морально-етичних норм, усталених в народі, переступивши які, молодята наражаються на вселюдський осуд.

У такому поєднанні інтимна народна лірика вповні відображає визначальні риси української ментальності (доброту, лагід-



ність, емоційність), пріоритетні цінності українців (вірність, взаємоповага, щирість), особливості етнопсихології (сентиментальність, чуттєвість, вразливість). Те, що пісні про кохання найширше побутують у народі, вказує, що саме в них найорганічніше поєднані думки, уявлення, моральні норми, притаманні українцям, саме вони найповніше розкривають внутрішню суть душі українського народу.

*У чому специфіка жартівливих пісень про кохання?*

Темі кохання присвячено багато жартівливих пісень. У них з гумором згадується залицяння хлопця до дівчини, висміюються залицяльники-невди, які не вміють заговорити до дівчини, або бояться її батьків:

*Я хлопець молодий – в свого батька вдався.  
Фіттю-міттю, поза пліттю в коноплі сховався.  
Як пішли дівчата конопельки брати,  
То я мусів з конопель в гарбузи тікати.*

Дівчата з жартом відмовляють таким парубкам:

*Як ти миші боїшся –  
На воротах повісся.  
Ізгинь, пропади,  
А до мене не ходи.  
Цур тобі, пек!*

Предметом висміювання є також невдалі побачення, коли хлопцеві доводиться сидіти зачиненим у хижці, ховатися у запічку чи городами тікати від сусідських собак:

*А до мене Яків приходив,  
Коробочку раків приносив!  
А я тії раки забрала,  
А Якова з хати прогнала.  
Не пішов же Яків додому*

*Та заліз у хижку в солому,  
А собаки гавкати стали,  
Поки батько й мати не встали...*

Добродушним гумором сповнені пісні про дівчат, які самі залицяються до хлопців:

*Дівка в сінях стояла,  
На козака моргала:  
“Ти, козаче, ходи,  
Мене вірно люби,  
Серце моє!”*

У них народ вдало підмічає характерні риси таких дівчат, що не можуть всидіти вдома, коли десь грає музика, неохоче виконують хатню роботу, тільки думають, де б розвеселитись:

*Кину кужіль на полицю  
Нехай миші кужіль трублять,  
І піду на вечорниці.  
Нехай мене хлопці люблять.*

У таких піснях часто змальовується образ матері, яка то “виховує” дочку, а то поблажливо ставиться до її примхів, чи навіть сама випроводжає “погуляти”:

*Послала мене мати  
До хлопців погуляти:  
А я собі гуляю,  
Як рибка по Дунаю.  
“Погуляй трохи, доню,  
Я ж тобі не бороню!”  
Як рибка з окунцями  
Я, молода, з хлопцями!*

Трапляється й прийом самовисміювання, коли дівчина з іронією говорить про себе: “хоч я гарна, та ледащо”:

*Хи я собі не хазяйка та не господиня  
Три дні хати не мела, сміття по коліна.*

Найчастіше дівчат ганяють за те, що вони ліниві чи погані господині. Хлопців же висміюють за те, що вони хваляться своїми любовними походеньками, гоноруються, що вміють подобатись дівчатам:

*Ой, дівчино, не вір ми, не вір ми,  
Я мандрую тут і там, тут і там,  
Бо я хлопець мандрівний, мандрівний,  
Подобаюсь дівчатам, дівчатам.*

*Яким є народний ідеал кохання у ліричних піснях?*

Народний ідеал кохання як природного, високого й світлого почуття, притаманного людині, суперечить релігійним аскетичним догмам і церковним пересторогам про його гріховність, Ось як влучно сказано в одній пісні:

*Хто кохання знає, той не вірить в бога,  
Хоч раз серцю радість, а дев'ять – тривога.*

Кожен по-своєму переживає радощі й журбу любові: одним вона світить, мов сонце, і тоді співається: "Пливе щука з Кременчука, луска на ній сяє, хто не знає закохання, той щастя не знає", іншим несе розчарування, біль, нагадує водночас цвітіння й листопад, і пісня звучить мінорно: "Цвіте терен, цвіте терен, листя опадає; хто з любов'ю не знається, той горя не знає"; ще для інших – це винятково серйозне почуття, що заповнює все єство: "Ти гадаєш, моя мамко, що любов дурниці, – любов гірше вип'є серце, як коноплі птиці". Пісня ввібрала в себе всю повільність вражень, переживань і роздумів, породжених коханням, – від розбуджених ним ледь уловимих порухів юної душі до бурхливих, трагічних вибухів всевладного почуття.

Лірика кохання – це колоритна життєво правдива поетична панорама молодості. Вже в піснях, де змальовуються вечорниці, зустрічі, гуляння молоді з веселощами, першими захопленнями, залицяннями, за жартом і дотепом чуються певні симпатії й прагнення зачепити уподобаних дівчину чи хлопця пісенним словом, натякнути, збентежити, а то й завуальовано освідчитися. Особливо виділяються цим веснянки та інші пісенні жанри весняно-літньої обрядовості, від яких чимало ввібрала й позаобрядова поезія. Та багато пісень, що відтворюють зародження інтимних почуттів, перейнято глибокими переживаннями й роздумами, де звучать і особисті, і громадські, й соціальні ноти.

Сюжети тут ледь окреслені, пунктирні, зате якою інтенсивною емоційністю наповнені ці етюди! Чи йдеться в них про дівоchu або парубочу вроду, чи про зустрічі, принаджування, сподівання на побачення, чи виповідаються потаємні бажання й думки, – все це опромінено яскравим внутрішнім світлом, все оцінено й сприйнято закоханим серцем. Про що б не мовилося, що б не відображалось – усе проходить крізь призму почуттів ліричних героїв і передається, як правило, їхніми вустами. Для того, хто милий серцю, знайдено ніжні, ласкаві тони, для осоружного – зневага й осуд. Особливо це властиво портретно-пісенному живопису:

*Стояв дуб-дубочок тонкий та зелений;  
Тримав мене за рученьку гідкий та мізерний,  
А на тому поганому пояси́на сина,  
Як до мене заговорить, тече з губи слина.  
А на тому миленькому та пояс турецький,  
Личко біле, чорні брови і стан молодецький.*

Зовсім по-різному сприймає лірична героїня цієї пісні дві парубочі постаті. Фольклорна естетика піднесеного й низького, красивого й бридкого використана тут в типових її формах, та ще й з властивою народній поезії тенденцією переносити якості людини на навколишні предмети, змальовувати героя через його одяг, коня, господарство і т. д. “Точка зору” зумовлюється тут почуттям чітко й однозначно: “Кого я люблю, попід зороньку

виджу, кого не люблю, зблизенька не виджу”. Якщо немилий, – у нього все нікудишне, коли ж коханий, – усе в нього надзвичайне, ідеальне, навіть його сліди окутує своєрідний поетичний німб:

*Вирву я листочок  
Да прикрию слідочок,  
Щоб не припав пилочок.  
Щоб пташечки й не ходили,  
Щоб слідочка й не збродили,  
Щоб мого милого  
Да й інші не любили.*

У таких піснених образах прикривання слідів милого, промітання стежки, котрою він має прийти чи приїхати, відлунюється первісна магія, приворожування та чарування, на що чітко вказують і деякі пісенні тексти (“Ой я ж тобі, мій миленький, зілля не давала, слідок брала, к серцю клала – тебе чарувала”). В ліриці кохання такі образи вже давно переакцентовано на розкриття сили й глибини закоханості.

Народні ліричні пісні з винятковою сердечністю передають дівочі настрої, роздуми й надії в пору кохання. Це й зрозуміло: творцями та носіями пісень про кохання були передусім дівчата, жінки. Зберігаючи пісенну спадщину, вони постійно збагачували її, бо ж співучість дівчини, її любов до пісні високо цінувалися в народі, були, можна сказати, її своєрідним духовним віном. Пісня окрилювала щасливе кохання, приносила розраду й тамувала душевну тривогу при нещасливому.

Особливо багаті образністю інтимного, але дуже цнотливого звучання пісні на теми палкої взаємної любові, вечірніх побачень і зустрічей, розставань закоханих. Постаті головних ліричних персонажів — милої та милого — оповиті тут ніжністю, ласкою та красою:

*Ой приїхав я до миленької,  
До голубки сизенької,  
Приїхав я під ворота, –  
Вийшла мила, краща злота;*

*Приїхав я під причілок, –  
Вийшла мила, як барвінок;  
Приїхав я під віконце, –  
Вийшла мила, краща сонця.*

Масштабність порівняння, гіпербола (наприклад: “Виїздили Польщу і Росію всю, не найшли дівчини, кращої за цю”) як засоби зображення героїв любовної лірики повністю вкладаються в її реалістичність, оскільки це звеличення ведеться не з об’єктивно-байдужої позиції, а переважно вустами закоханого героя.

*Як оспівуються образи дівочої і парубочої краси?*

Улюбленим пісенним образом для передачі дівочої краси є порівняння її з червоною калиною. “Чи я в лузі не калина була, чи я в лузі не червона була?” – запитується в пісні, щоб далі образом-символом ламання калини передати жаль за вільною порою дівування, розкрити переживання героїні у зв’язку із заміжжям. Ось образ дівочої краси, народжений коханням, в гуцульській співанці:

*Червоная калиночка в воду си мачає,  
Чи то мила така красна, чи мені си здає?  
Чорнявая дівчинонько, рум’яні ті лиці,  
Я дивлюся на калину, – не знаю різниці.*

Фольклорна портретна палітра відображає народний естетичний ідеал дівочої та парубочої краси. В основі його – відображення в зовнішньому вигляді людини її здоров’я, сили, працєвитості. Найчастіше підкреслюються чорні (карі) очі, брови – як шнурочок, рум’яне личко, стрункий стан, коса до пояса, чорний чуб, милий голос і т. ін. Та, крім цього традиційно усталеного арсеналу образів, творці ліричних пісень нерідко вдаються до асоціативного перенесення явищ природи на людину для передачі її виняткової краси, сприйнятої зачарованими очима:

*Ой я знаю, ой я знаю, чого мила красна:  
Перед нею й поза нею впала зоря ясна!  
Ой упала зоря з неба та й розсипалася,  
Мила зорю позбирала та й затикалася.*

В парі із зовнішньою красою героїні народна лірика опоети-зовує її працьовитість і господарність. Досвідчені батьки радять синові не дивитися, чи багата, а дивитися, чи метена хата. Отож пісенна естетика включає в себе й суспільно-етичну характеристику людини. Народне стихійно-матеріалістичне розуміння ідеалу краси, життєвий досвід підказували не вірити чарам та ворожінням: “У мене чароньки – хорошії оченьки, у мене зілля – рум’янеє личенько”, – переконує хлопця героїня однієї з пісень, записаної ще в XVII ст. Принадна людська краса в широкому її розумінні – це головне джерело зачарування й любові.

Дівчина, як центральний персонаж лірики кохання, оспівана в ній найрізноманітніше. В розкритті її почуттів, гармонії зовнішньої краси й сердечності та доброти народна поетична фантазія виявила себе до краю щедрою. Відомий письменник та кобзар Гнат Хоткевич цілком слушно зауважив, що “українці люблять свою дівчину”. І справді, для змалювання дівчат (та й жінок взагалі, за винятком хіба що ледащиць, багачок і свекрух) добираються найяскравіші епітети і порівняння: “Молодші – як зірничі, дівчата – як сонце. Написав би на папері, поклав на віконце.

Все це зумовлювалось народними традиціями шанування жінки, визнанням її повноправності та свободи, що рішуче суперечило поглядам на неї, які насаджувалися релігією та офіційною мораллю феодального й буржуазного суспільств. В цих піснях, як писав І. Нечуй-Левицький<sup>5</sup>, бачимо широку свободу дівочої й жіночої особистості, рівність права в коханні та жениханні дівчини з парубком, протест сина й дочки проти батька й матері, невістки проти свекрухи. Дівоче кохання тут вільне, як пташка в небі: його не можна ні купити, ні задарити. Дівчина вибирає собі парубка, як парубок дівчину. Недурно ж на Україні в народі ходить давній переказ, що колись дівчата самі сватались за парубків: дівчина, було, прийде в хату, де вона назнає собі парубка, покладе хліб на столі й сяде на лаві. То був знак,

що вона хоче заручитись з господарським сином. Як до неї господар не промовляв і слова, то був знак, що його син не хоче женитись з нею, але люди мали за гріх давати дівчині гарбуза.

Пісенний образ дівчини завжди сповнений почуття гідності, і це надає йому надзвичайно оптимістичного освітлення навіть у найдраматичніших ситуаціях (горде сприйняття суперниці, достойне переживання зради, опір батьківським заборонам і т. д.).

Подібно до образу дівчини змальовується й парубок – переважно з позиції ліричної героїні, через її ставлення до нього. Він здається їй орлом або соколом, усе в нього – ідеальне (“іде по-лем сивим конем – дивитися мило”). Особливо захоплюються творці народних пісень зустрічами закоханих, наприклад:

*Ой стоїть козак, як явір над водою,  
Зазеленівся, як барвінок зимою.  
Стоїть дівчина, як у полю билина,  
Зачервонілась, як у лузі калина,  
Чи од вітроньку, чи од ясного сонця,  
Чи од козака, що стоїть край оконця.*

Постать парубка виступає в піснях частіше як об’єкт зображення, аніж як суб’єкт, що також свідчить про головну участь дівчат та жінок у творенні цих пісень. Особливою задушевністю овіяний образ парубка в піснях на теми розставання дівчини з козаком – тимчасове чи й довічне. Ось одна із таких життєвих ситуацій:

*“Ой вийди, дівчино, вийди, моє серце,  
І виведи коня з стайні, винеси сідельце”.  
Ой вивела коня, взяла прив’язала,  
І винесла сіделечко, взяла осідлала.  
Винесла лучок і стрілочок пучок:  
“Оце ж тобі, мій миленький, задля білих ручок”.  
Винесла хустину, а як біль біленьку:  
“Оце ж тобі, мій миленький, а про неділеньку”.  
“Мені хустоньку в руках не носити,  
Задля слави козацької сідельце покрити.*



*А вже хустинонька та й запилилась –  
Либонь, моя чорнявая та й зажурилась.  
Та вже хустинонька та й пилом припала,  
Либонь, моя чорнявая та з личенька спала.  
Гляну на сідельце – тішу своє серце,  
Гляну на хустину – згадаю дівчину”.*

Здавалося б, – звичайний епізод, а як майстерно, життєво й щиро розкрито через нього душевний стан ліричних героїв, одвічну тугу розставання й ніжну взаємну закоханість. Тому й сьогодні зрозумілі ці почуття та переживання, хоч тут побутове тло, на якому виступають закохані, дуже давнє, ще з тих часів, коли головною зброєю був “лучок і стрілочок пучок”. Коли ж зіставити пісенні образи парубка й дівчини, то перший поступається перед другим і широтою відтворення внутрішнього світу, і емоційною глибиною, і різноманітністю портретних характеристик. Час від часу зустрічаються й протиставлення обох персонажів на користь дівчини, а то й остороги перед парубочою легковажністю, як у пісенних куплетах:

*У парубка така віра,  
Як на воді піна,  
У дівчини така цнота, –  
Вартніша від злота.  
То як вітер та й повіє,  
То піну розвіє,  
А як сонце та й пригріє,  
То злото красніє.*

#### *Конфлікт між бажаннями і можливостями закоханих*

Тематика пісень про кохання охоплює найрізноманітніші життєві стосунки між головними її героями – хлопцем та дівчиною, взаємопочуття їх золотого віку, часто-густо коригованих обставинами: від’їзд милого, розставання й зустрічі, непорозуміння між закоханими, примирення, ревності, дорікання і т. п. Нерідко молодечі світлі почуття захмарюються перешкодами й

осторогами з боку батьків, ворожими обмовами та поговорами, соціальною нерівністю. Знаменно, що герої пісень про кохання не поступаються своїм почуттям ні перед чим, – і в цьому вияв здорової, мудрої тенденції самого трудового народу:

*А я слави та й повік не боюся,  
З ким люблюся, – не наговорюся,  
З ким кохаюсь, – не нарозмовляюсь.*

Конфлікт між бажаннями і можливостями закоханих, між їх внутрішнім особистим почуттям і зовнішніми умовами життя – основа драматизму більшості пісень про кохання. Виникаючи в сімейній сфері, драматичні колізії нерідко відображають зіткнення типових вікових і соціальних життєвих позицій. “Мати, – писав І. Франко про одну з таких колізій, – більше глядить на то, чи жених заможний, чи “є у нього воли та корови”, а дівчина глядить на стан хороший та на чорні брови”, – відси стара як світ суперечка між чуттям і розумом, між надто гарячою молодістю і надто холодною старістю”. Слід відзначити, що народна лірика безкомпромісно займає в цій суперечці сторону молодості. Незважаючи на те, що в умовах феодалізму і капіталізму соціальні й матеріальні відносини часто штовхали до насилля над почуттями молоді, до шлюбів без взаємної любові, народна пісенність обстоювала шлюб, заснований на взаємному коханні, довір’ї та відданості. Це висловлюється напутніми словами матері, яка радить синові: Шукай собі, мій синочку, шукай до любови, як і в тебе, щоб і в неї, чорненькії брови”.

Пісні застерігають дівчат устами матерів перед поспішними шлюбами без почуття:

*– А ти, мати, порадиця в хаті,  
Порадь мені, що людям казати:  
Ой чи мені хусточки давати,  
Ой чи мені дівкою вмирати?  
– Лучче, доню, дівкою вмирати,  
Ніж нелюбу хусточки давати.*

Кохання народна поезія ставить понад будь-яку вигоду, красу людини оцінює як найвище багатство. Бідна дівчина гордує багатим парубком-нелюбом:

*Твої гроші – як полова,  
А я дівка чорноброва;  
Твої гроші – як метлиця,  
А я дівка білолиця.*

У багатьох поетичних творах ціна кохання дорівнюється самому життю. Дівчина рішуче заявляє матері:

*Оддай мене, моя мати, за його,  
Сподобалось біле личенько в його,  
Оддай мене, моя матінко, заміж,  
Як не даси, то готов ножа зараз:  
Лучче мені та на ножі зов'яти,  
Ніж у тебе та дівкою гуляти.*

Або: “Мати, мати, серце не зважає, кого раз полюбить, за тим умирає”.

Мораль трудового народу рішуче відкидає легковажність у взаєминах молоді так само, як і в родинних стосунках, гостро картає перелюбників, спокусників і зраду.

З винятковою емоційною напругою відтворено в піснях нещасливе кохання. Лірика цього циклу налита то тугою за нерозділеним почуттям, то безнадією відхиленого кохання, то розчаруванням і розпукою покинутої або зведеної дівчини, то терпким і невтішним болем зради, відчаєм насильної розлуки, або вічною журбою за милим, скошеним смертю, війною. Зображується тут не стільки сама подія (як це ми бачимо в баладах), скільки переживання, внутрішнє сприйняття її лірично-пісенним героєм.

Ця своєрідність лірики зумовила сюжетну й композиційну гнучкість народних пісень, перехід певних образів і мотивів, цілих готових куплетів з однієї пісні до іншої, а також зрощування тематично близьких зразків (засіб контамінації). Це пояснюється прагненням їх творців до ширшого зображення дійсності, долі

ліричних персонажів і усталеною в певних співацьких колах традицією об'єднувати пісні однакових мелодій в єдину цілість. Прикладом таких контамінацій можуть бути поезії "Ой глибокий колодязю, золотії ключі", "Сумно мені, сумно як в вечір, так рано", "А в полі береза стояла" та ін. Такі твори на перший погляд здаються складеними з різних, логічно не взаємозумовлених частин. Проте слід мати на увазі, що народна пісенність малює життя розірваними типовими штрихами, залишаючи широкий простір для доуявлення та домислу. Розрив між частинами контамінованої пісні (вони з'єднані тільки спільною мелодією) і відкриває для цього справді повну свободу.

*Чому переживання закоханих проектується на природу?*

В піснях про кохання постійно присутня природа, яка "переживає" в унісон з ліричними героями, міцно пов'язана з ними емоційно. Природа – джерело вражень для творців пісні і об'єкт оспівування, вона – багатий арсенал ліризму, її використовують у прямому й переносному значеннях. Спостереження над живим навколишнім світом, відчуття людиною своєї органічної спорідненості з ним дали ґрунт для багатой символіки та алегоричності. Скажімо, в образах голубів, їхньої ніжності й вірності втілена щира людська любов. Особливо часто переживання пісенних персонажів проектується на природу, милий чи мила уподібнюються до небесних світил, рослин, квітів, птахів, чим досягається виразна рельєфність та емоційна заостреність зображення людської долі. Козак зіставляється з місяцем, орлом, соколом, явором і т. п., а дівчина – з зіркою, сонцем, голубкою, ластівкою, горлицею, калиною, рожею, горіховим зерням тощо. Аналогії тут дуже витончені й граціозні: "Ромен-зілля, ромен-зілля через межу простеляється; чую я через людей, що мій милий поклоняється", або: "А я жита та не сіяла, – само жито родить, я козака не чаровала, – сам до мене ходить".

Завдяки психологічним паралелізмам, заснованим на асоціативному сприйманні природи, пісенність досягає винятково влучного відтворення найтонших відтінків людських настроїв, життєвих ситуацій та обставин. Таким шляхом звичайна буден-

на інформація перетворюється на поезію; скажімо, проста скарга дівчини на ворогів, через яких вона не зустрілася з милим, набуває чіткої настроєвої тональності: “За тучами, за громами сонечко не сходить, за лихими ворогами мій милий не ходить”.

Символіка образів природи в народній ліриці надзвичайно багата й вишукана. Вона засвідчує високий рівень художнього чуття у її творців, їх схильність до асоціативного мислення. Візьмімо, наприклад, асоціації для змалювання перешкоди закоханим: образи хмар і грому, річкової загибелі (“Я до річечки – річечка загачена, я до дівчини – дівчина заручена”), образи-узагальнення тиночків та перелазів і т. п.

Образи природи, введені у пісенну художню тканину, завжди посилюють виразність і впливовість відтворюваного почуття та переживання, надають абстрактним та загальним поняттям реальної конкретності й емоційності. Наприклад, “Он у лузі червону калину вода поїняла, уже ж мою да головоньку журба обняла”. Народна лірика щедро використовує також прямі порівняння, де предмети і явища природи посідають чільне місце:

*Любитися, кохалися обоє хороші,  
А тепера розійшлися, як срібнії гроші  
Любилися, кохалися, і мати не знала,  
А тепера розійшлися, як чорная хмара  
Любилися, кохалися, як зерно в горісі,  
А тепера розійшлися, як галочки в лісі.*

Справді неперевершеною поезією є пісні, в яких психологічний паралелізм виходить за межі зачину, підсилюючись образами, аналогіями й словесним співзвуччям. Шедевром у цьому відношенні є наступна пісня:

*Ой зійди, зійди, та зіронько та й вечірняя,  
Ой вийди, вийди, та дівчино моя вірная  
Рада б зірка зійти – чорна хмара наступає,  
Рада б дівка вийти, так матуся не пускає  
А зіронька зійшла, усе поле освітила,  
А дівчина вийшла, козаченька звеселила*

*Освітила поле дрібними зірочками,  
Звеселила парня чорними брівочками.*

“Необхідність починати з образу природи, – писав український мовознавець Олександр Потебня про народну лірику, – існує незалежно від свідомості й наміру і тому непорушна, вона, так би мовити, – розмах думки, без якого не існувала б і сама думка”<sup>6</sup>. Думка ж або – іншими словами – зміст образів природи визначилися тут у глибинній основі естетикою праці. В найстаровинніших піснях звернення до природи зумовлювалось первісними антропоморфічними уявленнями й вірою в магічну дію слова, за допомогою якого людина прагнула здобути прихильність навколишньої природи. В новішій народній ліриці поетизація її також опосередковано пов’язана з трудовою діяльністю людини. Такими образами часто виступає поле, город, нива, луг, криниця тощо. Невипадково багатократно оспівана “у полі криниченька”: вона тамувала спрагу трударя, подорожнього, вабила до себе живлющою вологою. До того ж поетичний символ чистої води, напування коня – глибоко традиційний, невід’ємний від теми кохання. Виступаючи часто у формі психологічного паралелізму, він надає зображуваному малюнкові граціозності, оповиває ніжним серпанком поезії побутову ситуацію. Напрочуд колоритною серед таких пісень є, наприклад, ось ця: Непогожа в ставу вода, –

*Піду до криниці.  
Не вподобав козак дівки,  
Пішов до вдовиці.  
– Добрий вечір, удівонька,  
Дай води напиться,  
Хорошую дочку маєш,  
Дай хоч подивиться.  
– Ой на дворі криниченька,  
Коли хоч – напийся,  
Моя дочка у віконця,  
Коли хоч – дивися.  
– Ой як мені із криниці*

*Водиці напиться?  
Як же ж мені а крозь стіну  
На дівку дивиться?  
Як же ж мені воду пити,  
В кухоль не набравши,  
Ой як мені дівку любить,  
Не поцілувавши?..*

Природа в піснях про кохання – це чи не найближча повір-  
ниця розхвилюваних ним сердець ліричних героїв, і їй та через  
неї вони висловлюють свої найінтимніші, найніжніші почуття.  
Звідси – постійна персоніфікація природи й звертання до неї за  
сприянням, допомогою, а то й порятунком. У цій апелятивній  
образності – справжня повинь любові й ласки ліричних персона-  
жів: “Ой місяцю, місяченьку, не світи нікому, тільки мому миле-  
нькому, як іде додому”; або: “Ой місяцю-зоре, освіти все поле,  
ой там моя дівчинонька пшениченьку поле”.

Нерідко лірична пісня звертається до природи, до лаконічних  
пейзажних малюнків тільки з тим, щоб означити часові та прос-  
торові координати сюжетної ситуації. Йдеться про пісенні зачи-  
ни типу: “Ой у полі нивка, родить материнка, там дівчина жито  
жала, – сама чорнобривка”, “Ой у полі верба, під вербою вода, –  
там дівчина воду брала, сама молода”, “Йдуть корови із дібро-  
ви, а овечки з поля, ой плакала дівчинонька край козака стоя”  
(малюнок вечірньої пори) і т. ін. Схожу функцію здійснюють і  
зачини пісень, основані на композиційному принципі ступенево-  
го звуження образів (лінійно – від дальшого зорового рубежу до  
ближчого, об’ємно – від більшого об’єкта – до меншого), напри-  
клад, від широкої панорами поля – до маленької калинової квіт-  
ки:

*Ой у полі могила,  
Край могили – долина,  
Край долини – ставочок,  
Край ставочка – млиночок,  
Край млиночка – лужочок,  
Край лужочка – лісочок,  
Там дівчина ходила,*

*Цвіт-калину помила...*

Отже, поетична палітра пісень про кохання дуже своєрідна і багатобарвна: голубина пара чи принаджування соловейка – це кохання юних сердець, застрелена утітка – засватана дівчина, віночок – дівоча цнота. Засобами цієї витонченої символіки досягається незрівнянна виразність і граціозність вислову інтимних почуттів, щирості й чистоти стосунків між хлопцем і дівчиною, як ось у глибоко психологічній поетичній розмові закоханих на найвищій, але не переступленій грані бажань і відвертості:

*По той бік гора, по цей бік друга,  
Поміж тими крутими горами сходил зоря.  
Ой то не зоря – дівчина моя  
З новенькими коновками по водицю йшла.  
“Дівчино моя, напій ми коня  
З рубленої криниченьки, з повного відра”.  
“Не веди коня, не напою я,  
Не напою, бо ся бою, – я ще не твоя.  
Буду я твоя, напою коня  
З рубленої криниченьки з повного відра”.*

Пісні про кохання виділяються своєю емоційною глибиною та художньою красою. Вони мають важливу суспільно-виховну функцію, повчальну мудрість: відстоюють вірність у взаємовідносинах, збагачують душевним добром, сприяють естетичному розвитку. Ця народна поезія співзвучна й нашому часові, дорога нам своїм ствердженням морально-етичних цінностей, нев’янучими образами, що збуджують загальнолюдські почуття й переживання, становлять для митців джерело творчості, розкривають перед нами життя багатьох поколінь.





<sup>1</sup> Лановик М.Б., Лановик З.Б. Українська усна народна творчість – К., 2006.

<sup>2</sup> Українські народні пісні про кохання: Пісенник / Упоряд. Т. О. Дмитрієва. – К., 1988.

<sup>3</sup> Пісні кохання/ Упоряд. і передм. О.І. Дея. – К., 1986.

<sup>4</sup> Костомаров М. І. Слов'янська міфологія. – К., 1994.

<sup>5</sup> Іван Нечуй-Левицький. Українство на літературних позовах з Московщиною. Культурологічні трактати/ Упорядкування М. Чернопиского. – Львів, 1998.

<sup>6</sup> Потебня А. Мысль и язык. – К., 1993;

## Українське весілля: еротично-медовий код

*Семантичне поле весільного ритуалу охоплює активне функціонування меду як важливого еротико-сексуального символу, що фігурує з різною силою вияву та змістом знакового навантаження на усіх етапах українського весілля.*

Усім відомий мед вважається не лише універсальним символом солодкості. Цей бджолиний продукт має ціле віяло позитивних конотацій – це наділення і здоров'ям, багатством, і щасливим сімейним життям. Суттєвим елементом останнього є еротична насолода та сексуально-прокреативна активність пошлюбленої пари.

Фольклорно-етнографічне дослідження, проведене Уляною Мовною, беззаперечно доводить саме еротико-сексуальний аспект застосування меду у весільній звичаєвості українців<sup>1</sup>.

Складність і водночас привабливість завдання, як зазначає дослідниця, полягала в тому, що у багатьох випадках (особливо на початкових етапах весілля) еротична ритуалістика меду далеко не очевидна, тому доводилося “відчитувати” еротичний “медовий” код, за допомогою якого реалізується значна частина символічних “повідомлень”, крок за кроком розшифровувати завуальований еротичний підтекст цілком “безневинних”, на перший погляд, рядків обрядових пісень – зразків весільного сороміцького фольклору.

*Чому мед як ритуальний символ набував еротичного забарвлення на заручинах?*

Мед як ритуальний символ набував еротичного забарвлення уже на першій стадії весілля – заручинах. Заручини звичайно відбувалися в суботу, урочисто у присутності численних родичів потенційних наречених та супроводжувалися співом обрядових

пісень, спеціально призначених для цієї прелюдії весільного дійства. Так, у гуцулів “згідних” частували медом з одного келиха, у який вони одночасно опускали мізинці й давали облизати своєму візаві, а тоді за чергою усім присутнім, з уст старости лунало: “Я вас благословлю так, аби вас ніхто не міг розщепити, як не розщепиш бджолу від меду” або “Хай ваша любов буде солодка як мед”<sup>2</sup>.

Пов’язаність із медом першої шлюбної форми етнографи занотували на Волинському Поліссі<sup>3</sup>. Головну мету заручин – темпорально першу прокламацію “згідних” як нероздільної пари (за аналогією з медом, невіддільним від бджіл) адекватно віддзеркалюють ритуальні пісні, у яких вловлюємо перші, спочатку дуже завуальовані натяки на майбутнє подружнє поєднання (на шлюбний вибір зарученої дівчини), де мед відіграє не останню роль:

*На заручинах були,  
Мед-горілку пили.  
У кубочки наливали –  
Марусину намовляли.*

В обрядовій ситуації, коли молодий (Юрась), сидячи за столом, випиває чарку води, що підносить йому молода (Маруся) на тарілці з перснем, який він одягає на палець, з’являється вже більш прозорий, хоча й зі ще доволі стриманими нотками, еротичний “медовий” підтекст. Молодого приваблюють дівочі чари уже “його” Марусі:

*Заручена Марусенька!  
Да подай Юрасю водиці:  
Що твоя водиця солодка,  
Солодїй за меду, за вина, –  
Коли-б моя Маруся здорова була!*

*Як посилюється еротико-сексуальний символізм меду у  
коровайницьких піснях?*

Роль меду як еротико-сексуального символу українського весілля вже яскравіше простежується у коровайницьких піснях, що співають під час приготування весільного короваю. Процес “бгання” короваю як магічне дійство, спрямоване на досягнення успішної дефлорації і забезпечення фертильності молодої (головної мети весільного обряду) та водночас сакральне “замішування” й “випікання” нової родини, густо насичений еротичними елементами<sup>4</sup>. Власне ці еротичні елементи у процесі коровайницького дійства виявляють тенденцію до поступового наростання.

Спочатку мед фігурує як символ солодкості та засіб номінації короваю як молодих та їхнього майбутнього подружнього життя:

*Із суботоньки на неділеньку година,  
Та збиралася Хведоркова родина,  
Та привезла липівку меду на коровай,  
Та хвалить Бога, солодкий буде наш коровай.*

Прихована еротика надає особливого колориту тим жартівливим коровайницьким пісням, які звучать вже після посадки короваю до печі. Таким, зосібна, є зразок весільного фольклору з Волині, де парубок приваблює кохану “медком” (мед тут на думку дослідників, виступає символом взаємного сексуального задоволення), який вони удвох питимуть під яблунею (загальновідомим символом плідності):

*Чом, чом не прийшов,  
Як ще місяць не зійшов.  
Тоді тебе принесло,  
Як вже сонечко зійшло.  
Прийди, прийди ти до мене,  
Є гостинчики у мене...  
Сядемо під яблунею,*

*Будем пити медок.*

Сексуально-еротична символіка, коли коровай метафорично позначає жіночий статевий орган, а мед – чоловіче сім'я, набуває все виразнішого, хоча й винятково алегоричного, звучання у виконанні хору коровайниць після виїняття короваю з печі:

*Притечи, медочку, притечи,  
Бо ще наш коровай у печі.  
Поки ми коровай виймемо  
Бочечку меду вип'ємо.  
Бочечку меду, вина – дві,  
Поставили коровай на столі.*

*У чому специфіка еротичної символіки меду в обряді  
весільного вінкоплетіння?*

Як символ еротичної злуки закоханих мед фігурував в обряді вінкоплетин, що в різних етнографічних районах України відбувалися від п'ятниці до недільного ранку.

Так, наречена-лемкиня разом із дружками плела два вінки з барвінку (символу кохання та шлюбу) – для себе та свого судженого й намазувала їх медом, а мати одягала готовий вінок доньці на голову, щоб та була “така солодка як мід”. Ним же змочували барвінковий вінок наречених й вкривали його “позліткою” (тонкою золотистою фольгою) покутяни. На Буковині ще донині мати намазує медом весільний вінок молодій, бажаючи щасливого шлюбу своїй дитині.

Під час вінкоплетин на Гуцульщині барвінковий вінок молодій також намазували медом, при цьому висловлюючи спонуку-сподівання ледь приховано еротичного змісту: “Аби ти йому навіки була така солодка, як мід”. Важливу еротикоритуальну роль меду в обряді вінкоплетин рельєфно підкреслюють гуцульські ладканки:

*Ой, ти, дитино мила, шию ти вінок щиро.  
З добрими гадоньками, з солодкими медками...  
Абис така пахуча, як медик цей липучий.  
Абис така миленька цілому світочкови,  
Цілому світочкови, та й своєму Йваночкови  
На ціле житє ваше, мила дитино наша.*

Доволі прозора семантика меду, спроможного підсилити еротичну принадність нареченої в очах нареченого адекватно усвідомлювали й самі носії обряду: “Щоб молода була мужови як мід солодка”, “аби солодким було подружнє життя”, “абис така миленька своєму Йваночкови”. Аналогічна функціональна значущість меду проглядається у практикованому серед гуцулів намазуванні ним щоки “княгині”, яке повторювали декілька разів з певним інтервалом, мотивуючи тим, щоб любовна насолода тривала упродовж усього шлюбного співжиття.

Традиція “медити” барвінковий вінок є, на нашу думку, ремінісценцією давнього обрядового змочування медом волосся наречених. Ще у XIX столітті цей звичай подекуди (Гуцульщина, Підляшшя, Бережанщина, Хмельниччина) продовжував спорадично існувати у вигляді намазування медом розчесаної коси нареченої. Його широке побутування в минулому зі встановленням вище знаково-семіотичним навантаженням засвідчує один із зразків весільного фольклору з Підляшшя (де в суботу староста молодії розплітав і чесав її косу):

*Молода Марисю!  
Не схиляй головоньки,  
Не дай коску рвати,  
З золота оберати.  
Ми твою косу годовали,  
Медом, вином смаровали,  
Золотом посипали,  
Шовком заплітали.*

та Покуття:

*Ой в неділю на подвір'ю  
Музики заграли  
Тогди мою русу косу  
Брати розплітали.  
Та розплели-розчесали  
Чесаною щітков,  
Намастили чівки медом,  
А вінок позлітков.  
Намастили чівки медом,  
Щоби солоденькі,  
А віночок позліточков,  
Щоби золотенький...*

Розгорнуте лінійно дійство зазначеного обряду в період його активного функціонування (XVI–XVII століття) у різних українських регіонах (Наддністрянщина, Підляшшя, Червона Русь), а також у сусідніх етносів – литовців, поляків, росіян та інших полягало у розчісуванні голови молодої і молодого гребенем, вмоченим у мед як підготовчій операції виряджання до шлюбу.

*Навіщо молодят намащували медом?*

Еротична конотація меду помітно виявлялася в процесі підготовки до шлюбного благословення молодих. Мед як ритуальний символ з виразним еротичним підтекстом супроводжував наречену в обряді розплетин, які відбувалися перед вінчанням. Так, повсюдно в Україні молоду прибирали до шлюбу в неділю зранку, коли брат розплітав косу, а дружки розчісували волосся й намазували його медом, вплітаючи у вінок дрібні монети, шматочок хліба та зубчик часнику. Локальною специфікою Гуцульщини була практика, коли мати або заміжня родичка, накладала молодій вінок, а після благословення мазала їй уста, а іноді й волосся медом і виряджала до шлюбу. Отож, етнографи екстраполювати на весь український етнографічний масив висновок, отриманий у процесі аналізу етнографічного матеріалу з Карпат і

Прикарпаття, що “змащування коси медом у знаково-семіотичному аспекті символізувало генерування та наростання еротичної напруги, спрямованої на сексуальне поєднання молодят і ствердження їх репродуктивної потуги”<sup>5</sup>. Подібно на Бойківщині мати, відпроваджуючи сина до церкви, намазувала йому чоло медом.

Мед використовували і під час самої шлюбної церемонії разом з “княгинєю” – горянкою, яка, вирушаючи до шлюбу, клала за пазуху пляшечку меду, що, на її думку, мало гарантувати солодке подружнє життя. Вийшовши з церкви після вінця, лемкиня ділилася з молодим цілушкою хліба з дрібкою меду. Мед як символ солодкості та плідності був одним із членів пари (хліб та мед), що творила семіотичне ядро з’єднувальних обрядів шлюбної магії, в яких важливу роль відводили підготовці до емоційно-сексуального єднання щойно створеного подружжя.

В обрядовій практиці українців широко побутував звичай зустрічі молодих після отримання церковного благословення медом, глибинно-еротичні інтенції якого нам важливо сьогодні розглянути. У частуванні медом власне і полягала магічна дія, що мала на меті підсилити взаємну любов подружжя; вона характерна для багатьох етнографічних районів України. Медом частували молодих, які звичайно вирушали після вінця до хати молодої, у Карпатах. Якщо ж кожен з подружжя після шлюбу повертався до себе додому, молоду вітала мати, даючи їй лизнути меду, зі словами: “Бись вам так солодко жити, як цей мед”. По прибутті зятя теща тричі натирала йому медом щоки, чоло і бороду або проводила тричі лише по устах зі словами: “Щоби вам було так солодко, як мід солодкий”<sup>6</sup>. Меду цього не змивали цілий тиждень, аби з водою не сплили солодощі любові.

Аналогічно на Поліссі молоді після церкви приїжджали до молодої, де їх зустрічала мати з мискою меду та хлібом. Вона сідала на лавку, брала свою дитину на праве коліно, а чужу – на ліве й по черзі давала їм відкусити вмочений у мед хліб. Мед, що залишився, роздавала “весільникам”, кожен з яких старався один поперед іншого вмочити руку в мед і облизати, з твердою



вірою в те, що хто перший оближе мед, першим одружиться чи вийде заміж. Таке ж дійство відбувалося в хаті молодої і на Волині, де мати на порозі частувала молодих хлібом і медом, бажаючи їм подружнього щастя. Молоді брали по шматку хліба з медом, дружки і свашки виривали тарілку й розхапували її вміст.

Прилюдне обрядове годування пошлюблених медом не лише символічно закріплювало набуття ними нових соціальних ролей та зв'язків і у плані парадигматики сприймалося як наділення долею, а й висловлювало побажання-заворожування щасливої долі молодим саме в еротичному аспекті (“щоб так ся любили як мід”, “щоб солодко любились”). Народний ідеал сімейного щастя містив і розуміння любові як тілесної втіхи, яка разом з емоційною злагодою та невтомною працею у власному господарстві вибудовує тривкий фундамент забезпеченого й гармонійного подружнього життя. Наділення медом решти учасників обряду (поряд з іншим) символізувало отримання кожним із них своєї долі – частки цінностей у вигляді життєвої, особливо еротичної снаги.

Звичай зустрічі та ритуального годування пошлюбленої пари хлібом і медом (чи лише медом) побутує не тільки в українців, а у наших сусідів – білорусів (вони садили молодих у коморі й подавали їм по печеному яйцю та мед, котрі ті обов'язково мали з'їсти) і росіян, а також деяких інших народів європейського континенту – чехів, литовців, поляків, південних слов'ян (словенців, болгар), греків, італійців, англійців, угорців<sup>7</sup>. В останніх молодих частували медом перед дверима хати, щоб кохалися у шлюбі.

З організації поїзда молодого, який вирушав до молодої, щоб згодом привезти її до оселі чоловіка, розпочиналося весілля у повному розумінні цього слова, супроводжуване відповідними ритуальними піснями, в яких набуває все чіткішого вияву й відповідно легшого “прочитання” еротичний “медовий” код. Тісний зв'язок меду з “обдаровуванням молодою” простежуємо вже на початку власне весілля, коли молодий приїхав за своєю судженою:

*За ворітними дверми,  
Там тещенька свого зятя  
Медом-вином частувала  
Дочкою дарувала.*

*Чому наречену алегорично порівнювали з медовою бочкою?*

З часу, коли після “продажу” молодої, молодий уперше отримує право сісти біля неї й прилюдно поцілувати в губи, весільне дійство набуває виразної еротичності, що відразу проєктується на обрядові пісні, де мед фігурує як алегоричне віддзеркалення одного з компонентів цілісного образу принадної “солодкої” Марисі:

*Ледом, Марисю, ледом,  
Твоя губонька з медом;  
Рученькі с пастернаком,  
Ноженьки со всем смаком.*

Перевезення молодої до чоловічої хати, у якій на Поділлі ритуальні дії розпочиналися з пригощання молодих за столом медом (з побажаннями “солодкого” подружнього життя) та куркою (символом плідності), було фінальним актом весільних обрядів у хаті молодої, супроводжувалося співами, у яких молоду алегорично прирівнювали до “медової бочки”:

*Викотили, викотили  
Та медову бочку,  
Видурили, видурили  
В пана свата дочку.*

В іншому фольклорному тексті зі схожим змістом еротична символіка меду виявляється більш акцентовано:

*Випили і виточили меду і вина бочку,  
Як схтіли, видурили у батька дочку.*

Від моменту від'їзду молодої з батьківської хати весільний фольклор набуває явного "вакхічно-еротичного характеру", який дедалі більше посилюється й досягає піку в час, коли молоді покидають гостей, щоб провести першу шлюбну ніч. У коморних та післякоморних (перезв'янських) обрядових піснях українців еротична навантаженість меду як сексуального маркера сягає апогею, як і вакхічно-еротичний настрій самого весілля, що переходить в оргіастичну фазу свого розгортання. В обрядовому пісенному діалозі матері й доньки, що відбувається під час відходу молодих на подружнє ложе, процес дефлорації молодої метафорично ототожнюється з частуванням медом:

*"Ой мамцю, мамцю,  
До комори везуть".  
– Цить, доню,  
Тобі меду дадуть.*

Еротична знаковість меду отримує розвиток і у весільній традиції інших слов'янських народів (болгар, сербів, хорватів), у яких пекли два медівники як символи сексуального єднання молодят та перед коморою намазували обличчя молодого медом – "аби кохались, як кохають бджоли мед".

Упродовж перебування молодих у коморі в обрядових епіталамах з виразно обсценним змістом, які виконували лише дорослі учасники весільного дійства, яскраво виявляється "медовий" код генітальної символіки:

*Тупу, курочки, тупу,  
Чотири ніжечки в купу,  
А п'ята коротша,  
Од меду солодша.*

У понеділок зранку після виходу молодих з комори, коли їм подекуди (Херсонщина) подавали на сніданок щільниковий мед, розпочиналася фінальна оргіастична фаза весілля, учасниками якої були не лише батьки та родичі молодого, а й запрошені до них на гостину родичі молодої ("перезва"). Червоною ниткою

крізь усі виконувані у цей час пісні проходила тема успішної дефлорації молоді та загального піднесення від констатації її дівочого статусу. У перезв'янських наспівах домінує мотив уподібнення молоді та її незайманості до бочки, вміст якої – “мед солоденький”, який вона “розточила” на радість усьому родю:

*Була у нас бочка-дубівка,  
У ній чіп коротенький,  
Мед солоденький.  
Не багато розточила  
Весь рід звеселила.*

Аналогічний образ “медової бочки-дубівки” фігурує і в наступній коморній пісні:

*Таточко, питочки хочу,  
Та із тиї бочки-дубівки,  
Шо чіп коротенький,  
А мед солоденький,  
Марфочка вточила,  
Весь рід звеселила.*

Зазначена тема пронизує і бойківську весільну ладканку, яку занотував І. Франко у рідних Нагуєвичах:

*По горі бербеничка,  
Маленька, невеличка.  
Чопок у ній коротенький,  
Мед у ній солоденький.*

Алегоричне порівняння нареченої з бочкою меду виявив у весільних піснях і О. Потебня, подавши такий фольклорний зразок:

*Мід солодейкий,  
Чуп коротейкий;*

*Бочку розрубати,  
Меду скоштувати.*

Російський дослідник О. Афанасьєв, констатувавши уподібнення нареченої до посудини з медом, подав цікаву версію-тлумачення весільних обрядів, що відбувались після комори: “У тому випадку, коли буде з’ясовано, що наречена вийшла заміж не цнотливою, її матері подають склянку меду, внизу якої спеціально роблять отвір, який тримають пальцем. Коли мати бере склянку, отвір відкривається і мед утікає – знак, що солодкий напій незайманості випито ще до шлюбу”.

*Як виспівується еротико-сексуальна знаковість меду  
у перезв’янському фольклорі?*

Цикл перезв’янських пісень, які виконуються від імені молодої, відсплюює флер таємничості з інтимних переживань молодої жінки, яка отримала перший сексуальний досвід. В одній з них яскраво виражено відголоси фалічного культу (фалос прирівнюється до калача, а чоловіче сім’я до меду):

*Захотіла калача з медком,  
Захотіла калача з медком,  
Я ж була да пуд парубком,  
Я ж думала умру, умру,  
А я ж це є давно люблю.*

В іншому випадку акт сексуального зближення, досвідом якого наречена ділиться з подругами, виявляє схожість із “питтям” меду:

*Була я, сестриці, в темниці,  
Пила ж я, сестриці, мед-вино;  
Не таке личенько як було –  
За сую ніченьку змарніло.*

Мед у перезв'янському фольклорі фігурує і як винагорода за акт коїтусу, необхідна для підняття сексуального тону молодого:

*“Ой хто-ж мене за рученьку –  
Тому рукавички;  
А хто мене за ніженьку –  
Тому черевички!  
Біля мене полежить,  
За пуп мене подержить –  
Тому гарнець меду,  
Коновочка пива –  
Щоб стояла жила!”*

Оргіастичність поведінки учасників завершального акорду весільного дійства, а також еротико-сексуальна знаковість меду, висловлена у перезв'янському фольклорі, була не випадковою, а мала певний практичний і магічний сенс: молодим повинна передатися ця могутня, життєдайна сила Еросу, нестримність та шал почуттів, що цілком вписувалися у ритм природи, споріднюючись з великою енергією бажання, властивою усьому живому<sup>8</sup>.

*Як виник вислів “медовий місяць”?*

У понеділок під обідню пору відбувалася одна з фінальних сцен весільної драми – покриття голови молодої, яку завивали в намітку як молодицю. Церемонія завивання супроводжувалася частуванням медом молодих та усіх присутніх (дружки подавав скибки паляниці, намазаної медом, спершу молодим, їх батькам, а тоді решті гостей), а також співом обрядових пісень у виконанні свашок. У поданому фольклорному зразку йдеться про спільне споживання молодою парою хліба (пшеничної паляниці) та меду, яке виступає способом символізації доконаного факту сексуального єднання і підтвердження шлюбного статусу новоствореного подружжя:

*Де-ж був Юрасенько,  
Де-ж була Марьечка?  
Юрасько у батечка.  
Маруся у матінки.  
Тепер у купоньці,  
У одній світлоньці;  
Їдять паляниці  
З ярої пшениці,  
П'ють вони мед-вино  
Із кубка одного.*

Аналогічне символічне навантаження несе й пісня, записаної на Слобожанщині:

*Та сидять же вони  
За тесовим столом,  
Та п'ють же вони  
Мед-вино, горілку.  
Їдять же вони  
Білі калачі,  
І п'ють, і їдять,  
І у парі сидять.*

Інтенсивна еротико-сексуальна насиченість меду як ритуального символу у весільній обрядовості українців, можливо, пояснюється його укоріненістю в індоевропейській традиції, прикладом якої є практиковане в давнину індусами намазування медом геніталій молодої з наступною мотивацією: "Намащуємо твій знаряд медом, бо він є другими устами творчої енергії, через яку ти сама, непоконана, поконаєш усіх мужчин!".

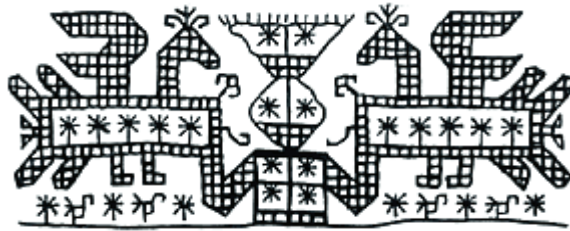
Частування молодих медом, який володів значним як природнім, так і символічним еротичним потенціалом, відбувалося в українців (та й інших слов'янських етносів) не лише під час проведення весільного ритуалу, воно продовжувалося протягом усього першого місяця шлюбного співжиття, що в народі отримав назву "медовий". І у цьому

контексті занадто звуженою видається версія етнологів М. Стельмаховича щодо позиціонування “медового” місяця тільки як еквівалента категоричної відмови молодят упродовж цього періоду від спиртного на користь меду задля піклування про здоров’я майбутньої дитини та створення морально міцної родини<sup>9</sup>.

Отож, семантичне поле весільного ритуалу охоплює активне функціонування меду як важливого еротико-сексуального символу, що фігурує на усіх етапах українського весілля (з різною силою вияву та змістом знакового навантаження) – під час проведення заручин, коровайницького дійства, обряду вінкоплетин, церемонії підготовки до шлюбного благословення молодих (розплетини, вирядження до вінця, частування медом після шлюбу), зустрічі молодих як повінчаної пари, весільної гостини у молоді, поїзда молодого по молоду, обряду комори та наступної презви, покривання молоді.

Але якщо на початковій стадії весілля у фольклорних текстах простежуються насамперед еротично забарвлені паралелі, завуальовані натяки, еротичний присмак і підтекст, непрямі алегорії, то у перезв’янських піснях ритуальна насиченість меду сягає апогею (домінує фалічна “медова” символіка як відголос культу репродуктивних органів, обсценний характер фольклорних зразків з прямими метафорами процесу дефлорації, констатації дівочтва молоді та її вражень про перший сексуальний досвід, символіка меду як винагороди за акт коїтусу, визнання сексуального єднання та підтвердження подружнього статусу новоствореної пари), як і власне вакхічно-еротичний настрій самого весілля, кульмінація якого виявляється у фінальній оргіастичній частині цього драматичного дійства.





- <sup>1</sup> Мовна У. Мед як еротико-сексуальний символ українського весілля // Вісник львівського університету. Серія: філологічні науки. – 2007. – Випуск 41.
- <sup>2</sup> Мовна У. Знакова функція меду в родинній обрядовості українців Карпат і Прикарпаття // Записки НТШ. – Львів, 2001. – Т. ССXLII.
- <sup>3</sup> Скуратівський В. Мед у звичаях, традиціях, обрядах // Київська Старовина. – 1992. – № 3.
- <sup>4</sup> Красиков М. Таємничий дивосвіт українського еросу // Українські сороміцькі пісні / Упор. М. Красиков. – Харків, 2003.
- <sup>5</sup> Мовна У. Семантика меду у весільному ритуалі українців Карпат і Прикарпаття // Матеріали до української етнології. Збірник наукових праць. – К., 2004. – Вип. 4.
- <sup>6</sup> Мовна У. Знакова функція меду в родинній обрядовості українців Карпат і Прикарпаття // Записки НТШ. – Львів, 2001. – Т. ССXLII.
- <sup>7</sup> Мовна У. Семантика меду у весільному ритуалі українців Карпат і Прикарпаття // Матеріали до української етнології. Збірник наукових праць. – К., 2004. – Вип. 4.
- <sup>8</sup> Красиков М. Таємничий дивосвіт українського еросу // Українські сороміцькі пісні / Упор. М. Красиков. – Харків, 2003.
- <sup>9</sup> Стельмахович М. Народнопедагогічні погляди на дитину // Народна творчість та етнографія. – К., 1989. – № 5.

## Рослинна психоаналітика: еротичні імплікації

*Рослинний код має здатність не тільки вступати у сурядні зв'язки з іншими кодами, але й виступати як "підрядна" частина складніших, ієрархічно вищих символічних моделей, зокрема, "еротичного" коду, за допомогою якого уявлення про прокреативний цикл природи оформлюються у термінах і образах статевого життя людини, і навпаки.*

Рослини в українській календарній обрядовості часто є знаковими еквівалентами фалоса, ктеїса, а акціональний вимір, у якому вони проявляють себе, дає підстави розглядати їх як символізацію злиття чоловічого та жіночого начал, парування, статевого акту, любовного двобою. Зв'язок еротичного і рослинного кодів у контексті традиційної української календарної обрядовості є ще одним виявом фундаментального гомеоморфізму, спорідненості елементів і систем різних рівнів у міфопоетичній картині світу давніх слов'ян<sup>1</sup>.

Проведене фольклористом Елеонорою Гаврилюк дослідження семантики і функцій рослинного коду в традиційній календарній обрядовості українців показало, що цей символічний ряд, так само як і інші парадигми символів, не функціонує в контексті системи календарних обрядів ізольовано, а вступає у "сурядні" та "підрядні" зв'язки з іншими кодами. Складна взаємодія "елементарних" кодів (рослинного, тваринного, антропоморфного, метеорологічного, харчового тощо) є тою основою, яка створює умови для формування складніших, ієрархічно вищих кодів – виразників засадничих тем та ідей даної культури. Домінантне положення карпогонічної функції рослинного коду і тісний зв'язок рослинних образів з ідеєю прокреації створюють підстави для включення рослинного коду до еротичного "метакоду" – символічного ряду, за допомогою якого оформлюються образні уявлення про фертильність людини.

*Чому в контексті міфопоетичної свідомості рослинні  
символи містять еротизми?*

Засадничі теми архаїчних і традиційних культур – прокреація, відновлення життя, світ як арена боротьби і злиття Танатосу і Еросу – потребували символічного оформлення. Найбільш вдалий, наочний образ єдності життя, прокреації і смерті було знайдено в рослинному світі, у циклічних змінах весняно-літнього буяння і зимового замирання зелені.

Незважаючи на те, що секс і рослинність – явища різних порядків, у семантичних контекстах міфа і ритуалу рослинні символи часто містять виразні еротичні конотації. Якщо, критично ставлячись до відомої теорії Л. Леві-Брюля, все ж визнавати за нею пояснювальні потенції, то можна припустити, що передумовою взаємонакладання уявлень про рослинність та секс є дифузність первісного світосприйняття, яку згаданий вчений називав партиципацією – містичною "співпричетністю" людини і природних об'єктів, одиничного і множинного, мертвого і живого у континуумі Космосу. Можна цілком погодитися і з думкою про те, що "справжній, найдавніший міф нічого не вигадував просто так, заради "любові до мистецтва", а лише намагався будь-що припасувати один до одного шматки розірваного світу... Народження, смерть, зірка, око, кров, нора, рот, сміх – все це вже існує як певна реальність, яка приголомшує уяву, і міфу нічого не залишається, як спробувати поєднати разом те, що дано окремо, і перетворити це окреме на сюжет – переконливий і життєздатний"<sup>2</sup>. Отже, немає нічого дивного в тому, що між поняттями "секс" і "рослина" виникли семантичні зв'язки. На думку Е. Гаврилюк<sup>3</sup>, кореляція, рослинного і еротичного коду в ритуальних контекстах стала можливою завдяки таким чинникам, як:

а) *семантична структура ритуального символу*. Як відомо, для символу в контексті ритуалу є характерною поляризація значень: референти, закріплені звичаєм за основним ритуальним символом, часто намагаються згрупуватися на протилежних полюсах. На одному полюсі значення прагнуть до співвідношення з компонентами морального та соціального

порядків – це можна назвати ідеологічним (нормативним) полюсом символічного значення; на іншому, сенсорному полюсі концентрується те, що належить до явищ і процесів, від яких можна очікувати стимуляції бажань і почуттів (здебільшого це денотати, пов'язані з фізіологічними явищами). Таким чином, можна стверджувати, що важливі для даної культури символи (причому не лише ритуальні) від початку містять у своєму семантичному полі еротичні конотації, які у певних контекстах проявляються більш або менш виразно.

*б) важлива роль рослинних образів у міфопоетичній моделі світу.* У сучасній семіології докладно розглянуто питання про роль і місце у картині світу архаїчних і традиційних культур такого універсального знакового комплексу, як світове дерево. Було відзначено, що зі стовбуром світового дерева стало пов'язується образ людини, зокрема, жінки як носительки плідності. Розвиваючи цю ідею, слід зауважити, що "рослинна" модель космосу, репрезентована образом світового дерева, співіснує з антропоморфною моделлю, яка представляє Космос як простір, що постав внаслідок первинного статевого акту уособлень чоловічого і жіночого первнів (божеств, стихій, природних об'єктів) або ж виник з тіла принесеної в жертву першолюдини. Фактично, ці моделі суміщаються, оскільки світове дерево структурує світ, створений антропоморфними істотами. Зв'язок рослин і людей (або антропоморфних істот), маніфестований космологічною моделлю, проектується на нижчі рівні (вірування, фольклорні тексти тощо), де рослинні й антропоморфні образи часто вступають у стосунки взаємного породження. У різних народів відомі міфи, легенди, вірування про появу рослин з тіла людини або, навпаки, про причетність рослин до народження людей (згадаймо хоча б про те, що невгамовним дітлахам на питання "Звідки я взявся?" часто відповідають: "У капусті тебе знайшли").

Не виключено, що ідея зв'язку рослин з прокреативно-ембріологічною сферою людини породжена "свідомою" символічною думкою внаслідок дії якихось глибинних, "позасвідомих" імпульсів. Таким імпульсом, на думку Ф. Кьойпера, є непевні спогади людей про своє пренатальне існування:

"...можна припустити як просту робочу гіпотезу, що пренатальний корелят дерева, яке піднімається з первісного пагорба, слід шукати у спинному мозку, що розвивається. Проте у міфі мається на увазі щось більше. Дерево – це центральний світовий стовп, котрий розділяє небо і землю, і з цього поділу починається дуальний космос. Якщо є частка істини у гіпотезі про те, що цей міф "якимсь чином" відображає ембріональний розвиток людського створіння, неминуче постає висновок, що розвиток психіки щойно зачатого індивідуума, який відбувається паралельно з розвитком зародка, характеризується корінним дуалізмом, коли головний мозок функціонує як "сидіння" свідомості індивіда, в той час як психічні компоненти нижчого, скажімо, філогенетичного шару припустимо локалізувати у нижньому кінці осі"<sup>4</sup>. Втім, якими б не були глибинні причини виникнення асоціативного зв'язку між тілесним життям людини і рослинністю, очевидно, що цей зв'язок, поза сумнівом, є важливою константою міфопоетичних моделей світу.

в) *еротичні конотації такого виду діяльності, як землеробство у контексті міфопоетичної картини світу.* Землеробство з його ідеєю родючості Землі-матері, від якої залежить життя і добробут селянина, підкреслює явища плодючості і в людському житті. У зв'язку з цим виникають паралельні образи життя поля і тілесного життя людини. Функція плодючості вгадується якнайвиразніше, а проліферація форм пов'язана з появою сільського господарства. Дуже виявляється ототожнення Матері і Землі, бо останню доводилось угамовувати через постійне терзання її тіла – ґрунту. Водночас дедалі більше підкреслюється поділ статей, – незалежно від того, чи належало сільське господарство спочатку до містерії Матері, чи ні. Саме з появою плуга чоловіки стають хазяями на полі, і чересло замислювалось як статевий член у стані ерекції, що виконує стосовно землі злягальні рухи і заглиблюється у неї. Еротично-шлюбні асоціації, пов'язані з рільництвом (оранкою, сівбою, косінням тощо) яскраво проявляються в українському фольклорі.

г) *реальні властивості рослин-афродізіаків викликати або посилювати статевий потяг.* За спостереженнями науковців,

реальними афродізіаками є як здавна культивовані людиною (мак, коноплі, виноград, петрушка, часник і т.ін.), так і добре всім відомі дикорослі рослини (кропива, беладонна, полин, хвощ тощо). Втім, окрім реальних афродізіаків, існують рослини, яким приписували аналогічні властивості завдяки їх зовнішній подібності до геніталій чи інших статевих ознак (наприклад, яблуко, помідор, гриб зморщок тощо). Закономірним видається факт, що багато рослин, використовуваних у календарній обрядовості українців-землеробів, є афродізіаками. Причина такої експансії афродізіаків зрозуміла: оскільки одним з основних завдань циклу обрядів, виконуваних протягом року, є забезпечення достатку, врожаю, родючості, зазначеним рослинам якнайкраще пасує роль символів плідності і заразом магічних засобів, за допомогою яких посилюється і фертильність людини, і прокреативна здатність Матері-землі.

Звичайно далеко не вся рослинна символіка українських календарних обрядів є суцільним камуфляжем еротичних імпульсів. Спробуємо проаналізувати хоча б деякі аспекти надто очевидного еротичного підтексту багатьох рослинних (зрештою, не тільки рослинних) символів у традиційній українській культурі вже з огляду на те, що давно на часі необхідність комплексного вивчення сексуальності та еротики в українській традиційній культурі, де чільне місце мають посісти студії "еротичного модусу" обрядової і фольклорної символіки українців. Окрім того, вказана проблема надзвичайно цікава тим, що у процесі її вирішення відкриваються перспективи глибшого розуміння фундаментального ізоморфізму та ізофункціональності фізіологічного життя людини і процесів, що протікають у природі, Космосі – теми, яка, ймовірно, породжена і підтримується архетиповими структурами людської ментальності.

*Як простежується еротична символіка рослинності  
у весняній обрядовості?*

Еротичні імплікації рослинної символіки у контексті весняної обрядовості українців простежуються дуже виразно. Якщо зима

в антропоморфізованому міфопоетичному хронотопі давніх землеробів виявляє ознаки періоду "космічного коїтусу", то весна може бути прирівняна до "космічного зачаття" – запліднення і початку "вагітності" Матері-землі. Саме тому, більшість обрядових акцій проводиться навесні з метою сприяння цій "вагітності" (магічне підсилення прокреативної енергії землі, рослинності за рахунок вітальної енергії людей, тварин і навпаки; захист сходів і плодів від небажаних впливів)<sup>5</sup>.

Весняний період землеробського календаря відкриває свято, призначенням якого, як прийнято вважати, були символічні проводи зими та зустріч весни. У західноєвропейських народів це був карнавал, у східних слов'ян – Масляна, М'ясниці. В українців та білорусів М'ясниці не належали до числа найпопулярніших свят, проте у росіян, як відомо, це був один з найбільш обрядово насичених періодів, який за розмахом не лише не поступався Святкам, але навіть перевищував їх. Головним рослинним символом української Масляни можна вважати поліна, шматки деревини (на відміну від російської "Масленицы", де таким символом була солома і виготовлені з неї ляльки).

Тісна взаємодія рослинного і еротичного кодів дається взнаки й у символіці хороводно-ігрових весняних пісень, які групуються, в основному, навколо двох тем:

- весняне парування молоді, пісенне накликання швидкого шлюбу;

- взаємні кпини дівочого і парубоцького гуртів.

Рослинна символіка першої групи веснянок подібно за складом і семантикою образів та мотивів до весільної обрядової поезії. Зокрема, наведені нижче веснянка і весільна пісня містять мотив вішання вінка на кілок:

*А в кривого танця  
Не виведу кінця.  
Веду, веду.  
Та не виведу,  
Плету, плету,  
Та не виплету.  
Треба його виводити,*

*Кінець йому знаходити.  
Ой вінку мій вінку,  
Хрещатий барвінку,  
Я тебе сплела, звила  
Іще вчора ізвечора.  
Повісила на кілочку  
На шовковім шнурочку,  
Туди моя матінка ішла.  
Того віночка знайшла  
Той нелюбові дала.  
Коли б була таке знало.  
Була б його розірвала,  
Нелюбові не дала.*

*Ой вінку мій вінку,  
І хрещатого барвінку,  
Купувала'м тя в ринку,  
Замикала'м тя в скрипку,  
В суботу на годинку,  
В неділю на всю днинку,  
В понеділок на обідчик,  
А во второк та й на колок.*

Веснянки з мотивом вінка на кілку і шлюбні пісні з аналогічним мотивом постали, ймовірно, як вербальне відображення обрядової практики: молодому в ході весільного церемоніалу подавали вінок молодій, завішений на гілці ялини. Ця обрядова дія має виразний еротичний підтекст: чоловіче начало, символізоване гілкою, поєднується з жіночим, втіленням якого є вінок<sup>6</sup>. Чіплення вінка на гілку відоме також як обрядова акція у складі купальського ритуалу (наприклад, в Гомельській області Білорусі вінок кидали на грушу, а потім знімали і несли на грядки капусти, щоб не їла гусінь). Отже, вішання вінка на дерево має ознаки символічної акції з потужним "магічним зарядом". Ця дія, метафорично описуючи, імітуючи статевий акт, продукувала, за уявленнями носіїв традиційного світогляду, реальну прокреативну енергію, яку можна було використовувати з різною метою.



Зокрема, веснянки з описом цієї дії, по суті, можна визначити як заклиральні тексти, призначенням яких було заворожити швидкий шлюб молодим людям.

Згадавши про мотив веснянок, у якому фігурує вінок ("те, що звите"), не можна обійти увагою й мотив виття, звивання рослин, що також є спільним для веснянок і весільних пісень:

*Зелені вогирочки  
Най сі вють,  
До дівчини заручини  
Най сі бють.  
Зелені вогирочки,  
Розвивайте сі,  
Молодії дівчоточка,  
Віддавайте сі.*

*Вийся, горошку, в три стручки,  
А роди, Боже, в чотири,  
Щоб тебе черви не точили,  
Щоб ся парубки женили.*

Семантика огірків і горошку, що завиваються, досить прозора: городина, яка оплітає своїми стеблами інші рослини – яскравий образ для означення любовного єднання. Символіка завивання кодується також на акціональному рівні, оскільки рухи хороводу часто імітують обплітання, обійми.

Ще один мотив веснянок з ряду, який складають символічні позначення єднання, любовного злиття – рух вгору-вниз, "то в рожу, то в калину":

*Ой Дед, Дед та й Ладо!  
Та повідай, козле, правду!  
Що ж ти маєш повідати,  
Коль нічого й не чувати?  
Ой як паняночки скачут?  
Ой то в гору, то в долину,  
То в роженьку, то в калину.*

*так само й парубки:  
Ой Дед, Дед та й Ладо!  
Та повідай, козле, правду!  
Що ж ти маєш повідати,  
Коль нічого не чувати?  
Та як старі баби скачут?  
Ой то в гору, то в долину,  
То в бодлаки, то в кропиву.*

так само й старі діди:

*Гей, гей, добрі літа були, як сі панінки гзили:  
То в гору, то в долину, то в рожу, то в калину.  
Гей, гей, добрі літа бути, як сі парубки гзили:  
То в гору, то в долину, то в бодаки, то в кропиву.  
Гей, гей, добрі літа були, як сі старі баби гзили:  
То в гору, то в долину, то в терне, то в кропиву.  
Гей, гей, добрі літа були, як сі старі діди гзили:  
То в гору, то в долину, то в бодаки, то в тернину.*

Символіка образів у наведених веснянках відтворює ритм статевого єднання і безпосередньо примикає до весільної тематики, так що філософські роздуми давнього землероба у веснянках з цим мотивом годі шукати. Призначення цих пісень було суто "утилітарним" – описати і, таким чином, накликати шлюб, нове народження, кохання. Роза і калина у контексті наведених веснянок виступають як найхарактерніші весільні символи, а "бодаки", кропива, терен – як своєрідні "антивесільні" образи (баби і діди непридатні для шлюбу і народження дітей; з парубків же дівчата просто глузують, висловлюючи сумніви щодо їхньої "чоловічої спроможності", і у такий спосіб спонукають їх довести протилежне).

Продовжуючи розгляд тієї частини рослинної символіки веснянок і весняних ігор, яка безпосередньо стосується теми шлюбу, кохання, статевого єднання, пристрасті, звернімося до текстів, де рослинні образи з'являються поруч з образами води і вогню.

*"Становляться хлопці і дівчата по парі, а одно спереду та й каже: Горю, горю пень!" Перша пара пита его: "Чого ти гориш?" "Красної пані," – одвіча передній. "А якої?" "Тебе, молодої," – скаже і біжить уперед, а та пара, що питала его, теж и собі біжить и потрапляють так, щоб той, що горів – не піймав; якщо піймає кого з пари, то становиться спереду и уп'ять ловить. Так гуляють довго, покіль усі пари не перебігають" (гра "Горю-дуба")<sup>7</sup>.*

*Ой вийду я на вулицю –  
Солома горить;  
Сюди гляну, туди гляну –  
Дівчина біжить.  
Нехай біжить, хоч не біжить,  
Я води не дам.  
Йди собі, дівчинонько,  
Пуд зелений гай,  
Пуд зелененьким гаєм  
Нова криниця,  
Ой там тобі, дівчинонько,  
Чиста водиця .*

*Бура соснойка горіла, горіла,  
Під нею мі дівойка сиділа, сиділа  
Решітцем воду носила, носила,  
Та буру соснойку гасила, гасила.  
Кільки в тім решітці водиці, водиці,  
Тільки в хлопойках правдиці, правдиці.*

Вода й вогонь як очищувальні та запліднювальні стихії здавна асоціювалися з уявленнями про статеве бажання, пристрасть. Образи рослин, вступаючи у контекстуальні зв'язки із символами вогню та води, утворюють своєрідне семантичне поле із значеннями "кохання, статеве злука, прокреаційна здатність".

В етнографічних матеріалах знаходимо дані про те, що у весняних іграх фігурували не лише вербальні образи рослин,

але й реальні рослини: "Три дівчини, відійшовши убік, ховають в себе гілку "Бождерева" (Божого дерева, *Artemisia Abrotanum* - різновид полину), потім повертаються у хоровод, де в них шукають те, що вони сховали, приспівуючи:

*Бил бильце, Божеє деревце,  
А вгадайте, дівчиноньки,  
В кого ваше бильце,  
Божеє деревце?  
Раді би ми угадати,  
Та й видумати,  
В кого наше бильце,  
Божеє деревце.*

Дівчата, що беруть участь у грі, сідають в коло, а одна ходить навколо і штовхає паличкою кожну з тих, хто сидить, і одній з них кладе в пелену (поділ) цю паличку. При цьому співають:

*Май, май!  
А ти, Тимошко,  
Тикало вгадай!*

Одна з дівчат підходить до тої, в котрої, як їй здається, є "тикало" і співає:

*А ти знай, знай,  
Тикало oddай.*

Якщо вона вгадає, то дівчина, в якій було "тикало", заступає її місце" (гра "Тикало"). Можна стверджувати, що у контексті весняних ігор, які первісно, очевидно, були магічними діями, рослини слід розцінювати не як малозначущу деталь, а як карпогонічний і водночас апотропеїчний засіб (боже деревце, коноплі – афродізіаки і водночас обереги від лихого ока, від відьом; назва "тикало" співвідноситься з "тичиною" – евфемістичним позначенням чоловічого статевого органу. Биття ж гілкою – обрядова дія, призначенням якої було передавати

вегетативну енергію рослини тваринам і людям. Така семантика цього обрядового жесту простежується, наприклад, у вдарянні освяченою вербовою гілкою під час святкування Вербної неділі та першого вигону худоби на пасовиська).

Рослини у веснянках та весняних іграх часто виступають як атрибути (або ж як рослинні "дублікати") образів тварин, семантика яких пов'язується з ідеями родючості, чоловічого начала, чоловічої сексуальної сили.

У весняних піснях, темою яких є клани з парубків, рослинні образи трапляються не часто. Цікавими для нас є, зокрема, такі тексти:

*Скакали кози  
Понад попові лози.  
Скакали, скакали.  
Аж си ріжки поламали,  
То в гору, то в долину,  
То в рожу, то в калину.  
На поповій долині  
Позастригали свині,  
Хлопці зубами витєгали,  
Аж си зуби поламали.*

*Під дубрівкою,  
Під зелененькою  
Загадав сє жениги,  
Той си не мав де взєти!  
А як ми сє порадимо.  
Той жінку му внайдемо,  
Дамо му стару бабу  
Та й сухеньку жабу:  
Він ї додому введе,  
Она му жінков буде!*

Як бачимо, стилістика та образність наведених пісень пародіюють аналогічні художні засоби весільної поезії та веснянок з мотивами парубкування, кохання. Дівчата, висміюючи парубків, не

тільки глузують з їхньої зовнішності, манер, але й висловлюють сумнів (звичайно, жартома) щодо їх сексуальної спроможності та сексуальних орієнтацій. Показовий у цьому відношенні текст знаходимо у збірці гаївок В. Гнатюка:

*Чогось парубки потухли, їм животи попухли,  
Боят сьї бика грати, щоб з них не сміяти.*

Таким чином, у наведених піснях утворюється контраст між шлюбною символікою рослин і неадекватними діями парубків у цьому напрямку, що й створює комічний ефект.

Ще одним рослинним обрядовим символом, що містить у своєму семантичному полі еротичні конотації і водночас розглядається як магічний засіб збільшення продукуючої енергії полів, людей, рослин є освячена вербова гілка. Можна цілком погодитися з твердженням стосовно того, що ритуальне похльстування вербовою гілкою у вербну неділю у всіх східних слов'ян мало первісний сенс примноження життєвої снаги, оновлення людини, передачі, трансляції їй (через гілочку) тих сил весняного оновлення і запліднення, що розгортаються та яріють в усій своїй рясноті. Очевидно, що й гілочка як медіатор цих сил первісно мислилось теж у плані фалічної символізації<sup>8</sup>.

Юрїївська обрядовість в Україні зберегла чимало елементів язичницького походження, зокрема, дійства, призначенням яких було стимулювати родючу енергії "вагітної" ниви. Цікаво, що, за поширеним серед східних слов'ян віруванням, землю не можна було "рушити" – орати, копати, вбивати в неї щось – до Благовіщення, бо земля до того часу "вагітна". Здається, у цьому випадку ми маємо справу з чітким співвіднесенням "родючого циклу" ниви і циклу вагітності жінки: справді, під час перших місяців вагітності статеве життя (див. фалічні асоціації, пов'язані з оранкою) небажане й навіть інколи небезпечне, у той час як в серединний період вагітності (у проекції на "ритми родючості" ниви це період кінця весни – початку літа) статеве життя цілком можливе. Одним з таких стимулюючих обрядів був обхід засіяних полів і бенкет, що відбувався по тому. Після офіційної частини обходу, яка відбувалася майже повсюдно за участю

священика, на нивах влаштовували трапези, під час яких смажили яєшні, їли крашанки та паски, запиваючи все, як водиться, горілкою. "Наївшись і напившись, селяни закопують у землю, ніби для удобрення її, залишки "свяченого" і п'ють при цьому горілку, примовляючи: Роди, Боже, жито, пшеницю і всяку пашницю". Після цього качаються на всі чотири боки, щоб бути здоровими від юрїївської роси"<sup>9</sup>.

Очевидно, закопування у землю залишків свяченого може сприйматися як жертвопринесення ниві, проте закопування у землю освячених яєць могло на більш глибокому рівні оцінюватися і як магічне запліднення землі. Можна припустити, що одною з цілей обрядового качання і перекидання по землі повинно було бути не лише оздоровлення виконавців обряду, але й сприяння родючості ланів; втім, стосовно семантики цих обрядових рухів у даному контексті дослідники не дійшли єдиного висновку.

Д. Зеленін зазначав, що обрядове качання й перекидання колись вважалися актами фізичного насильства над землею, що буцімто людина, вимагала, натискаючи на землю всім своїм тілом, в одних випадках – животворної енергії для рослинності, в інших – фізичної сили для себе особисто<sup>10</sup>. Проте спід зазначити, що розглядати качання й перекидання як тиск, фізичне насильство над землею доцільно лише у випадках, коли ці обрядові дії відбувалися восени: тоді логічно обгрунтованим виглядає твердження, нібито жінці вимагали від землі "повернути силу", яку вони витрачали під час виснажливих жнив. Щодо весняного качання і перекидання, тут все ж, видається, мав рацію Дж. Фрезер, який вважав, що в качанні по ниві слід вбачати редуковану форму символічного злягання з землею або ж обрядового злягання чоловіків і жінок на полі з метою сприяння родючості ниви.

*Чому символ калини еротизувався в українській традиції?*

Одвічний у нашій культурі тотемічний знак жіночої первини – калина – метафорично розкриває особливості проявів національного "лібідо". Біле квітування калини – дівоча цнота,

червоні ягоди незайманого калинового куща – зрілість і збережена до шлюбу честь дівчини. Тому й шлюбна кров на білій сорочці молодії зветься "калиною".

"Без верби та калини нема України"... З давніх-давен наш народ опоетизував цей кущ, оспівав у піснях, зробив його символом України. Калинові кущі саджали біля колодязів, щоб вода була здоровою і смачною, поруч із застільними вікнами після завершення будівництва оселі. Зимою червоні кетяги калини були прикрасою кожного садка, його гордістю, можливо, за це її ще називали в народі "гордовиною".

Після перших морозів калинові ягоди втрачали свій гіркуватий присмак і тоді їх охоче вживали в їжу, готуючи найрізноманітніші страви: начинку для пирогів-"калеників", киселі-"калинники", настойки-"калінівки", приправи до м'ясних страв, як ліки від застуди.

Калину запікали у хліб, що його брали з собою в далеку мандрівку. Калина, її образ постійно зустрічається в піснях, казках, легендах, прислів'ях. "Калинове диво", "калинова сопілка", "калиновий міст", "калинова колиска"...

Звідки взялася калина? З чим пов'язана така її популярність у народі, така пошана до неї, такі давні образи та символи у народній традиції?

Щодо походження калинового куща є різні легенди. Цікаво, що пов'язані вони з історіями про ворожі напади на Україну, татарський полон. Легенда, записана на Поділлі, розповідає, що виросли калинові кущі на тому місці, де загинули в болоті дівчата, які завели туди напасників, рятуючи рідне село:

"Побачило це сонце і послало на землю своїх синів – ясні промені, що підняли з трясовини дівчат і оживили їх. Із дівочих кіс стали корені, з яких виросли кущі, що потягнулися до сонця. Тоді сонце післало своїх дочок – зірки ясні, а ті принесли красу – розчесали кущики, викроїли листочки і зав'язали у віночки китиці білих квітів. Рідна земля, за яку загинули дівчата, дала силу і ріст кущам. Та високими вони не виросли, а гнучкими, бо, звісно, – це дівчата. Зате коренастими і непохитними у вдачі своїй, по-дівоцьки ніжними. Послало сонце хмаринку, а вона напоїла кущі теплим дощем, вмила їх від бруду. Запросило сон-



це сюди і вітер, який приніс кущам пісню чарівної дудки... Від болотяного калу назвали ті кущі калиною... Полюбляє вона найкраще болотяні та вологі місця. Цвіте калина, то люди кажуть: "Гарна, як закохана дівчина у вінку". Коли восени вбереться у червоні грона ягід, то мовлять: "Пишна, як дівчина в намисті" або ж "Дівчина червона, як калина, а солодка, як малина". Бо калина насправді має дівочу душу".

Калина була спогадом про рідну домівку, пам'яттю про рідну матір, її турботу – "у лузі калина з квіточками, наче матуся з діточками". Вважалося, що в родині, де зберігається калинова сопілка, обов'язково має народитися хлопчик.

З давніх часів калина була символом дівочої краси, кохання, вірності. Восени, коли дівчата ходили по калину, то біля першого знайденого ними калинового куща вони водили танки, зриваючи ягоди, примовляли: "Поможи, калинонько, бути в парі з мильником".

Якщо під стріхою селянської оселі висіли грона калини, це означало, що в хаті є дівчина на виданні і можна засилати сватів. До речі, таке ж саме значення мали і розписані калиновим квітом та калиновими гронами стіни хати та піч. Вираз "стратити калину" означав, що дівчина втратила свою непорочність, оскільки калина – символ дорослості дівчини, або повносилої жінки взагалі, тому червона калина часта у весільному ритуалі, де вона означає дівочу чистоту.

Цікаво, що з калиною в народній традиції пов'язані різні повір'я, судячи з усього, вона завжди займала одне з важливих місць у народних віруваннях. Варте уваги бодай те, що постійно з калиною асоціюються одні й ті ж моменти з людського життя: кохання, дівоча краса та честь, жінка взагалі, війна і смерть, а також певний зв'язок з потойбічним світом. Це видно хоча б з того, що калину використовували як свого роду надгробний пам'ятник і ця рослина чітко асоціюється в народній уяві з сумом та могилами – навіть майже стереотипними стали рядки "калина похилилась" чи слова про те, що калина сумує, хоча так само зустрічаються і слова, пов'язані з калиною та радістю, щастям, але не так часто, частіше все ж згадується розлука, сум, жалоба.

Кольором ягоди калини нагадують кров і, як згадує митрополит Іларіон у своєму дослідженні "Дохристиянські вірування українського народу", вони – "символ крові взагалі, а також крові військової й війни, чому і стали їх символом." Червоний колір – колір крові та війни – є символом військових ще з досить віддалених епох, то ж не дивно, що він зберігся і в символіці калини. До речі, цим можна пояснити і те, чому її використовували як свого роду поховальне дерево, дерево скорботи – колір війни, крові, смерті водночас є і кольором слави, тобто, таким чином, людину, поховану під калиною, прославляли.

Але червоний колір є так само і кольором життя, оскільки червоний асоціюється не лише з кров'ю, що пролилась на війні, але й з кров'ю живої людини, щоправда, будь-яка кров, що пролилась, викликала у наших пращурів містичний жах, бо кров – це життя, і разом з кров'ю життя може витекти, а пролита кров – принести біду.

Саме за подібність калинового соку до кольору крові, швидше за все, калина і стала не лише символом жінки, але й так широко використовувалась у весільній обрядовості, причому, починаючи від приготувань до весілля і закінчуючи шлюбною ніччю.

Напередодні весілля готують "гільце" – свого роду священне дерево, яке може бути різним як за розмірами, так і за оздобленням, але одним з необхідних компонентів "гільця" є калина. Так само калина використовується і при виготовленні короваю – священного весільного хліба, що є обов'язковим атрибутом весілля.

До речі, саме слово "коровай" український етнолог Хведір Вовк виводить від слова "кров" і пов'язує його з жертвою, жертвними тваринами, культом сонця. Випікання короваю було досить складним ритуалом, оскільки саме з хлібом-жертвою пов'язувались прикмети про майбутнє подружнє життя, а хліб використовувався в майже всіх етапах весілля, починаючи від сватання та заручин і закінчуючи "перезвою". В шлюбних піснях дуже часто зустрічаються слова "зламати калину", "стоптати калину" тощо; оскільки калина – символ молодості дорослої дів-

чини, то ці слова означають втрату нею дівочтва, перехід до нового життя:

*Ізсікли калиноньку, зрубали,  
Уже нашу дівоньку звінчали...  
Січена калинонька, січена,  
Вже наша Марусенька звінчана.  
Стоптав, зламав червону калину,  
Ізвів з ума дівку Марусину...*

Власне, саме з обрядом першої шлюбної ночі або "комори" і пов'язано найбільше згадок про калину. В даному випадку вона уособлює сааме кров, що видно з великої кількості шлюбних пісень та примовлянь, наведених Хведором Вовком. Коли молодих залишають в коморі, то молодий примовляє до молоді: "Не журися, моя мила, час збирати калиноньку та давати подарунки своєму батькові й моєму." Власне, сам акт першої шлюбної ночі – "комори" – називався "зробити калину". Асоціації калинового соку з кров'ю тут проглядаються якнайкраще, тим більше, що сорочка молоді, яку демонструють батькам і всім присутнім, у весільних піснях називається "сорочка з калиною" або ж "сорочка з квіточками". Червоний колір взагалі є одним з головних у шлюбній церемонії ще до "комори" – він переважає в одязі молодих та у вишивці весільних сорочок, але після того, як молода довела, що вона зберегла своє дівочтво до весілля, червоний колір стає своєрідним символом завершеності весілля: на молоду надягають червоний вінок, на хаті молодого або біля неї ставлять червону корогву, до якої прив'язують пучок калинових ягід, на стіл подають горілку, зафарбовану калиновим соком, батькам молоді на знак подяки за те, що виростили чесну дочку, посилають таку ж підфарбовану горілку у пляшці, до якої прив'язаний пучечок калини. За свідченням Хведора Вовка "...починаючи з цієї хвили, всі пляшки, що в них подають напої, оздоблюють червоними гронами калини та перев'язують червоними нитками. Червоні стрічки мають не тільки на шапках бояр, але й на хустках свах, снідальниць та взагалі всіх жінок, присутніх на весіллі. Старший боярин з свого червоного пояса

робить шарф собі через плече, у всіх червоні стрічки, бояри підперезуються червоними поясами, – словом, червона барва панує скрізь... Червона барва в цьому разі, здається, має однакове значення у всіх слов'янських та арійських народів, як і взагалі у всіх народів земної кулі. Червона барва веселить і посилює почуття; червоне було скрізь та в усі епохи епітетом сонця, як у найстародавніших народів, так і в сучасних дикунів; червона барва означає принцип плідності та відтворення в природі."

Коли ж молода не змогла довести свого дівоцтва – червоний колір зникає з весільного свята, так само, як і "пісня калини" та й сама калина. То ж у даному випадку ця рослина якраз і уособлює не лише дівчину, дівочу честь, свято, родючість, фалічний культ, але і єднання молодої через кров до роду свого чоловіка.

Тобто, тут можна прослідкувати, яким чином червоний колір життя може водночас уособлювати і смерть. Адже багатьма дослідниками зазначалось, що в шлюбних церемоніях є певні моменти, що натякають на своєрідну смерть молодої жінки для свого власного роду і її народження для роду чоловіка. Тим більше, що в даному випадку дуже великий акцент ставиться на "шлюбній крові", а пролита кров – річ, що могла викликати не лише радість, але й жах. До речі, у поховальному обряді, коли ховали неодружену дівчину, калина і коровай відігравали таку ж роль, що й у весільній церемонії – дівчину "одружували" бодай символічно.

Як зазначає культуролог Юлія Іванова, калина виступає як свого роду "перехідна рослина", символ перехідних етапів в людському житті – від дівоцтва до стану жінки, від життя до смерті<sup>11</sup>. До речі, такий зв'язок, можливо, пояснює і присутність калини в родинній обрядовості, знову ж таки – саме ягід. Після пологів, коли святкувались "родини", повитуха, що приймала дитину, готувала "бабину кашу" – солодку страву з яйцями та маслом, це була головна страва ритуального бенкету на честь духів-заступників жінки і новонародженого. Горщик з кашею прикрашали "квіткою" – пучечком житніх колосків і кетягом калини, наприкінці свята його розбивали.

Можливо, в давні часи це була жертвна страва, що призначалась Роду та Рожаницям, благодійному началу природи й

життя. Такі самі "квітки" виготовлялись і на хрестини; теж готували солодку кашу, розбивали наприкінці учти горщика, розбираючи "на щастя" його черепки, а баба-повитуха кожному з гостей роздавала "квітку" із словами: "Даю вам квітку, щоб наша дитина цвіла, як квітка." Завершував родильний цикл обряд "зливини" або "зливки", який виконувався на другий (або третій чи сьомий) день після пологів та сороковий день після церковного очищення.

Для виконання обряду баба-повитуха наливала у миску води, клала туди ягоди калини, щоб породілля була гарною та здоровою, зерна вівса і зливала цю воду породіллі на руки. Потім, намочивши у воді руку, тричі прикладала її до обличчя жінки і казала: "зливаю свою руку, а твою душу". Після цього лила трохи води з ягодами на сорочку породіллі та всім присутнім жінкам, щоб у них ще народжувались діти, при цьому тій жінці, яка хотіла хлопчика, кидали овес, а хто хотів дівчинку – тій кидали калину.

Знову ж таки, народження людини дуже тісно пов'язане з кров'ю, смертю та потойбічними силами. Породілля вважалась певний час "нечистою", пролита нею кров (як і взагалі жіноча кров) могла принести нещастя, тому присутність в певних родильних обрядах саме калини, як символу крові та перехідних періодів в людському житті, видається цілком зрозумілою.

Отже, калина є рослиною перехідного стану. Сумна, похила, з білим квітом весною та червоними кетягами взимку, вона уособлює життя, кохання, народження, кров і смерть – все те, що якимось чином вибиває людину із звичайного кругообігу життя. До речі, навіть за одним з народних сонників побачити уві сні калину – до хрестин або весілля, тобто і тут видно її своєрідну "перехідну" символіку.

Взагалі, як перехідна рослина, калина зустрічається у народному епосі та фольклорі досить часто, причому іноді трапляються надзвичайно цікаві, незвичайні моменти. Ми звикли до таких асоціацій, як "калина та соловейко", "дівчина-калина", "дівчина-калиновий цвіт", зустріч або прощання закоханих під калиною, уособлення калиною розлуки та туги за коханою людиною.

Не дарма калинові ягоди використовуються в обрядах, пов'язаних з переходом людини в інший стан – народженням, одруженням та смертю. Символізуючи кров, ягоди калини відіграють роль свого роду "відступної жертви", символічної смерті людини та її народження в іншому стані. Під час весільного обряду – це символічна смерть дівчини для свого роду та народження для роду чоловіка, втрата дівочства та перетворення на жінку. В родинній обрядовості – це, по-перше, народження дитини – перехід ще ненародженої істоти у світ живих людей, а, крім того, – своєрідна смерть матері через народження дитини і відродження її вже в новій іпостасі. У поховальному обряді не одруженої дівчини калина використовується так само, як і в обряді весільному, але в данному випадку її поховальна символіка проглядається вже безпосередньо.

Навколо цього дерева створився своєрідний ореол таємничості, загадковості, оскільки саме через калиновий міст можна було потрапити у потойбічний світ, червоні ягоди уособлювали кров, життя і боротьбу, калину пов'язували, певно, колись і з обрядами ініціації, оскільки це також були певні перехідні періоди в житті людини. Постійно присутня у весільних піснях та діях, калина асоціювалась не лише з чистотою дівчини, але і з її переходом у стан заміжньої жінки, зміною батьківського роду на рід чоловіка, фактично – з народженням її вдруге. Калина стала у народній традиції символом переходу та потойбічного світу, перехідних моментів у людському житті, які пов'язувались з пролиттям крові, смертю, народженням.

Смерть на полі бою, загибель козака, смерть чумака – це також асоціювалось з використанням калини при похованні. Калинові кетяги, що нагадують кров, ставали символом повстанців, символом боротьби за незалежність.

Скрізь ця рослина українцями сприймалась як священна, сакральна, а також наповнена еротичним символізмом.

*Чому ялинка і сосна наповнені фалічно-  
еротичним символізмом?*

Етнографам добре відомо, що українське село і робітниче місто майже до початку XX ст. не знали звичаю новорічної ялинки. Як елемент традиційної новорічної обрядовості вона взагалі не характерна для східних слов'ян у минулому.

Проте, саме ялинка, або точніше різні види хвойних, за давніми народними уявленнями втілювали в собі ідею життєвої сили. Саме в такому символічному значенні вічнозелена хвоя як специфічний атрибут широко використовувалась (а нерідко й тепер використовується) у традиційній весільній обрядовості українців. Достатньо нагадати тут хоча б весільне гільце, що дуже часто виготовляється (особливо на заході України) із крислатих гілок ялиці або сосни.

Наприклад, за гуцульськими повір'ями, підшукати такі дерева дуже важко, бо весільне деревце мусить бути вершок молоді ялички з чотирма рядками по чотири крачки. Тим часом, в більшості, один із чотирьох рядків має тільки три, або аж п'ять крачків, тож для цієї нагоди не годиться.

Символікою вічного життя можна пояснити і той факт, що для виготовлення атрибута використовували верхню частину дерева – найактивнішу зону його росту. Досить часто весільне деревце молодого було настільки високим, що, встановлене в коровай, досягало стелі. Дослідники весільної обрядовості майже одностайні в тому, що цей атрибут первісно символізував світове дерево, "дерево життя", продукуючу силу природи.

Деревце молодого прикрашали яблуками, горіхами, цукерками. Етнографи відзначають, що яблуко є символом початку, плодючості, безсмертя, добра, достатку і щастя. Недаремно весільне деревце вставляють у коровай, а його гілочки позолочують і прикрашають злаками або обмотують тістом і запікають у печі.

Повертаючись разом із молододою до дому молодого, учасники весільного дійства традиційно брали із собою і весільне деревце. Під час обдаровування усім весільним гостям разом із

короваєм роздають гілочки з деревця, що є відповідним дарунком і своєрідним побажанням щастя.

А ще одним із основних атрибутів українського весілля були і залишаються досі печені “шишки”. Назва даного обрядового печива походить від його схожості із сосною шишкою. Шишка цього дерева завдяки своїй формі слугувала перш за все як фалічний символ, що уособлював чоловічу силу, потенцію і удачу.

У весільній обрядовості фалічно-символічне навантаження соснові шишки переносилось на порційне обрядове печиво – шишки. Вважалося, що принесена з весілля шишка принесе в сім'ю щастя та добробут. Обдаровування дітей шишками мало магічне значення і було спрямоване на їх народжуваність у молодого подружжя в майбутньому.

Слов'яни вважали сосну оберегом від нечистої сили, символом вічного життя. Митрополит Іларіон у праці “Дохристиянські вірування українського народу” зазначає, що “Бог поблагословив її, і тому сосна вічно зелена й радісно шумить. Соснові шишки стали символом родючості та плодючості, і тому шишки печуться на весіллі”.

“Під сосною спала, шишка в піхву впала; дівка крутилась, вертілась, дівкою бути перестала”, – співається в одній українській сороміцькій пісні.

Сосна – у багатьох народів є символом життєвої сили, плодючості, безсмертя. У давнину сосна (соснова шишка) була емблемою Серапіса (Єгипет), Зевса, Артеміди, Венери, Юпітера. Стародавні римляни у час весняного рівнодення зрубували сосну і несли до капища Кібели, щоб богиня зробила землю плодючою, а жінок позбавила бездітності. В Японії сосна символізувала мужність, вірність та стійкість. Шишка цього дерева завдяки своїй формі слугувала перш за все як фалічний символ, що уособлював чоловічу силу, потенцію і удачу.

Слов'яни вважали сосну оберегом від нечистої сили, символом вічного життя. Митрополит Іларіон у праці “Дохристиянські вірування українського народу” зазначає, що “Бог поблагословив її, і тому сосна вічно зелена й радісно шумить. Соснові



шишки стали символом родючости та плодючости, і тому шишки печуться на весіллі”.

*Чому барвінок став охоронцем дівочої цноти та символом  
щасливого шлюбу?*

Барвінок, поряд з іншими ранніми квітками є провісником весни. А оскільки його глянцево-зелене тверде листя не гине ні влітку від спеки, ні зимою від холоду, морозу і снігу, рослина стала символом радісної життєвої сили, вічності і була перенесена з лісу в сади біля людських жител. Її тулили до всього, що потребувало вічності, краси, життєстійкості: народ-женій дитині до свічки, щоб життя було довгим і щасливим; до свічок весільних, щоб любов наречених була нев'янучою; до весільного калача, щоб людські серця до молодят горнулися; до весільного гільця – як символ вічного усталеного буття.

Барвінковий вінок в українських піснях символізує кохання та жіночу вірність або ж є засобом "імітування вірності" – як, скажімо, в загальновідомій пісні "Несе Галя воду":

*Стелися, барвінку,  
Буду поливати,  
Вернися, Іванку,  
Буду шанувати.  
– Скільки не стелився,  
Ти не поливала,  
Скільки не вертався,  
Ти не шанувала.*

У цій пісні, як і в багатьох інших, барвінок символізує чоловіче начало. З барвінком часто буває порівняно молодого козака:

*Ой ти, козаче,  
Ти, хрещатий барвіночку.  
Хто ж тобі постеле  
У дорозі та постілоньку?*

Іноді барвінок вказує на буйні парубоцькі забави:

*Ой на горі василечки сходять,  
Під горою барвінок послався.  
Під горою барвінок послався,  
А вдовин син розпився, розгулявся.*

У народних піснях витоптаний барвінок чи зів'ялий барвінковий віночок означає втрату дівочої цнотливості.

*В вишневім садочку  
Скопаю я грядочку,  
Посію я васильок  
І хрещатий барвінок.  
Где ся взяв мій миленький,  
Пустив коня у барвінок,  
А сам пішов у васильок.  
Кінь барвінок витоптав,  
А сам васильок вищипав.*

Відповідно, косити барвінок – давати волю прагненням любощів:

*Запросила козаченька  
Косити барвінок.  
– Коси, коси, козаче, низенько,  
А ти, милий, чорнобривий,  
Присунься близенько.*

Те ж саме означає, коли мовиться про "випасання коня" в барвінку. Адже кінь – це символ чоловічої статевої сили:

*З рубленої криниченьки води набирала.  
З дубового відеречка коня напувала.  
В зеленому барвіночку коня випасала.  
Чи ж я тебе, козаченьку, та й причарувала?..*

Відомий український фольклорист Микола Костомаров у праці “Слов’янська міфологія” зафіксував староукраїнський “барвінковий” ритуал<sup>12</sup>, коли у недільний день весною парубок назривавши барвінку, ніс його до дівочької громади та запитував у дівчат – “Що це за дивне зілля?”. Деякі дівчата відгадували і сором’язливо признавалися, що

*То зілля барвінок  
Паняночкам на вінок, на вінок.*

Здавна вважалося, що ця рослина дарує дівчині вроду. Дівчата колись умивались відваром із барвінку: “Деся ти мене, мати, в барвінку купала”.

У традиційній українській етнокulturі барвінок є символом радісної життєвої сили, незайманості, цнотливості.

Дівчині, яка починала дівувати, мати давала у пазуху крягну барвінку із найдавнішої родової могили – щоб оберігав її долю, дівочу честь, цноту:

*Коби наші Марієчка добре серце мала,  
Вона би своєму молодому барвіночку дала.*

Про дівчину, що зганьбилася, казали: “Барвінчик свій потоптала”, а ще співали, переважно в Західній Україні:

*Бо у того жовнірчика ще й не одна буде,  
Він втре вуса, засмієси, а за ню забуде.  
Усі її товарочки будуть мати вінчик,  
А у неї коло хати висохне барвінчик.*

Барвінок для українців став постійним символом шлюбу. Дівчина згадує про барвінок, коли говорить про кохання й порівнює з ним милого:

*Зелененький барвіночку, стелися низенько!  
А ти, милий, чорнобривий, присунься близенько.*

Колись барвінок був і одним із головних героїв українського традиційного весілля. Збирання цієї рослини перед весіллям, коли з неї плели вінки-силимени (долю) на стіну, сволок чи стелю, на голову княгині – молодій, – було цілим ритуалом. Дружки з дівчатами йшли в сад або до лісу, де були барвінкові місця, зістригали листя, співаючи пісні.

Під час весілля, згідно з ритуалом, наречений вирубував молоду сосонку, запрошуючи собі на допомогу товариша або родича, котрий одержув назву “боярина”. “Боярин” вносив гільце до хати та стромляв у коровай. Тоді наречена, попросивши благословення, сідала з подружками за стіл, прикрашала гільця, в’ючи з барвінку гірлянди.

А от молодому плелася спеціальне весільне сердечко з барвінку. Для цього рослину зривали через отвір калача, що спекла сестра. У весільній пісні з цієї нагоди співалося:

*Гой на небі три зірнички,  
А на землі три сестрички.  
Перша несе гостру голку,  
Друга несе нитку шовку,  
Третя несе барвіночок  
Молодому на віночок.*

“Як цей барвінчик ніколи не блідне, так най і життя твоє не блідне”, – казали дружки молодій, молодому, коли закінчували початий матір’ю віночок на голову чи віночок-сердечко, який пришпилювали молодому на грудях.

Кажуть, що п’ять пелюсток цієї квітки символізували п’ять засад щасливого подружнього життя: перша пелюстка – то краса, друга – ніжність, третя – незабутність, четверта – злагода, п’ята – вірність.

Образ квітнучого барвінку символізував щасливий шлюб, а от зів’ялий барвінок означав нещасливий стан одруженої жінки:

*Хрещатенький барвіночку, зав’яв у прискриночку!  
Зв’ялив-зсушив, вражий сину, чужу дитиночку.*

Барвінок, як зілля весільне, садилося і на могилах. Причиною цього, на думку М. Костомарова, було слов'янське вірування про таємничий зв'язок між шлюбом і смертю. Імовірно, в цьому символі ми маємо бачити високе розуміння наших пращурів про міцність і святість шлюбу: вони обрали символом його рослину просту, не пишну, проте нев'янучу, квітка якої нагадує небесну зірку.

З часом барвінок стає таємничим символом переходу від одного стану життя до іншого.

*“Код Котигорошка”: казково-героїчний чи рослинно-еротичний?*

У відомій українській народній казці “Котигорошко” немає жодного натяку на сексуальні стосунки між персонажами. Єдине питання цього плану, що таки може виникнути у дитини: “Мамо, а звідки беруться діти?”. Не більш того. Адже казка подає наступну версію...

*“Одного разу пішла жінка на річку прати, коли ж котиться горошинка по дорозі... Жінка взяла горошинку та й із'їла. Згодом народився в неї син. Назвали його Котигорошком. Росте та й росте той син, як з води, – не багато літ, а вже великий виріс”.*

Дослідники рослинної символіки виявили, що серед рослин із семантикою родючості, еротизму чи не головне місце посідають стручкові, а серед них – горох. У казках різних народів є відповідні сюжети про вагітність героїні від з'їденої горошини.

Цю бобову культуру, як засвідчують археологічні дослідження, первісні люди вирощували ще за часів енеоліту (мідно-кам'яного віку). В стародавніх землеробських культурах горох вважався символом життєдайної сили, врожайності, плодovitості худоби й процвітання господи.

За українською народною версією, зрозумівши, що в поті чола свого доведеться добувати хліб, вигнанець з Раю Адам тяжко зажурився, а коли побачив, що навколо немає чогось гото-

венького, що його можна було покласти на зуб, – заплакав. Сльози ті, падаючи в ґрунт, перетворилися на гладенькі кульки, які одразу ж дали зелені росточки. Отже, хліб, яким підживилися найперші люди, був гороховий!

Ця прозаїчна рослина займає чимало місця в слов'янському фольклорі. Можна почути: “Сталось те за царя Гороха, коли людей було трохи”. Ну, а вираз “блазень гороховий”, “опудало горохове” – від того, що учасники культових ігрищ ходили від голови до пояса обмотаними гороховою соломою та викидали всілякі штучки, часом дуже дошкульні для тих, хто траплявся їм. Таким блазням за осінньої пори було дозволено все.

У західних слов'ян, українців і білорусів горох був невід'ємною частиною Різдвяного столу і шлюбних церемоній, які пов'язувалися з народженням дітей. У поляків він був основною весільною стравою. Учасники весілля навіть виконували танець з мискою гороху в руках. Чехи обсипали їм наречену й по застряглим в сукні зернам ворожили про кількість майбутніх дітей. За традицією, на російському весіллі, коли пара заходила в дім після вінчання, молодих шмагали гороховими батогами.

*Посієв я горошок на зеленій нивці,  
Купив же я черевички своїй чорнобривці;  
Ще й горошок не зійшов, тільки лободочки, –  
Витоптала черевички, тільки зап'яточки...*

В українському фольклорі Котигорошко – хлопчик надзвичайної сили, який народився з горошка – один з образів переможця над лихом, хворобою, негараздами. Відомий дослідник давньослов'янської історії академік Олександр Рибakov у праці “Язичництво давніх слов'ян”, наводячи паралелі античних міфологічних героїв та персонажів наших казок називає Котигорошка українським Гераклом. І той і той – найбільші силачі та народні герої, і той і той – син найвищого божества та символа чоловічої сили. Адже античний Геракл – син Зевса, а наш слов'янський Горох виступає як одне з втілень Рода – всеосяжного бога давніх слов'ян<sup>13</sup>.

У образі хлопчика, що постав із горошинки, народом втілені не лише такі риси, як богатирська сила, стійкість у боротьбі проти ворогів, але й вірність, кмітливість. Недарма сучасні міфоаналітики інтерпретують горошину як космологічне та гносеологічне (себто пізнавальне) ядро. Може тому й ставили неслухняних дітей на горох “щоб розуму прибувало” – мабуть, корисним був такий природний масаж активних точок. Казковий сюжет про принцесу на горошині тлумачиться через ракурс пошуку ядра світобудови й істини за багатошаровою зовнішньою оболонкою.

*Казала мені мати  
Зелений горох рвати,  
А горох має стручки,  
Болять мамцю ручки!*

Магія цієї рослини, кажуть, захована в такому інтимі, що про неї в пристойному товаристві й згадувати не можна. Впливає вона на те, що “нижче пояса” і, кажуть, стимулює пробудження плотьської чуттєвості. Відомо, наприклад, що для збереження молодості і статевої потенції деякі знахарі рекомендували їсти горох у сирому вигляді, попередньо замочивши його на 2-3 години у медовій воді.

Сільські чаклуни знайшовши в полі стручок із дев'ятьма горошинами, таке щось над ним вичакловували... Українські дітлахи, висвистуючи в горохові пищики, самі того не відали, що наворожували своїм батькам повні комори збіжжя.

У словаків господар кидав по ложці гороху в кожен кут і на стелю зі словами: “Сто мір гороху, сто мір маку, сто мір пшениці і сто мір жита”. Якщо до стіни прилипало багато горошин, це віщувало урожайний рік. Лужицькі серби за різдвяною вечерею залишали по ложці нерозвареного гороху в кутку і під столом, щоб весь рік у сім'ї водилися гроші.

Вважалося, що горох (його зерна, стручки і бадилля) сприяють врожаю в полі, плодючості худоби і загальному процвітання в господарстві. Тому, наприкінці літа, коли горох дозрівав, в північноросійських селах влаштовували свята вшанування го-

роху – “Горохів день”. У цей день на полі рвали горох та із привітаннями пригощали один одного.

*Покотився горошок по полю,  
Оженився старий з молодю.  
Пішов старий до поля орати,  
А молода до корчми гуляти.*

Етнографи в різних “горохових” іграх, епітетах знаходять ви-  
токи давніх оргіастичних культів язичництва. Українська народ-  
на метафора “скакати в горох” й досі означає подружню зраду.  
Застарілі спогади про це видно в українських іграх про жертво-  
вого “звіра” (ящера), в яких з особливим смислом використову-  
вався горох, котрий мав одночасно і героїчну і любовну семан-  
тику. Граючи, дівчата співали:

*Сиди, сиди Ящере, горохвяний вінку!  
Піймай собі жінку, як перепілку.  
Як піймаєш, обдереш,  
Собі кожух пошиєш!*

На думку етнологів, тепер вже не зрозумілий вислів “горох-  
вяний віночок” є давнім обрядовим образом, що відображає  
генетичний зв’язок гри з аграрними та еротичними культурами.

Сліди еротизму зберегає добре відома магічно-вегетаційна  
веснянка-гаївка “Горошок”:

*Вийся, горошку, в три стручки,  
Дай же нам, Боже, чотири,  
Щоб ся парубки женили,  
Нас на весіля просили.*

*А кожному парубкові  
Є гороху по стручкові,  
Стефанові півстручище,  
Бо нездатний парубище.  
Прийшла весна з квітами,*



*Пішли в поле з плугами,  
Та посіяли горошок.  
Та рости, горошку, в три листи,  
Та дай же, Боже, чотири,  
Щоб ся парубки женили,  
Щоб в осені дівок забрали,  
Щоб старі баби гуляли.  
Кожному парубкові гороху струночок,  
Миколові стручисько,  
Бо він старий парубчисько.*

“Як бачимо, – зазначав свого часу наш видатний історик Михайло Грушевський, – викликаючи сили росту рослини, щоб і ріс горошок, щоб і стручків було б досить, щоб і черви не точили, – додають, чаклюють, щоб і парубки женились. Таким чином до вегетаційних веснянок-гаївок приточене також і парування”<sup>14</sup>.

*Що роблять "кукурудзяні діти" фалічної цариці полів?*

Зігмунд Фройд, цитуючи старе прислів'я, “свині бачать уві сні жолуді, а гуси – кукурудзу”, припускав, що сновидіння є вираженням виконання бажань. А от кукурудзяний качан, за його теорією сновидінь, тлумачиться як фалічний символ однозначно<sup>15</sup>.

За свідченням етнографів, у західному Сибіру та деяких інших регіонах Росії, тривалий час побутував ритуал, коли баб-повитух на свята возили по селу на санях, щоб вони били бездітних жінок кукурудзяним качаном – “фалосом”, що сприяє дітонародженню.

До відповідних еротичних асоціацій схиляє нас й українська пісня:

*Кукурудза сіється, кукурудза родиться,  
Молодому козакові дуже того хочеться.  
Пив він воду-студеницю, жував руту-м'яту,  
Усе робив, щоб спокусу собі зав'язати.  
В'язав днів мо зо три, розв'язалось мигом.*

*Глянув: дівка вертлявая, шустра, як та дзиґа.  
Він за нею вуличкою, в'юном, веретенцем,  
Таки розгулялося молодецьке серце.  
Струковиння ламається, качанчики варяться.  
“Гризи, гризи, дівчино, ще й іншим зостанеться.  
Гризи, гризи, дівчино, зернята дозрілі.  
Кінчається відпусточка, будемо щасливі”.  
“Гризу, гризу, козаченько, іще буду гризти.  
Від такої кукурудзи чимало користі.  
Любе твоє вгощення покидаю в пічку.  
Аби мені з тобою день білий ще й нічку”.*

Археоботаніки вважають, що цієї популярної злакової культури спочатку не існувало в природі. Кукурудза – це винахід людини. Народилася вона з рослини теосінте, але напоумили до її створення – дбайливі ацтекські боги, які турбувалися за раціон свого народу.

За повір'ям, юнак Арікара вистежував жирного дикого бика, щоб нагодувати своє плем'я. Але одного разу мисливець не виявив загадкового бика на місці, тільки лише його сліди. З одного відбитка копита росла дивна рослина, якої Арікара раніше не бачив. Злякавшись, юнак побіг у село за порадою – старші веліли приставити охорону до дивного куща. Люди уважно стежили за тим, як кущ ріс, цвів, та визрівали його плоди. Коли на стеблі з'явилися тугі качани, Арікара був першим, хто спробував їх – виявилось, що плоди нової рослини не тільки смачні, але й поживні, як бичаче м'ясо.

У так званий “місяць білування мужчин” жерці приносили чоловіків в жертву богам, вирізаючи їхні серця, а люди надягали маїсові рулети з медом та цілими днями безперервно танцювали. Пізніше маїсовий хліб став заміною священному ножу для потрошіння людей, його символом – обряди пом'якшилися.

З тих праісторичних часів кукурудза або маїс, як називали її ацтеки і майя, стала найголовнішим продуктом у системі харчування мезоамериканців.

Майя вважали, що боги виліпили їхніх пращурів з маїсової каші, потім тричі знищували своє творіння, аж доки підібрали надійніший матеріал – зробили людей з плоті і крові.

Міфи, в яких маїс уособлює першопричину, є спільними в мезоамериканських культурах. Уявлення маїсового стовбура в якості осі світу було одним з таких міфів.

Відомо, що майя вирощували кілька сортів маїсу, серед яких був сорт маїсу-скороспілки “Пісня півня”. Цей сорт дозрівав за 2 місяці після проростання. Сорт “Маїс-дівчинка” дозрівав за 3 місяці. Майя вирощували і пізньостиглі сорти “Маїс-стареча”, на дозрівання якого потрібно було 6-7 місяців.

Маїс в індіанців зводився в ранг божества, вони вклонялися йому як священній рослині. На честь маїсу влаштовувалися пишні урочистості. Про це свідчать фігурки богів і богинь з качанами кукурудзи в руках, виявлені при вивченні стародавніх стоянок людини, а також малюнки ацтеків та майя.

Багато десятків тисяч років кукурудза залишалася дикорослою, поки людина не навчилася її вирощувати. Вважається, що це сталося 7000 років тому на теренах сучасної Мексики. Однак кукурудзу споживали й індіанці інших місцевостей: сліди її вирощування було знайдено під час розкопок у Перу, Еквадорі, Колумбії. Індіанці готували з кукурудзи безліч страв і вирощували декілька її різновидів.

У мексиканців маїс досі є своєрідною поетичною метафорою: коли хочуть підкреслити мудрість і гідність якогось чоловіка, кажуть, що він дозрів, як качан. Жінки за маїсовими коржами, які згортаються на печі, визначають, що невдовзі треба чекати чоловіка до гостини.

До Європи маїс був завезений в 1496 році Христофором Колумбом після повернення його з другої подорожі до берегів Америки. На острові Куба він уперше побачив кукурудзу, про що занотував у своєму щоденнику: “Я бачив тут рослину, що її називають маїсом і використовують у їжу”.

Разом з іншими на той час диковинками кукурудза потрапила до Європи. Тут вона розповсюдилася досить швидко: за Іспанією “пішла” до Англії, Португалії, Франції, Італії. З Європи португальські мореплавці привезли американську рослину до

Індії та Китаю, а згодом ще й на острів Ява. Кухарі швидко взяли “жовтий горох” в перші та другі страви.

Мабуть, честь відкриття знайомого кожному попкорну (від англ. corn – “кукурудза”, pop – “з тріском лопатися”) також належить давнім індіанцям, яким вдалося виявити різновид маїсу, здібного до “самовибуховування”. Секрет цієї “вибухонебезпечності” дуже простий і пояснюється особливою будовою зерна, в якому знаходиться крапелька крохмалю, що містить воду. Попкорн – єдиний різновид зерна, який при нагріванні лопається.

Цікаво, що словом “corn” в давні часи позначалися зернові культури, найбільш значущі для тієї чи іншої країни. Так, в Англії цим словом позначалася пшениця, в Шотландії та Ірландії – овес, ну а для Америки такою культурою була кукурудза, згодом за словом закріпилося це значення назавжди.

Тисячі років тому люди вже ласували “повітряною” кукурудзою. Колись попкорн “підривали” прямо на качанах: протикали його гострою палицею, змащували зерна маслом і клали на гарячий пісок біля вогню, періодично повертаючи.

Деякі тубільні племена Америки вважали, що в кожному ядрі смаженої кукурудзи жив крихітний дух. Зазвичай ці духи не турбували людей, але якщо їхній будиночок нагрівали, то вони починали сердитися, та, зрештою, розлютившись, розривали свою хатинку гучним сплеском.

Сучасні американці нерозірвані зерна попкорну називають “старими дівами”. У середньому, зерно лусне, коли досягне температури 175 градусів Цельсія. Гарна повітряна кукурудза виробляє менше двох відсотків “старих дів”.

Ми називаємо маїс кукурудзою. Чому така назва у рослини? Адже іспанці, італійці, австрійці, німці, англійці називають його маїсом. Назва кукурудзи турецького походження. У Туреччині цю рослину називають “кокороз”, тобто висока рослина. Ця турецька назва в трохи зміненому вигляді закріпилася в Болгарії, Сербії, Угорщині, які з XIV до XVI ст. перебували під владою турків-османів.

Перше знайомство з кукурудзою народів Росії відбулося під час російсько-турецької війни (1768-1774), коли Росія оволоділа

Кримом. Кукурудзу в Росії попервах називали “турецькою пшеницею”. В результаті завершення російсько-турецької війни (1806-1812) за Бухарестським мирним договором Росії була повернена Бесарабія, де кукурудза вирощувалась повсюдно.

Із Бесарабії кукурудза “прийшла” на власне українські терени. Однак понад усе вона прийшлася до смаку нашим західним сусідам – румунам та молдованам, які навчилися готувати з неї безліч страв.

Свого часу, користю кукурудзи для сільського господарства спокусився і радянський керівник Микита Хрущов, вирішивши частково замінити нею пшеницю, тільки от витівка обернулася кризою.

*Гарбузові пристрасті: між Еросом  
і Танатосом?*

“Дати гарбуза” – так кажуть, коли дівчина відмовила сватам. Більшості, напевне, відомий цей народний символ відмови у весільному обряді сватання: дівчина, відмовляючи парубкові, за якого її сватають, дійсно колись підносила йому гарбуза. Звідси гарбуз став і легкою лайкою – “гарбуз твоєї матері”, “гарбуз батькові твоєму печений!”, “гарбуз мамі, а татові диня!”. Тому то народ і застерігає: “Глядіть, щоб вам гарбуза не піднесли!”, “Коли б вам гарбуз не покотився!” або й бажають: “Бодай вам гарбуз стелився!”.

Цей дуже поширений у середовищі українського селянства “відмовний” ритуал одержав значну популярність також і серед частини поляків, а також мешканців деяких білоруських та південноросійських територій (Воронежчина, Кубань, Ставропілля).

“Гарбузову” символіку відмови, на думку дослідників, мотивували природні властивості гарбуза: у народі здавна відома заспокійлива дія на людський організм страв з плодів цієї поширеної в українців городньої рослини (у тому числі – і стримування статевого потягу). Так дівчина давала юнакові знати, щоб той погамував свою тілесну пристрасть і звівся на духовну силу почуття. Очевидно, юнак, якому судився гарбуз, виму-

шений був пригоститися ним, унаслідок чого інтерес до дівчини пропадав. Це було не образливо, а тактовно й мудро.

Деякі дослідники пов'язують подібну гарбузову символіку з масками-лякалами, котрі в давніші часи були вельми поширеними в побутовому житті й відігравали також "відсторонюючу" функцію.

Наприклад, традицію вирізати з видовбаних гарбузів страшні маски й запалювати всередині них свічки зазвичай пов'язують з ірландською казкою про Джека Лампадного. За легендою, п'яниця й брехун на ім'я Джек обдурив одного разу Сатану, загнавши його на дерево. Дозволивши дияволу спуститися, він отримав у нагороду можливість уникнути пекла, однак і двері раю були зачинені для нього за нечестиві справи. Сатана дав йому лампаду у вигляді видовбаної ріпи з вуглинкою всередині, щоб Джек міг освітлювати собі шлях у вічній холодній порожнечі. Одночасно вуглинка сприймалася як обіцянка нового урожаю – відродження життя зі смерті.

Ірландські імігранти, приїхавши в Америку, виявили, що гарбузи набагато зручніші для "лампади Джека", й освітлений свічкою гарбуз став основним символом Хелловіна, прадавнього кельтського свята, яке відзначають 31 жовтня.

Гарбуз, з вирізаним на ньому людським обличчям, ймовірно, зображає нехлюя Джека й так і називається – "Джек Лампадний".

За язичницькими віруваннями західних європейців у ніч проти Хелловіну відчиняються двері у потойбічний світ, і духи померлих приходять на землю, щоб знайти собі відповідне тіло. Тому від усіляких "гарбузових" привидів, що можуть постукати у ваші двері, досвідчені люди радять відкупитися – насипати торбу гостинців-ласощів.

Зараз це свято перетворився просто на привід поклеїти дурня, нарядитися в немислимі костюми, палити багаття, полякати людей і полякатися самому.

А от звичайнісінький гарбуз, висловлюючись мовою психоаналітиків, став своєрідним символом, що поєднав Ерос (інстинкт життя) і Танатос (інстинкт смерті)<sup>16</sup>. Ці полярні сили, на

думку прибічників фройдизму, і є головними рушіями особистості.

*Чому українські коноплі наповнені сакральноротичним символізмом?*

Мабуть усі чули, що в Україні колись масово вирощували коноплі, використовуючи переважно задля ткацтва і харчування. Під час постів з конопляних зернят виготовляли дуже поживні олію та молочко, яким заправляли каші, а пресоване лушпиння було чудовим кормом для тварин.

Про цю корисну рослину складали народні пісні (“Унадився журавель до бабиних конопель”) і приказки (“Вискочив, як Пилип із конопель”) тощо, і нікому не спадало на думку, що нею можна “набивати косяк”.

*Унадився журавель, журавель  
До бабиних конопель, конопель:  
Таки, таки дибле,  
Конопельки щипле!*

Хрестоматійний текст цієї танцювальної пісні первісно, мабуть, ніс у собі відверто еротичну семантику. “Бабині коноплі” – це очевидно, не тільки вихідний матеріал для ткацтва, а й сакральна еrogenна зона, до якої прагне проникнути сексапільний птах. Цікава в цьому сенсі народна приповідка “Унадився журавель до бабиних конопель”, яку, за поясненням Івана Франка, прикладали до пана, що залицявся до бабиної дочки.

Українські народні старозавітні легенди подають трохи відмінні історії виникнення цієї сакральної рослини.

Одна з легенд оповідає, що після вигнання з раю Господь посилає до Єви ангела, який і передає їй жменю конопляного насіння із настановою: “Оце ти посій, то од цього буде вам платя”.

Проте, за “народно-біблейською” історією скромної текстильної рослини ховається глибока езотерична традиція, зв’язок з якою був згодом втрачений.

Дослідження українських етнографів свідчать, що у засіванні конопель ще до початку XX ст. зберігалися деякі архаїчні риси. Так, у багатьох місцевостях дівчата сіяли коноплі роздягненими, адже за народним віруванням, голе тіло – важливий засіб чарівництва.

Народна агрономія радила, що найкраще сіяти коноплі після теплої густої дощу – виростуть густі й рівні. Після холодної краплистої вродять погані та криві. Добре сіяти смерком – після заходу сонця або вдосвіта до сходу – “щоб горобці не бачили й не пили конопель”.

Під конопляник вибирали низовину, зазвичай вкінці городу. Посіяні чоловіком коноплі, вважалося, родять краще, ніж жінкою. Якщо він сіятиме ще й мовчки, із чистої торбинки, у новому одязі або й цілком голий – будуть чистими, без бур’янів.

Коноплі мають чоловічі стебла – плоскінь, плоскун. Їх вибирають через чотири місяці. “А дівчина край дороги недалеко коло мене плоскінь вибирала”, – це Шевченко писав про перший збір конопель. Грубіші жіночі стебла – матірку, матку або сім’янку – збирали пізніше – у першій половині вересня. Волокно з плоскінь йшло на тонку тканину – для сорочок, скатерок, рушників на ікони. З матірки було грубе полотно – на мішки, устілки, також шнури, мотузки, шворки.

За іншою “версією” коноплі вирости зі сліз Єви, вигнаної Господом з раю за її первородний гріх, після якого вона була приречена “в муках народжувати дітей своїх”. Тому, очевидно, в давнину коноплі широко застосовувались при народженні дитини: викупаного новонародженого перев’язували матками (жіночим стеблом), щоб він мав добрий плід (плоскун робив би людину безплідною).

За народними повір’ями, щоб дізнатися, хто з подружжя неплідний, вживали колись наступні способи: “Так розбивають яйце, вкладають в лушпину землю і зерна жита і закопують се на покуті. Коли зерна за три дні зійдуть, то подружки матимуть діти. Коли ходить о те, хто винен, що нема дітей, то зав’язують конопляне сім’я в сорочки родичів і кладуть у нецки і ждуть, чи зійде: в тім випадку буває мабуть так, як і з житом. Коли зійде сім’я муштини, то він плідний, а жінка винна”.



Народною медициною коноплі шанувались як ефективний засіб при жіночих недугах та навіть при “любовних” хворобах. Універсальною вважалась магічна сила коноплі: ними можна було і дощ викликати, і корові молоко зберегти, і відьму відвернути, і позбавити від зурочення, і багато чого іншого...

За традицією, конопляне насіння сипали на стіл у святковечірніх містеріях та вживали страви змащені конопляною олією. Дослідники вбачають у подібному ритуалі ознаку поціновування п'яних властивостей коноплі. Хоча насправді в українських коноплях, як засвідчують дослідження, психоактивної речовини (тетрагідроканнабінола – ТГК) – менше за 1%, і з них неможливо було видобути жодного “наркотичного” ефекту.

Деякі сорти коноплі посівної – *Cannabis sativa* – дійсно є найбільш давнім та популярним різновидом м'яких п'яних засобів. Насіння конопель і зілля, приготовані з каннабіса, знаходять в розкопках євразійських культурних шарів більш ніж трьохтисячолітньої давності... Здавна відомо про особливий наркотичний вплив конопляного насіння на свідомість і сексуальну сферу. Мабуть тому ритуальні дії з конопляним насінням і олією пов'язувалися із мріями про розмноження роду і плоду.

Одним із найбільш цікавих прийомів любовної магії було “засівання конопель”, приурочене до дня Андрія (13 грудня). Пізно ввечері, коли темно, дівчина брала у жменю конопляне насіння, тричі обходила навколо хати, приспівуючи:

*Андрію, Андрію!  
Конопельку сію;  
Спідницю волочу, –  
Заміж вийти хочу.*

Коли насіння проростало, дівчина за характером сходів визначала, чи вдалий у неї буде шлюб і чи відбудеться він взагалі (в усякому разі, на протязі року). Якщо дівчина не сіяла, а просто сипала насіння на сніг, то після такого “засівання” вона набирала жменю снігу разом з насінням, ішла додому і після того, як розтавав сніг, рахувала насіння: “до пари” чи ні.

Інколи для того, щоб насіння було відповідним чином “підготовлене” для такої важливої акції, якою було ворожіння, рекомендували носити його за пазухою, починаючи від дня Катерини (7 грудня).

Важливим у цьому випадку було те, що насіння торкалося прокреативної частини жіночого тіла і, таким чином, з одного боку, “просякало” фертильною енергією людини, а, з другого, саме насіння як ембріональний продукт, доторкаючись до жіночого тіла, магічно передавало йому свою продуктивну силу.

Аналогічний обрядовий сеанс – передачу енергії “прокреативного низу” жінки конопляному насінню з метою посилення дієвості ворожіння мало заволодування насіння предметами жіночого одягу, що контактували безпосередньо з черевом і стегнами (сорочка, запаска, фартух).

Ще небезпечнішим і страшним є ворожіння, яке відбувалося у відлюдному місці саме опівночі: дівка сіє насіння конопель в оборі або в stodolі, потім знімає з себе сорочку і, волочачи її по цьому засіву, говорить: “Сію,сію, не знаю, з ким буду збирати.” На ці слова злий дух часом відповідає: “Зо мною”, і навіть показується у подобі майбутнього чоловіка.

Мабуть, надзвичайна дієвість цього ворожіння, якому приписано властивість безпосередньо викликати інфернальних (себто надприродних) істот, зумовлена не тільки місцем, часом і способом проведення цієї акції, але, не меншою мірою, й магічними властивостями, приписуваними коноплям<sup>17</sup>.

#### *Психоісторія житньої волошки: русалка чи кентавр?*

Із впевненістю назвати прабатьківщину волошок важко, настільки переплуталися стежки, якими ці квіти мандрують з пшеницею та житом багато віків. Більшість дослідників вважає, що волошки походять із Середземномор'я, деякі припускають – що з Передньої Азії. А в Північну Америку вперше ці рослини завезли з Європи як декоративні квіти.

В українському світосприйнятті волошка стала символом простоти і ніжності. Волошковий цвіт оспівують з давніх давен, з ним порівнюють очі коханих (“Ой ви, очі волошкові...”),

сплітають вінки, прикрашають оселі. Шанування рослини відчутне і в народних назвах: блакитнянка, васильчик, чичинчик, волошек, лоскутниця.

Синя волошка стала найпопулярнішим елементом в орнаменті народної вишивки. За хліборобською традицією, коли закінчувались жнива, останній сніп селяни прикрашали волошками і ставили дома в кутку.

Українські міфологічні легенди назву рослини пов'язують з іменем юнака Василя, адже недарма волошки у народі часто густо називають "васильками".

З цього приводу показовим є західнополіський фольклорний сюжет "Волошки – русалчині квіти", де русалка, підстерігши на околиці в житі вродливого синьоокого парубка Василька, звабила його своєю красою і повела житами. Цілий тиждень ходив він за нею, зачарований її вродою і сподіваючись на щасливу мить кохання. Та русалка не давала йому наблизитись до себе. Коли ж він помітив, що жито за нею встає, мов після вітру, не залишаючи сліду, все зрозумів, і приславши її пильність, кинувся тікати. Дуже пізно зогледілася русалка, що його вже нема поруч. Пустилася навздогін, і на самому краєчку поля, боячись загубити назавжди, дихнула на нього холодним духом, і на тому місці хитнулася звабливим цвітом – квітка кольору Василевих очей. "І хоч тепер тих волошок розрослося видимо-невидимо, – говорить в легенді, – русалки ревно стережуть їх і готові залоскотати кожного, хто зірве бодай одну квітку"<sup>18</sup>.

Русалка, незважаючи на значне поширення сюжетів про спокусу нею парубків, у жодному з них ні в шлюб, ні в сексуальні зв'язки з ними не вступає. На думку дослідників, перепоною для цього може служити лише її відношення до культу предків, де вона уявлялась як померла родичка. Адже, як зазначають психоаналітики, виникнення ще у первісному суспільстві екзогамії, себто табу на статеві взаємини між членами однієї родової групи, відображається і у міфотворчості етносу.

Вважається, що васильки мають значну магічну силу як оберіг від злих духів, лихої долі та всіляких напастей – витівок лукавого. Тому їх навіть вирощують при садибах, освячують на Маковея та Великого Спаса. Вінки з васильків, сплетені на

Зелені свята, протягом року зберігають в домівці. Особливу силу мають васильки для молодих: пучком васильків кроплять наречених на весіллі; настоєм з васильків окроплюють галявини, де гуляють хлопці та дівчата Купальської ночі; таким же настоєм дівчата вмиваються – і їх краса стає недоступною злим чарам.

Ставлення до “русалчиних квітів” подекуди є амбівалентним. В деяких місцевостях волошку ще називають “квіткою полів” або “житньою волошкою”. Бо ж вона здебільшого “прикрашає” житні та пшеничні поля. Народ навіть підмітив: “Де волошки, там хліба трошки”. І стає квіточка тоді “ворогом хліборобів”.

Проте одна давньоримська легенда розповідає таке: “Якось волошки пожалілися покровительці жнив і землеробства Церері, що не звертають на них уваги хлібороби, а все заклопотані, аби ряснішими та вагомішими були хлібні колоски. На що покровителька відповіла: “Любі мої, Ви розміщені, щоб бути образом чистої радості й надії. Красуйтеся серед жита і не схиляйте голівки, коли схиляє воно свої повні колоски. А одного разу в свято урожаю і вас підуть шукати жниварі, щоб прикрасити вінками свої голови”.

В цій легенді знайшло своє відображення староримське свято врожаю. А от у слов’ян волошки завжди використовувались для прикрашення іменних снопів, які з піснями приносили додому. Перевитий волошками, цей сніп довго красувався в передньому кутку. Лише вибір іменного снопа був різний: росіяни – перший сніп, а українці – дожиночний, останній.

А от латинська родова назва синьої волошки походить від грецького слова “кентавр”.

Відомий шведський ботанік Карл Лінней дав волошці синій назву “*Centaurea cyanus*” на честь міфологічного кентавра стародавніх греків – Хірона – істоти з тулубом коня і людською головою, який знав про особливу здатність цієї квітки загоювати рани та зцілив волошковим соком багатьох древніх героїв. Серед них був і син Аполлона – Асклепій, котрий пізніше став богом медицини. Коли Геракл отруєною стрілою випадково поранив самого Хірона, Асклепій залікував його рану саме за допо-

могою волошки, за що рослину стали називати “квіткою кентавра”.

За міфологічним грецьким гороскопом знак Кентавру припадає на період з 8 січня до 12 лютого. Оскільки кентавр – наполовину людина, наполовину кінь, у всіх, народжених під цим знаком, звірина сутність домінує над людською. “Людям-кентаврам” особливо важко контролювати сексуальні бажання, регулювати свою лютість, заздрість, страх. Вони завжди незалежні і прислуховуються до голосу емоцій, а не розуму. Мабуть, їм варто частіше згадувати про мудрого Хірона та пити слабкий волошковий чай. Адже сучасна фітотерапія стверджує, що такий чай заспокоює нервову систему, одночасно надаючи бадьорості й сили.

До речі, при нервовому збудженні, поганому настрої, дратівливості корисно гуляти по волошковому полю – нервові виснаження волошка лікує краще за будь-яких лікарів. Проте, стережіться, щоб раптом не залоскотали русалки!



<sup>1</sup> Гаврилюк Е. Є. Рослинна символіка в контексті української календарної обрядовості: проблема семантико-функціонального аспекту: Автореферат дис. канд. філолог. наук. – К., 1999.

<sup>2</sup> Карасев Л.В. Мифология смеха // Вопросы философии. – 1991. – №7.

<sup>3</sup> Гаврилюк Е. Еротичні імплікації рослинної символіки в українській календарній обрядовості // Ритуал. Студії з інтегральної культурології. – Львів, 1999.

<sup>4</sup> Кейпер Ф.Я. Труды по ведийской мифологии. – М., 1986.

<sup>5</sup> Гаврилюк Е. Еротичні імплікації рослинної символіки в українській календарній обрядовості // Ритуал. Студії з інтегральної культурології. – Львів, 1999.

<sup>6</sup> Кісь Р.Я. Ерос і водна стихія (первісна семіотичність шлюбної магії) // Сучасність. – 1994, №1.

<sup>7</sup> Чубинский П.П. Труды Этнографостатистической экспедиции в Западнорусский край, снаряженной Императорским Русским Географическим Обществом. Юго-Западный отдел. Материалы и исследования. – СПб., 1872. – Т.3.

---

<sup>8</sup> Кісь Р.Я. Ерос і водна стихія (первісна семіотичність шлюбної магії) // Сучасність. – 1994, №1.

<sup>9</sup> Чубинский П.П. Труды Этнографостатистической экспедиции в Западнорусский край, снаряженной Императорским Русским Географическим Обществом. Юго-Западный отдел. Материалы и исследования. – СПб., 1872. – Т.3.

<sup>10</sup> Зеленін Д.К. Східнослов'янські обряди качання і перекидання по землі // Етнографічний вісник. – 1927. – Кн.6.

<sup>11</sup> Іванова Ю. І. Символіка калини в українській традиції // Наукові записки НУ КМА – 1997. – Том 2. Культура.– К., 1997.

<sup>12</sup> Костомаров М. І. Словянська міфологія. – К., 1994.

<sup>13</sup> Махній М. “Код Котигорошка”: казково-героїчний чи рослинно-еротичний? // <http://webcommunity.org.ua/2010/04/04/>

<sup>14</sup> Грушевський М. Історія української літератури. – В 6 т. 9 кн. – Т. 1. – К., 1993.

<sup>15</sup> Махній М. “Кукурудзяні діти” фалічної цариці полів // <http://webcommunity.org.ua/2010/04/09/>

<sup>16</sup> Махній М. Гарбузові пристрасті: між Еросом і Танатосом// <http://webcommunity.org.ua/2010/10/28/>

<sup>17</sup> Махній М. Українські коноплі: обрядово-сакральний вимір// <http://webcommunity.org.ua/2010/11/17/>

<sup>18</sup> Давидюк В. Ф. Українська міфологічна легенда. – Львів, 1992.

## Зооморфна сексуальність: нетабуйований еротизм тотемів

*Інститут табу був безпосередньо пов'язаний із тотемізмом, оскільки на початку торкався заборон стосовно сексуальних стосунків між членами тотемного клану та спрямованої на них агресії. Тотемна тварина викликала незбагнений жах і водночас благоговіння й сексуальні асоціації.*

Тексти українських міфологічних легенд і казок, головними персонажами котрих є тварини, цікаві для нас, зокрема, тим, що деякі з них українська народна традиція пов'язує із уявленням про плідність, статеву потенцію, прокреативну силу.

Подібні конотації у семантиці зооморфних образів наштовхують на думку про те, що образи деяких тварин (вовк, кінь, жаба) в традиційній українській культурі мають так чи інакше співвідноситися з еротичним кодом.

Наведемо кілька прикладів, які, на нашу думку, засвідчують існування невинного зв'язку між такими поняттями, як вовк, еротика і шлюб у традиційних уявленнях українців.

На Поліссі вірили, що побачити уві сні вовка – добра прикмета для дівчини, і бо це означає заміжжя. В українців побутували повір'я, згідно з якими вовкулаками звичайно стають діти батьків, які не дотримувалися регламентованої сексуальної поведінки (наприклад, діти, зачаті перед Великоднем, а також ті, хто народилися внаслідок статевого зв'язку жінок з вовками. На Волині розповідали, що вовкулаками стали люди, які в лиху годину надягнули на себе солом'яні перевесла, або які переступили через відвар липової кори, розлитий на порозі; сам обряд перетворення чаклуна на вовкулака передбачав перекидання через пень.

Етнографи звертають особливу увагу на образ вовка у зв'язку з тим, що ця тварина у зимовій обрядовості постає і як знаковий еквівалент предка, і тому, що вовк є "чоловічою половиною" іншого зооморфного персонажа. "Партнеркою" вовка є



коза – образ, котрий у деяких пісенних текстах календарної зимової обрядовості українців фігурує в одному контексті з вовком:

*Де коза ходит, там жито родит,  
Де не буває, там вилягає,  
Де коза туп, туп,  
Там жита сім куп;  
Де коза рогом,  
Там жито стогом!  
Де коза хвостом,  
Там жито кустом.  
На горі коза з козенятами,  
У долині вовчок з вовчєнятами,  
Вискочив вовчок,  
На козу чок-чок!  
Вискочив заєць,  
Став козу лаять:  
"Дурная коза, нерозумная..."*

Хоча у текстах щедрівок ніде прямо не вказано, що вовк і коза вступають у статеві стосунки, однак казки і весільна обрядовість слов'янських народів засвідчують, що ці тварини уявлялися сексуальними партнерами (вовк – войовниче, "хиже" чоловіче начало, коза – плідне, пасивне жіноче начало). Отже, агресивну поведінку вовка стосовно кози у наведеному тексті можна трактувати як таку, що містить певний еротичний підтекст.

Култ вовка як предка племені й вождя бойової дружини був дуже поширений у багатьох народів Євразії та Північної Америки. Сюжет про виховання зачинателя роду (а часом двох близнюків) вовчицею був відомий римлянам, давнім іранцям, тюркам та монголам. Образ воїна-вовка відомий і в українській фольклорній традиції.

У те, що вовк належить до предків, зачинателів роду, вірили дуже давно, особливо на Поліссі. У західних поліщуків серед колядницьких масок була й маска вовка, а одягання масок в українців було пов'язане із вшануванням родового божества.

Водночас прізвища Вовк, Вовчик, Вовкун дуже поширені в Україні, так само, як і вуличні прізвиська, які часто пояснювали тим, що дід у цьому роду начебто перекидався вовком.

Слово "вовкулака" вчені тлумачать по-різному: як "вовча шерсть", "вовче кодро, рід". Те, що хлопець-перевертень мав безпосередній стосунок до обряду посвяти в дорослі чоловіки, у воїни, а також до вовка-предка, яким вважали його певні племена, засвідчують численні перекази. Вірили, що дуже давно були такі люди, які могли набувати звіриної подоби або ж робити інших вовками. Чарівники перекидалися вовками вночі, а вдень знову поверталися до звичного життя.

Найчастіше вовкулаками ставали на Різдво – такі вірування існували в Галичині, що було пов'язано з "вовчими днями" – періодом, який починався пізньої осені й закінчувався на Коляду. У цей час вовча зграя активізувалася, навчаючи молодняк. Часто короткий зимовий день, сонячне затемнення пояснювали тим, що небесний вовк проковтнув сонце. На Коляду припадало й повернення вовкулаки – як завершення певного одно-, три- чи семирічного циклу, яким означали вовкулакування. Саме стільки років тривали воєнні походи воїнів-вовків під час ініціації – посвячення юнаків у дорослі чоловіки. Після такого посвячення юнаки здобували право одружуватися. Звідси – уявлення про нареченого-вовкулаку та викрадення дівчат вовками. В одній із пісень ідеться про такого, він, не боячись матері, що вийшла до нього з коцюбою, викрадає дівчину. Звідси еротична символіка вовка у фольклорних текстах, де акцентовано увагу на його непомірно великих статевих ознаках.

Окремо слід сказати про "вроджених" вовкулаків, саме вони мали здатність перетворити іншу людину на вовка. Якщо вагітна жінка "в таку годину" побачить живого вовка, то дитина народиться вовкулакою. Таке ж може трапитися, коли майбутня мати ненароком з'їсть м'ясо загризеної вовком тварини. Вовкулака народиться й після зачаття "проти святої неділі". "Вроджені" з'являлися на світ не головою, а ногами, а також мали при народженні зуби. Саме таким вважали отамана-характерника Івана Сірка. Татари звали Сірка шайтаном. Розповідають, що отаман був надзвичайно сильним і ніяк не міг померти, його не

брала ні шабля, ні куля. Легко Сірко міг нібито перекидатися вовком та хортом. Саме його прізвище безпосередньо вказувало на "вовче" поводження й було, слід гадати, козацьким прізвиськом.

Чарівні казки зберегли й образ залізного вовка, який допомагає герою здобути дружину. Інша – в записі Марка Вовчка – натякає на подружнє життя жінок із вовками: "Була така пані, що любила вовка. Зробили їй ковалі залізного вовка, взяла вона його у покої, так ним тішиться, так йому їсти дає, і їсти, і пити, а він не хоче ні їсти, ні пити. Так йому Бог дав, що він ожив...". Зрештою, залізний вовк, подушивши усю худобу в господарстві, добирається й до самої пані. Бо сказано: "Скільки вовка не годуй – він усе в ліс дивиться".

#### *Чому жаба стала еротичним символом?*

Українська та загальносвітова космогонія пов'язує жаб передусім із ідеєю плодючості. Ці земноводні тваринки вважаються охоронницями земної та небесної вологи, яка дає силу всьому живому.

Ідеєю плодючості, життєдайної вологи пояснюється і зв'язок жаби з дітонародженням. Так, у західних регіонах України вважали, що жаби витягають із води новонароджених і приносять їх до хати. За часів середньовіччя жінки, які не мали дітей, але хотіли завагітніти, їли жаб. У кашубів (західнослов'янська етнічна група) з вагітної жінки іноді кепкують, що вона об'їлася жаб.

У народній поезії жаба – еротичний символ<sup>1</sup>. За часів середньовіччя її зображали на позначення тілесного кохання, хтивості. Вірили: якщо наснитися жаба – зустрінеш кохання. У росіян дівчата, які ніяк не могли вийти заміж, певного дня йшли в поле чи на болото, знаходили жабу й намагалися з розмаху сісти на неї голим задом. У цьому дійстві беззаперечно простежується фалічна символіка образу.

Існують уявлення про те, що жаба має жіночі груди й може годувати ними людину. Але молоко її – небезпечне. Очевидно, із цим пов'язана приказка, яку вживають, коли йдеться про не-

безпеку чи загибель: “Там тобі жаба цицьки дасть”. Дослідники фольклористики вважають, що подібні уявлення походять від ідеї плодючості, адже у прадавні часи молоко, завдяки своєму білому кольору, було символом Великої Богині – життєдайного джерела. Жаба була одною зі священних тварин цієї богині. Отже, й досі в народі існують слабкі відгомони тих прадавніх міфологічних уявлень.

Етнографи зафіксували і популярний у минулому народний спосіб чарування за допомогою жаб. Так, щоб привернути коханого, радили живу жабу кинути до мурашника. Коли мурашки з’їдять жабу, потрібно витягти її кістки і знайти серед них особливі – приворотну й відворотну кісточки. Вірили, що саме за допомогою приворотної кістки можна було “присушити” коханого.

Одним із найпоширеніших загальнослов’янських міфологічних мотивів є мотив перетворення людини на жабу й навпаки. За легендами, жаба колись була жінкою (дівчиною), тому її гріх було убивати. У зв’язку з цим на Гуцульщині першу весняну жабу шанобливо називають панною, у румунів є легенда, що жаба – то жінка, яка дуже тужила за померлими дітьми й була перетворена Богородицею на тварину. Кашуби зберегли повір’я, начеб лелеки навмисно кидають у димарі жаб... І поки жаба летить через димар, вона перетворюється на дитину.

Загальновідомим прикладом мотиву перетворення є спільнослов’янська казка “Царівна-жаба”. У казці знайдена Іваном-Царевичем жаба стає його дружиною. Вночі, таємно від чоловіка, вона скидає жаб’ячу шкіру й перетворюється на прекрасну жінку. Отже, тут маємо приклад первісної зооморфної природи Царівни-жаби, яка володіє сакральним знанням<sup>2</sup>. Це дозволяє їй набагато краще від земних жінок виконати нескладні для вправної господині завдання свекра (пошити сорочку, вишити рушник, спекти хліб). Коли Іван, дізнавшись про таємницю дружини, спалює її шкіру, Царівна-жаба перетворюється на зозулю – птаха, пов’язаного із країною померлих, – і, як вона гадає, назавжди відлітає у тридев’яте царство.

Згадаймо, що царевич знайшов свою дружину десь далеко за лісами, за долинами, в болоті. У фольклорі болото завжди позначає іншу просторову площину, інший світ. Тобто жаба повертається туди, звідки з'явилася. Тільки після того, як Іван-Царевич, здолавши різні перешкоди, дістався до палацу, де мешкала його дружина, й визволив її від Кощія, вони назавжди залишилися разом.

Існує думка про те, що ця казка демонструє елементи весільної обрядовості. У старослов'янському суспільстві наречену заведено було шукати серед представниць іншого племені. Зазвичай уподобану дівчину "умикали", тобто викрадали, й силоміць одружувалися з нею. Залишки такого насильства ритуально відтворені у весільних обрядах більшості народів світу. У казці символом цього є стріли, випущені царевими синами. До речі, звичай пускати стріли у двір нареченої, що мало позначати збройний напад, зустрічався у східних та західних слов'ян ще на початку XX ст.

В народній пісні співається: "Пустимо стрілу перлову, виб'ємо стіну кам'яну, візьмемо Марусеньку молоду..."

Для казок, пісень та легенд типовим є сюжет, коли мисливець знаходить свою наречену під час полювання в лісі. Отже, наречена була з чужого, іноді ворожого племені. За міфологічними законами, це означало, що вона належить до іншої часопросторової сфери, що дорівнювало приналежності до того світу. Відповідно, народна уява наділяла наречену якостями господарів її світу, а то й повністю ототожнювала з ними. Вірили, то наречена з'являється в подібі тієї істоти, від якої бере початок її рід. Але відкривати цю таємницю не можна.

Прикладів такого табування багато у фольклорних творах. У казці "Жінка-жаба" парубок знайшов у лісі величезну жабу і змушений був дати обіцянку, що одружиться з нею. Згодом жаба перетворилася на гарну жінку-господиню. Вона збудувала дім, завела господарство, й парубок став багатим хазяїном. Єдиною умовою, яку вона поставила чоловікові, було ніколи не згадувати про її жаб'ячу природу.

Ті давні міфологічні часи минули, але ми й досі жаб не їмо, ми на них одружуємося...

*У чому вінні “фольклорні” коні?*

Оригінальною гранню образу коня в українському фольклорі є його еротична символіка<sup>3</sup>. В одній із так званих “еротичних” казок, варіант якої побутував на Поділлі в середині XIX ст., персонажі – пані та її прислужник – розмовляють поміж собою метафоричною мовою, в якій прутень зветься “конем”, піхва – “колодязем”, тож, відповідно, і статеві зносини образно описано як напування коня.

Часто символ коня набуває еротичного забарвлення у весільних піснях:

*Да давали коням гречку,  
Як їхали по дівочку,  
А тепер сочевицю –  
Везем молодицю.*

Етнографи зафіксували весільний обряд, коли молодий із боярами їде по наречену, мати у вивернутому кожусі виходить на поріг і обсипає всіх вівсом, а один із бояр тим часом обводять коня навколо діжі.

У купальській пісні співається:

*Ой на Купала, на Івана  
Там скакав коник під гречкою,  
А за ним Василь з вуздечкою:  
– Не скачи, коню – загнущаю,  
А ввечері ще й осідлаю.  
Та й поїдемо до Марини.  
Вона купайла прибирає,  
А мене молодого дожидає.  
Вона свічечки засвічує,  
Свого Василя дожидає...*

У ліричних піснях напувати або пасти коня – ознака найбільшої довіри до милого:

*Ой ти, місяцю, я зіронька ясная,  
Ой ти, парубок, я дівчина красная.  
В вишневім саду я тобі коня пасла.  
Ой пасла, пасла – звечора до півночі,  
Упала роса на мої карі очі.  
Не так на очі, як на русую косу,  
Серце парубче – віночка не доношу...*

Фольклорні сюжети розмаїті... Одна дівчина “взяла коня за вудила, по подвір'ячку поводила”. Інша каже: “А я своєму миленькому коня напуваю”. Проте буває, що парубок просить: “Дівчино моя, напій мя коня”, а вона не погоджується:

*Не напою, бо ся бою,  
Не твоя жона.*

Деякі козаки вміють наобіцяти “золоті гори”, такі пропонують:

*Дівчино моя, сідай на коня,  
Та й поїдем в чисте поле, до мого двора,  
А в мому дворі – штири світлиці,  
Ще й п'ятая світличенька – для миленької...*

Найчастіше дівчата відмовляються, кажучи:

*Козаченьку мій, коли б я твоя –  
Взяла б коня за шовковий повод та й напоїла...*

Польський лінгвіст Януш Анусевіч, аналізуючи етнокультурну символіку “коня”, показує на прикладах народної творчості поляків, що образ коня має також досить потужний еротичний символізм. Цей домашній улюбленець символізує палке бажання, чоловічий статевий орган, тобто є чоловічим символом. Але водночас, за твердженням дослідника, коневі у польському фольклорі притаманні й такі риси як демонічність, мудрість, вірність. Учений також запевняє, що ставлення людини до коня в

народних творах завжди є позитивним, що свідчить про спорідненість польського та українського народного світогляду у відображенні символічного значення зооморфного образу.

Отож, із образом коня і польський і український фольклор пов'язує уявлення про кохання, милу дівчину, бо саме кінь є свідком почуттів і переживань козака. Дівчина, віддаючи честь своєму коханому, перш за все піклується про його коня:

*... Взяла коня за повода,  
А милого за рученьки.  
Повела коня в станицю,  
А милого у світлицю.  
Дала коню овса, сіна,  
А милому меда, вина.*

У багатьох народів кінь символізує плодючість, мужність та сильну владу. Він є давнім знаком циклічного розвитку світу явищ, посланцем богів. Кінь означає як життя, так і смерть. У шаманській традиції – це перевізник душ та поховальна тварина.

В аналітичній психології кінь – це інтуїтивне пізнання. Восьмикопитні або безголові коні зафіксовані в міфології та обрядах германських та японських “чоловічих спілок” та асоціюються із сексуальною енергією, поривами бажань.

З психоаналітичної точки зору кінь є архетипом чоловічого початку – Анімусу, як його назвав Карл Густав Юнг. Анімус є і в чоловікові, і в жінці, оскільки все у світі створене за принципом гармонії.

В ідеалі кінь уявляється гарним, майже прекрасним, сильним і енергійним, з ним хочеться повзаємодіяти: покататися, погладити. В цьому образі відображається ставлення до свого “внутрішнього чоловіка”, якщо воно позитивне, то відсутні й труднощі, пов'язані зі своєю статтю.

Які асоціації у вашій уяві викликає образ коня?

Якщо кінь уявляється прив'язаним, худим, замореним і сумним, то, імовірно, що чоловічий початок придушується особистістю, його сила і творчий початок не приймаються. Якщо в образі



захотілося нагодувати коня, від чого він почав змінюватись на краще, це означає, що психотерапевтичний вплив реінтеграції цього архетипу відбувся.

Іноді кінь може бути ворожим, злим, агресивним, який викликає страх і бажання втекти. Це свідчить про негативний стереотип щодо чоловічого, як руйнуючого і нестримного. Чоловіче лякає, відповідно не вдається реалізувати безумовно позитивний потенціал цього початку.

Катання на коні – символічне поєднання і прийняття чоловічого початку. Для чоловіка – це володарювання і керування своєю мужністю, для жінки – це можливість довіритись, віддатись чоловікові.

#### *Півень – тотемний оберігач чоловічого ества?*

“Пташок”, “півничок” – так іноді, іронічно, називають чоловічі геніталії.

У римлян півень був фалічним тотемом. І в даний час в розмовній англійській мові, в американському жаргоні слово “cock” (півень) означає чоловічий член<sup>4</sup>.

Півень в уявленні давніх народів був сонячним птахом, символом сили чоловічої плоті, потенції, мужності. Тому стародавні радили вживати в їжу півнячі насінники. Чоловікам – задля підвищення потенції, жінкам – для того, щоб у них народжувалися хлопчики. Крім того, вважали, що півень розганяє згустки темряви поблизу породіллі та полегшує вихід плода.

У південних слов'ян, угорців та інших народів наречений під час весільної церемонії нерідко несе живого півня або його зображення. Ще до недавніх часів в Україні зберігався обряд ритуального поїдання півня на вечорницях, що мав на меті помножити чоловічу силу та сексуальну енергію парубків. Півня і досі зі смаком поїдають на родинних святах, особливо на весіллі, де він символізує чоловічу силу, родючість і добробут нової родини.

Колись чумаки, вирушаючи в дорогу, брали з собою домашнього співучого птаха як оберіг. За повір'ям, голосом півня може промовляти сама доля. Увечері на свято Катерини (7 грудня)

дівчата сходилися до однієї хати і готували спільну вечерю – борщ і кашу. Опівночі, перед “півнями”, брали вечерю і йшли закликати долю. Кожна з дівчат по черзі вилазила на ворота, тримаючи в руках горня, і тричі гукала: “Доле, доле, йди до мене вечеряти!”. Якщо в цей час співав півень, це означало, що “доля обізвалась”.

Какали, що “без півня оселя глуха”. Півень – уособлення і водночас оберіг домашнього вогнища. Тому його зображували на дахах, скринях, рушниках, писанках. Особливо прикрашали півниками піч – їх малювали або витинали з паперу. Колись невістка, переступаючи поріг чоловікової хати, кидала під піч півня або курку, щоб задобрити духа нового для себе дому – домовика. Півників зображують на святкових пряниках, випечених до найбільших свят – Різдва і Великодня. Писанку із зображенням півня клали на покуті чи закопували на розі хати на дворі, щоб захистити обійстя від вогняної стихії.

У традиційній селянській культурі півень часто-густо використовувався як магічний засіб задля регулювання суто плотських, сексуальних взаємин. Так, жінки із гребінця півня брали кров та, щоб примусити молодика “діяти”, промовляли: “Як гребінець у півня стоїть, так щоб і в (ім’я) прутень стояв”. Адже недарма через постійну готовність до спаровування півень вважається символом чоловічої потенції.

Або навпаки, щоб “зурочити” парубка дівчата-чарівниці ловили півня, проколювали йому бороду голкою та три краплини півнячої крові на воду брали, промовляючи: “Як борода у півня бовтається, так би й прутень у (ім’я) бовтався”. Згодом якомусь парубкові давали випити. Якщо дівчині зрадить парубок, достатньо було лише напоїти його цією водою і тоді до інших дівчат він втратить хить: “У нього не буде стояти, бо борода у півня в’яла, не стояча”. Для чоловічого “знесення” знахарки вдавалися й до такого способу: три пір’їни, що бовтаються, з півня вирвуть й сплять, згодом або в їжу підкладуть, або підлаштують так, щоб приречений переступив через цей попіл.

Особливими властивостями народна уява наділяла червоного півня, бо він, вважалося, приносить щастя та може показати захований скарб або й сам ототожнюється зі скарбом. Проте, як

стверджує приказка, гарний півень в будь-якій купі лайна знайде перлину.

Півень вживається як жертвна їжа в календарній та родинній обрядовості. Особливою є його роль на весіллі, де він символізує чоловічу силу, плідність і майбутній добробут молодих. Живого півня офірують священникові, шлюбній парі. Невістка, переступаючи поріг чоловікової хати, кидає під піч у подарунок новому) домовику півня або курку. Смаженого півня наречений несе до комори: молоді його розривають і з'їдають у спальні. Традиційно підкреслюється зв'язок півня з короваем – жертвним хлібом, який замінив давнішу тваринну жертву. У болгар, коли молоді рушають до для пряника вінця, батьки нареченої вимінюють у кума коровай на гарного півня, й кум дарує його молодому. В Чехії зберігся звичай після весілля з піснями й музикою збиратися під липою. Там дружка відрубує півневі голову й тією кров'ю збризкує присутніх.

Півень як жертва виступає в казках, скажімо, в добре відомій оповіді про Котика й Півника. "Несе мене Лиса за темні ліса, за синє море, за круті гори", – плаче-голосить Півник. В іншій, казці (сюжет "Оха") перемога учня над учителем-чаклуном визначається саме жертвною роллю півня, якої не врахував старий чаклун, через що й поплатився життям. А сталося це так. Віддав батько свого сина в науку до Оха, а коли вийшов термін, чарівник не схотів відпускати хлопця додому. Став учень тікати, перетворюючись на коня, собаку, ведмедя, лебедя, старця, й нарешті перекинувся на перстень. А чаклун робився вовком, левом, соколом, щукою, та ніяк не міг зловити хлопця. Тоді він переодягнувся багатим купцем і пішов до самого царя вимагати перстень, який знайшла донька. Наказав цар віддати перстень. Розсердилася царівна, зняла з пальця перстень і кинула його об землю. Розсипався перстень дрібним просом, а одна зернина закотилася царівні під черевик. Купець обернувся півнем, поклював зерно, злетів на вікно, залопотів крилами й закричав: "Кукуріку! Кого хотів, того з'їв". Тут із останньої зернинки зробився яструб, кинувся на півня – тільки з нього пір'я і посипалось. "Брешеш, – каже, – не було того, щоб півень яструба з'їв", – і розірвав його навпіл.

### *Чому голуб є птахом миру й любові?*

Згідно з народними уявленнями, голуб – пташка чиста, свята, божа. Голуб – птах миру й любові, пара голубів символізує кохання та вірність у шлюбі<sup>5</sup>.

За народними повір'ями, котрий хазяїн триматиме голубів, у того в домі пануватиме щастя й лад, оселю його ніколи не спіткає лихо й не буде пожежі.

Казки часто оповідають про голубині сорочки або ж крильця. Одягаючи їх, героїня стає голубкою. В одній із таких закарпатських казок "Про Сейпентел Ілонку" головний герой із нареченою, тікаючи від переслідувачки – господині лісових хащ, – спочатку перекидаються рибами. Та хлопець через свою необачність утрачає очі. Ілонка повертає їх: "І полетіла голубом. Вдома напустила на матір і на сестри міцний сон. Тоді сягнула матері у пазуху, взяла очі, а замість них поклала голуб'ячі яйця, аби баба думала, як пробудиться, що очі там, у пазусі.

Хлопець чекав на березі річки. Раз лиш прилетіла голубка, сталася дівчиною й поставила очі хлопцеві на місце".

Яскравою і поетичною є шлюбна символіка пари голубів. Голуби, що сидять по обидва боки від стовбура світового древа, співвідносяться з сонцем та місяцем. Ця пара втілює ідею родючості, благополуччя, багатства. Фігурками двох голубів дотепер оздоблюють весільний коровай. Молодим при цьому бажають: "Любіться, як голубів пара!". У давньоруській билині голуб та голубка – птахи віщі – приносять Добрині звістку, що дружина його виходить заміж за іншого. Проте найчастіше голуби – птахи любові, голубина пара ("Голуб на черешні, голубка на вишні"). Голубами у весільних піснях названо наречених. Сивий чи сірий колір голубів заспокійливий, приємний, у пісні він символізує гармонійні стосунки між молодими. Голубину пару не можна розлучати; в одній із пісень ідеться про стрільця, який убив голуба, а голубку забрав, давши їй право вибору: "Є в мого батька сто пар голубів; іди, вибирай, котрий буде твій!". Голубка тужить, бо такого, як був її милий, уже не знайти.

На весіллі з коровайного тіста випікали голубки, що призначені були для коровайниць – як подарунок. У болгар голуба зображають на весільному та великодньому хлібі. В деяких тлумаченнях снів голуби – ознака приходу сватів, або ж голуб – майбутній наречений. На Закарпатті вважали: якщо дати дівчині і хлопцю по половині серця голуба, вони вічно любитимуться.

Гудіння, туркотання голубів символізує сум. Своїм гудінням голуби пророкують розлуку: "голуб голубочку покинути має". У колискових піснях гудінням голуби (гулі) забавляють дитину, присипляють її. Чарівні гулі в червоних чоботях думають, чим годувати, чим обдарувати емовлятко. Здебільшого саме вони їм дають дитині "ростоньки в костоньки", "розум добрий в голувоньку".

В українців надзвичайно поширене звертання "голубе", голубко". Для матері – доньки-голубоньки, синочки-голубочки. Навіть в історичних піснях та думах козаків, отамана порівняно з голубами ("Отаман іде, як голуб гуде"). "Голубе мій дорогий, одлітаєш ти од мене далеко", – тужить за чоловіком дружина.

## Літературні джерела

---



<sup>1</sup> Махній М. Жаб'яча етноеротика слов'ян// <http://webcommunity.org.ua/2011/02/20/>

<sup>2</sup> Поляков В. Г. Міфологема Царівни-жаби і метафізика української ментальності// Науковий вісник Волинського університету. – 2007. – №8.

<sup>3</sup> Махній М. "Коні не винні?": Еротична символіка коня в українському фольклорі// <http://webcommunity.org.ua/2011/02/23/>

<sup>4</sup> Махній М. Півень як тотемний оберігач чоловічого єства// <http://mahniy.blox.ua/2010/03/9>

<sup>5</sup> Завадська В., Музиченко Я., Таланчук О., Шалак О. 100 найвідоміших образів української міфології. – К., 2002.

## Святково-обрядова їжа: еротичне кодування

*У народному харчуванні українців чільне місце посідала святкова й обрядова їжа, яка, на відміну від повсякденної, виступала формою громадського і родинного спілкування, виконувала об'єднувальну та символічну функції.*

Святкова й обрядова їжа українців завжди виконувала на-самперед об'єднувальну та символічну функції, тобто впливала на форми взаємовідносин і взаємозв'язків усередині сім'ї і сільської громади, на процес відновлення і передачі усталених упродовж віків народних звичаїв, обрядів, вірувань, звичаєвого права тощо. Цим вона суттєво відрізнялася від повсякденної їжі, яка виконувала лише утилітарну функцію.

Процеси виникнення їжі та продуктів харчування, їх становлення та розвитку, функціонування в певні історичні періоди були і є предметом дослідження учених різних галузей знань, зокрема етнографів, етнологів, істориків, мовознавців<sup>1</sup>. Мета нашої розвідки – проаналізувати історико-етнографічні відомості, які свідчать про еротико-символічний характер святково-обрядової їжі.

### *Нетабуований еротизм староукраїнської каші?*

“Кашею” в давнину позначали страву взагалі, вариво, тому це слово мало більш загальне значення, було широко вживане. З часом кашу почали використовувати як обрядову страву: її варили для відзначення усіх важливих календарних та родинних свят.

Такі обрядові свята пов'язувалися з великою кількістю людей, що часто супроводжувалося певною невпорядкованістю, тому народне світосприймання подає кашу як символ клопотів, турбот.

Дослідники фразеології стверджують, що в давнину каша виступала обрядовою стравою, яка була обов'язковою, зокрема, на весільних бенкетуваннях. Вони констатують наявність у давньоруської лексики "каша" значення "весільний бенкет", а в сполуки "чинити велику кашу" – "влаштовувати весільний бенкет". Обов'язкова наявність каші під час відправи таких обрядодій детермінувалася тим фактом, що вона символізувала плодючість. Тому такі "клопітливі каші" з участю великої кількості людей та складністю облаштування обрядових подій і мотивували виникнення вислову "заварити кашу".

Варіння традиційної української каші було наповнене і магічно-еротичним символізмом<sup>2</sup>. Етнографічні розвідки засвідчують, що колись закопану горнятку з кашею дівчата використовували як приворотний засіб. В одній народній пісні є такі слова:

*Закопали горщик каші, ще й кілком підбили,  
Щоб на нашу вулицю парубки ходили.*

Кульмінацією свята "Дівочої долі" (Катерини) було "Закликання Долі до каші". За старою традицією дівчата з мискою каші виходили на двір та гукали: "Доле, доле, йди до нас кашу їсти! Йди, йди суджений кашу їсти! Катерино, доля наша, покрий головоньку – буде каша!".

Покриття голови тут є символом шлюбу, тобто дівчата закликають скоріше наближення весілля. А сама каша – жіноче божество, символізує благополуччя, плодючість худоби та людей<sup>3</sup>. За народною символікою їсти значить любити. Дівчата зазивають судженого їсти кашу – любити, сповіщаючи про свою готовність до подружнього життя. Головна ідея дівочих ворожінь – прискорити подію одруження. Адже каша, як обрядова їжа, здавна є невід'ємною приналежністю весілля.

Каша в горщику із значеннями дитини в утробі матері використовувалась і у так званому обряді "бабиної каші", яку варили баба-повитуха чи породілля. Горщик з пшоняною чи гречаною кашею в кінці хрестинного частування розбивали. Право розбивати одержував той, хто втикав у кашу найбільше грошей (як правило, хрещений батько). Кум розбивав кашник чепелем (за-



лізним ножем без ручки) на дрібні шматочки, прагнучи залишити цілим вінце. Чепель уособлював статевий орган чоловіка, а вінце – жіночий. Отож, відповідно, розбиття горняти символізувало статевий акт. Після цього баба збирала уламки стовбуна, приказуючи: “Щоб важко горщики бились, щоб легко діти родились”. Середину каші з грішми віддавали породіллі, а бабі давали гроші на новий горщик. Кашу їли всі присутні і навіть брали її додому.

З точки зору психоаналітики, еротична контамінація у вигляді поїдання їжі як субституту статевого акту вбачається, і в тому, що молодята на традиційному українському весіллі повинні були їсти кашу з одного горщика однією ложкою, що мало позначити ідею плідності. Саме на весільному обряді можна було переступити через табуований еротизм – символічне відтворення заборони нерегламентованих статевих стосунків. Адже, відомо, що в багатьох культурах мав місце припис їсти тільки своєю ложкою. Ложка тут символізує поєднання двох осіб в одне тіло, тоді як уся трапеза спрямована на об’єднання двох родів<sup>4</sup>.

Обрядодії з кашею мали системний характер і у багатьох моментах повторювали схему реалізації родильних обрядодій: кашу варили, збирались родом і возили горщик зі стравою по селу, “торгуючи” його. Така обрядодія мала назву “водіння каші кругом села” або “вкруг компанії”. Учасників процесії називали “кашниками”. Після провезення каші селом, збирались до однієї з весільних хат і “кидали” на неї гроші. Той, хто клав найбільше, мав право бити горщик, а також ділив страву між присутніми. Вершок при цьому отримувала сваха. Цей акт символізував завершення святкових гулянь: “Поки каші да не їли, то усі пили і їли. А як каші наїлися, як собаки розбіглися”.

*Якими були обрядові страви традиційного українського весілля?*

Обов'язковим атрибутом українського весілля були різні вироби з борошна, передовсім коровай. Наприкінці XIX – у першій половині XX ст. коровай як обрядовий весільний хліб випікали

скрізь в Україні, за винятком деяких районів Закарпаття і Середнього Подніпров'я. Тут його виготовлення (від замісу тіста і до прикрашення готового виробу) супроводжувала низка обрядодій з виконанням великої кількості спеціальних народних пісень. Випікали коровай із кращих сортів муки, переважно із пшеничної, додаючи до тіста яйця, масло. Зверху оздоблювали його виготовленими з муки шишками, голубками, жайворонками, качечками, квіточками й іншими виробами, а також прикрашали зеленню барвінка, цвітом і ягодами калини, червоними стрічками, подекуди – гілками плодових дерев, обплетених тістом, тощо. Споживали коровай наприкінці весільного застілля, пригощаючи за винагороду гостей.

Для обдаровування молодими коровайниць, гостей, весільної челяді, молоді, яких не частували короваем, випікали окремі шишки, качки (Середнє Подніпров'я), гуски, калачі (Поділля, історико-етнографічна Волинь, Північна Буковина й інші регіони) тощо. Споживали на весіллі також інші види обрядового хліба – дивень (Середнє Подніпров'я, Південь України, Слобожанщина), верч (Полісся), лежень (Слобожанщина, Середнє Подніпров'я). Верч і лежень були переважно овальної форми, а дивень виготовляли, як правило, із плетінки у формі кола. Лежень і дивень часто прикрашали, натомість верч оздоблювали спорадично.

Дивень і верч слугували здебільшого для обміну між весільними родинами: молодий привозив їх для тещі, а молода – для свекрухи. Дивень виробляли найчастіше з плетінки втриє чи вчетверо, а потім її краї з'єднували, щоб утворилося замкнене коло. Дивень прикрашали очеретинками чи плодовими гілочками, обплетеними тістом, а зверху чіпляли квітку з жита, калини, квітів (живих або штучних).

Через дивень молода дивилася на молодого, звідки, очевидно, й походить його назва. Коли пекли дивень, загадували, яке буде у молодих майбутнє подружнє життя. Якщо дивень удається, то й життя має бути щасливим. Садячи його у піч, примовляли:

*Світи, жар, у печі ясно, печись, дивень, красно: гостям – на велике диво, молодим – на щастя, на долю, на свою родину.*

*Печись, дивень, не схились, не пригори, молодім серця та й не зсуши!*

Гуцули і бойки обов'язково смажили для молодої пари двоє курячих яєць, а весільні куховарки деяких районів Середнього Подніпров'я готували для неї локшину з курятиною. Курей дарували молодим гості на теренах Північної Буковини. Тут же відвареними курми пригощали хрещених і весільних батьків молодих.

*Який еротичний символізм вкладений у процес випікання весільного короваю?*

Сьогодні коровайний обряд також займає одне з чільних місць у весільній обрядовості. Однак, порівнюючи з кінцем XIX – першою половиною XX ст., коровай усе частіше замовляють у пекарнях і, відповідно, ніяких обрядових дій, пов'язаних з його виготовленням, не відбувається. Обдаровування ж проходить так само, як і колись. Повніше зберігся коровайний обряд у селах, більш віддалених від міста. Там і досі приділяється велика увага вибору коровайниць та іншим обрядовим діям, що спрямовані на забезпечення щасливого сімейного життя подружжя.

Загалом коровайний обряд є найбільш тривалим у часі порівняно з усіма іншими весільними обрядами<sup>5</sup>. Йому приділялася велика увага, і всі дії відбувалися з великою пошаною, адже коровай передусім був символом родючості, продовження роду, а його випікання символізувало побажання добробуту, щастя, як для молодят, так і для всієї рідні.

Коровай був ритуальним весільним хлібом на всій території України<sup>6</sup>. Випікали його як у домі нареченої, так і нареченого. Коровайницями мали бути жінки продуктивного віку, які перебували у першому шлюбі, жили в злагоді зі своїми чоловіками і бажано, щоб мали дітей. Таким чином, вони мали передати всі найкращі якості свого сімейного життя молодому подружжю.

Існували численні заборони щодо вибору коровайниць. Не могли ними бути незаміжні дівчата, вдовиці, розлучені, жінки, які

зле жили зі своїми чоловіками, у яких діти мерли, “нечисті”, омивальниці покійних тощо. За коровайниць на Поліссі в основному брали сім-дев'ять жінок, адже числа сім та дев'ять – сакральні.

Якщо коровай був спільним для обох молодих, то вчиняли дві жінки: одна з боку молодої, а друга – молодого. На другий день ці жінки місили коровай, а виймати з діжі вже приходило все жіноцтво, як символ єднання родів нареченої та нареченого. І коли вчиняли коровай, і коли витягували з діжі, старша коровайниця тричі просила дозволу на це у батьків та старост. Спочатку коровайницям відповідали батьки, а після вже старости.

Треба зазначити, що старостам належала головна роль при виконанні всіх найбільш важливих обрядів. Це пов'язано з тим, що староста вважався головним представником свого роду. Зазвичай це був дядько чи одружений брат. Староста прислужував коровайницям, тобто робив новий “погрібач” і “помело”, приносив дрова і воду, вигрібав жар із печі. Він мав бути присутнім впродовж усього процесу випікання короваю.

Присутність чоловіка серед коровайниць могла символізувати силу чоловічої продуктивності, участь чоловіка у зачатті нового життя. Можливо, саме з цим пов'язаний ретельний вибір коровайниць та старости, адже для випікання короваю вибирались люди, сімейне життя яких, на думку громади, склалося щасливо. Проте, варто зазначити, що не на всій території Полісся чоловіка залучали до коровайного обряду.

Коровай ретельно місили, стежили, аби тісто вимісили не занадто круте, бо життя молодих складеться скрутно, але й не рідке, бо коровай розрепається і подружнє життя начебто розпадеться, трапиться біда, неприємності, несподівані зміни. Всіляко улещували й піч:

*Пече наша, пече, хороше нам коровай спечи,  
Щоб не підпалився, щоб не засмавився,  
Щоб був білий, як мак цвілий,  
Як яснее сонце, що світить у віконце...*

Існувала й низка заборон, що їх необхідно було дотримувати під час коровайного дійства. Скажімо тісто у дерев'яних ночвах обов'язково місили до себе, щоб молоді завжди були разом; не можна було його місити кулаками. Прикраси на коровай (фігурки птахів, квітки тощо) не дозволялося робити ножем, лише тупим кінцем ложки (щоб не було гострих ситуацій в сім'ї). Вірили, якщо до короваю брати ножа – буде чоловік як з ножа (лихий).

Як свідчать етнографічні записи, коровайниця садила коровай до печі, промовляючи: “Печись, коровай, на три сини і дві дочки!”. На Поділлі у коровай під центральну шишку чи рожу обов'язково запікали два сирих яйця, які при розподілі короваю віддавали молодим. Науковці пояснюють споживання нареченими коровайних яєць як звичай, що символізує продовження роду.

Існувала прикмета: як посадять коровай у піч, стежать, хто першим зайде до хати, чоловік чи жінка. Так намагалися визначити, якої статі буде перша дитина у подружжя. Це ще раз підтверджує значення короваю як символу продовження роду.

Виймали коровай двома лопатами і клали на віко з пікної діжі. За зовнішнім виглядом спеченого короваю намагалися вгадати майбутнє подружнє життя наречених. Коли коровай вдавався, це означало згоду в сім'ї, щасливе сімейне життя. Коли ж ні – тріскався, западав – то це віщувало неприємності, біду, несподівані зміни.

Деякі дослідники пояснюють коровайний обряд як церемонію постулювання зачаття, утробного росту і народження бога Коровая-Вирапаю як бога шлюбу. Коровай уявлявся ембріоном, символом плоду, що росте, звідси розподіл короваю міг вважатися як жертвопринесення Божественної дитини<sup>7</sup>.

*Чому весільні “шишки” мають фалічно-символічне навантаження?*

Другим весільним атрибутом кулінарного коду після короваю по всій Україні були “шишки”. Назва даного обрядового печива походить від його схожості із сосною шишкою.

У весільній обрядовості фалічно-символічне навантаження соснової шишки переносилось на порційне обрядове печиво – шишки<sup>8</sup>. Вважалось, що принесена з весілля шишка принесе в сім'ю щастя та добробут. Обдаровування дітей шишками мало магічне значення і було спрямоване на їх народжуваність у молодого подружжя в майбутньому.

Як свідчать матеріали середини XIX століття, шишки виготовлялися за декілька днів до весілля родичами як в молодого, так і в молоді. Це зумовлено тим, що молода ходила запрошувати жінок на коровай з шишкою. Крім цього, саме в переддень весілля, коли виробляли коровай, як молода, так і молодий запрошували на весілля гостей, лишаючи їм шишку.

Виготовлення шишок мало на меті передати молодому подружжю, а також тим, кому вони дарувалися, всі найкращі якості сімейного життя. Адже до кола коровайниць брали лише жінок продуктивного віку, які перебували у першому шлюбі, жили в злагоді зі своїми чоловіками і мали дітей.

Робили шишки на більшій території України переважно в такий спосіб. Коровайне тісто розкачували коржем і різали на смуги шириною 7-8 см. Ці смужки підрізали з одного боку ножем, загортали в качалочку так, щоб один бік лишався гладким (це був низ), другий же, порізаний, розпускався квіткою – це був верх шишки. Поряд з вищезгаданою і найбільш поширеною формою шишки на території Полісся побутували й інші. Так на Східному Поліссі шишками називали невеличкі хлібці з одним або двома голубками наліпленими зверху. Їх інколи могли обмальовувати червоною фарбою.

Використання червоного кольору у весільній обрядовості не є випадковим, адже у світовій культурі він є кольором фалічного божества плідності, крім того у слов'янській культурі символізував незайманість та цноту нареченої. Наявність червоного кольору на шишці мала збільшити її магічні властивості, які наділяли людину життєвою силою та плідністю.

Ритуальне призначення шишок полягало перш за все в обдаровуванні коровайниць та дітей. На Чернігівщині на початку XX ст. обдаровування дітей шишками називалось “хватать коровай”. Одна з коровайниць шишки у решеті виносила у сіни

дітям, яких багато збиралось із різних кутків. Діти кидалися до жінки і діставали шишки, а коровайниця піднімала решето і не давала. Рідко яка жінка вистоювала на ногах, а то й повалювали її, а шишки розхватували. Обдаровування дітей шишками мало магічне значення і було спрямоване на їх народжуваність у молодого подружжя в майбутньому. Крім обдаровування коровайниць та дітей, на Східному Поліссі шишки служили для запрошення жінок на коровай та гостей на весілля.

Шишку інколи брала з собою молода йдучи до комори в першу шлюбну ніч (Чернігівщина). В даному випадку шишка теж мала магічно-фалічне навантаження і її наявність під час першої шлюбної ночі була направлена на забезпечення плодючості молодих.

#### *Великодня паска – еротичний код життєдайної сили?*

Значну кількість спеціальних страв готували на основне свято весняного календарного циклу – Великдень, передусім обрядовий хліб – паску. Самому процесові її приготування надавали дуже великого значення, оскільки вважалося, що від того, якою вийде паска, такою буде доля всієї сім'ї впродовж поточного року.

На думку дослідників, паска є давнім язичницьким фалічним символом<sup>9</sup>. Дійсно, час від часу хтось робить для себе епохальне відкриття: Великодня паска – витягнута вгору та ще й обкладена яйцями – це еротичний символ.

Зрозуміло, що це – ніяке не відкриття, а факт, відомий з давніх часів, тільки не надто афішований. Язичницьке походження паски визнає і православна церква, але за давністю років вважає цей символ вже повністю християнським.

Історико-етнографічні дослідження засвідчують, що задовго до хрещення Русі наші пращури відзначали навесні велике свято – Великдень Дажбожий. Його святкували на весняне рівнодення. Напередодні свята пекли паски, фарбували яйця. Цим святом вони відзначали прихід справжньої весни, коли день стає більший за ніч, звідси й назва свята.

Свято символізувало перемогу Світла над Темрявою. Великдень Дажбожий, як і інші весняні свята, асоціюється з магією родючості. Приміром, великодній коровай, котрий слов'яни називали бабою або куличем (калачем), паскою, був “жертвним посвяченням” родючості і плодovitості.

Його випікали за принципом аналогії: чим вищий коровай, тим кращий урожай, тим більше приплоду матиме худоба. Дажбог шанувався предками як Бог сонця, який на зиму ховає живильні промені, а навесні знову посиляє їх на землю, чим несе благо, саме життя. У язичників він був богом добра, світла, життєвої сили. Він не тільки зігрівав землю, а й стежив за тим, як на ній дотримуються порядку.

Деякі дослідники припускають, що одним з давніх язичницьких вірувань, що вплинули на формування релігійних поглядів населення Київської Русі, був культ Тенгрі (верховного божества Неба). Він був поширений у степових народів – тюрків, гунів, монголів.

Великим святом серед прибічників цього культу вважався прихід весни. Відомо, що до цього дня тенгріани пекли паски. Паска уособлювала чоловіче начало. В Індії та в багатьох інших країнах його символом був лінгам (фалос). Тенгріанській пасці надавалася відповідна форма, поряд клали два пофарбованих яйця. У цьому вже простежується зв'язок з фалічними землеробськими культурами Індії, але настільки ж очевидний зв'язок цього звичаю і з великодними традиціями християнства.

В Україні традиційно розрізняли дві форми паски: одна – це кругла як сонце, друга – висока, котра є фалічним символом, символом родючості. Ритуал навіть приписував таку паску відразу після випічки спочатку укласти набік, а вже потім поставити... А яйця, які фарбуються – це символи вічного життя.

*Навіщо “кусали калету” в Андріїський вечір?*

В багатьох областях України на Андрія традиційно готували спеціальну обрядову страву, а сам святковий вечір розпочинали з досить еротичної забави – “кусання калети”. Калета – це вели-



кий солодкий, з медом і фруктами борошняний корж, зверху оздоблений сухими вишнями чи родзинками, або маком.

*“Печуть калету дівчата – всі разом, скільки б їх не було – хоч десять, двадцять... Кожна повинна взяти участь у готуванні калети. Місять тісто всі по черзі, починаючи від найстаршої дівки і кінчаючи дів чуром років десяти або й менше. Тісто солодке, з медом. Зверху оздоблюють калету сухими вишнями чи родзинками – “щоб гарна була”. Печуть у печі і запікають так, щоб вгризти її було трудно – на сухар. Посередині – дірка. В дірку всувають червону стрічку і підвішують калету до сволюка по середині хати.*

*Підвішують високо, щоб парубок міг дістати зубами калету тільки тоді, як добре підстрибне. Крім того, один кінець стрічки (іноді звичайного мотузка) довший і спущений донизу так, щоб можна було за нього смикнути – тоді калета підстрибне вгору.”<sup>10</sup>*

Спочатку відбувалося розшукування калети. Як зайде сонце, дівчата сідали рядком і чекали на парубоцьку громаду. Хлопці ж, звичайно, крізь віконця непомітно слідкують за приготуваннями дівчат і коли настає час – вони вже на порозі. Заходили парубки до хати один по одному, кожен тримаючи свою праву руку на правому плечі попереднього. По-військовому вклонялися та співали дівчатам жартівливе вигадане на ходу вітання на будь-який наспів. Дівчата, ставши навпроти хлопців, також вклоняються їм у відповідь і співають своєї привітальної. Виходить веселе невимушене спілкування із жартівливим кпинуванням, а часом і з сороміцьким змістом.

*Хлопці:*

*Ой, на горі на току курчата чубаті,  
А на нашій на вулиці дівчата горбаті.  
Куди йдуть, губи дмуть, кирпу задирають,  
А як баньками лупнуть, то собак лякають.*

*Дівчата:*

*Калета-калета, в хлопців хисту нема  
Ні співають, ні говорити, тільки витрішки ловити.*

Дівчатам треба бути дуже уважними, адже хлопці, навіть співаючи пісень, були здатні на всілякі “капості”. Ось уже один гурт наймолодших з них намагається “непомітно” обплутати дівчат червоними нитками, щоб потім, затягнувши петлю, збити їх до купи та змусити, якщо не віддати калету, то принаймні поцілувати кожного з парубків. А тим часом інша парубоцька ватага також “непомітно” шукає заховану дівчатами калету. Отже, дівчатам ні на мить не можна втрачати пильності – інакше калета без викупу дістанеться хитрим хлопцям. Коли ж усі спробує парубків виявляться марними, дівчата починають вимагати у них за калету три відкупні подарунки. На це хлопці радо погоджуються, урочисто жартівливо вручаючи їм свої подарунки “із секретом”: то мішок... з котями, то коробку... з мишами чи тарганами чи ще щось незвичайне, а то й так – виберуть з-поміж себе “найкращого” й віддають його від щирого серця дівчатам як “найзаповітнішу дівочу мрію”. Дівчата, звісно, зрештою відмовляються під таких “дарунків” і у відповідь загадують три свої бажання, що їх мусять задовольнити хлопці задля отримання калети. Серед цих “бажань” можуть бути, наприклад, і такі:

Наливають у глибоку таріль вина, пива чи будь-якого іншого напою. Котрась із дівчат кидає у таріль свого персня й викликає парубка, який їй видається привабливим, щоб дістати перстень, не замочивши носа.

Дівчата завчасно і, зрозуміло, щоб ніхто з хлопців не бачив, готують тарілку з борошном, після чого її накривають папером і ставлять перед парубками на низькому ослінчику. На папір кладуть більш-менш крупні паперові гроші й викликають двох “найхазяйновитіших” хлопців, які “вміють дати раду грошам”, їм дівчата зав'язують хустками очі, а потім розкручують сміливців кілька разів у різні боки та ставлять навколішки біля ослінчика з тарілкою та грішми один навпроти одного.

Пояснюють, що кожному треба намагатися здути гроші у бік іншого. Оголошується така умова: хто з хлопців “передме” гроші на бік іншого через наперед обумовлену межу, той не лише забирає банкноти, але й цілує найвродливішу (на його смак) із дівчат. Хлопці, звісно, на це погоджуються. Та тільки-но хлопці

почнуть змагатися, “підступні” дівчата непомітно для них миттєво вихоплюють гроші разом з папером, що укривав тарілку з борошном... Бідолашні хлопці, спочатку не розуміючи в чому річ, під загальний сміх не помічають, що задувають один одного борошном. Коли ж врешті зрозуміють, що щось негаразд, – стає надто пізно, адже й обличчя, й одяг їхній побіліють...

На нитці дівчата підвішують яблуко, що перед тим дуже майстерно (тобто зовні непомітно) начиняють борошном. Викликаються два “найспритніші” парубки, їм зав’язують хустками очі та пропонують наввипередки надкусити підвішений між ними “солодкий плід”. Хто перший надкусить – здобуває право доїсти яблуко й отримати поцілунок найвродливішої (за вибором хлопця) з дівчат. Коли після багатьох спроб під загальний сміх глядачів котрийсь із хлопців надкусить “солодкий плід”, йому стає вже не до поцілунків. Хоча, як знати...

Дівчата на свій розсуд можуть вигадувати й інші не менш цікаві “підступні” завдання. Звичайно ж, потай від хлопців, котрі готові належним чином оцінити дівочу кмітливість, вигадки та жарти. Нарешті хлопці, задовольнивши всі забаганки дівчат, отримують право на калету.

“Умилостивившись”, дівчата її врочисто виносять під радісний лемент парубоцтва та вішають на сволок.

Біля підвішеної калети необхідно поставити “вартового” – це буде “пан Калетинський”, веселий хлопець, бажано душа компанії. До рук він бере вмочений у сажу квач і, ставши під калетою, починає припрошувати гостей по черзі: “Я, пан Калетинський, запрошую пана Коцюбинського кусати калету”, “Пан Коцюбинський” (кожен учасник гри по черзі) “сідає верхи” на коцюбу та їде кусати калету. Далі відбувається жартівлива розмова на зразок:

- Доброго здоров'я, пане Калетинський!
- Добрий вечір, пане Коцюбинський! Куди це ви прямуєте?
- Та калету ж їду кусати!
- А я по обличчю буду писати!
- А я таки вкушу!
- А я таки впишу!

Мета “пана Калетинського” – розсмішити “пана Коцюбинського”. “Пан Коцюбинський” має право кусати калету тільки за тієї умови, якщо витримає всі жарти “пана Калетинського” й не посміхнеться. Але навіть якщо він не засміється та збереться підстрибнути й укусити калету, усе одно досягти мети не вдасться: пан Калетинський смикає за червону стрічку, яка звисає з калети, – корж підстрибує вгору на радість усій компанії.

Якщо ж “пан Коцюбинський” хоча б посміхнеться, то “пан Калетинський” маже йому по обличчю квачем у сажі – і настає черга іншого “пана Коцюбинського” спробувати свої сили. “Пан Калетинський” залишається той самий протягом усього вечора.

Якщо ця кандидатура дуже вдала, то протягом усього вечора нікому так і не вдасться вкусити калету.

Пан Калетинський може також дати яке-небудь кумедне завдання панові Коцюбинському, наприклад “затанцювати догори ногами”, прокукурікати тричі тощо, аби тільки розсмішити дівчат. Коли дівчата засміються, то мусять усі по черзі цілувати пана Коцюбинського. Якщо під час виконання завдань паном Коцюбинським у пана Калетинського виникають деякі зауваги, він звертається по допомогу до дівчат, які є його дійовими помічниками.

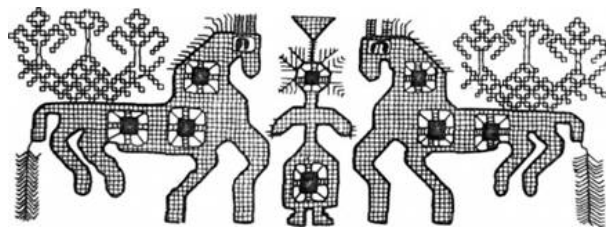
Завершується гра тим, що калету нарешті знімають і ділять поміж учасниками: дівчата отримують свою порцію просто так, а хлопцям доводиться заплатити за свої шматочки, бо дівчата ж працювали – пекли калету. А потім усі дружно сідають за святковий стіл. Тут скромних страв не буває (бо в цей час піст). Першими подають вареники з капустою, їдять ще вареники з картоплею та цибулею, з грибами, з різними фруктами, рибу (просіл) тощо. Вечерю готують дівчата, а хлопці купують горілку – “дівкам на могорич за те, що калета була солодка”. Під веселий сміх відбувається останнє ворожіння цього вечора: дівчина наливає трохи меду, розведеного водою, у тарілочку, кладе в неї ж каблучку та примушує свого хлопця ту каблучку дістати губами. Якщо хлопець її дістане й носа не замочить, то ця пара побереться й буде щасливою.

Очевидно, що корж-“калета” – це ніщо інше, як символ дівчини, ба навіть, жіночого лона. На це вказує і форма коржа, і

його оздоблення червоними ягодами, і підвішування на червоній стрічці (див. весільну символіку калини і взагалі символіку червоного кольору як одну з маніфестацій цноти молодії), і оздоблення коржа маковим насінням (з огляду на асоціацію насіння з чоловічим сім'ям, це могло б натякати на запліднене жіноче лоно).

#### Літературні джерела

---



<sup>1</sup> Артюх Л. Українська народна кулінарія. – К., 1977.

<sup>2</sup> Махній М. Нетабуїований еротизм староукраїнської каші// <http://webcommunity.org.ua/2011/04/24/>

<sup>3</sup> Потебня А. А. Символ и миф в народной культуре. – М., 2000.

<sup>4</sup> Завадська В. Ложка як антропоморфний образ української міфології// [http://rodova-knuga.narod.ru/center\\_list\\_0108.html](http://rodova-knuga.narod.ru/center_list_0108.html)

<sup>5</sup> Войтюк Л. Коровайний обряд на Поліссі// Народна творчість та етнографія – 2004. – № 4.

<sup>7</sup> Маховська С. Символіка ритуального хліба (за матеріалами коровайного обряду на Поділлі)// Мандрівець. – 2010. – №1.

<sup>8</sup> Войтюк Л. Функціональне значення поліського весільного печива // Народна творчість та етнографія. – К., 2004. - №6.

<sup>9</sup> Махній М. Великодня паска – еротичне кодування життєдайної сили// <http://webcommunity.org.ua/2010/04/02/>

<sup>10</sup> Воропай О. Звичаї нашого народу. Етнографічний нарис – Т.1. – К., 1991.

## Родильна обрядовість: знадоби до дітонародження

*Головна соціальна відповідальність за народження дітей покладалася на особу жіночої статі. Цим певною мірою обумовлений комплекс любовної магії, який виконувався особами жіночої статі, як і комплекс магії плідності стосувався в основному жінки.*

Шлюб і народження дітей у шлюбі, як нормативні обставини для продовження роду, були, з точки зору традиції, обов'язково-нормативними етапами життєвого циклу індивіда. Не випадково існувала велика кількість дошлюбних, шлюбних, післяшлюбних звичаїв та ритуальних дій, які мали на меті забезпечити плідність подружжя.

Традиційні уявлення українських селян XIX - початку XX ст. про вагітність і пологи досить детально зафіксував Марко Грушевський у своєму етнографічному дослідженні "Дитина у звичаях і віруваннях українського народу" (Львів, 1906). Наведемо декілька цікавих фрагментів цієї праці, які не увійшли в сучасне видання книжки (Київ, 2006) зі збереженням тогочасних лексичних, морфологічних і синтаксичних особливостей:

*Чому жінки бажають мати дітей?*

*Воно, правда, що хоч жінки дужче хочать од чоловіків, щоб пожить з ним, а думка та, щоби пожить, потертись, тай годі; одначе окрім того йде й бажання дітей, бо є й такі, що живуть як слід, а дітей у них не має, і журяться тим не менш чоловіків: "Не вгодна, не достойна в Бога" зараз себе назве. Воно, видно, тіко природа вже так узаконила, щоб хотіння те було, а в жінки ще й більш ніж у чоловіка, бо їй багато треба перетерпіть за те хотіння. От як би воно було мале, то ні одна б не хотіла жити з чоловіком, а так то воно переважа і*

*ті труди її. А чоловікова байдуже од того, то він і без великого хотіння згодить ся з нею пожить. А в тім хто його розбере, як воно є, ява де в чому сила є. Така то думка у людей. От худоба, як беременна, то вже її до того не тягне а в жінки то і перед родами ще кортячка є. Мабуть така вона, ця кортячка велика, що й з дитиною вже жінка, а вона не проходить у неї.*

*Про причини неплідності*

*Богато нарікають на діти і з нагоди дітей. Нарікають і ті, що мають діти і ті, що не мають, а хотіли-б їх мати. Винаходять зараз всілякі причини; або “животи в його або в неї не підхожі, або в його за короткий або в неї осунені, або матка не на місці, або слабе котре з їх, або плоті не донесе до місця або спуститься на перед і плоті не збіглись разом”. Одні знов нарікають на Бога, що дає діти, другі, що не дав; одні складають вину на себе, інші на Бога. Одначе усі таки хочуть мати дітей і завидують тим, що їх мають: “Щасливі!” – кажуть про них або “у Бога вгодні видно” або “поріддя мають, то й живуть”.*

*Чого то так, що як калина ціла, то не буде дитини?*

*Як спитать, то кажуть, що то так, що як і проламана калина, то инчий раз буває дитина, а другий і ні, або дуже не скоро після того; то тож і це кажуть, що Бог так дає.*

*Люди собі думають, хоч може й не всі, що як родиться дитина, то через те, що плоть чоловікова як-раз збіглася, як їй слід і буть, у місто з жіночою плоттю. А як не збіжиться в купу, то не разом вийдуть у його і в неї, то марно так і проходить тоді плід.*

*Як то вже воно устроєно так, що треба так тоді зародиться, а тоді ні, то це Бог його зна як. Так уже попадеться якраз. Дехто думав, що чоловіча плоть іде в жіночу вутробу як у якесь своє місце і там якось уже воно зарожується в дитину. Чого то так, що один раз та плоть іде в діло, а другий раз ні, цього не скаже ніхто. Знають, що як по щирости одне з*

*другим живе і здорові обоє, то як слід і плоті зійдуться, а як притрапиться, що або не підійде кров у котрого небудь під другого: тому хочеться з ним жити, а їй не має ніякої притяги до того, або в неї є жага до його, а в його не має, – то не будь нічого, або і будуть то калікуваті діти.*

*Од чого дитина чіпляється?*

*Як вона його дуже любе, а він її, та розіграється його кров і її, так ото од того й дитина чіпляється.*

*Подібно, як у нас приймають і у інших народів, що до запліднення треба, щоб муж і жінка однакової зазнали розкоші і щоб їх натура зійшлася в один час... Без мужеського сімени нема й дитини...*

*Коли ще калина не проломана, не може бути дитини*

*Такого у нас не поводитьься, щоб прямо всі люди сказали, що це з притули дитина, а хоч і бувають такі “случаї” – так люди кажуть, що це брехня. От як іменно була така пришта з Палажкою. Вона тепер за одівцем замужем, а йшла вона за його покриткою. От як батько її побачив, що вона зачерева-тіла, то став її бити, лаяти і прогонити із своєї хати: “А йди собі, куди хоч!” Він був хазяїн і через те так ненавидів за те, що вона покрилась, бо це йому буде сором перед другими хазяїнами, що його дочка покрилась. Ну й сказав їй: “Хоч і за старця йди”, – а щоб у його дворі не привела дитини. Як раз і трапивсь одівець; прийшов сватати. Вона й пішла за його, хоч і не хотілось. Ну, як її батько настоював, щоб призвалась, з ким вона його добула те байстря, так вона стояла перед ним навколішки і клялась, що “я цим ділом невинна”, каже “хоч ви мені голову одрубайте, а я не знаю, як воно до мене причепилось”. А потім, як пішла уже заміж, то все чутка була, що в Палажки дитина з притули. Ну, люди проте не вірять, а кажуть: “ї, вже! Бодай уже вона так на світі була, щоб таки воно од того! Прямо ото бреше нечиста сила. Так ото вона собі жила з парубком, та тіко то вона бреше, щоб її батько не так*



обіжав". А в тім, хто його зна, як воно, – чи правда чи ні. Може воно й справді буває, що з притули дитина.

*Дитина не починається одразу*

*Про те, чи зачнеться дитина од одного разу, як ламають калину, так про це нема настоящего доказу, атак кажуть люди, що може бути, і кажуть, що неповинно, щоб це сталось. А в тім хто його зна, може і од разу. От звертають дівчата на москалів, як бувало розставляють їх по квартирах, і кажуть, що це ніби од їх. Раз переспала з ним, бо постій був тіко одну ніч, і од того дитина причепилась. А люди одні на це кажуть, що може й так, що це правда, а другі, що брехня. Звісно, не однаково думають.*

*Свій погляд і у славян загально знаний, не опирається на дійсности. Для запліднення вистарчають і одноразові зносини: траплялися навіть випадки штучного запліднення через перенесене сімени в околицю полових знарядів. На тім тлі знає навіть судова практика кілька процесів.<sup>1</sup>*

Магічні дії, спрямовані на народження нащадків (переважно чоловічої статі) були невід'ємною частиною структури весільного обряду. Часові параметри весілля, коли молоді перебували на "перехідному" етапі життя, вважалися найсприятливішими для виконання ритуалів, що магічно забезпечували їх плідність. Отже, любовна магія, переслідуючи мету забезпечення бажаного шлюбного партнера, водночас передбачала і стратегію біологічної репродукції.

Серед основних складових магії плідності виділяємо табу (заборони) та позитивну магію або чари. Зокрема, не бажаною була участь у весільному обряді – виготовленні короваю – вдів або жінок, що вдруге вийшли заміж. У пізній традиції, крім зазначених, не залучалися до дійства – покритка, жінка, що розірвала шлюб або народила дитину поза шлюбом чи така, у якої помирали діти. Уникали позичати що-небудь з двору молодої, що вважалося за дію, сполучену з небезпекою магічної передачі здатності до дітонародження; існувала заборона мати будь-що

зав'язаним у одязі молодих під час вінчання та готування молодих до першої шлюбної ночі: інакше, за магічною асоціацією, це могло спричинитися до "зав'язування" сексуальної енергії молодого/молодої<sup>2</sup>.

Численну групу складають правила позитивної магії або чари, метою яких є забезпечення плідності молодих у шлюбі. Головним чином, вони стосуються молодої, проте деякі з них безпосередньо скеровані на молодого. Такими є факти використання у весільному обряді курки та півня, як у вигляді живої птиці, так і ритуальної страви.

Неплідність в українській народній традиції вважалася великим нещастям і приписувалася передусім жінці, яку називали: "ялівка", "пустоцвіт", "пуста верба" і т. ін. Причиною неплодності вважалося, зокрема, народження подружжя в один день; народження в суботу або в "яловий" (страсний) четвер; народження на "голих днях" (час, коли закінчився старий місяць, а новий ще не настав); кара Божа за батьківський "п'ятничний гріх"; перев'язування бабою-бранкою пуповини плоскінню; навмисні дії певних осіб (шкідлива магія) тощо.

Переважа більшість магічних дій, спрямованих на забезпечення плідності, полягала, за уявленнями, у ритуальному поїданні та випиванні цілющих, лікувальних субстанцій (предметів, рослин, плодів, відварів та ін.). Обов'язковим елементом весільного обряду була курка, що виступала і як ритуальна страва і як символ плідності (жива птиця), що мислилася як одне із символічних втілень молодої у ланцюгу її поступових ритуальних переходів на шляху до "нового народження" у якості дружини та матері. Магічно-символічними діями, які забезпечували плідність, були обсіпання молодих зерном, ритуальне садіння молодої на діжу чи ритуальний обхід молодих навколо неї; також помітне значення в цьому плані мали весільний хліб, яйце, контакти з породіллем тощо.

З огляду на патріархальність традиційного сімейного устрою, певна перевага надавалася народженню хлопчика. Прагнення, перш за все, мати нащадків чоловічої статі зумовлювало наявність в українському весільному обряді низки звичаїв та обря-

дових дій, що ґрунтувалися на уявленнях імітативної та контактної магії чи магії змішаного типу.

У традиційній культурі українців обряди, спрямовані проти народження дітей, були, скоріше, винятком. Запобігання дітонародженню у народній християнській традиції вважалося великим гріхом. Меншим гріхом вважалися дії, зорієнтовані на тимчасову контрацепцію.

Магічні дії, що мали на меті забезпечення плідності чоловіка/жінки, базувалися на використанні як різномірної групи певних предметів, плодів, тварин, так і надприродних властивостей певних осіб. Головна соціальна відповідальність за народження дітей покладалася на особу жіночої статі. Цим певною мірою обумовлений комплекс любовної магії, який виконувався особами жіночої статі, як і комплекс магії плідності стосувався в основному жінки.

*Які допологові повір'я й обряди побутували в минулому?*

Серед українців й інших народів світу, до початку XX століття широко зберігалися й побутували вірування про таємничий зв'язок ще ненародженої дитини із вчинками вагітної жінки. Існували заборони, які повинні були захистити дитину від вроджених фізичних і розумових вад. У сім'ї для забезпечення здорового спадкоємця старші жінки ретельно сліdkували, щоб майбутня мати (а часом це переносилося і на батька) дотримувалася усіх правил-рекомендацій, що регулюють її харчування, одяг, працю, форми взаємовідносин з близьким і навколишнім середовищем.

Допологові звичаї та обряди і самі пологи становлять систему раціональних знань і магічних дій, які виконувалися при лікуванні безпліддя, дітонародженні, а також прикмети, за якими передбачали вагітність і стать майбутньої дитини, різні повір'я на охорону здоров'я матері і немовляти. Селяни розглядали бездітність як кару за гріхи або наслідок прокляття. Як свідчать архівні та літературні джерела, жінки ставились до таких жінок із співчуттям, а чоловіки, як правило, зневажали їх. Народна медицина не знала ефективних засобів лікування безпліддя, тому

в таких випадках використовувались магічні прийоми. Деколи радили "купатись у тій воді, де купалась перший раз плідна жінка, або випити кров із пупа плідної жінки".

Певні магічні дії, які повинні були забезпечити народження синів, виконували ще під час весілля. "Особливо раділи всі, як перша дитина народиться, а ще більше, як хлопчик". З економічних причин поява сина була бажана для сім'ї. "Особливо раділи всі, як вродився перший хлопчик, батько і хрестини великі справляє, а як дівчинка, то ніяких не хоче". На дівчинку дивились як на тимчасового члена сім'ї.

Згідно з народними переконаннями жінки намагалися приховувати вагітність якнайдовше. В уявленні назагал усіх українців вагітність вважалась таємницею, справою вищих істот (духів), здатних зашкодити не лише майбутній дитині та матері, а й навколишньому середовищу, тому до вагітної жінки ставились з певним респектом, але й побоюванням.

У всіх слов'янських народів побутували різноманітні перестороги та вірування, норми поведінки, пов'язані з вагітністю і ставленням до породіллі. Більшість допологових звичаїв і обрядів мали лікувально-охоронне спрямування на забезпечення щасливого завершення пологів та доброго здоров'я породіллі і новонародженого.

Так, вагітним жінкам заборонялося переходити трясовину, бо дитина буде заїкатися. Не можна було вагітній жінці пити воду після заходу сонця, бо дитина заходилася б від плачу, а якби мати увійшла у місце, де горіло вогнище, то дитину могла б обсипати вогниця (кропивниця). Повсюдно вагітних застерігали, щоб не дивилися на диких звірів чи свійських тварин, а тим більше не били їх, "бо у дитини у певному місці буде густий волоссяний покрив". По всій Україні особливо остерігалися вагітні дивитися на вогонь, чи злякатися його. Якщо таке трапиться, то у дитини у відповідному місці буде вогняна пляма.

Вагітній жінці заборонялося виконувати цілий ряд сільсько-господарських та домашніх робіт. Моральна поведінка під час вагітності, психологічний стан жінки, у це щиро вірили завжди, передається дитині. Тому суворо заборонялось сваритись, красти тощо. Поширеними були забобони, що виходили з принци-

пів імітативної магії (не зашивати на собі одяг, не вішати нитки на шию, коли вишиваєш, не переступати через перешкоди та ін.). Вагітні жінки, по можливості, ці перестороги виконували, бажаючи народити здорову і гарну дитину.

Загальнопоширеним був звичай не відмовляти вагітній жінці, коли просила щось допомогти чи позичити. У випадку відмови миші або міль можуть знищити одяг. Бажання (забаганки) вагітної що-небудь з'їсти старалися задовольнити, бо відмова могла негативно вплинути на неї та дитину.

Рекомендації, що регламентували побут вагітної, базувалися на багатому досвіді й концентрували раціональні знання з народної медицини та розуміння особливостей фізіологічно-психологічного стану жінки під час вагітності. Ці поради та заборони побутували не тільки в українців, а також у поляків, росіян та інших слов'янських народів.

#### *Які обрядові дії супроводжували процес пологів?*

У звичаях і обрядових діях, які супроводжували народження дитини в українців у XIX на початку XX ст., збереглися сліди давніх поганських вірувань і символів. Предмети живої і неживої природи, господарства й побуту набували у традиційній щоденній практиці символічного змісту не тільки через реальне значення у житті людини, а й внаслідок віри у їх магічні властивості. Основними символами родильної обрядовості були: вода, вогонь, глина з печі, предмети рослинного і тваринного світу, їжа та питво, вироби з металу, знаряддя праці.

Коли в жінки підходив час пологів, посиляли за "бабою". Просити її йшов чоловік або хтось із найближчих родичів. Їй відводилася основна роль у родильній обрядовості. До "баби" ставилися з повагою і певним побоюванням та ідеалізацією. У деяких селах за бабою їхав ґазда волами, виявляючи таким чином їй свою повагу. Від знання та вміння баби-повитухи значною мірою залежало життя і здоров'я породіллі та новонародженого.

Інколи повитуху кликали ввечері, щоб ніхто з сусідів не бачив. Це пов'язано з переконанням, що чим менше людей знає

про пологи, то легше вони пройдуть. Відмовлятися йти приймати вважалося страшним гріхом, хоча для "годиться" баба відмовлялася, щоб були легкі пологи.

Постать баби-повитухи займає значне місце саме у родопомічній діяльності. Щодо цих осіб існували різноманітні локальні назви. Найпоширенішими серед українців були терміни "баба", "баба-повитуха", "баба-бранка"<sup>3</sup>. На Поліссі здебільшого побутовали такі назви: "пуповезна баба", "пупкова", "пупная", "пуповая", "пупорезна баба", "баба-пупорезніца", "пупорезка", "баба, та, що пупа в'язала", "бабка, що ходит по пупах". Така термінологія пов'язана з тим, що головною функцією повитухи вважали саме перерізування і зав'язування пуповини<sup>4</sup>.

За народною традицією, молоді жінки не могли займатися повивальним ремеслом. Ішли "бабити", як правило, літні жінки з доброю репутацією, які вже мали своїх дорослих дітей та онуків. До того ж однією з головних вимог до жінки, яка йшла "у баби", було не мати місячних, не вести статевого життя, а ще краще — бути вдовою. Така вимога була пов'язана з народним переконанням про те, що діти, яких прийняла "нечиста" баба, будуть золотушними, а в дівчаток довго не буде місячних.

Окрім того, під "чистотою" повитухи розумілася і відсутність контактів з покійними, їй суворо заборонялось обмивати їх. Така пересторога була пов'язана з острахом, що контакт повитухи з мертвим може бути фатальним для немовляти<sup>5</sup>.

Ідучи до породіллі, повитуха брала з собою певні ритуальні предмети. Зокрема, на Чернігівському Поліссі вона обов'язково несла з собою хліб, сіль, зілля, освячений ніж, прядиво, полотно на пелюшки, хустинку. Вважалося, що ці предмети будуть запорукою легких пологів.

Починала баба з молитви, поклонів, а потім переходила до прийняття пологів. На першому етапі її функції полягали у спостереженні за породіллею, внутрішньому обстеженні родових шляхів. Повитуха погладжувала, розтирала, стискала черево з метою викликати скорочення матки й полегшити шлях дитині. Часто баба радила породіллі, в якій саме позі їй краще народжувати.

Загалом були відомі три основні пози, при яких народжувала жінка: лежачи, сидючи, стоячи. За першого варіанта породілля лежить на полу чи печі, другого – сидить на колінах у чоловіка, повернувшись до нього спиною, третього – стоїть, спираючись на піч чи вила, інколи тримається за рушник чи мотузки, прикріплені до стелі<sup>6</sup>.

Роль батька в основному була пасивною. Дочекавшись повитухи, він ішов з приміщення, де народжувала породілля, адже досить часто його присутність була небажаною.

Під час пологів баба-повитуха наказувала породіллі розплести коси, порозв'язувати всі вузли, пострушувати з місця всілякі предмети. Ці дії були спрямовані на те, щоб полегшити прохід плода, "відкрити" йому "дорогу" з "того" світу.

Такі пояснення дають і самі інформатори: *"вузли розв'язували, щоб з місця дитя зошло"*; *"Бистро розродиться, як не буде нічого зав'язано – пошуміло дитя"*. Інколи навіть радять користуватися стародавньою методикою і нині.

З метою відтворення картини наведемо для прикладу розповідь інформантки про власні пологи:

*"У мене дві баби роди приймало. Я розкажу, що було. Я вже кричу на всю хату. Привели ту бабу, така огромна баба прийшла, бере сокиру, каже вже на мене: "Розплітай коси". Розплели мене, вже стою, як росамаха! – "Вставай на стол". Що вже в голові за замиканіє, не на коротких волнах, а вже на довгих. Каже: "Хай плигає з столу об землю" – З тим черевом! Плигаю я, дурна! Що не робили. Прибігла вже свекруха: "Ти так кричиш, що вже мені чути в хаті". Кажуть, що хай на бере Іван води, да хай льє мені з свого рота воду. Що не робили! Вже ця баба каже, щоб усі ікони протрусили з мєста, що де лежить, щоб з мєста пострушували, що не можу я родить. Що не робили – нічого не бере, кричу я! Привели медічку вже якусь. Я вже кричу: "Вже все, я буду вмірать!" А та врачиха каже: "Я цього й ждала!" А я: "Ах, то ти ждала, щоб я вмерла?!" То це я і родила! Зрушуй що хочь, поки сама не вродишь."<sup>7</sup>*

Окрім магічних дій повитуха використовувала й раціональні знання з народної медицини: давала пити настій із квітів жита, коріння лепехи, листя кропиви, пирію тощо; парила породіллю

на гречаній соломі на печі, змушувала дути в пляшку, поїла "братками" (фіалка триколірна); обкладала породіллю мотками пряжі з конопель та льону, вимоченими у теплій воді, обкурювала травами, зібраними на Івана Купала. Сакральні предмети – ікони, громична свічка, пасхальна просфора, свята вода, посвячений на Великдень мак – відігравали при пологах важливе значення. Зокрема, на живіт породіллі клали пояс, узятий у священника, чи рушник, посвячений разом із яйцями та м'ясом на Великдень.

Якщо пологи були тяжкими, то це пояснювалося "карою Божою" за гріхи або недотримання жінкою заборон, які накладалися на неї під час вагітності<sup>8</sup>. У таких випадках годилося просити вибачення одне в одного: насамперед просила вибачення баба, потім один в одного чоловік з жінкою, у деяких випадках і в сусідів. Якщо ж нічого не допомагало, то йшли до священника, якого просили відкрити в церкві царські ворота та дзвонити в дзвони, що символізувало відкриття космосу, а з ним відкриється і жіноче лоно. До того ж у народі вірили, що саме через церкву іде найкоротший шлях із неба, з якого мало прийти дитя.

Загалом слід зазначити, що народна акушерська практика обов'язково спиралася на народно-християнські світоглядні уявлення. Перед пологами повитухи просили благословення у священника, замовляли у нього молебень чи акафіст Діві Марії, яка вважалась покровителькою вагітних. На Поліссі при особливо важких пологах зверталися також і до великомучениці Параскеви П'ятниці, великомучениці Варвари, Миколи Угодника, Іоанна Хрестителя, святих Максима та Нестора. Проте найчастіше все ж таки зверталися до жіночих покровительок. М. Гримич пов'язує це з тим, що вся українська таємна обрядовість пов'язана з жіночою статтю: виконавицями лікувального обряду майже завжди були жінки; більшість хвороб мають "жіночу статть". Тому і вважалося за необхідне молитися покровительці жіночої статі<sup>9</sup>. До того ж "баба-повитуха" давала пити породіллі воду, в якій обмито ікону; завішувала її рушником, у якому святити паску, або тим, що висів над образами.

Потрібно зазначити, що і після родів баба-повитуха зверталася до святих покровителів із проханням повернути породіллі



цілісність тіла. Якщо на початку пологів вона просила: *"Святий Максим, розтягни на аршин"*, тобто "відкрий шийку матки", то при відході плаценти вона молила: *"Святий Нестор, стягни у перстень"*.

*Що символізував акт перерізання та зав'язування пуповини?*

Наступним важливим етапом у допомозі породіллі було перерізання пуповини. Цій дії відводилось таке велике значення, що інколи це доручали робити не тій бабі, що приймала пологи, а іншій жінці, як правило родичці.

Одрізуючи пуповину, баба казала: *"Одрізую пуп на вік, на сто літ"*. Це робили на тому предметі, який згодом міг мати певний зв'язок із родом діяльності дитини: у хлопця – на сокирі чи поліні, а в дівчинки – на гребені.

Існував дещо пізніший звичай відрізувати пуповину хлопця на книжці, щоб був письменний. До того ж хлопчику пупок зав'язували на відстані двох пальців від живота, а дівчинці – трьох, бо в неї ростиме живіт, коли завагітніє. Щоб дитя було плодovите, а в самої породіллі ще були діти, пуповину необхідно було зав'язати "матіркою" – "материнською" лляною чи конопляною пряжею. Інколи через бідність пуповину перев'язували плоскіною ниткою навмисне, щоб не було дітей. Проте до такого методу вдавалися вкрай рідко, бо "не годиться, гріх".

Символічному актові перерізання та зав'язування пуповини надавалося надзвичайного значення, бо від нього залежало все майбутнє життя дитини. Саме пуповина пов'язувалася із вмістилищем життєвої сили людини, яка безпосередньо вирішувала питання її подальшої долі.

Коли дитині зав'язували пуп, баба-повитуха примовляла: *"Зав'язую тобі щастя і здоров'я, і вік довгий, і розум добрий"*, або: *"Зав'язую щастя, здоров'я і многії літа"*. В інших випадках, купаючи вперше дитину, баба в'язала їй пуповину, при цьому три рази хрестила її і повторювала такі слова: *"Баба тобі пуп в'яже, а Господь нехай дає щастя, здоров'я і вік довгий, і розум добрий із батькової молитви, із материної і бабиної"*. Викупавши породіллю (що мало і ритуальний зміст), баба клала її на

долівку і перев'язувала "матками", примовляючи: *"Як сволюку не розвиватися, так матці не очуватися"*. Згідно з існуючим повір'ям, якщо породілля хотіла ще мати дітей – повитуха перев'язувала пуповину прядивом з конопель; коли одних лише хлопців - підкладала сокиру, коли дівчат - куделю, *"щоб доброю пряхою була"* Інколи перев'язуючи пуповину конопляним прядивом, бажали, *"щоб дитина була плодovитою"* або *"щоб у жінки діти велися"*. Для застереження дитини від падучої хвороби пуповину зав'язували червоною шовковою ниткою.

З вищесказаного випливає, що поєднання вузла, який співвідноситься з ідеєю сили, та пуповини – джерела і провідника життєвої енергії, що отримує людина при народженні, набирає особливо значимого змісту для майбутнього життя дитини. Характерний в цьому плані звичай зав'язувати пуповину на кілька вузлів і зберігати до тих пір, поки дитина не зможе їх розв'язати. Розв'язування пуповини в даному випадку означало *"розв'язування розуму"*. Вважалося, якщо дитина розв'яже свій пуп у сім років, то буде все життя здоровою і щасливою.

У звичаях і обрядах, пов'язаних із пологами, спостерігається багато локальних особливостей. Це, зокрема, обрядові дії з пуповиною, плацентою, першим годуванням та першою купіллю немовляти, провідуванням породіллі.

#### *Звичай першого купелю*

По відходженні плаценти повитуха, обмивши породіллю, переходила до наступного етапу – купання дитини. Купіль, а особливо перша, за народним переконанням, мала велике значення у подальшій долі людини.

Віра у цілющі властивості води, уявлення про її очисні й життєдайні сили відома в усіх народів світу з найдавніших часів. У цих віруваннях простежується нашарування різних етапів розвитку людства. Перша купіль дитини розглядалась нашими предками не тільки як гігієнічна, але й магічна охоронно-захисна від злих духів, від підміни нечистим чи відьмою.

Досвідчені баби-повитухи розумілися на травах і додавали у купіль ті, які добре впливали на здоров'я новонародженої дитини: череду, м'яту, петрові батоги, ромашку, чистотіл, любисток, квітки півонії та калини. Коли ж дитина народжувалася слабкою або мала певні проблеми зі здоров'ям, баба добирала інші трави: "Як дитя родиться пусте, худе, то дитя купають в братках".

Статева стратифікація виявлялася не лише у звичаях перев'язування пуповини, а й під час готування самої купелі. Для дівчат призначалася ванночка з березою, для хлопчика – з дуба, перших купали в півонії, любистку, щоб любили хлопці, других – у чорнобривцях, щоб був гарний. Трохи пізніше існував такий звичай: *"баба возьме ручку чи карандаша да в руку дитині, щоб грамотне було"*.

Щоб забезпечити щасливу долю дитині, в купіль клали любисток, м'яту й інші трави, які мали заспокійливу, протизапальну дію й сприяли здоров'ю немовляти. Зокрема, на Поділлі в купіль дівчинки кидали пелюстки з першої квітки ранньої півонії. Її при розквітанні стерегли, щоб ніхто чужий (в кого є дівчата) не зірвав, бо може відікрасти" щастя.

В усіх регіонах України купіль для дитини мала надзвичайно важливе магічне значення. Зберігалися і локальні особливості звичаю першого купелю. Так, зокрема, на Гуцульщині до купелю лили свячену воду, клали хліб, а для дівчини лили ще й трохи меду. Якби хтось увійшов до хати під час купання немовляти, повинен кинути у воду монету "на щастя". Аби дитина потім була не ледача, то купали її в прохолодній воді.

На Бойківщині в першу купіль хлопчика клали корінь дев'ясила, щоб ріс здоровим і сильним, а також предмети з заліза (сокиру, свердло), щоб умів майструвати. Дівчинці – лили молоко, щоб була гарна, мед, щоб усі любили, клали голку, щоб була доброю швачкою.

На Чернігівщині до купелю хлопчика вкидали дубову гілочку, щоб виростав сильним, барвінок, щоб довгий вік мав, дівчаткам ложили калину, рум'янок, щоб були дужі й рум'яні. А також, як і в багатьох інших регіонах, клали хліб, монету для багатства, свячену воду для здоров'я.

В українців Підляшшя (тепер на території Польщі) баба-повитуха при першій купелі дитини відразу ж давала і “хрест з води”, тобто ім'я немовляті, бо вважали, що дитина не може бути нехрещеною й одного дня. “Хрест з води” є, звичайно, більш первісною традицією, ніж релігійне хрещення.

Тарас Шевченко добре знав народний побут селян і поетично передав світобачення народу:

*До схід сонця воду брала,  
В барвінку купала,  
До півночі колыхала,  
До світа співала...*

Скупану дитину доторкали до печі, клали на припічок, щоб було здорове. У цій дії бачимо символічне приєднання нового члена родини до домашнього вогнища. З цією ж метою дитя торкали ніжками сволюка, клали на кожух на покутті.

Іноді буває, що на голівці дитини залишається маленька плівочка, яку звуть у народі “сорочкою”. Такій дитині пророкують велике щастя. Недарма про щасливих, везучих часто так і кажуть: “Народився в сорочці”. Цю плівку – “сорочку” добре висушували і зберігали як святощі. Частина її зашивали у першу сорочку дитини. Ця частина вважається чудодійним талісманом і, за повір'ям, людина не повинна розлучатися з нею до смерті. Треба також остерігатися, щоб не викрали її, бо “викрадуть” щастя.

Після пологів відбувалися “зливки” – обов'язковий обряд омивання рук породіллі й баби, без чого вона не мала права йти приймати пологи у наступної породіллі.

На Чернігівщині баба-повитуха клала у горщик з водою вербу та овес, а потім поливала нею руки породіллі. При цьому породілля мала стояти правою ногою на сокирі (якщо був хлопчик) або на гребені (якщо дівчинка). Витираючи руки породіллі, баба-повитуха примовляла: *“Як верба росте швидко, щоб так і дитина росла швиденько! Як заліза ніхто не вкусить, щоб так і породіллі ніхто не спідкусив, і дитини – ні з вітру, ні з-під зор,*

*ні з приговору! Щоб не боялась ніякого пристріту! Не мій дух,  
Божий дух! Баба з річчю, Біг з поміччю”<sup>10</sup>.*

*Як вшановували породіллю й новонароджену дитину?*

На Україні повсюдно побутували звичаї вшанування матері й новонародженого, що мали назву "родини", "одвідки", "радісник". Окремі елементи звичаю мають локальну специфіку в різних етнорегіонах у частуванні гостей, врученні подарунків, примовляннях тощо.

Згідно з віруваннями селян, маленька дитина дуже вразлива до появи чужих людей, і тому варто було дотримуватися певних правил при спілкуванні. Трималися на віддалі від немовляти, не зловживали надмірною увагою, захвалюванням, бо все це могло зашкодити її здоров'ю.

У цих віруваннях бачимо, насамперед, раціональне зерно народної мудрості, адже й офіційна медицина радить утримуватися від зайвих контактів новонародженого зі сторонніми на період його адаптації з середовищем. Вважалося, що і породіллю, і дитину в цей час легко зурочити, а тому їх конче оберегають, завішуючи простирадлом від очей не тільки чужих, а й своїх. Також не дозволялося входити в хату, де є немовля, у певному фізіологічному стані (під час місячних), бо дитина покриється виразками. Коли родичі, сусіди на другий чи третій день після родів йшли відвідати породіллю, то мали при першій зустрічі сказати певні заклинання. Зайшовши у хату і привітавшись, примовляли "нівроку". При цьому мали спочатку подивитись, щоб не наврочити немовля, на кінчики своїх нігтів або на стелю.

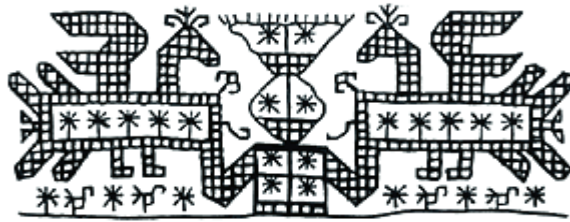
Породіллю вітали такими словами: "Нехай вам Бог годує, щастя й долю готує, батькові, матері на потіху, людям на службу". Або ж: "Дай, Боже, Вам сина (дочку) щасливо згодувати, потіхи си дочекати, а Вам щасливо з постелі встати!"

Важливим моментом післяродових звичаїв було надання імені дитині. Східні слов'яни мали усталений звичай надавати новонародженим дітям власні імена зразу після народження ще у дохристиянський період. Такі імена традиційно давалися і піс-

ля прийняття на Русі християнства та запровадження обов'язкового хрещення і присвоєння їм церковно-календарного імені.

Однак, уже у XVII ст. вищі церковні власті дають вказівки хрестити й іменувати новонароджених одразу ж, навіть у день народження, щоб часом дитина не померла нехрещеною й без власного хрещеного імені. У багатьох народів існували повір'я, за якими кожна новонароджена дитина вважалась нечистою, доки не була "очищена водою" і їй не було надане якесь власне ім'я. У лемків якщо "дитина слаба, то баба хрестить її з води" відразу ж, як перший раз купає і надає їй ім'я, яке потім священник підтверджує церковним хрещенням. Деколи і священник проводить хрещення "з води" вдома.

За народними повір'ями "неочищена" і "нехрещена" дитина сама підлягала впливу "злих духів" і "нечистої сили", і якщо вона помирала, то могла принести нещастя усій родині. За звичаєвими традиціями таку дитину, коли помирала, то не ховали на кладовищі, а лише за його межами, або на межі двох сіл, це місце вважалось "нечистим". Внаслідок цих повір'їв і створив народ різні легенди про те, що нехрещені діти перетворюються у мавок, потерчат, які діяли на шкоду людям. Народні звичаї у XIX – на початку XX ст. спрямовані на те, щоб дитину хрестити відразу після народження. Вибір імені, як і в давнину, базувався на вірі у магічну містичну силу, в те, що надане людині в дитинстві ім'я так або інакше впливає на її долю, – може приносити їй добробут і щастя або все життя робити її невдахою і нещасливою.



<sup>1</sup> Дитина в звичаях і віруваннях українського народу. Матеріяли з полудневої Київщини. Зібрав Мр. Г., обробив др. Зенон Кузеля. В кн.: Матеріяли до українсько-руської етнології. – Львів, 1906-07.

<sup>2</sup> Щербак І. М. Діти в обрядах та віруваннях українців XIX – поч. XX ст. (статевіковий аспект традиційної культури): Автореф. дис. канд. істор. наук. – К., 2004.

<sup>3</sup> Болтарович З.Є. Народна медицина українців. – К., 1990.

<sup>4</sup> Кабакова Г. Антропология женского тела в славянской традиции. – М., 2001.

<sup>5</sup> Кабакова Г. Вказана праця.

<sup>6</sup> Там само.

<sup>7</sup> Колодюк І. В. Народна медицина у традиційній культурі українців Центрального Полісся (остання чверть XX – початок XXI ст). – К., 2006.

<sup>8</sup> Боряк О. Баба-повитуха в культурно-історичній традиції українців: між профанним і сакральним. – К., 2009.

<sup>9</sup> Гримич М. Традиційний світогляд та етнопсихологічні константи українців. – К., 2000.

<sup>10</sup> Борисенко В. К. Традиції і життєдіяльність етносу. На матеріалах святково-обрядової культури українців. – К., 2000.

*Наукове видання*

***МАХНІЙ Микола Михайлович***

# **ЗАЧАРОВАНА ЕТНОЕРОТИКА**

*Метаморфози українського лібідо*

Редактор *Тамара Корсун*

Комп'ютерна верстка *Микола Грабовець*

Коректор *Анастасія Олійник*

На обкладинці використані малюнки

*Андрія Ліпатова*

Підписано до друку 23.01.2012.

Формат 60х84/16. Папір офсетний. Гарнітура Arial.

Ум. друк. арк. 20,0. Ум. фарб.-відб. 20,0. Обл.-вид. арк. 18, 6

Зам. № 003. Тираж 100 екз.

Видавець Лозовий В.М.

Свідоцтво про внесення суб'єкта видавничої справи до Державного  
реєстру

видавців, виготівників і розповсюджувачів видавничої продукції.

Серія ДК № 3759 від 14 квітня 2010 року

Тел.(0462)972-661

[www.lozovoy-books.cn.ua](http://www.lozovoy-books.cn.ua)

Віддруковано ФОП Лозовий В.М.

14027 м. Чернігів, вул. Станіславського, 40