

Григор
Григоренко



Молодіє Під у традиційній культурі українців

Григор
Григоренко

Молодшіце під

у традиційній зусотурі
уродінців

УДК 908(477) + 39
ББК 63.3(4УКР)
I-26

Жодну з частин цього видання
не можна копіювати або відтворювати в будь-якій формі
без письмового дозволу видавництва

Увага! У книзі використовується обценна лексика!

Шрифтове оформлення *Наталії Ком'яхової*

Дизайнер обкладинки *Наталія Мандра*

Науково-популярне видання

ІГНАТЕНКО Ірина

Чоловіче тіло у традиційній культурі українців

Керівник проекту *В. В. Столяренко*
Координатор проекту *К. В. Новак*
Відповідальний за випуск *І. Р. Залатарьов*
Художній редактор *Ю. О. Сорудейкіна*
Технічний редактор *В. Г. Євлахов*
Коректор *Г. В. Сологуб*

Підписано до друку 18.08.2016.
Формат 60х90/16. Друк офсетний.
Гарнітура «Adonis». Ум. друк. арк. 14.
Наклад 10000 пр. Зам. № 6-08-0302.

Книжковий Клуб «Клуб Сімейного Дозвілля»
Св. № ДК65 від 26.05.2000
61140, Харків-140, просп. Гагаріна, 20а
E-mail: cor@bookclub.ua

Віддруковано у ПРАТ «Харківська книжкова фабрика «Глобус»»
61052, м. Харків, вул. Різдвяна, 11.
Свідоцтво ДК № 3985 від 22.02.2011 р.
www.globus-book.com

ISBN 978-617-12-1532-0

© Книжковий Клуб «Клуб Сімейного Дозвілля», видання українською мовою, 2016

© Книжковий Клуб «Клуб Сімейного Дозвілля», художнє оформлення, 2016

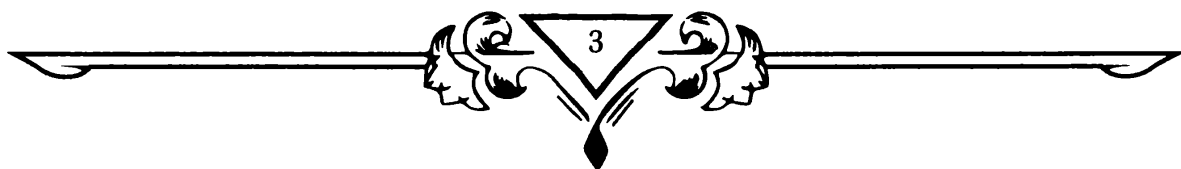
Передмова

Після виходу у 2013 році першого накладу книги «Жіноче тіло...» я почала займатися її активною промоцією й не минала жодної нагоди представити її читачеві. Найбільш вдалим видався формат спілкування віч-на-віч із зацікавленими читачами: відкриті лекції, диспути, обговорення стали неодмінною частиною презентації книги та водночас моїм близьким знайомством з прихильниками та поціновувачами української народної культури.

Під час зустрічей серед ТОП-запитань звучало таке: «А коли буде «Чоловіче тіло...»?

Спочатку написання такої книги видавалося мені мало ймовірною перспективою, адже загалом тіло чоловіка не настільки «багатофункціональне», як жіноче: менструальний цикл, дефлорація, вагітність, пологи, грудне вигодовування, клімакс притаманні лише жіночому організму, і саме ці біологічні етапи вагомо впливали на соціальний стан та становище жінки в суспільстві. Фізіологія ж чоловіка не мала такого впливу на його соціалізацію та статус у громаді. Отже, написати книгу «Чоловіче тіло....» за схемою «Жіночого тіла....» видавалося безпідставним.

У пошуках напрямку, в якому можна було б спробувати розкрити чоловічу тілесність українського доіндустріального





сусільства XIX — початку XX століття, я спробувала звернутися до такого наукового напрямку, як «маскулінність».

Цей напрямок, виникнення якого у США та Європі припадає на 70-ті роки XX століття, покликаний дослідити соціокультурний досвід і практики чоловіків крізь призму гендерних досліджень та проблематизації нормативної гетеросексуальної орієнтації чоловіків (так звані квір-студії). У межах маскулінності значна увага приділяється й тілу чоловіка, ключовими темами є дослідження альтернативної чоловічої сексуальності (гомосексуалізм); канони чоловічої тілесності та зовнішньої привабливості; чоловіча гігієна й косметичний догляд за тілом; вплив реклами на формування уявлень про красиве і потворне тіло тощо.

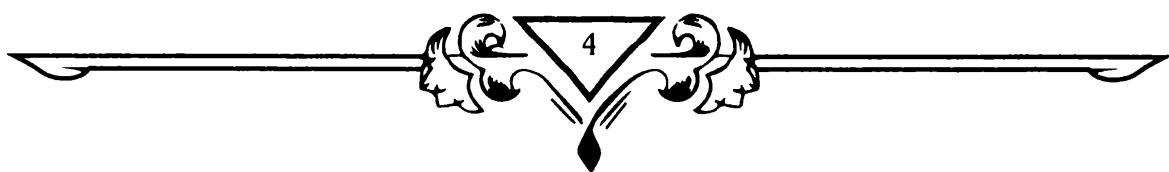
Попри розуміння важливості аналізу зазначених вище тем доводиться констатувати, що у вітчизняній історико-етнологічній науці позаминулих століть означені напрямки не були в полі зору істориків та етнологів, а як наслідок — відсутні джерела, а отже, очевидна проблематичність реконструкції.

Поміж тим ідея-зернина написання книги про чоловіче тіло, посіяна читачами, не полишала мене, а, навпаки, почала розростатися у моїх думках дедалі більше. Я прискіпливо приглядалася до джерел, відшукуючи серед них ті, які могли б висвітлити та розкрити цю тематику.

Згодом я зрозуміла: написати книгу про чоловіче тіло у традиційному українському суспільстві можливо під кутом міфології та світоглядних уявлень.

Міфи були невід'ємною складовою архаїчного світогляду людей, які творили уявну «модель світу», в художній формі пояснювали різні явища природи та своє буття. Усе це разом не тільки становило фундамент і базу духовної культури, а й диктувало цілком практичні дії у повсякденні та обрядовості.

Взявши за основу етнографічні (польові записи етнографів позаминулих століть), фольклорні (пісні, приказки, прислів'я) та істо-





ричні (судові архівні справи) джерела, я спробувала реконструювати бачення людей минулого на людське тіло, вужче — чоловіче.

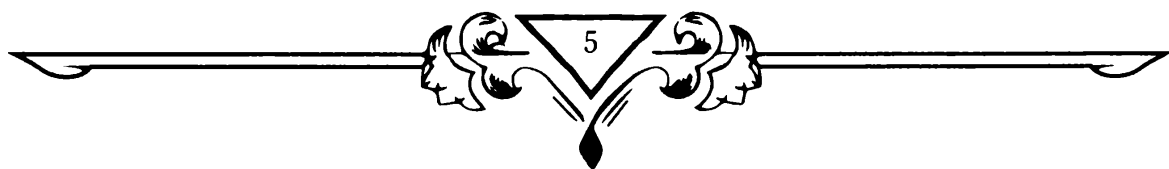
Зробити це було б неможливо, аби не ключові праці етнологів-теоретиків та етнографів-аматорів середини XIX — початку XX століття, імена яких вписані золотими літерами в історико-етнологічну науку.

Серед них В. Антонович (Колдовство. Документы — процессы — исследования (Репринтне видання: Чари на Україні), В. Гнатюк (Галицько-руські народні легенди; Етнографічні матеріали з Угорської Русі; Похоронні звичаї й обряди), З. Кузеля (Посижіне і забави при мерци в українському похороннім обряді) та ін.

Серед фольклорних матеріалів найбільше у пригоді стали пісні, насамперед сороміцькі та жартівливі, які свого часу фіксували корифеї етнології та визначні діячі фольклористики, серед яких Ф. Вовк, В. Гнатюк, М. Максимович, З. Доленга-Ходаківський та ін. Ці тексти були упорядковані та видані нашими сучасниками, авторитетними фольклористами й філологами М. Сулимою і М. Красиковим, відповідно у збірках «Бандурка: українські сороміцькі пісні» та «Українські сороміцькі пісні» й «Українські жартівливі пісні». При опрацюванні українського фольклору у великій пригоді стали дослідження Л. Ставицької «Українська мова без табу. Словник нецензурної лексики та її відповідників. Обсценізми, евфемізми, сексуалізми» і М. Лисюка «Еротизм в українському пісенному фольклорі».

При написанні книги були використані й судові архівні справи, які свого часу виявили, дослідили та ввели у науковий обіг В. Антонович (Колдовство. Документы — процессы — исследования. (Репринтне видання: Чари на Україні)) і М. Сулима (Сулима М. М. Гріхи розмаїті: епитимійні справи XVII — XVIII ст.).

Згадані вище праці й опубліковані в них матеріали стали добрим фундаментом для написання цієї книги, за що я уклінно вдячна як попередникам, так і сучасникам.





Любий читачу, щиро сподіваюся, що, гортаючи сторінки цієї книги, ти дізнаєшся багато нового, цікавого, а подекуди неочікуваного та шокуючого. Зокрема, про те, як пояснювали першостворення людського (а це рівнозначне — чоловічого) тіла; як міфологізувалися частини тіла, в тому числі й статеві органи. Цікавими та водночас моторошними постають перекази про міфічного демона-коханця, який у тілі померлого чоловіка щоночі навідує вдову, аби кохатися з нею. Ти дізнаєшся про секрети любовної магії, про те, що робили наші прабабусі, аби причарувати коханого або ж, навпаки, помститися, наславши на зрадника «остуду» (імпотенцію). Цікавими є світоглядні вірування про міфічне походження статевих і венеричних хвороб; неочікуваною стане традиція розваг і забав при мерці, що відбувалися під час поховального обряду, а також еротичні голо-сіння жінок-вдовиць тощо.

Усе це та багато іншого чекає тебе на сторінках цієї книги!
В добру путь!

Цикл I

*Першотворення голівітого =
людського тіла*





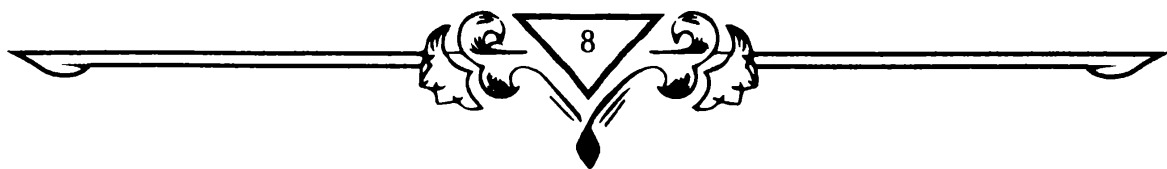
Народні легенди і міфи, слідом за біблійною версією, розповідають про творення Всесвіту та всього на ньому живого, в тому числі і Людини (як вінця усіх земних творінь) Богом Творцем Вседержителем. Між тим, на відміну від канонічних текстів, у народних переказах йдеться про те, що у світотворчому процесі активну участь брав і Чорт/Дідько/Сатанаїл, який першопочатково був для Бога другом, побратимом, «першим товаришем»:

«От як задумав Господь сотворити світ, то й говорить до найстаршого ангела, Сатанаїла: «А що, каже, Архангеле мій, ходім творити світ!» — «То ходімо, Боже, каже Сатанаїл...»¹; «...Бог сказав, що треба сотворити землю, а чорт каже: Треба сотворити (...) тоді Бог узяв від чорта глину чи землю і зробив так...»²

Між тим Бог — керівник, мислитель, творець словом, а Чорт — виконавець і чорнороб: *«...Бог каже до шестикрилого серафима: «пойди в воду глибоко да oddіли маленьку часточку землі на моє ім'я та її посієм, щоб росла». Сатанаїл (так звався той серафим) поліз у воду да oddілив часточку землі...»³*

Щоправда, Дідько також намагався творити, але, на відміну від Бога, у нього виходило все потворне та недосконале, що врешті-решт псувало Божу роботу: *«...коли напився він води та нажерся піску, то його страшенно роздуло, і він почав блювати: летить та блює, летить та блює. Понаблював високі гори, болота. А коли його підпирало кілком під груди, тоді він падав на землю, качався по землі черевом, бився руками й ногами і ото там повибивав цілі долини і глибокі провалля. Так лукавий спакудив чудову божу землю горами та проваллями...»⁴*

Важливо, що, за віруваннями українців, Сатана втручається не тільки у творення Всесвіту, а й у створення людини й так само підкореговує, а в результаті дещо псує Боже створіння. Саме цим народ пояснював дуалістичну природу людини, її схильність до добра й зла одночасно.





Ярмарок в Малоросії. К. О. Трутовський

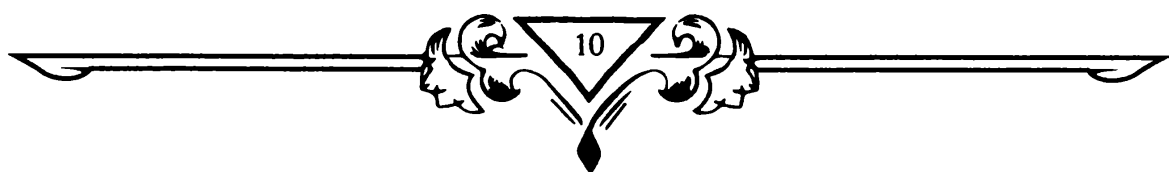


Приміром, саме «дякуючи» Дідькові людина плюється та харкається, а також з її тіла виходять «нечистоти». Так, за легендою, записаною на Слобожанщині, Бог зліпив людину з глини, поставив її коло тину сушитися, а сам полетів на небо за душею. Чорт, побачивши, яка людина гарна, із заздрощів обплював і обхаркав її. Повернувшись з неба та побачивши людину обплюваною, Бог заховав нечистоти всередину, а тоді вдихнув у людину душу: «...Диявол людину всю обплював, обхаркав. Бачить Бог своє творіння покрите нечистотою, й вивернув його так, що всі нечистоти опинились у середині, а тоді вдихнув у нього душу. І стала людина зовні чиста, а всередині повна всілякої скверни»⁵.

Схожі вірування знаходимо й у «Трудах...» П. Чубинського: *«Сотворил Бог человека из земли и пустил его по свету. Первый человек был очень красивый, а дьявол неуклюж. Вот и начал он завидовать красоте человека. Выбрав удобное время, дьявол пришел к человеку и оплевал его. Бог сжалился над оплеванным, и всю слюну, покрывавшую человека, вложил в его внутренности. С тех пор и плюет человек, и все-таки всего не может выплевать»*⁶.

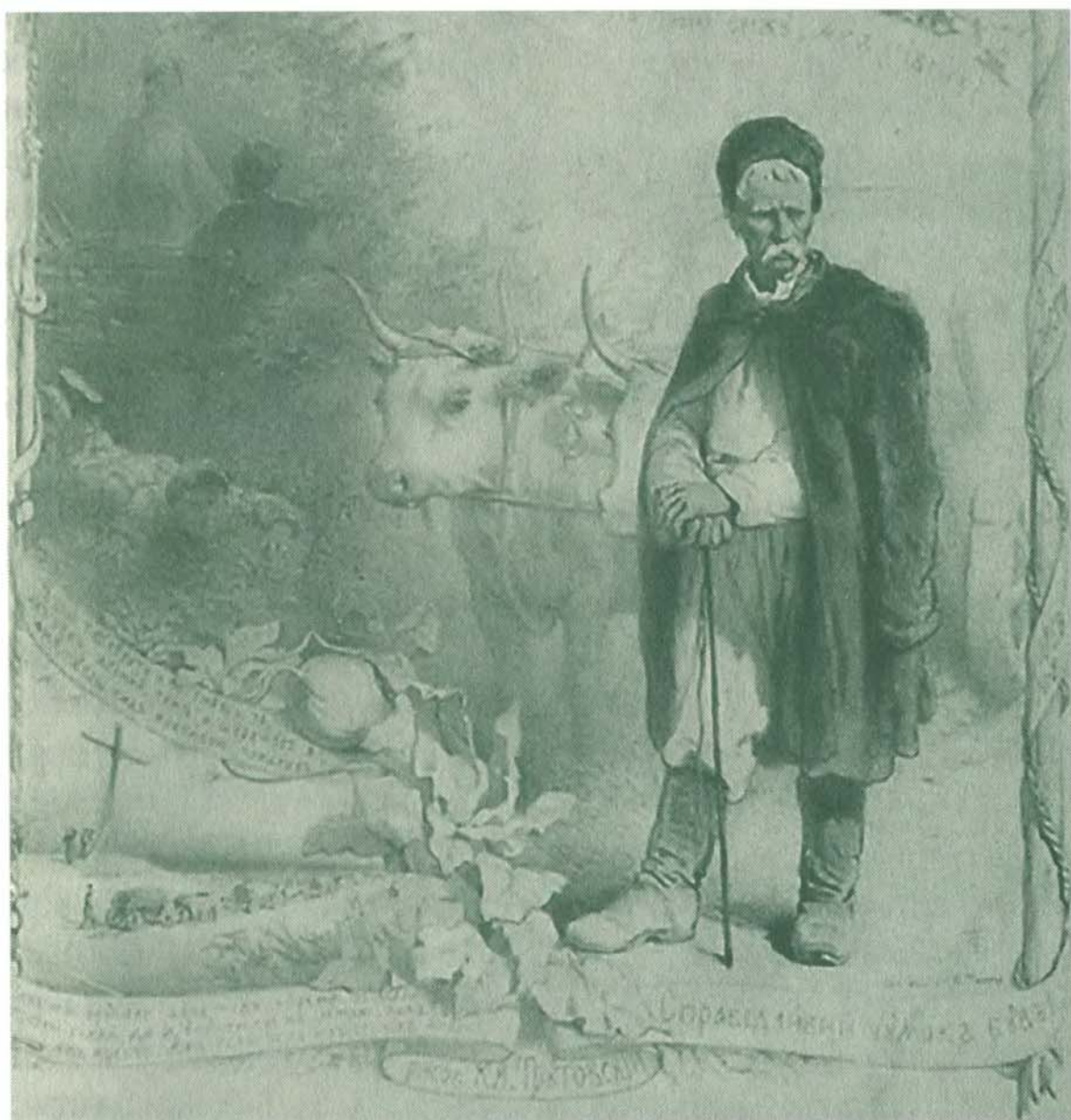
З тих таки «Трудів...» П. Чубинського дізнаємося, що деінде вірили, нібито людину взагалі зробив саме Сатана, а Господь благословив та вдихнув душу: *«Человека Сатана слепил из глины и сделал его так удачно, что Господу Богу стоило только благословить и дать ему живую душу. Когда сатана слепил человека, то поставил его стоймя, а потом оплевал его везде-везде. От этого теперь человек плюет и кашляет»*⁷.

На підтвердження цього вірування священиком та збирачем етнографічних цікавинок М. Грушевським на Південній Київщині (щоправда, у жартівливій формі) було зафіксовано таке: *«як дитина де розкричиться, чи коло церкви чи коло хати, то вже мати й нарікає: І! Хто вас і видумав, то й не добрий чоловік»*.





Українські селяни. К. О. Трутовський



Чумак. Ілюстрація до повісті Марка Вовчка. К. О. Трутовський



Це часто не од одної матері приходить ся чуть у слободі. Часом короче котра скаже: «Лихий вас і видумав»⁸.

Переглядаючи народні легенди, важко не помітити, що основним матеріалом для створення людського тіла найчастіше виступають земля і глина: *«чоловіка Бог зробив із землі»; «Бог узяв глини і став ліпити людину за образом Своім і подобою»* — читаємо у джерелах.

Зупинимось дещо детальніше на цих природних компонентах та їхній символіці в народній культурі.

Дослідники давно звернули увагу, що земля в обрядах досить часто виступає евфемізмом жіночого лона. Земля, як і жінка, виношує в утробі зернину-дитину, а потім народжує її. Навіть термін «зародок» може означати рослину й дитину в утробі. Вірування в те, що матеріалом для творення людини виступала земля, зафіксовано у багатьох народів світу.

М. Грушевський наприкінці XIX століття фіксував вірування, що *«діти можуть бути із землі. В землі є ото «дух земляний», то й то щось воно означа. Може, з тієї хмарної плоті та з земляного духу і вийшли люди...»*⁹ Звідси, як зазначав вчений-етнолог З. Кузеля, *«загально називають людей дітьми землі»*¹⁰.

До того ж і до нині є популярним народний вислів: *«Із землі прийшли, у землю й підемо»*.

У традиціях багатьох народів світу глина є однією з іпостасей землі, а інколи й ототожнюється, асоціюється з нею. Глина завжди була уособленням космічної праматері та вшановувалася як одна з найвищих форм космічної матерії, животворяща вселенська речовина з дивовижними властивостями та можливостями. Саме глина і тільки глина, серед усіх природних матеріалів, дозволяла найповніше втілювати, матеріалізувати людську уяву в творчості — творити найрізноманітніші, найвитонченіші, найвибагливіші форми. Саме тому з глини



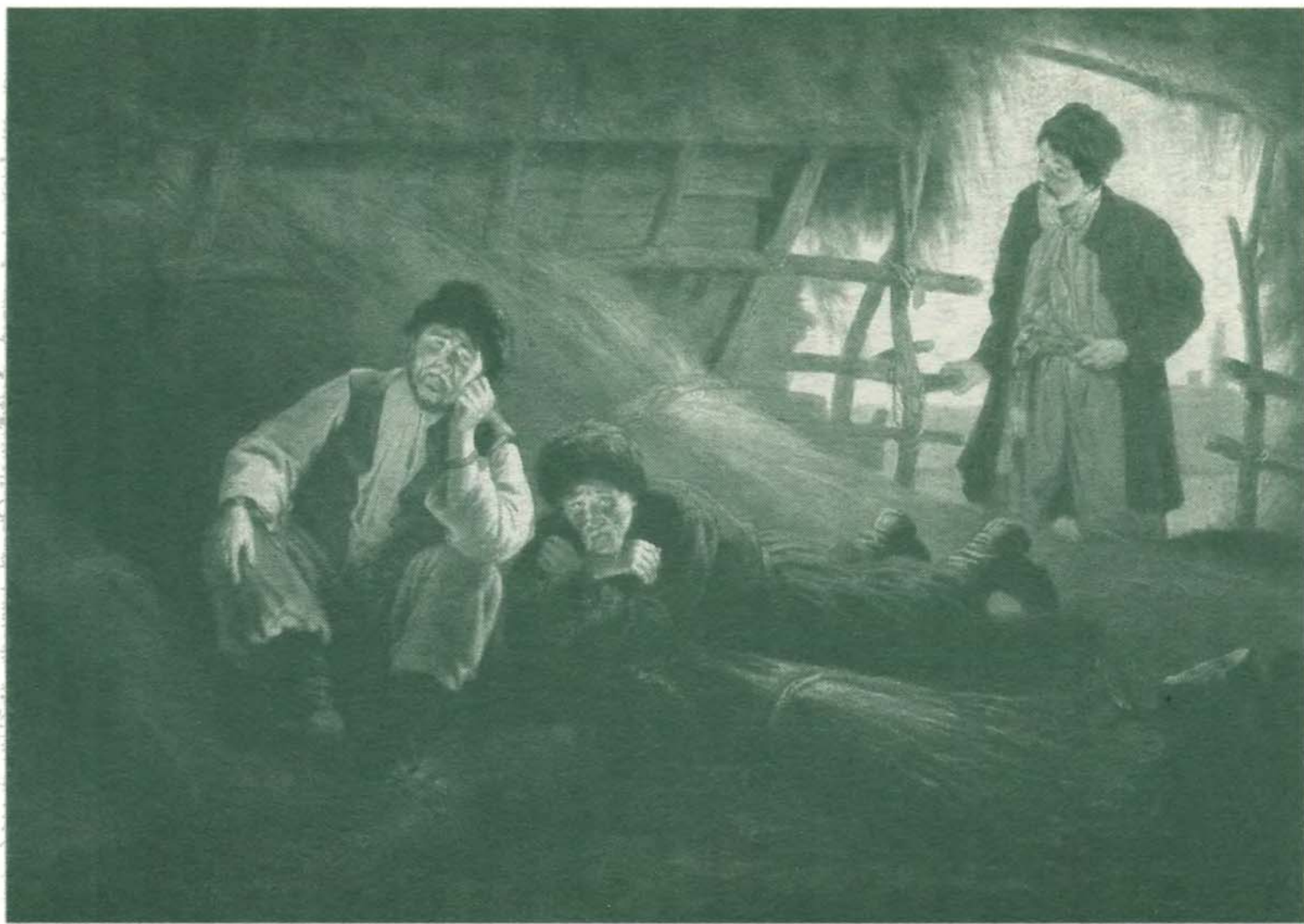
будували храми, житла, виготовляли посуд, обрядові та декоративні предмети, застосовували її в народній медицині, магії, астрології, ритуальних діях.

Важливо, що перша Людина була чоловіком. Отже, першим творилося саме чоловіче тіло. Жінка «дороблюється» пізніше і, за легендами, є лише продовженням чоловіка, його доповненням та створена для чоловічої втіхи й розради. На Волині розповідали таке: *«Зделав Адама з землі, а з Адамового ребра — ребро виняв — і зробив Єву Подругу, щоб йому було не скучно»*¹¹.

Витоки уявлень, що жінка зроблена з частини чоловічого тіла, ведуть до Біблії, Старого Заповіту, де написано, що Бог створив жінку саме з чоловічого ребра. На цьому переказі ґрунтуються й українські легенди: *«Бачить Бог, що Адам усе ж нудьгує, і говорить Сам до Себе: «Не добре бути чоловікові одному, створю йому жінку за образом його. З чого лиш її створити? З глини — не любитимуть одне одного. Ні, візьму частину в Адама і створю з неї жінку, щоб вони приліпилися одне до одного, були одне тіло. З чого ж узяти? З голови? Буде дуже розумна, стане главою чоловіка. З руки? Візьме чоловіка в руки. З ноги? Буде бігати від чоловіка. Візьму ребро з лівого боку від самого серця, з-під руки, щоб сердечно любила чоловіка й була в нього під рукою»*»¹².

Між тим народ вніс у цю легенду свої корективи та уточнення, які дослідник релігійного світогляду Георгій Булашев свого часу назвав *«оригінальнішими і водночас народно-вульгарними»*.

Майже в усіх народних легендах жінка створюється двічі — через втручання Чорта. Сюжет цих оповідок загалом можна переказати так: адамове ребро, яке Бог виняв із чоловіка та поставив сушитися на сонечку, викрадає собака (за деякими народними легендами собака створений саме Чортом) або й сам Дідько та надгризає його. Богові довелося робити жінку вже



Сорочинський ярмарок. К. О. Трутовський



із зіпсованого матеріалу або взагалі з чортового (як варіант: собачого) хвоста:

«...нав'яв Бог на Адама сон, узяв у нього з лівого боку, від серця, ребро й приставив його до дерева на осоння сушитися. Біжить собака, угледів ребро, ухопив його й давай гризти. Янгол відняв у собаки вже надгрижене ребро, подав його Богові, і Бог з недогризка створив жінку Адамові. Ось чому жінок на Україні лають: «собачий недогризок» або «чортів хвіст»¹³.

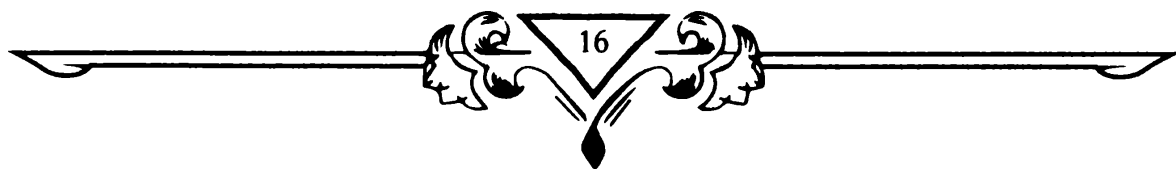
«Чоловіка зробив Бог із землі, а жінку із тіста та й поставив їх проти сонечка, щоб то, бачте, висохли; а Михайлу загадав стерегти. От Михайл Стеріг, стеріг, да якось і задивився на щось-то, а собака прибіг та й зів жінку. Уложив Бог душу у чоловіка да взяв у його одну кістку із ребра та й зробив йому уже вдруге жінку...»¹⁴

Досліджуючи створення людського тіла в народних світоглядних уявленнях, неможливо оминати увагою наділення чоловіка статевими ознаками.

В одній з легенд розповідається, що перші люди були зовсім «розпороті». Бог дав їм клубок ниток, аби вони зшили собі тіла. Адам шив знизу верх, залишивши висіти кінець нитки. «Адамова жінка» шила зверху вниз, але ниток у неї не вистачило — так у людей з'явилися статеві органи.

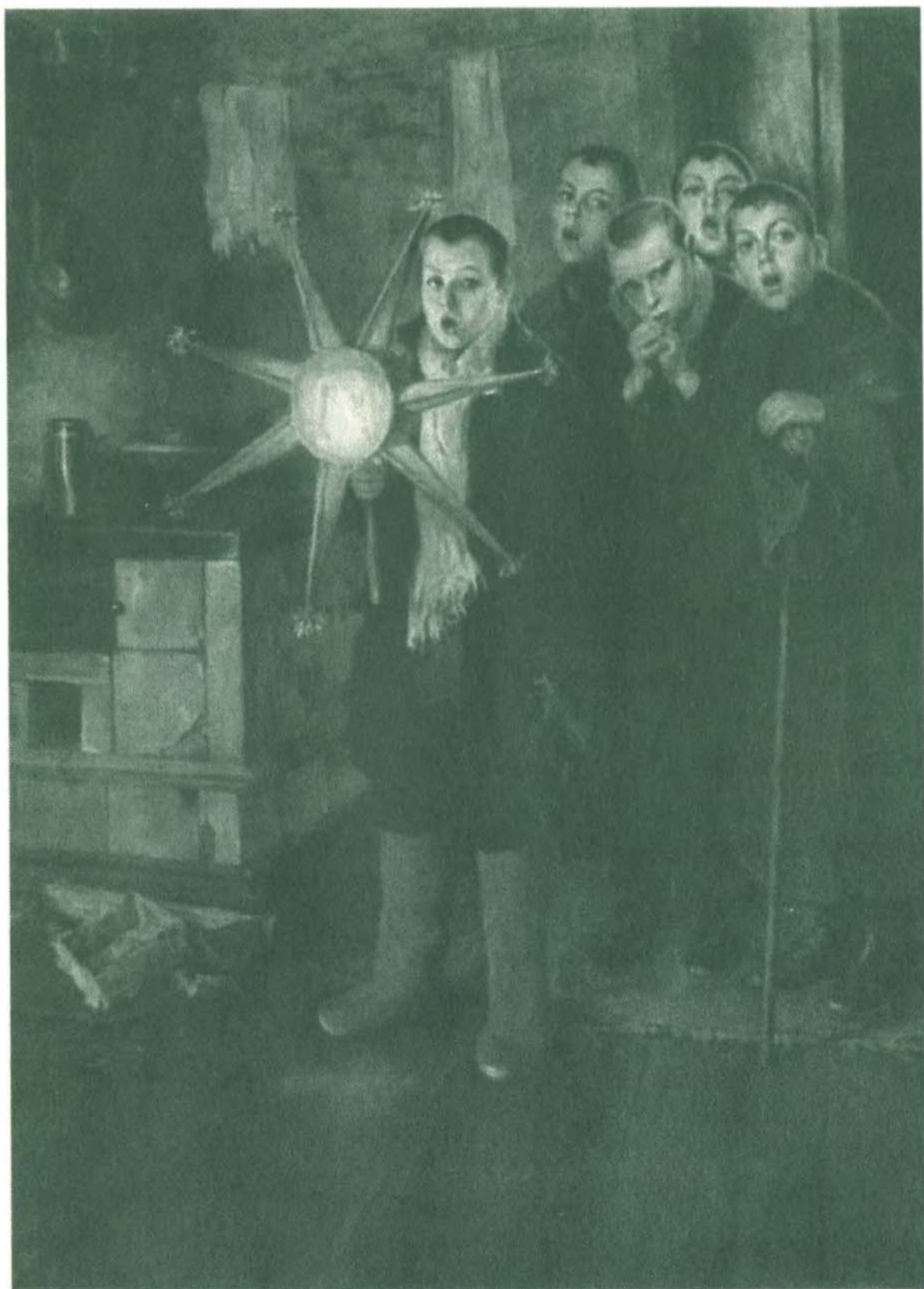
За іншими переказами, спочатку Бог хотів розмістити «грішне тіло» у чоловіка на лобі, потім під пахвами, врешті-решт між ногами: *«Бо то як Бог сотворив людей — з першого начала — і хотів грішне тіло посадити на чолі. Али після обдумався. Що буде зле, бо наверху. После хотів посадити під пахвою; але обдумався, що зле, бо треба роздягати. І вложив межи ноги. І тепер для того під пахою і волосся є»¹⁵.*

Цікаво, що за народними легендами саме «грішне тіло», статевий потяг, взаємна симпатія, а не звичайне яблуко, призвело до гріхопадіння: *«...а Єва підходила Адама та й скусила єго, бо*





Повернення козаків. Юзеф Брандт



Колядки. М. К. Пимоненко



Сліпий кобзар з хлопчиком-поводирем. С. І. Васильківський



кубіта то вміє гірше чоловіка скусити. Адам ся розпалив тай пішов з нею спати і так згрішив. То пан Біг не ябко наказав йому їсти, то тільки дітям так ся каже. Пан Біг казав їм іншого гріха не робити»¹⁶.

Особливо розлого та по-українські колоритно про те, як «грішне тіло» згубило чоловіка, переповідає такий запис:

«Чоловіка, кажуть, виліпив Господь з глини; дав йому зовсім свою святую постать! На біду тільки zostавалася іще жменя глини. Де її подіти! Господь і приліпив межі ногами, а з тої глини і зробилося грішне тіло, тай загубило чоловіка. Якби не воно, любенько жив би собі Гадам у раю, а то ні! Прожив день, тай засумувався: сказано, надійшла грішна думка (...) Ото Господь ізнов приходить до Гадама та й каже:

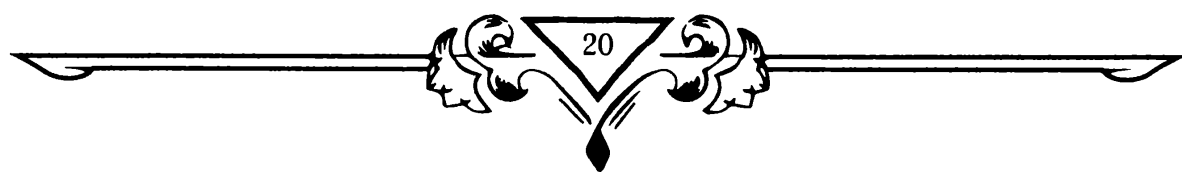
— А що, Гадаме, лебонь тобі жінки треба! Гадам поглянув, тільки облизався.

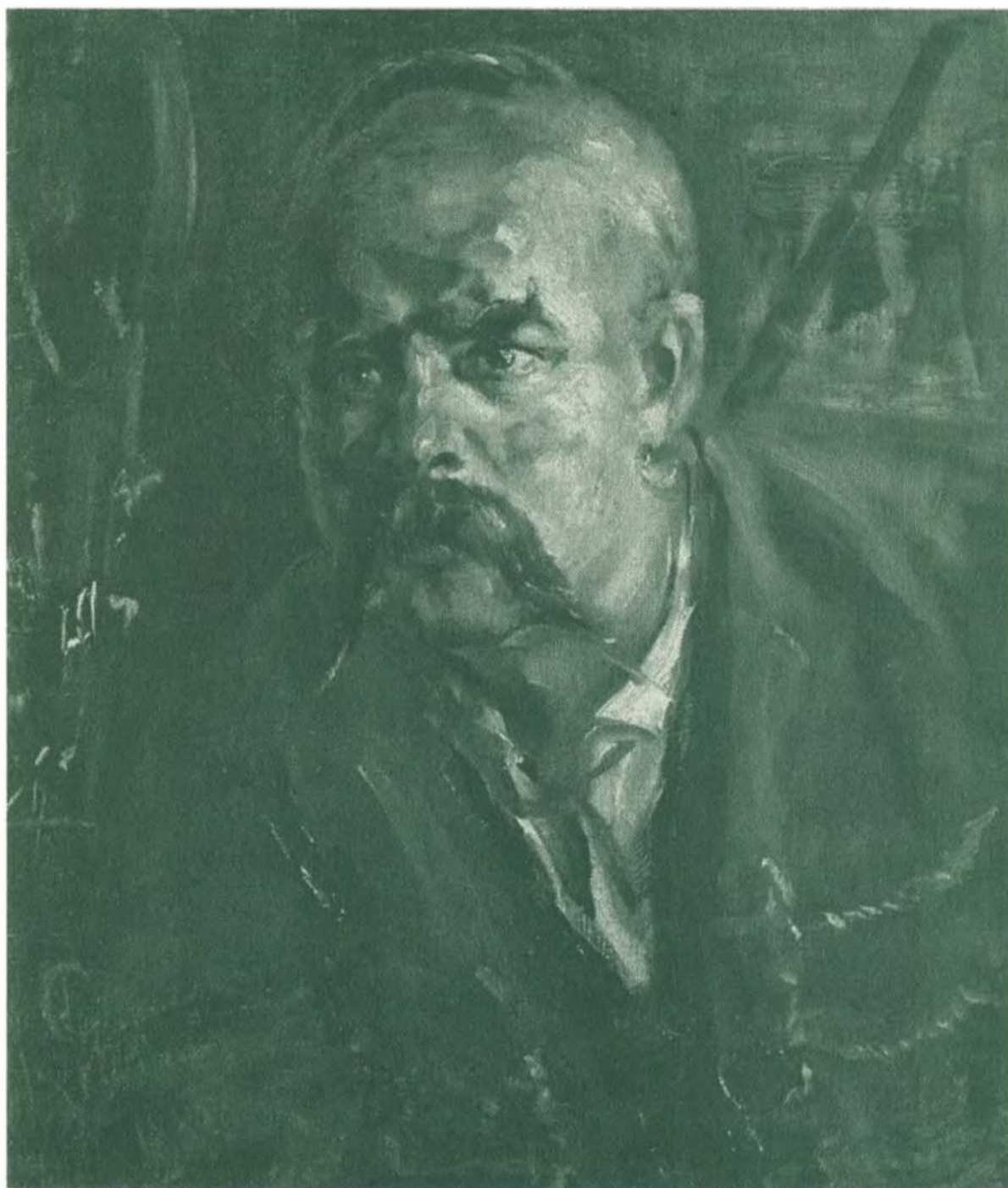
— Та вже нічого с тобою робити! Каже Господь, треба тобі й жінку дати.

І наслав на него сон і виломав у нього ліве ребро, а с того ребра і сталася жінка. І не натішився Гадам, як побачив жінку, але живо переконався, що де чорт не може, там жінку пішле. Там десь у раю були такі яблучка, що Бог наказав їх їсти. Жінка як заглянула то й причипилась до чоловіка: «дай та дай!». Гадам і каже, що не можна. А вона: то так ти, каже, мене любиш, що жалкуєш і яблочка для мене!». Гадам і каже: їж уже, коли хочеш, жінко! Хоч мене до гріху не доводь. Як поїла сама, так і зачала препрошати чоловіка; що не відмовлявся, а ні способу! Ото вже їсть і чоловік...»¹⁷

За деякими народними легендами, Сатанаїл був закоханий у Єву, тому й підбив її на гріх, і саме він був батьком її першої дитини:

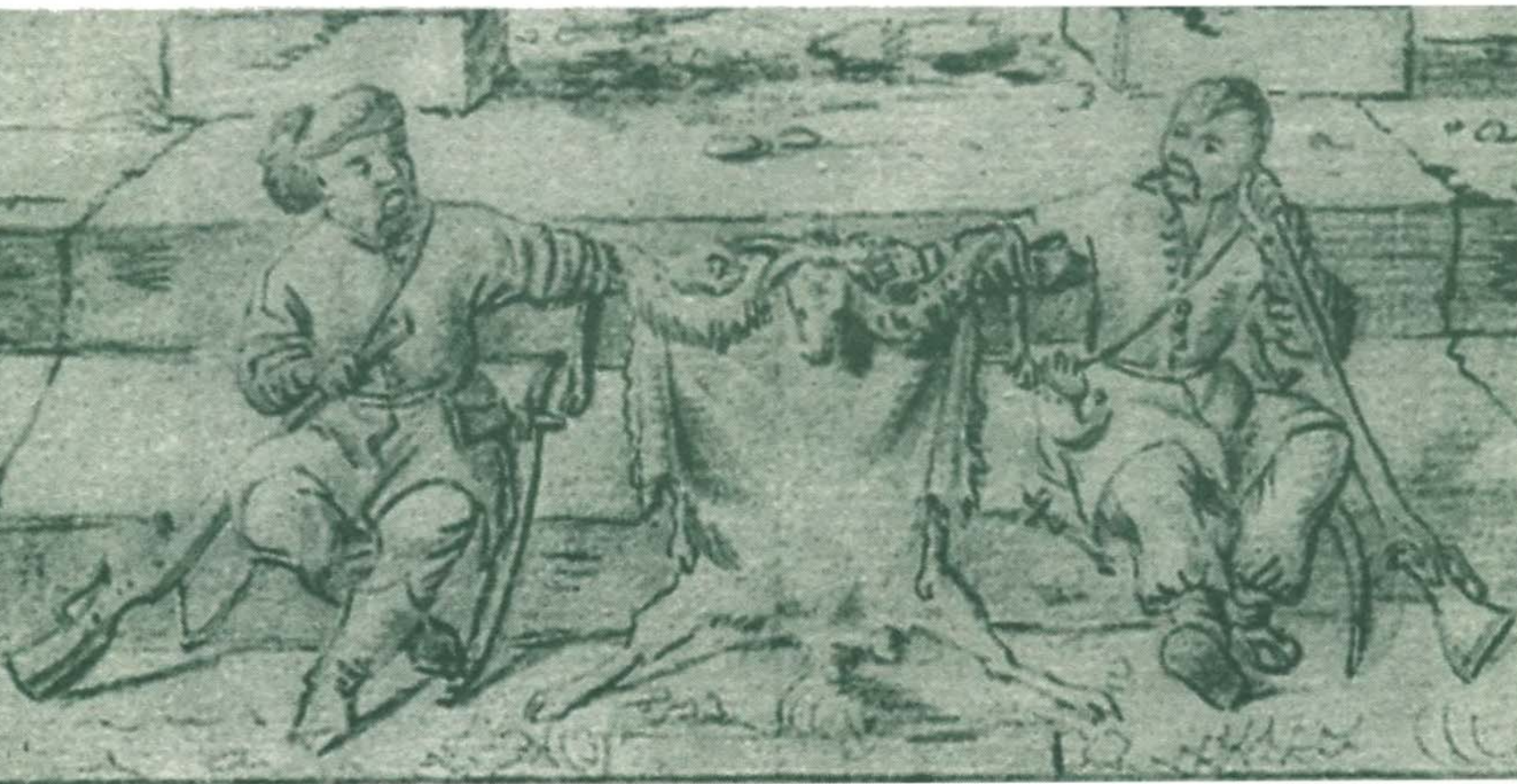
«...але той злий научився до Єви ходити (...) він прибирав способу, як би дістатися до Єви, бо він не міг витримати без неї





Запорожець. І. Ю. Репін





Козаки. 3 гравюри А. Ван Вестерфелда. Середина XVII ст.



Запорізький козак. Ілюстрація з книги О. Рігельмана «Літописне повісткування про Малу Росію». 1778 (1848)



(...) і як зайшов той злий там коло Єви збивати час і зробив їй таку дитину, що мала двадцять штири голов. І як заричало під сходом соньця, то чути було аж на запад, де заходило. І Адам устрашився того, не знаючи, що робити (...) Адам ни знав, жи по нім цілий світ піде (...) і з того почав народ плодити...»¹⁸

Власне, ключовий сюжет про людське гріхопадіння веде до апокрифів (неканонічні, не визнані Церквою тексти на релігійну тематику), які запозичили цей сюжет з Біблії, де оголеність після гріхопадіння вже пов'язується із соромом та потребою прикривати тіло *«розкрилися очі в обох них, і пізнали, що нагі вони. І зшили вони фігові листя, і зробили опаски собі»* (Буття, 3:7).

Проте, як свого часу зазначав Г. Булашев, українські легенди про гріхопадіння перших людей та їхнє вигнання з раю *«принагідно і без нагоди люблять відхилятися від Біблії і впадати в грайливо-вульгарний тон»¹⁹.*

Цікавими є й народні вірування на те, звідки люди навчилися розмножуватися. Найчастіше йдеться про те, що саме Сатана напоумив, з огляду на що статевий акт вважався нечистим, диявольським і гріховним. Проте Господь Бог не заперечував цьому, адже лише через статеві стосунки люди можуть розмножуватися. З огляду на це секс у шлюбі заради дітонородження Церквою виправдовувався та дозволявся, на відміну від позашлюбних сексуальних практик: *«Як Бог вигнав Адама і Єву з раю, то вони посідали в лісі да й плачуть, не знають, що і робить. Зослав Бог до них ангела, а ангел дав йому жменю жита і заступ і каже: «Возьми да скопай кусок землі, да посій оце жито, дл тобі з його буде хліб». А Єві дав жменю конопляного сімя, да каже: «Оце ти посій, до до цього буде вам плаття; (...) Ото посіяли вони да й посідали, - оддыхають. А той ангол, що їх підвів перекинувсь у самого старшого ангола да й каже: «Ви вже посіяли собі так, щоб був у вас хліб і плаття, але просто нема у вас такого, щоб ви не вмерли. Ви визьміть да зійдіться*





докупи ідно з другим, д у Єви родиться син (...) А Єва каже: «Так ми не знаєм, як же то зійтись до купи, Адже ж ми і тепер вкупі. От той ангел як показав, то й родився у Єви Каїн».²⁰

По селах етнографи записували й такі вірування щодо розмноження людей:

«Люди од людей взялися. Знають добре всі, як почалася людина: чоловіча та жіноча плоть збіглися і злилися у купу і цей злиток зостався у матері. То тоді з одної частини батьківської я вийшов, а мій знов батько вийшов з плоти діда і баби. Виходить, що кожна людина вийшла од людини»²¹.

«Люди собі думають, хоч може й не всі, що як родиться дитина, то через те, що плоть чоловіка якраз збіглася, як їй слід і бути, у місто з жіночою плоттю... дехто думає, що чоловіча плоть іде в жіночу вутробу як у якесь своє місце і там якось уже воно зароджується в дитину. Чого то так, що один раз та плоть іде в діло, а другий раз ні, цього не скаже ніхто»²²; «як уже зійдуться чоловіча плоть з жіночою, почина собі разом виростать у чоловічу форму і собі душі живої трохи возьме то з матері, то трохи і батькової, бо мабуть і в батьковій плоті є щось таке живе, що воно і розростається собі разом і за дев'ять місяців ото вже й готове!»²³.

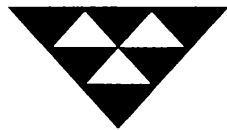
Отже, українські народні легенди та перекази про створення людського тіла ґрунтуються на біблійному сюжеті. Між тим він значно доповнений, а інколи й видозмінений, що пояснюється впливом апокрифів, місцевою оповідальною традицією, світоглядними уявленнями українців. Зокрема, людське тіло асоціювалося з чоловічим тілом, бо саме воно, згідно з віруваннями, було створене першим і самодостатнім. Натомість жінка уявлялася лише як частинка чоловіка, його продовження. У легендах вона змальовується як більш недосконале та недолуге створіння порівняно з чоловіком, яке через ряд обставин Богу довелося створювати двічі.



Козак вартовий. Юзеф Брандт

Цикл II

*Чоловічий статевий орган:
народна термінологія*





Чоловічий статевий орган, який насамперед і відрізняє чоловіче тіло від жіночого, не був обділений увагою ні у фольклорі, ні у віруваннях українців. Починаючи від космогонічних легенд і переказів про наділення людей різними статевими ознаками ще на початку створення світу (див. цикл I) і закінчуючи цілком зрозумілою практичною увагою до життєдіяльності, потенції/імпотенції чоловічого статевого органу (див. цикли V, VI, VII), традиційна народна культура виробила власні назви на означення чоловічого члену.

Важливо, що вся українська сороміцька традиція й фольклор загалом базувалися на заміні непристойного, лайливого, грубого слова придатним, милозвучним, дозволеним. Найчастіше такі «замінники» бралися з навколишнього світу, флори й фауни, матеріальної культури. До того ж назви встановлювалися й на основі асоціацій та зовнішніх подібностей з різноманітними предметами, які оточували селянина, насамперед предмети побуту, господарський реманент та інструментарій. Невживання прямої обценної (матірної) лексики, двозначність, двоплановість, гра слів, а також пестливо-зменшувальні форми надавали таким назвам особливої пікантності і грайливості.

Для зручності назви можна розподілити по тематичних групах.

Назви запозичені з:

- а) навколишнього світу (тваринного, пташиного, рослинного, водяного);
- б) назв господарчих предметів і музичних інструментів;
- в) назв, що надавалися з огляду на зовнішній вигляд (випрямлений, твердий тощо).

Назви на означення статевих органів, запозичені з тваринного світу. Найглибше завуальованим символом чоловічої статі і сексуальної енергії та сили є *кінь*.

Розбираючи українські любовні (!) пісні, фольклористи закликають розгледіти в них приховану символіку. Заклик хлопця до дівчини «*напоїти коня*» («*пустити коня до стаєнки*», «*дати*



Запорізький полковник. І. Ю. Репін



коню їсти», «осідлати коня» тощо) не варто сприймати буквально, він означає завуальоване прохання віддатися.

Зокрема, фольклорист М. Лисюк переконаний: якби кінь, на якому їде хлопець, насправду хотів пити, то хлопець міг би напоїти його самотужки, не вдаючись до прохань/благань, звернених до дівчини, зробити це. Саме тому в піснях досить часто дівчата відмовляються «напувати коня» хлопцеві:

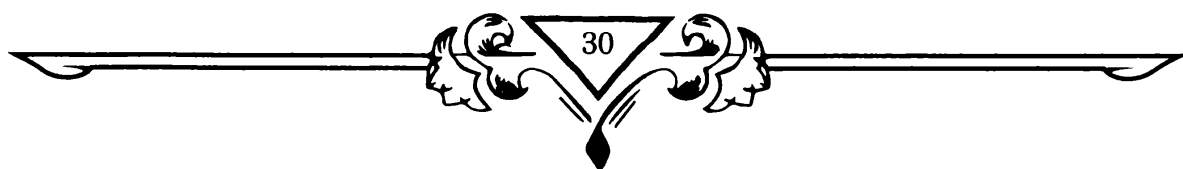
- Дівчино моя, напій ми коня.
- Не напою, бо ся бою, бо ще-м не твоя.
- Як буду твоя, напою ти два
З кедрової криниченьки, з нового відра.
Кінь воду не п'є, копитами б'є.
- Сокотися, дівчинонько, бо він тебе вб'є.

До того ж «криниця з водою» — сталий символічний замінник жіночого статевого органу. Так само як і відро, це «нове відро», що символізує дівочу цноту:

- Дівчинонько молоденька, дай заночувати,
Ппусти коня до стаєнки, а мене до хати,
Ппусти коня до стаєнки, дай коневі їсти,
Мене ппусти до світлиці — на лавицю сісти.
- Ой не сідай на лавицю, хитаїсі лава,
Та й не цілуй у личенько, бо учує мама.

Навпаки, коли дівчина не встоює під натиском хлопця й «напуває його коня», у народних піснях це завжди показано як дівоча трагедія:

Ой ти, місяцю, а я зіронька ясна,
Ой ти парубок, а я дівонька красна,





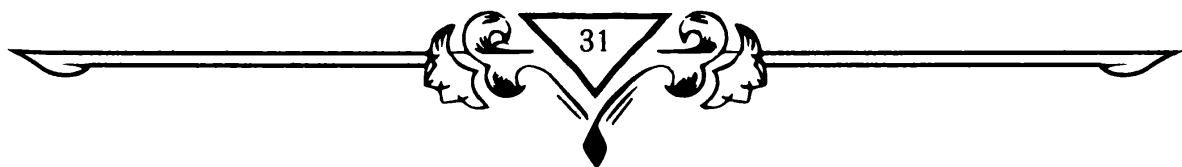
*Ой ти парубок, а я дівонька красна
В вишневім саду я ж тобі коня пасла.
Пасла я коня звечора до півночі,
І впала роса на мої карі очі...
Не так на очі, як на русую ко́су,
Серце, козаче, віночка не доношу...*

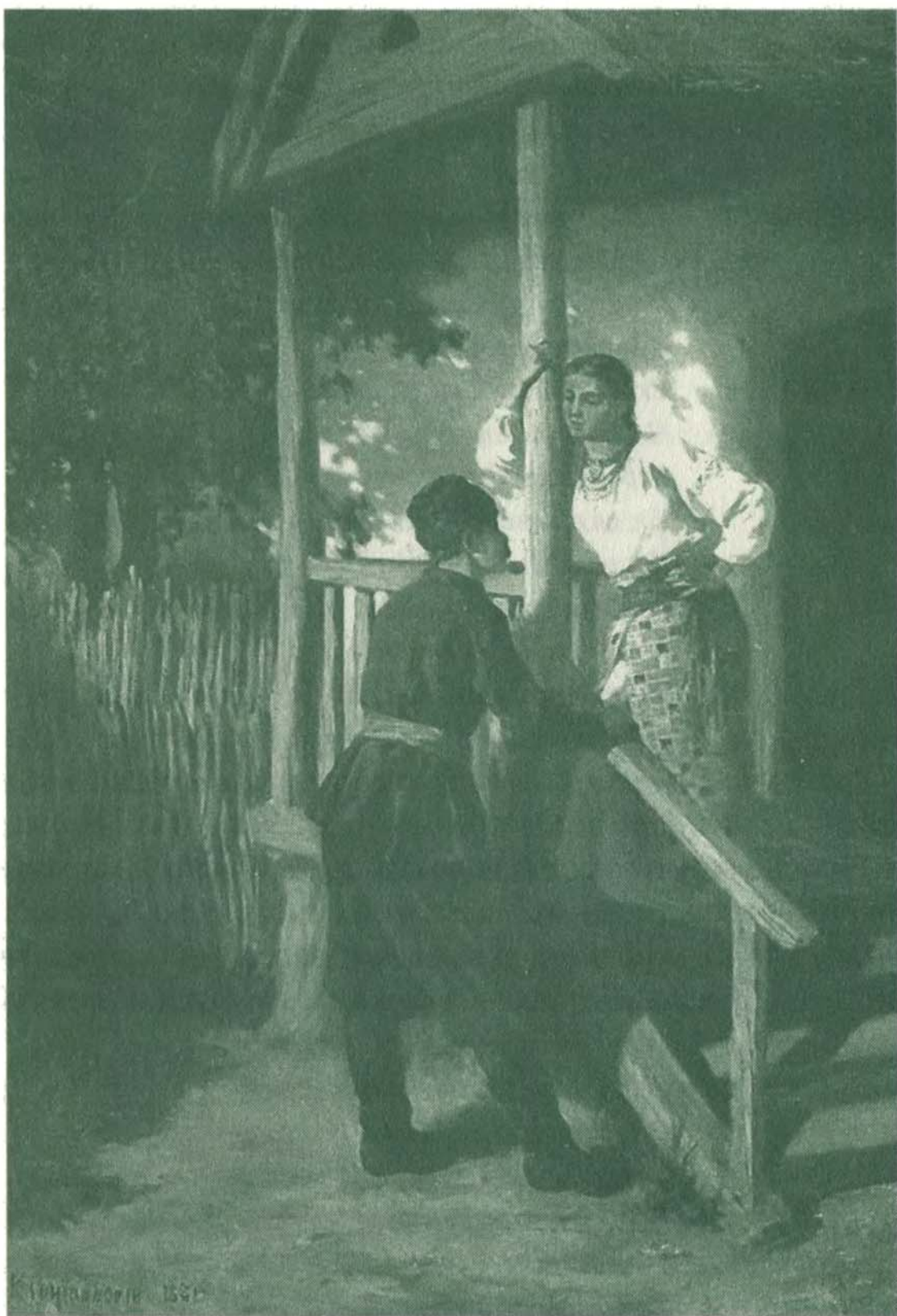
*В вишневім садочку
Скопаю я грядочку,
Посію я васильок
І хрещатий барвінок.
Где ся взяв мій миленький,
Пустив коня у барвінок,
А сам пішов у васильок.
Кінь барвінок витоптав,
А сам васильок вищипав.*

З чоловічим началом, активною сексуальною енергією ототожнювалися також *бик/бугай* (первісно — некастрований племінний бик). Власне, коли по селах на чоловіка казали «бугай», це означало хтивого чоловіка з високою статевою потенцією. Евфемізм «бугай» був поширений в українських весільних сороміцьких піснях, що їх співали молодим перед першою шлюбною ніччю:

*Ведуть хуя на припоні, як бугая;
А хуй реве то пизді йде:
Як дойду вночі,
Повиколю пизді очі.*

*Не йди дівчино в поле,
Там тебе бугай сколе
Довгою тичиною — не будеш дівчиною.*





Побачення. К. О. Трутовський



Іще сонце не заходить,
По вулиці бугай ходить,
Бугай ходить по вулицях,
По хороших молодицях.
Ой бугаю, бугаю, яке ти ледащо! —
Чотири ночі ночував, та чорт знає за що!

Перва слава на Бугая стала,
Що Мелаха да Марусю
В коморі з бугаєм застала.
Бугай утікає, штани підтягає,
А Мелаха да Марусю за коси тягає.

Ой ходила по садочку,
По зеленім барвіночку,
Набачила, бідная,
На улиці бугая,
Як стало вечоріти,
Стався бугай волочити
Сюди-туди по вулиці,
Де хороші молодиці.
А дівчина твердо вснула,
Ворітечок не примкнула.
А як бугай перескочив,
До дівчини ся приточив.
Ой бубу, бубу, бубу,
Тепер ся я іздобу
Вона його за чуприну:
— Ходи сюди, скурвий сину,
Запряжу тебе в ярмо.
— Ой я бугай не до праці,
Рад би-м тільки молодиці.





Доречно згадати й еротичні загадки з фігуруванням бика: «*Стоїть корова — на її дірка здорова, підійшов бик — у дірку штрик!*» (відгадка: замок і ключ).

Цікаво, що бик вживався на означення чоловічого начала не лише в українців. Приміром, так він фігурує і в «Рігведі» — одному з чотирьох канонічних текстів індуїзму. Роги бика, як символ чоловічої сили, трапляються на чоловічих статуетках і шоломах воїнів енеоліту та рицарів Середньовіччя. Серед назв птахів, які в сороміцьких піснях та назвах означали статевий чоловічий орган першість посідають *півник/когут, журавель* і *соловей*:

*Та внадився (повадился) журавель.
Та до наших конопель,
Таки, таки, журавель,
Таки, таки, цибатий,
Таки, таки, носатий...*

*Летів журавель із лева доньки,
Просив ступки²⁴ у пані матінки.
— Моя ступка не порожня —
Товче шляхта подорожня.*

*Як унадився, як унадився журавель,
Та й до бабиних, та й до бабиних конопель.
А вже я тому, а вже я тому журавлю
Та києм ніжки, та києм ніжки переб'ю,
Щоб не ходив би, щоб не ходив би журавель,
Не толочив би, не толочив би конопель.*

До слова: «*толочити коноплі*» завуальовано означало — здійснювати статевий акт, бо обробка цих рослин потребувала биття й тертя.





*Ой, мілка моя,
Покажи воронку,
А я ж тобі солов'я
Красную головку.*

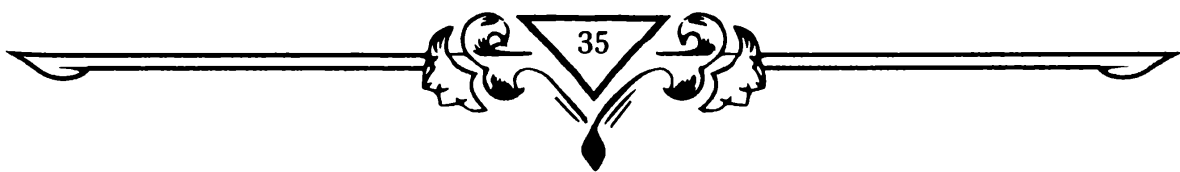
*Цюнка Марунка по кропиві ходила,
Цюнку згубила.
Кури сокочуть,
Цюнку волочать.
А мій милий когутеньку,
Верни мені потюненьку,
Бо то моя.*

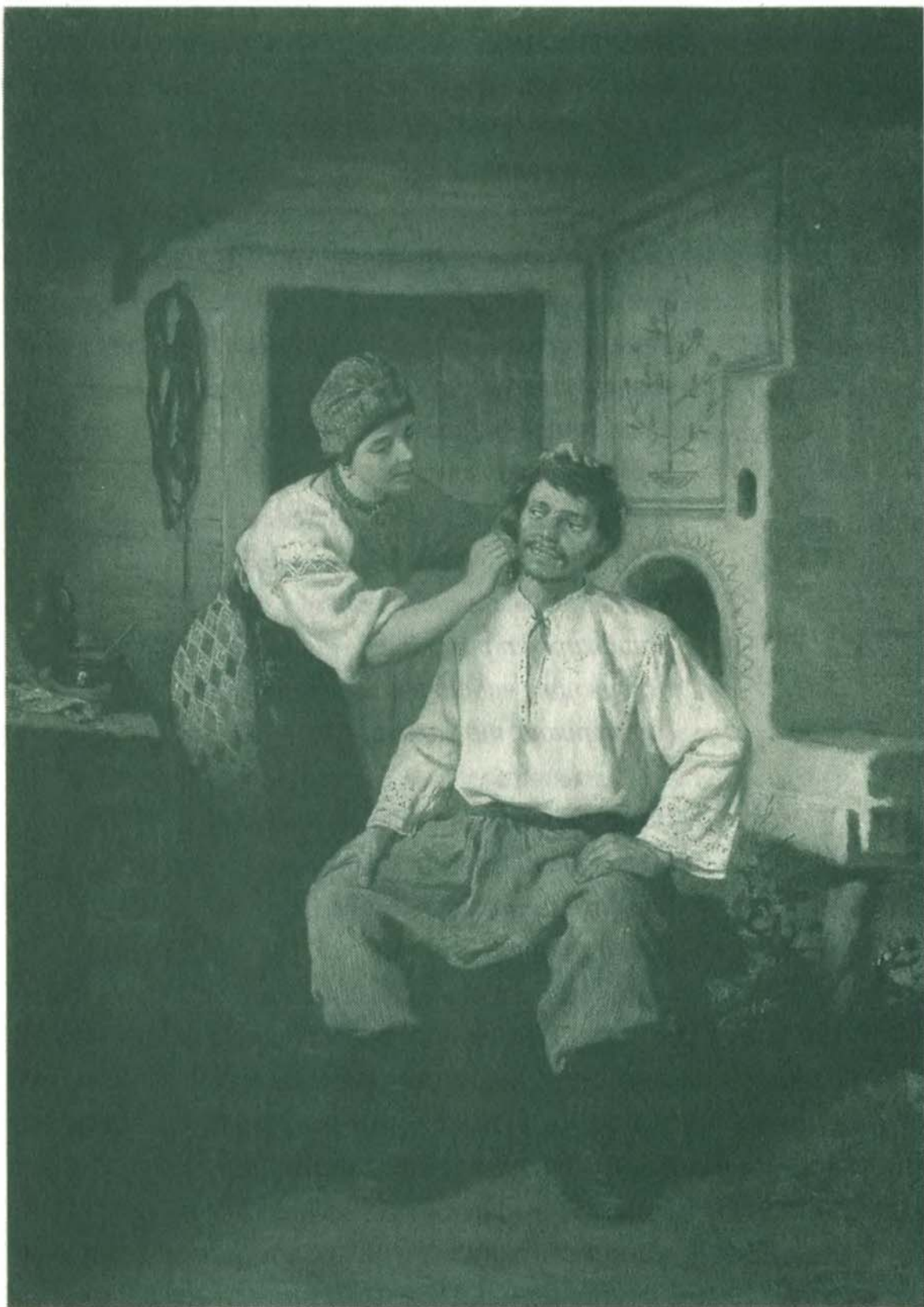
*А той півень, півень, півень
Нашу курку пірив, пірив,
Нашу курку чубатую
Під стріхою, під хатою.*

*На тім боці, на толоці
Пасе баба півня:
Як ударе по залупі —
Полетіло піря!*

У записках відомого етнографа В. Гнатюка є жарт «Когут на продаж»: чоловік виніс продавати молоко й присів, поставивши молоко поруч, штани були роздерті, а звідти виглядав член. Жінка, проходячи повз, запитала: «Когута поїш чи продаєш?»

Назви на означення статевих органів, запозичені з рослинного світу. З цієї групи найчастіше вживаними на означення чоловічого статевого органу є назви «кукурудза»/«качан», «огірок», «перчик», «колосок», «буряк», «дуб».





Жанрова сцена. К. О. Трутовський



Не менш відомим рослинним символом був і «перчик»:

*Ішла баба по перець,
Припер її дід до дверець.
Ой ти, діду, цить, сиди,
Нащо тобі ще біди?
— Ой бабуню, цить, мовичи,
давай перцю утовчи!*

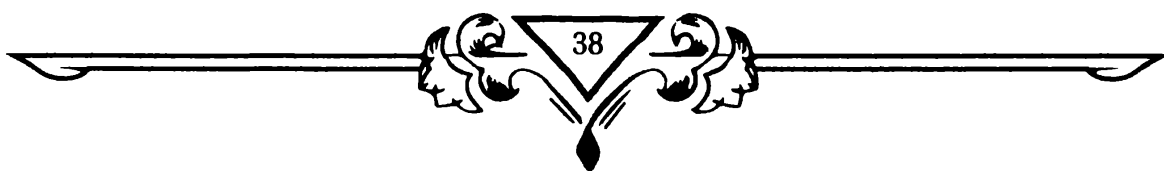
Цікаво, що словосполучення «дівок перчити», «товкти перець», «утовкти перцю» тощо в українському фольклорі означало здійснювати статевий акт.

Не менш відомим замінником виступала й «кукурудза» або «качан»:

*Ой чи чула, чи не чула,
Як я тебе кликав?!
Як я тобі кукурудзу
попід носа тикав?*

*Де я тебе посаджу, моя кукурудзо?
Бо на печі гаряче, на припичку
вузько.*

*Ой качан-качаночку,
Качай мене щораночку,
В мене шкура овечая —
Качай мене щовечора.
Покотив, повалив,
З дівки жінку зробив,
Із пирога — паляницю,
Зі дівчини — молодицю.*





*Вже мій качан розвивається,
У червоні чобітки узувається!
Що я його за стебло,
То він мене за стегно!
Що я його за вершок,
То він мене за чубок!
Що я його за литку,
То він мене за цицьку!
Ой качане, качане,
За що ж мене качаєш,
За що ж мене качаєш,
В мене кунки шукаєш?*

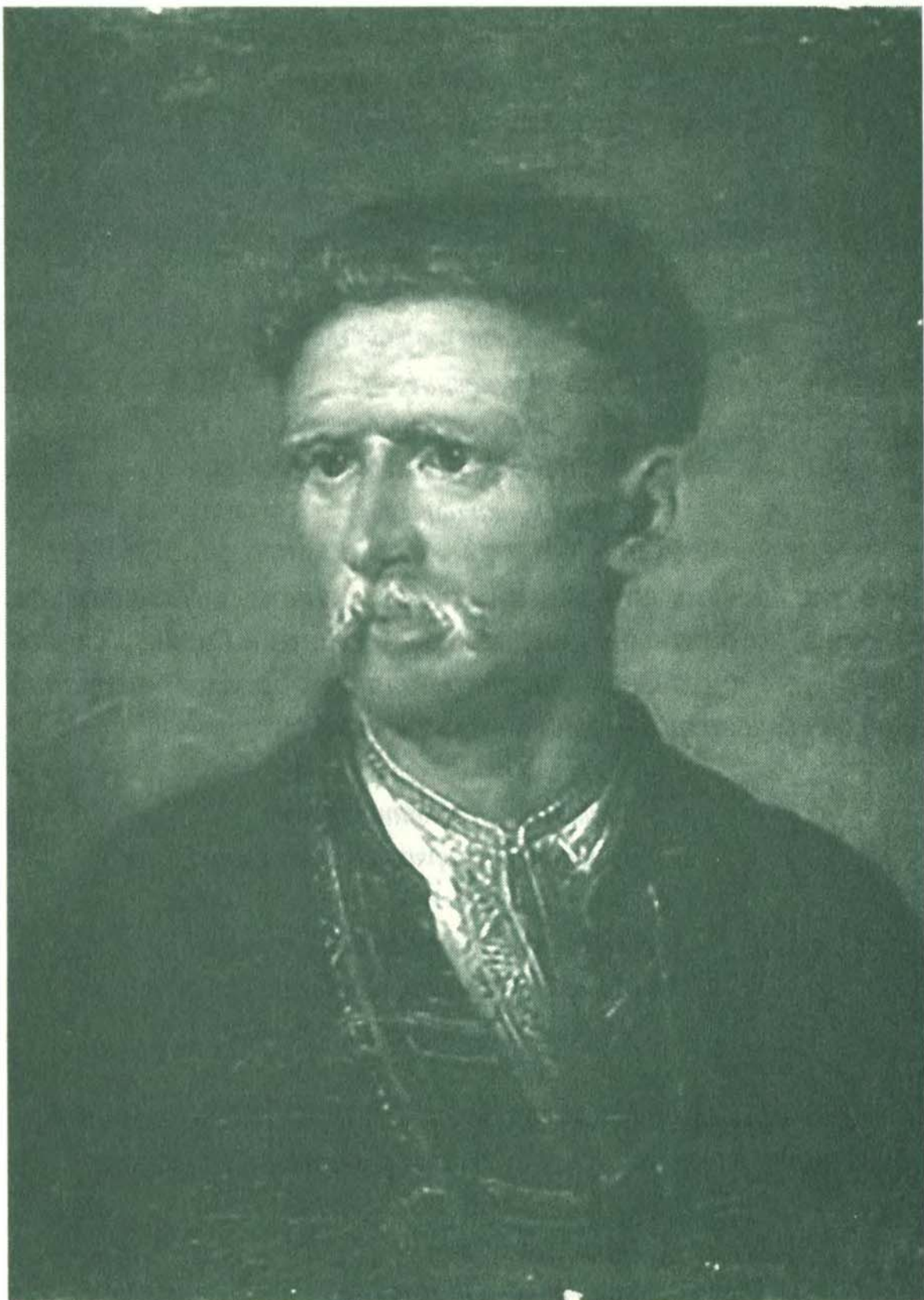
В українських сороміцьких піснях овочем, що символізує чоловіка, його інтимну силу, може виступати й буряк, а слово-сполучення «буряченьки садити», «піти на буряки», «червоний буряк до білого тіла» означають статевий акт.

*Випили пиво, викотили бочку,
Вживали, виморгали в пана-свата
дочку,
Положимо спати на білій кроваті!
Ми ж її не манили, сама вона хтіла
Червоного буряка до білого тіла.*

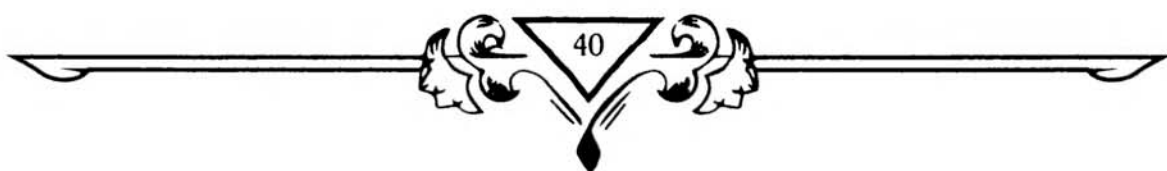
Через продовгуватість, витягнутість статевий чоловічий орган нагадував і колос, тому зустрічаємо й назву «колосок»:

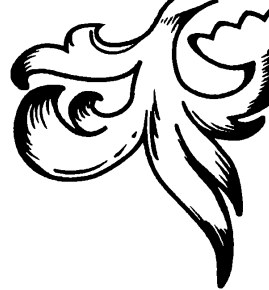
*Гусак гуску кличе,
Крізь тин колосок тиче:
— Ой ти, гуско моя,
Ти голубка моя,*





Устим Кармелюк. В. А. Тропінін





*На тобі колосок з'їсти,
Пусту мене на черево злізти!*

Окремо слід сказати про дуб, який загалом мав багатогранну символіку. Насамперед дуб у міфопоетичній картині світу — чоловічий символ самого Всесвіту: верхівка — небо, стовбур — земля, коріння — потойбіччя. Дуб асоціювався з чоловічим началом, міццю, силою, пружністю, стійкістю. У фольклорі козак і дуб завжди поруч, асоціюються один з одним:

*Таки дуб, таки дуб, таки зелененький!
Таки був, ночував козак молоденький!*

*Шелестить, шелестить по дубині...
З ким я буду спати нині?
— Ой з хлопцями, моя доню,
Я ж тобі не бороню.*

*А з дуба, дуба,
Бережись, моя люба,
Бо я тебе шаману
Під білу пелену.*

Назви на означення статевих органів, запозичені з водяного світу. Одна з найпоширеніших назв у цій групі — «рак»/«рак-неборак».

*А рак дівку пощипав,
Козак дівку сподобав.
Що кому до того,
До сподобання мого?*





*Рачок-неборачок
По бережечку лазить,
А на тую плотичку важить.
— Моя ти пліточко,
Краснопірочко,
Розщипір мені перечко,
Щось тобі вдію тепере.*

*Сидить баба на возу,
Розставила ковирзу²⁷.
Лізьте, раки, в ковирзу,
На продажу повезу.*

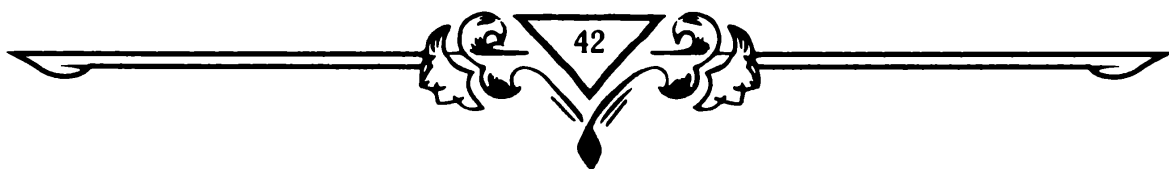
*Трохи мене рак не порачив,
Да, спасибі, дядько побачив.*

Звідси й часто вживана фраза «*ставити/поставити раком*», «*давати раком*» на означення пози статевого акту з заднього боку. Навіть поза при виконанні важкої фізичної роботи, що потребує нахилання вперед, виставивши догори заднє місце, двозначна й часто розглядалася як найбільш провокативна поза у роботі.

*Била мене мати арматурним гаком
Жеби-м не стояла на порозі раком.*

«*Щука*»/«*щупак*» та й будь-який різновид риби (але чоловічої назви) — ще одна назва чоловічого статевого органу.

*Мельничко, мельничко.
Чого вертишся,
Чом до мене животом*





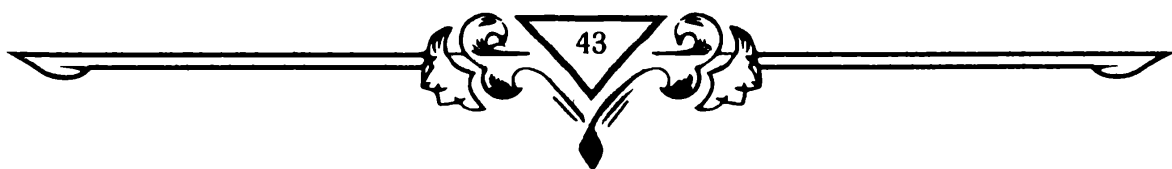
*Не обернешся?
Животом, животом,
Ще й воронкою.
Я до тебе з щупаком,
Ще з головою.*

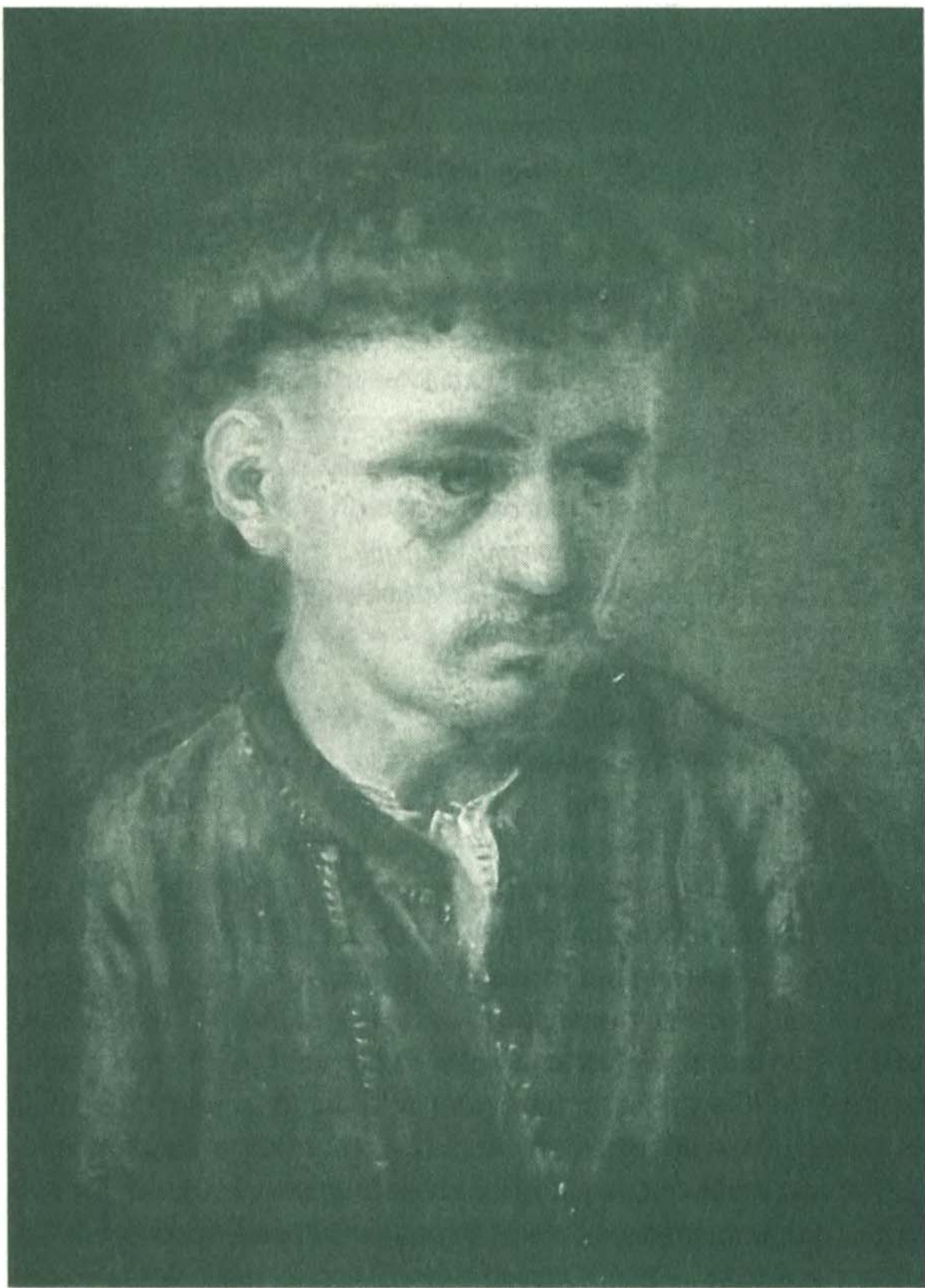
*Була собі риба-плітка,
А стояла вона собі скритка.
Где ся взяв окунь
Да не дав їй спокій,
Як її зажелив, зажелив,
Аж її заболів, заболів,
Вона казала, що умру,
А він: «Я ж тебе люблю».*

*І сніг іде,
І дощ хлющить,
А кум до куми
Судака тащить.*

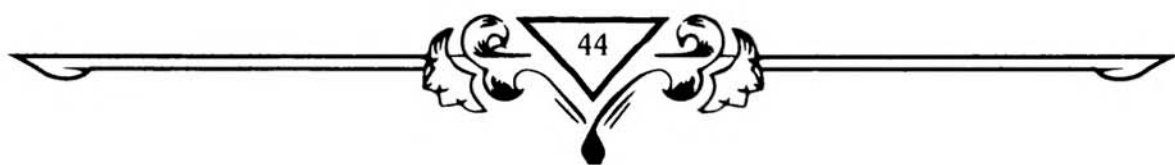
По селах і до сьогодні можна почути з вуст жінок, коли бракує чоловіків, таке: *«Доводиться з ним спати. На безриб'ї й рак риба»*.

Назви на означення статевих органів, пов'язані зі знаряддями праці, господарчим реманентом і музичними інструментами. Такі назви виникали, коли знаряддя праці, господарчі реманенти й музичні інструменти за зовнішнім виглядом були схожі на статевий член. Більшість із них вийшли зі вжитку, тому нагадаємо призначення деяких. Отже, *рало* — тяглове орне знаряддя, за допомогою якого розпушували ґрунт, проводячи борозну; *кочерга* — знаряддя для перемішування палива в печі й вигрібання з неї жару, попелу; *плуг* — орне знаряддя, яким здійснювався ефективний обробіток ґрунту; *довбня* — великий





Українець. В. А. Тропінін





молот або велика дерев'яна палиця з потовщенням на кінці;
бандура — струнний щипковий музичний інструмент; шило,
ножик, смичок, коса.

Звернімося до фольклору, де фігурують ці назви.

— Як же тобі, доню, спалось?

— Ой спалось, мамонько, недобре.

Я всю нічку не спала,

Да все свою пташечку ховала.

— Не давайся, донечко, не давайся,

У пухову перину заховайся.

— ...Було б тобі, донечко, не даватися,

У пухову перину заховатися.

— Коли в нього, мамочко, таке шило,

Що й пухову перину пробило.

Ой грай, коли граєш, коли добрий смичок маєш,

Як не буде добре грати, скажу тобі смичка втяти.

Ой дам тобі, мій миленький, горівки півлітри,

Лиш принеси макогона до мої макітри.

Вип'ємо за те рало, щоб іще сто п'ятдесят років орало.

Кожух білий, комір чорний,

Славний хлопець, ще й моторний.

Славний хлопець на натуру,

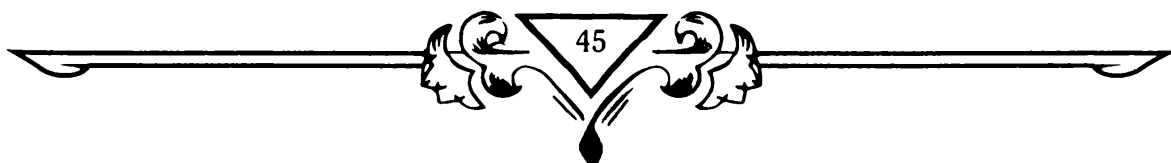
Славно грає на бандуру (...)

Сам сидить на постелі,

А бандура аж до стелі,

Сам сидить на печі,

А бандура на плечі.





*Ходе дід по току, Баба по городу;
Носе дід кочергу, баба сковороду.*

*Мій плуг не оре,
Цілини не бере?!
Заліза тупії,
Бо літа молодії!*

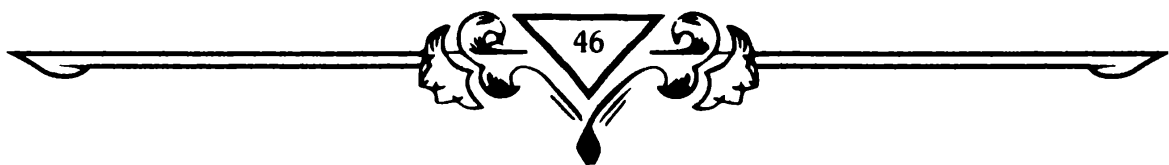
- *Ой мамцю, мамцю, до комори ведуть.*
- *Цить, доню, тобі меду дадуть.*
- *Ой, мамцю, козак на мене лізе.*
- *Цить, доню, він тебе не заріже.*
- *Ой мамцю, вже й ножик виймає...*
- *Цить, доню, він Боже думає.*

*Війди, війди, файна любко, на студену росу,
Та розложи білі ніжки — я клепаю косу.
Та не кледай до коліна, бо в коліні кості,
Але кледай трохи вище — там самі радості.*

Назви на означення статевих органів, що надавалися з огляду на зовнішній вигляд — випрямлений, твердий тощо. Так, коли чоловік мав високу статеву потенцію, це називали «стирчак»(сторчак)», «стрижень», «стручок», «сустав», «кілок», «кінчик», «дрючок», «жила», «ковбаса» тощо.

*Параско моя, коли ласка твоя, —
Встав свого ровчака,
Протів мого сторчака.*

*Зрана свербить голова, у полудне —
пича.*





*А мій милий з своїм струком
Прийде лем пуд вечір.*

*А я хлопець жвавий, жвавий.
Хитаються в мене жили;
Ге так жили, як сугав,
бо межи дівками став.*

*Ой як би-с ми трохи дала
кінчик замочити,
То пішов би-м день орати,
Три дні волочити.*

Наставили кінців — наробили (наплодили) старців.

*Я думала, що в нього маленький,
Аж воно такий дрючок,
Що як заложє, то так і душа високче.*

*Святий Понеділку,
Іспортив нам дівку:
Ноги розкарячив,
Вовну покулачив,
Не пилою, не косою,
А живою ковбасою.*

*Чоловіче Матвію,
Не бий, серце, в неділю,
Бий мене в середу —
Ковбасою, що спереду.*

Хотіла кінець — утратила вінець.





Атака кавалерії. Юзеф Брандт



*Прийшов Ключко під віконечко та й кличе,
Підняв запаску, вийняв ковбаску та й тиче!*

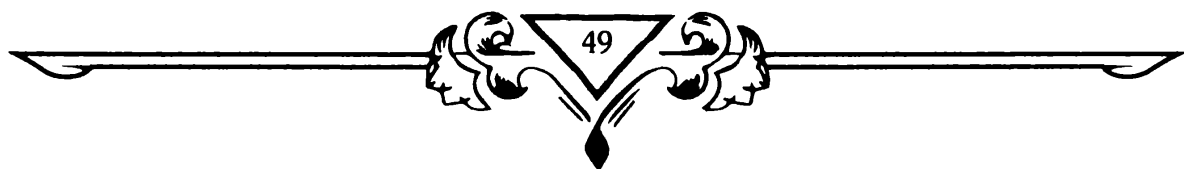
*Для жінок була би бідка, щоб Адам народився
без кілка.*

*Ішла дівка із ярмарку,
Над річкою сіла,
Руці, нозі розставила
Та й заголосила:
«Нехай поця воду п'є,
Бо ковбасу їла!»*

*Василь Меланку
Поклав на лавку,
Зірвав запаску,
Всунув ковбаску.*

*Ой хто ж мене за рученьку —
Тому рукавичку,
А хто мене за ніженьку —
Тому черевички!
Біля мене полежить —
За пупу мене піддержить —
Тому гарнець меду,
Коновочка пива,
Щоб стояла жила.*

Також цікаво, що у сороміцькому фольклорі геніталії часто виступають як самотійні одиниці, що живуть окремим життям. Це виразніше і відвертіше передавало сенс певних ситуацій та значення статевого органу загалом.





*Що таке за веселле: хуй коноплі сее,
А баба регоче — вона сєят хоче.*

*Ішла пизда по дорозі, а хуй ішов боком.
Пизда на хуй подивилась: а вон з одним оком.*

*Вийшов хуй к рєчкє і говорить речі,
А там пизди сєдят,
І сокири держат.*

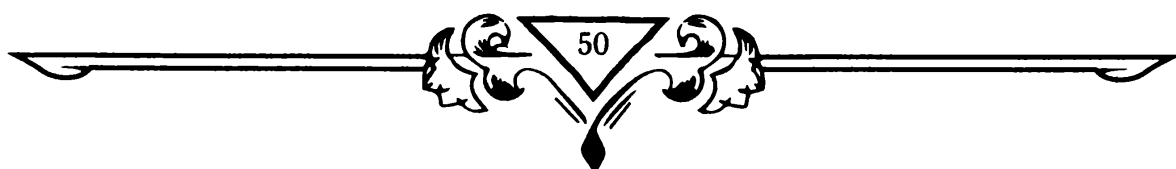
*Дивітєся, молодиці,
Онде хуй на палиці.*

*Одчиняйтєся, дєрці, —
Їде хуй у матерці.*

*— Хую, хую бородатий, де ти забарився?
— У містєчку Берєстєчку з пиздами сварився.*

*За річкою, за Дніпром,
Загорівся пиздин дом,
Біжить хуй з відром
Заливати пиздин дом.*

*Було дві ятрівочки,
Положили хуя у ночовочки,
Поставили й у запічку:
«Отут лежи, наш батєчку!»
Та посадили пизду на полицю.
Аж хуй на полицю
Та витріщив очі
На молодії молодиці.*





Сутичка козаків з татарами. Юзеф Брандт



*А на чоловіків і не поглядає,
Бо в чоловіків поцьок немає.*

З наведених вище текстів бачимо, що на означення чоловічого статевого органу в них уже вживається обсценна (заборонена, табуйована, нецензурна тощо) лексика, а саме слово «хуй».

За дослідженнями доктора філологічних наук Л. Ставицької, «хуй» — одне з найсильніших обсценних слів і етимологічно пов'язане з хвоя (голка хвойного дерева), що означає гострий, колючий предмет. Вчена зазначає: *«Хуй» у всьому розмаїтті онтологічних і лінгвістичних функцій мислиться як фалос — те універсальне, що означає людське життя, певний символічний об'єкт, який відіграє надзвичайно важливу роль у житті людини відповідно до психоаналітичного ототожнення органа з «людським Я»: втрата хуя рівнозначна втраті власної ідентичності, а це страшніше за смерть, бо під час своєї смерті людина не присутня, а знищення «власного Я» уявляється як страшенна катастрофа. Тож хуй мислиться як своєрідна мовна й онтологічна універсалія, — цим словом може позначатися будь-який об'єкт чоловічого роду: хуй бичий (залуплений, собачий) — недотепа; кастрована тварина уособлює негативні характеристики чоловіка: дурний як хуй воловий; старий хуй — про старого чоловіка; хуйо-мойо, хуйовина, хуйня — будь-який предмет, об'єкт, явище; будь яку властивість чи якість можуть позначати прикметники хуйовий, охуєнний (...) довжиною хуя — фалоса вимірюється чоловіча статева й життєва сила...»²⁸*

Отже, український сороміцький фольклор, як художнє джерело, зберіг і доніс нам уявлення про те, як наші предки у соковитому гуморі, чутті мови, образному мисленні називали чоловічий статевий орган. І це, як зазначив М. Красиков, до всього ще й *«ліки від нудьги, поганого настрою, буденно-сірого життя, а можливо, й від надмірно трагічного, песимістичного погляду на світ»²⁹.*

Цикл III
Міфологія деяких частин
людського тіла





У світоглядній картині світу важливими є уявлення про частини людського тіла, їхнє функціонування та лікування. Хоча тіло уявлялося цілісним, воно складалося з окремих частин зовнішніх і внутрішніх органів, з якими була пов'язана низка вірувань, прикмет і заборон.

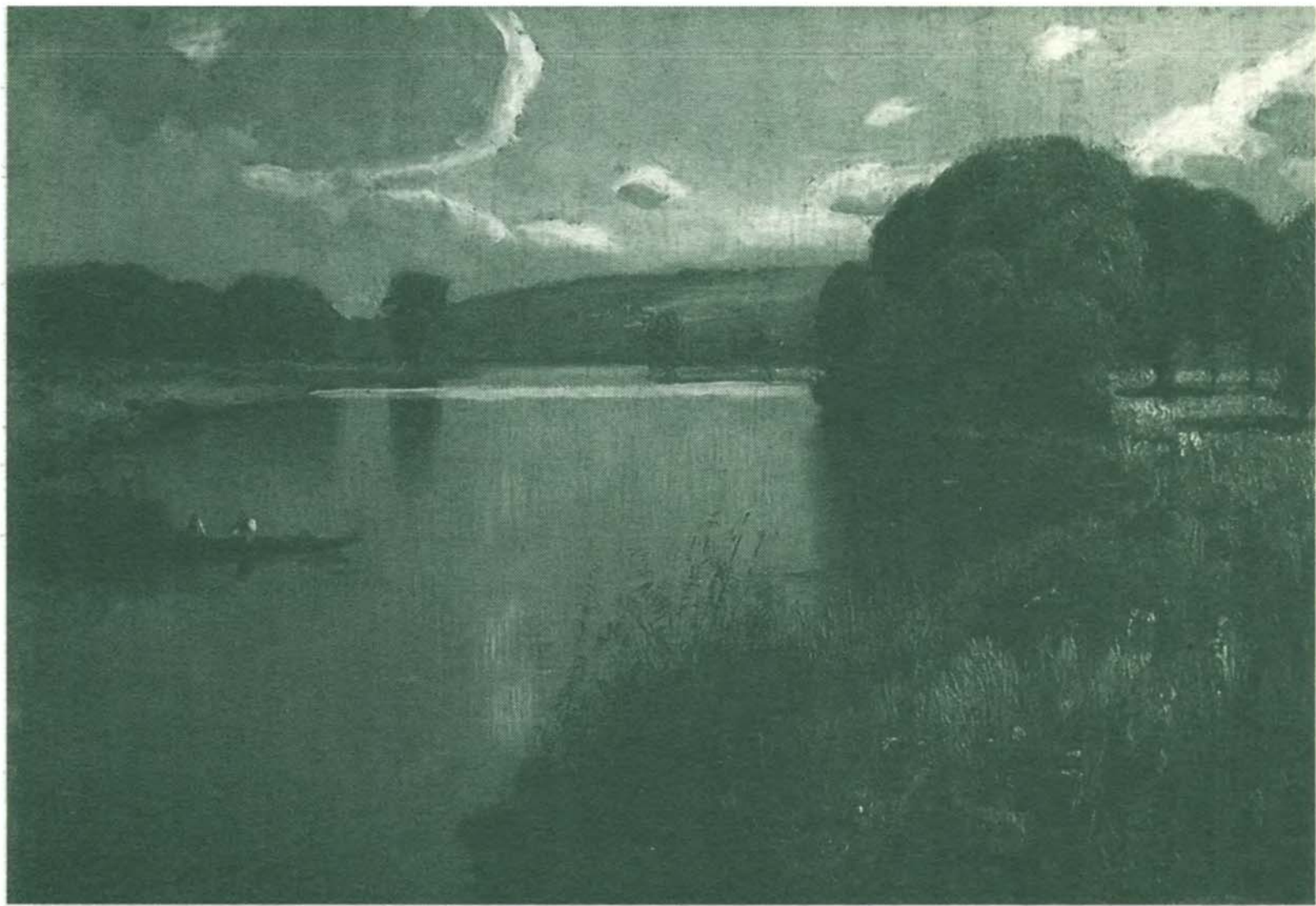
Найбільш міфологізованими були *волосся, нігті та зуби*. Вірили, що саме в них сконцентровані життєві сили й енергія людини, що ці частини є носіями енергетичної інформації про саму людину та її тіла, тому ставитися до них треба вкрай обережно. Через це саме з волоссям, нігтями та зубами було пов'язано найбільше ритуалів, пересторог і вірувань.

Розпочнемо з волосся.

Уважне й поважне ставлення до волосся починалося ще змалечку. Майже повсюдно українці вірили, що *«до року не можна стригти волосся — бо буде тупим, недорозвинутим; «якщо стригти раніше (року), то волосся буде погано рости»; «до року не стрижуть, щоб голова не боліла» тощо*³⁰. До того ж існувало переконання *«якщо дитину не стригти до року, а рівно на рік в день народження, то вона буде щасливою і буде мати успіх та вдачу в житті в усьому»*³¹.

Серед ритуальних практик важливе місце посідав обряд пострижин. Приміром, на Гуцульщині *«мати бере дитину на руки, кладе обтяте волосся у вугол хати і каже: «Дивися, де кладу волосся, абись на тім світі знов знало, відки його взяти» (Бо людина мусить на той світ принести кожний кусник свого тіла — волосся, нігті)»*³².

Залежно від регіону дитину стригли вже відповідно до її статі у три-шість-сім рочків. Подекуди після пострижин під чоловічу стать хлопчиків садовили на коня, а опісля справляли частування. Найкращим днем для цього вважалося 1 вересня — Святого Семена: *«На Семена постригай і на коня сажай»* — казали у народі.



Річка. Полудень. С. І. Васильківський



Обряд пострижин символізував перехід хлопчика з одного вікового стану в інший, його дорослішання. До того ж, як правило, новий статус закріплювався ще й через надання важливих атрибутів — хреста, поясу, чоловічого одягу.

На відміну від представників духовенства (які робили це і роблять на знак покірності перед Богом), українські селяни на загал не відрощували волосся, а стриглися (докладніше про це у розділі про чоловічу вроду).

Натомість у багатьох культурах існувала традиція на знак великої туги, горя, смутку збривати волосся, залишатись нерозчесаними або розпускати коси. В українців і донині побутує вислів *«рвати на собі волосся»*, що означає крайній відчай, сердечний біль, гнів від безсилля. Вислови на зразок *«нам'яти чуба»* або *«повиривати патли»* означають погрозу та приниження суперника.

Цікаво, що сучасна медицина причини випадіння волосся, серед іншого, пов'язує з сильним стресом, горем, втратами або ж підсвідомим бажанням кардинально змінити життя, почати все спочатку (символічно ріст нового волосся після втрати минулого).

Важливо, що людське волосся міфологізувалося, але особливо жіноче, яке ще й ототожнювалося з сексуальною енергією. Після шлюбу, коли жінка починала жити статевим життям, їй заборонялося *«світити волоссям»*, вона обов'язково мала накривати голову спеціальним головним убором — очіпком. Дівчина, яка втратила цноту до шлюбу й жила статевим життям, хоча й не мала соціального статусу заміжньої жінки, обов'язково мала покривати волосся — звідси й назва *«покритка»*. Величезною образою вважалося збити чи зняти з голови очіпка або привселюдно постригти волосся.

Цікаво, що до чоловічого волосся таких вимог не було, але у багатьох культурах символічні функції жіночого волосся



Козак-вершник. Юзеф Брандт





пов'язувалися з чоловічою бородою — ті, які мали аналогічне значення й символізували честь і гідність. Особливо цей погляд був поширений серед старообрядців-росіян, які жили до правління Петра Першого, народів, що сповідують Іслам, євреїв тощо. Підтвердження тому, що бути чоловіку без бороди — сором і ганьба, знаходимо у Старому Заповіті: *«...і взяв Ганун Давидових слуг, та й оголив половину їхньої бороди, та обрізав їхню одежу на половину, аж до сидіння їх, та й відпустив їх. І донесли про це Давидові, а він послав назустріч їм, бо ті мужі були дуже осоромлені. І цар їм сказав: “Сидіть в Єрихоні, аж поки відросте вам борода, потім повернетесь”»*. (Друга книга Самуїлова 10:3—5.)

Щоправда, по селах XIX — початку XX століття чоловіче населення голилося, а відсутність бороди стала естетично привабливою й за гріх не вважалася.

Як зазначалося вище, українці вірили, що у волоссі зосереджується життєва сила, тому було вироблено низку заборон, серед яких: *«не можна топтати ногами свого волосся, бо голова болітиме»*, *«як острижешся, то треба чуприну викинути на воду, щоб росла довга — як вода»*; *«острижену чуприну не годиться викидати на смітник, бо її заберуть жаби на кубло, то буде голова боліть»*³³; *«остригши, не кидай чуба в пич, або скільки чуб горітиме, стільки голова болітиме, а кидай чуб під вербу — буде скоро рости, як верба»*³⁴.

Вірили: *«якщо сховати із стриженого хлопця, якого беруть у солдати, трошки з його чуприни в ікону чи за ікону, то цей хлопець повернеться додому живий і здоровий, омине його всяка біда»*³⁵.

Волосся широко застосовували у знахарстві, найчастіше разом з нігтями. Зокрема при лікуванні епілепсії хвору дитину ставили до одвірка і над її головою пробивали осиновим кілком отвір, куди клали її острижене волосся та нігті й забивали це все



Уманський сотник Іван Гонта. С. І. Васильківський





осиковим кілком. Вважалося: щойно дитина переросте вбитий кілок, хвороба перестане її мучити.

На Полтавщині *«для избавления от переполоха, волосы и ногти больного, вместе с ниткой, которою последний измерен, забивают или замазывают в двери, а больной лихорадкой сбрасывает во время приступа рубашку и кладет ее под камень»*³⁶.

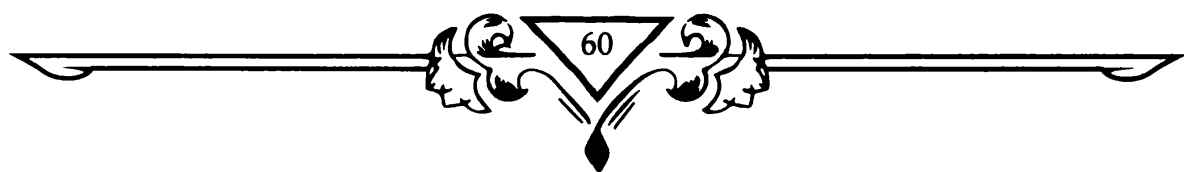
Ці магічні дії можуть бути пояснені таким чином: нігті належать до «безсмертних» частин тіла, які мають певну нетлінність, у волоссі зосереджується життєва сила, тому будь-які маніпуляції з ними призводять до змін стану особи, на яку були спрямовані ці дії. Процедура обмірювання теж належить до ритуалів, де зняті мірки вважали за символічний двійник людини й використовували для «перенародження» та лікування хворого. Вірили, що хвороба переходить і залишається у «новому» тілі.

Широко було відоме й таке вірування: *«Остригая волосы, так же как и ногти, суеверные люди берегут их в особом месте и кладут их с собою в гроб, веря, что на том свете в каждом их волоске потребуют отчета»*³⁷.

Волоси й нігті — символічні замітники самої людини. Будь-які маніпуляції з ними можуть призвести як до позитивного, так і до негативного впливу на людину. Через це існувала заборона розкидати волосся: якщо воно потрапить у руки недоброї людини — настане смерть, якщо підбере птах або тварина — стане хвороба.

Волосся — символ багатства, достатку, тому жителі Полісся запрошували сіяти льон та коноплі чоловіка з густим волоссям та бородою, аби й посіви були такими самими.

За народними віруваннями, нігті — це єдине, що лишилося людям від «рогового» тіла прабатьків Адама і Єви як знак-нагадування про втрачений рай. Суть у тому, що, за деякими легендами, тіло перших людей було вкрите волоссям, а на ногах були





Запорожці. І. Ю. Репін



рогові (нігтьові) копита. Після гріха волосяний покров відпав і лишився там, де люди встигли прикритися руками (статеве волосся), а від «рогового» тіла zostалися тільки нігті на руках і ногах. За іншими переказами, все тіло людини до гріхопадіння було «рогове», тверде, міцне, подібне до панциря: *«То таки були, як ніхті! Тіло було таке, як ніхті, то-то зроду так розказували тие старие люди. То як яблуко зіли, то вони побачили тоді наготу свою, і стало уже такая вот... Сид. І нічо не осталося. І були голи! Тико осталося у нас знаменіє — ньогті»; «шо вони согрешили. У нас би таке тіло було, як воно на нигтях. Не тре одіваться, нічо! (Волинь)»³⁸;*

«Чому чоловік на пальцях має нігті? Того мало хто знає. А бувало мої небіщик дідуньо кажуть, що то давно дуже перший чоловік нїм согрішив, був на цілім тілі таким рогом, як ми на нігтях маємо, покритий. Не потребував він ані одєжини, ані чобіт, як ми тепер. А як согішив, то зараз тої ріг зліз з него і лиш на памятку, що він був колись ним вкритий, лишилося по трошки того рогу на кінцях пальців на руках і на ногах і то називається «нігтями»³⁹.

З огляду на такі уявлення було вироблено ряд заборон і табу щодо поводження з обстриженими нігтями. Для прикладу наведемо декілька: *«Як позрізуєш нігті, то треба їх у пазуху забірають, через те, що чорт, як понаходить, то пошиє собі шапку, то його ніхто вже й не побачить, а шапка зветься тая — невидимка»⁴⁰;* *«Срезанные ногти не нужно бросать куда попало, а спрятать за пазуху. Это нужно делать для того, что на страшном суде, когда ангел будет переводить души через мостик, тонкий как соломинка, и спросит: где ногти? И если их не окажется, то шедший должен будет искать их до тех пор, пока всех не соберет»⁴¹.*

Не менш міфологізованою частиною тіла були зуби, зокрема існували магічні прийоми, які забезпечували дитині ріст здорових



Задунайський запорожець. С. І. Васильківський





і міцних зубів. Зокрема такий: *«Як випадають у дітей зуби, то щоб тісни поросли, того треба зуба взять, закинуть за піч, та й сказати: “Мишко, мишко! На тобі кістяного зуба, а мені дай залізного!”* Радили також *«їсти, що миша погризла, то кріпки будуть у того зуби»*.

Подекуди забороняли до року годувати дитину щукою, бо вірили, що це може спричинити уповільнення росту зубів, адже щука, линяючи, губить і зуби.

Загалом зуби асоціювалися з місяцем, за аналогією — блискуче небесне світило та білі зуби, а також видимим ростом, зміною зубів та фаз місяця. Вірили, що місяць світить уночі для мертвих, тому при лікуванні зубного болю як вербальні замовляння, так і практичні дії були щільно пов'язані з потойбіччям. Приміром, на Поліссі радили на молодик піти в поле, віднайти на землі будь-яку покинуту кістку і тричі прикласти до хворого місця, приказуючи замовляння на зразок:

«Місяцю молодик, ти високо літаєш ти далеко відаєш. Чи не був ти на том світі, чи не бачив ти неживого?»

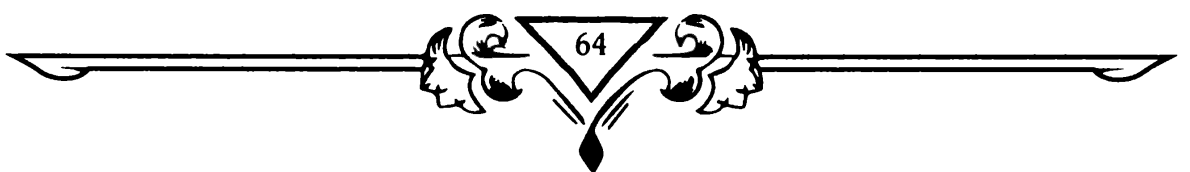
— *Бачив.*

— *А в неживого зуби болять?*

— *Не, не болять.*

— *Так щоб у мене не боліли, не свербіли і не ятрились».*

«Роль» мерців у лікуванні зубів полягала не лише в замовляннях. Зубного болю намагалися позбутися за допомогою справжніх мертвих: цілували померлого і старалися його непомітно вкусити, вірячи, що зуби замруть, як він. На похороні колупалися соломинкою в зубах і кидали її в могильну яму, обводили мізинцем навколо рота померлого і примовляли: *«Як вмершого заніміло тіло, так нехай заніміють мої зуби»*. Підв'язували лице тією хусткою, якою підв'язували щелепу покійному. У поліщуків-білорусів вважався дієвим такий спосіб лікування зубного болю: *«як баляць зубы, вельмі добрэ*





памагае аткалупнуць ат труні мерцвяца крыху дзерава й яго прыкладваць да зубоу»⁴².

Для лікування зубного болю радили й таке: *«як болят зуби, то найди невиложеного жеребця-нутряка здохлого, одирви підкову, скуй перстень та й носи; ніколи зуби не болітимуть»⁴³.*

Інші частини тіла були менш міфологізованими, але теж посідали важливе місце у світоглядній картині світу українців.

Загалом тіло, весь людський організм називали *«тушка»*, говорячи: *«І ватали-б люди, коли там сама тушка, а розуму не жди-б то»* або *«Тушку Бог создав, а душі розумної не вклав»*; *«над тушкою скіко не плач, то все однаково, не оживе: тушка все тушкою»*.

Вірили, що тіло новонародженого позбавлене цілісності, тому потребує «дороблення», «доліплення». Через це одразу після пологів баба-повитуха мала легенько стиснути головку дитини, придушити носик, приплеснути та повитягувати всі частини тіла новонародженої дитини. Такі дії були спрямовані на умовну корекцію тіла новонародженого. Вірили, що коли не зробити цього, дитина виросте з фізичними вадами, а тому калік у народі називали «недоробленими». Подекуди, зокрема на Галичині, вірили, що новонароджену дитину не завадить і облизати. На калікуватих або невродливих казали: *«Уродила, та не облизала»*; *«Це ще не вродила, ек не облизала»⁴⁴.*

Одним із найважливіших органів людського тіла є голова, що співвідносилася з небом. Голова уявлялася вмістилищем мозку (а інколи й душі), який керує всім тілом та свідомістю: *«Голова дуже варке. Дуже! Під кієм є мозок. Є, кажут, шо у голові є душа. Ек мозок вісхне, то чоловік исходить из розуму. Ек зійде з розуму, то робит сі у голові така миціцька, робит сі зелена жабка і тот мозок п'є, сушит...»⁴⁵*

До того ж голова вважалася одним з найважливіших кордонів між тілом і зовнішнім світом. Лікуючи людину від багатьох



Весняний день на Україні. С. І. Васильківський



хвороб, знахарі качали яйцем по всіх частинах тіла, але починали завжди з голови, а закінчували стопами: *«Од голови, виговораю, вимовляю з голови, я качаю яєчком з голови...»* — розказує поліська знахарка.

Початок викачування з голови спричинено тим, що, за народними уявленнями, саме крізь голову в людське тіло проникали хвороби. Стопи ж вбачалися як нижній кордон людського тіла, тому крізь них шептуха виганяла хворобу з тіла в землю.

Обряд вигнання хвороби «з верху до низу» в архаїчній анатомії розрахований на те, щоб спершу зіпсувати склад людського тіла, а потім відновити цілісність, уже з очищених його частин.

До слова: інколи траплялося, що знахарка водила яйцем навколо тіла, рук, ніг, голови, не торкаючись їх. Можна припустити, що у традиційному суспільстві існували певні уявлення про біологічне поле людини; проте відсутність даних, де проходить кордон людського тіла і чи збігається воно з фізичним, залишає це питання відкритим.

У народі були вироблені певні заборони й табу, пов'язані з головою, до прикладу такі: *«не можна бити по голові, бо розум заб'єш; не можна через голову нічого подавати, бо голова вертітиметься»*.

Вірили, що при головному болю потрібно, аби священик стиснув голову руками, тоді біль мине. Трапляються у джерелах і такі рекомендації: *«Мертвяковим черепом давлять свою голову, щоб не боліла»*, а ось менш радикальне: *«із сятої верби назбирай у церкві, потерти й бережи, щоб на злучай, як заболить голова, так париться тим окропом, що нагрієш, з тоєю потертою»*⁴⁶.

Центром людського тіла по вертикалі вважався пуп, який був кордоном між «чистим» верхом і «брудним» низом. Зміщення його викликало порушення функціонування всього організму. Українці добре розуміли, що підірваний живіт може





викликати низку інших хвороб, зокрема шлунка, хребта, серця, легенів. Вважалося за обов'язкове повернути пуп на місце, «поставити», а після того утриматися від фізичної роботи, інакше буде «бродячий», тобто при будь-якому фізичному навантаженні зриватиметься.

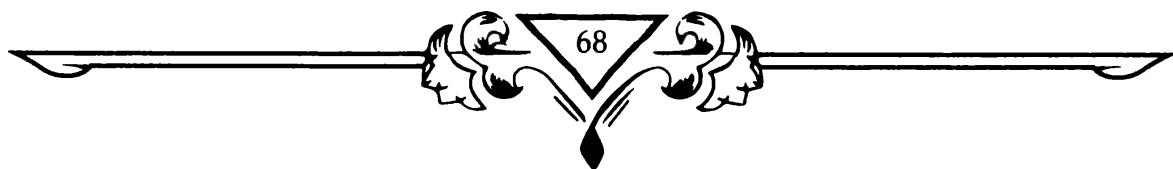
Оскільки голова співвідносилася з верхом людини, то її низом, очевидно, були **ноги**, які, власне, і тримають усе тіло: *«Туш стоїт на ногах. Нога має: стегно (каже — «у стегніх боє ноги»), коліно, а верьх него кружок (...) гомілка (с переду), литка (з заду), котик, п'єта і ступак: з гори плесне, зі споду подовка»*⁴⁷.

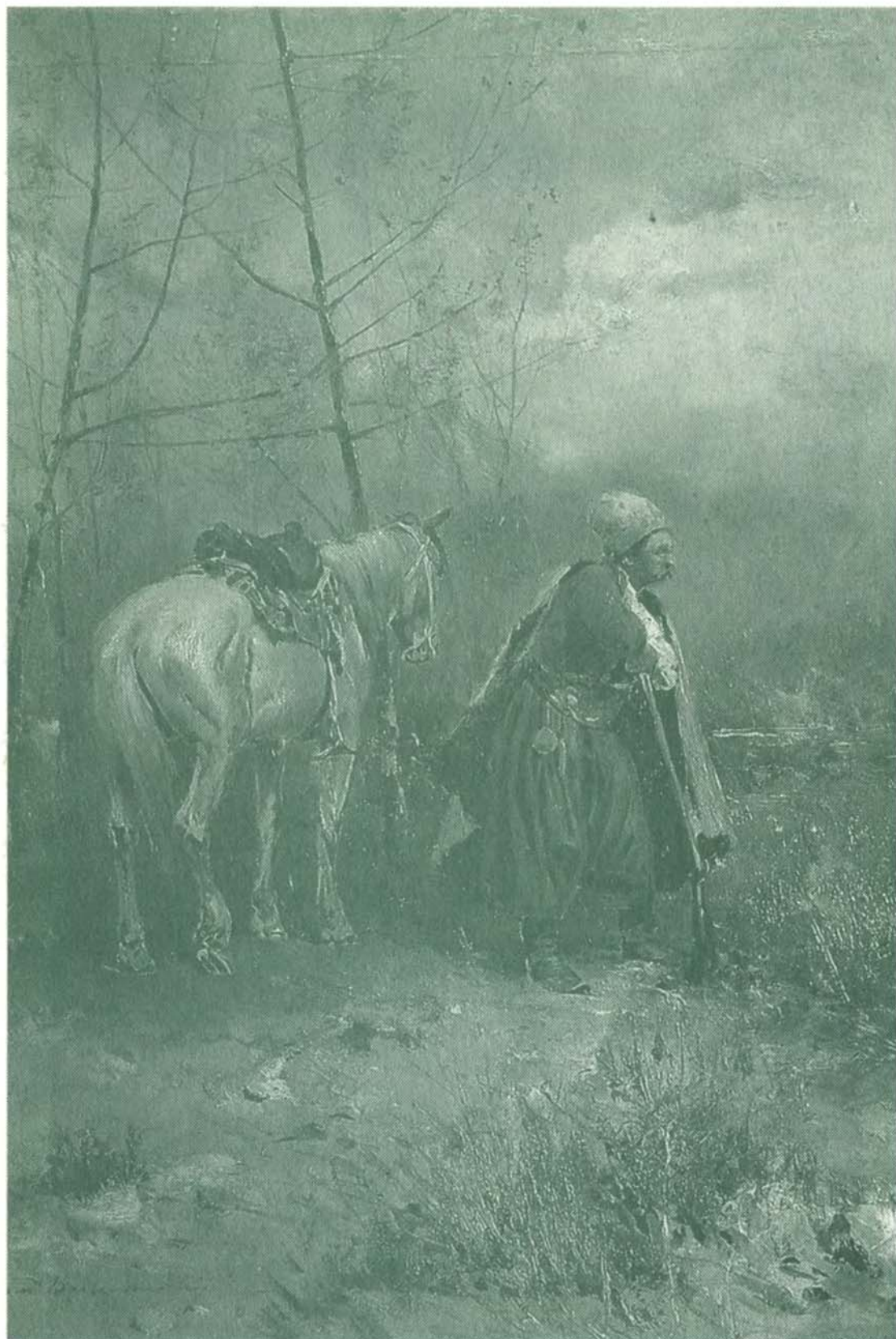
Новонароджені діти від природи тимчасово позбавлені необхідної для людини здатності ходити. Аби дитина пішла, слід було «перерізали пута»: рукою або ножом тричі провести між ніжками, примовляючи, наприклад: *«Розв'язую тобі пута (ріжу тобі путця)», або ж «ну тепер ходи! Пута розрізаю!»* Як правило, робила це мати. До того ж символічне розрізання пут поміж ногами мало на меті вивести дитину зі стану нерухомості й недієздатності.

З ногами було пов'язано чимало цікавих заборон, зокрема: *«Як сидиш на лаві або на стільці, то не можна гойдять ногою; кажуть, чорта гойдаєш»; «Если кто притворит себе дверью ногу — знак, что будут гости»; «Не годиться пятою крутить на землі, бо як хто небудь ступить у ту ямку, то зараз короста нападе».*

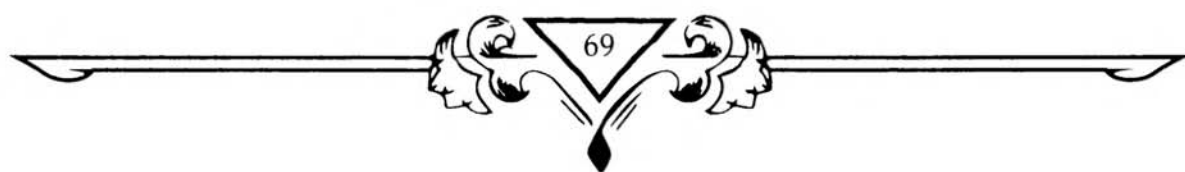
Існували й цілком зрозумілі заборони, пов'язані з тілесною гігієною: *«Коли перший раз ідуть орати, то, приїхавши з поля, не слід йти зараз в хату, а треба обтрусити з себе пісок і ноги помити коло колодезя, щоб не занести піску з поля, бо будут блохи заводиться»*⁴⁸.

З **руками** також були пов'язані вірування і прикмети, серед яких, зокрема, такі: *«Не годиться давати старцеві левою рукою*





Запорожець на варті. С. І. Васильківський





Кобзар на дорозі. Л. Жемчужников



Обоз запорожців. Юзеф Брандт



хліб або гроші, бо сам збіднієш»; «якщо свербить права долоня — будеш здороватися, зустрінеш друга; якщо ліва — до прибутку, гроші рахуватимеш»; не можна тріпати лівою рукою — чортів наплодиш» тощо.

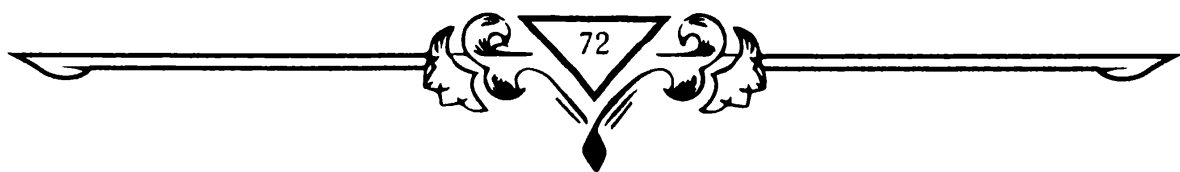
Для лікування рук і ніг застосовувалися як методи традиційної народної медицини (прикладання компресів, вживання виварів з трав тощо), так і символічно-магічні дії. Приміром, коли ломило кості в руках і ногах, на Київщині робили так: *«призывают мальчика или девочку — первенца или последнего-рожденного — пизднихорочку; дают этому ребенку кусать слегка больную ногу или руку — за локоть или за колено; после каждого укушения ребенок должен плюнуть и уверяют, что после этого болезнь проходит»*⁴⁹.

Немало вірувань пов'язувалися і з частинами людського обличчя й голови: очима, бровами, вухами.

Наприклад: *«У кого брови свербят, тот будет смотреть на приехавшего к нему издалека гостя, или благодарит его за оказанное им какое нибудь доброе дело»*⁵⁰; *«Як у кого на переносі брови сходяться одна з другою, то й буде нещасливий (як варіант — щасливий)»; «Если зудит правая бровь, то будет плач, а если левая — утеха».*

Народна культура виробила низку ритуалів, спрямованих на подолання стану дитячої «сліпоті». У деяких районах України через день після хрестин відбувалися так звані «продирини», «очедирини». Гості приходили, щоб «оченята продирати дитині». Під час застілля годилося бажати: *«Дай Боже, щоб дитина була бачуща, видюща і пам'ятуща! Зірка і швидка! Щоб куди йшло — тай найшло. Щоб робоче і охоче. Щоб швидке, прудке, повновиде, уродливе!»*⁵¹

Говорили: *«Ліве око свербить — радітимеш»*, а якщо дзвеніло у вусі і відгадували, у якому саме, мало здійснитися задумане.





При курячій сліпоті, коли людина при заході сонця погано або нічого не бачить, рекомендували таке: *«Померять ниткой страстную свечу, сжечь нитку и напиться воды, смешанной с пепелом онной нитки, и уверяют, что от сего куряча сліпота проходит»*⁵².

Якщо на оці вискакував «ячмінь», то *«выбирають 9 зерен ячменю і кидають у затопляну піч; той хто кидає, повинен якнайскоріше утікати, щоб не чути тріскання зерен, а то нічого не допоможе»*⁵³.

Для загальної профілактики зору, приміром на Поліссі, радили їсти чорницю.

Якщо боліло вухо й у ньому був нарив, то, наприклад, на Чернігівщині підкурювали насінням з льону, що саме висипається: *«Насыпають у черепок жару і сиплють льон, а хворий нахилиться вухом до диму, та щей рядом його прикриють. Як добре підкурити, так болячку прорве, і вона витече»*⁵⁴.

Особливістю чоловічого тіла є так зване **«Адамове яблуко»**, кадик — випнута хрящова частина гортані. За легендами, Єва першою вкусила і ковтнула яблуко, а Адам ковтнути не встиг, бо в цей час його покликав (або надійшов) Бог, або ж Адам злякався та вдавився, а яблуко застряло в горлі. На спомин про це тепер всі чоловіки, на відміну від жінок, мають «адамове яблуко»: *«Як Бог сотворив Адама й Єву, то наказав з одної єблоні їсти єбука, бо йик урвут і зїди, то умрут! Та Ева зірвала єблоко і зїла та шьи подала Адамови. А Адам узьив в рот та нагадав си, шо Бог наказав, тай лапнув си за горло, щоби не прожер, та й з того чьису ті, що вийшли з покоління Адама, мають на горіл гулю, а ті шо з покоління Еви, тої гулі не мають»*⁵⁵; *«І шоб яблуко того не з'їли. Він (Адам) їв яблуко і вдавився він, о! И за темо у мужика є, а й жонок нет»*; *«Він согрішив в раю. Яблуко з'їв. Ему вже так і стало (...) і вон то яблуко він із їв — стала така гулька»*⁵⁶.



Дума про трьох братів. С. І. Васильківський



Народних уявлень про внутрішні органи людського тіла на загал значно менше, ніж про зовнішні. Це може бути пов'язано з тим, що у східних слов'ян не існувало практики розчленування трупів, а отже, був відсутній емпіричний матеріал. Загалом, у народі всі внутрішні органи найчастіше називали «утроба» — як те, що сховано всередині.

На початку ХХ століття етнографом А. Онищуком було складено невеличкий словничок «Анатомія людини», де було записано таке уявлення гуцулів: *«Вітак є груди-комора, а у коморі є отріб: серце, легке і печінки. Груді — то двері до здоров'я, як там шось зіпсоване, то уже по всім. Ребра замикают комору, а туй у горі того містка прихогет иглиці. Єк легки відсихают, то задуха приходит; то кров відсихає у чоловіці и робит сі харькатованє. Серце май варке! Єк у серци заболит, то чоловік умирає. Єк тике меке серце у котрого, то відь будь чого журіт сі; и то ни розказує тому розум, але серце. Чоловік сивіє від жури. Під грудьми є черево. У черевині є кишки богуш (той, шо у нім, вібачте, «тото» є; з кишок иде у тот богуш, а з него иде у задну кишку).*

Вітак є сечник, шо пречи сі вода, ни дивуйте, сеч. То з води то сеч, из пійки..., а де ж то сі гіне, шо хрискєнин п'є? То мусит, ни дивуйте, мочити. У нас кажут: «Чикай, бо мушу конє привєзати» (ніби, шо хоче, ни дивуйте, мочити)»⁵⁷.

Для життєдіяльності людини надважливе значення має **кров**. Пращури добре розуміли, що кров має не витікати з людського організму, а бути всередині, людина, яка втратить багато крові, — помре. Якщо відбувалося поранення й кров сочилася з тіла, її слід було негайно зупинити. Для цього найчастіше вдавалися до замовлянь, які загалом ґрунтувалися на паралелізмі: раптово сталася подія (щось зупинилося, зламалося, втихло), відповідно, зупинилася кров: *«Іхав Ілля на коні, тяг ноги по землі. Ноги підняв, кров уняв»*. У більшості текстів



проти кровотеч трапляються й протиставлення іти—стояти: *«Ішов Христос до Ордані-ріки. І ангел йшов. Христос став і ангел став. Іордан-ріка стала, а котра не стала, не благословенна стала»*.

Цікаво, що на тому, як ішла з рани кров, могли й ворожити, проживе людина ще або скоро помре: *«Як далеко пада та дуже біжить, то той чоловік ще довго житиме; а як помалу та тут і пада, скоро вмере»*⁵⁸.

Існувало уявлення, згідно з яким перші люди мали тверду, як панцир, шкіру, а після гріхопадіння «рогове тіло» лишилося тільки на нігтях; шкіра стала м'якою і вразливою для пошкоджень та недуг.

Однією з суто шкіряних хвороб була «рожа» — почервоніння, свербіж, пухирі. Вірили, що цю хворобу слід «спалювати». Для цього знахарка брала дев'ять лляних пасом і шматок червоної тканини. Поклавши тканину на почервонілу шкіру, підпалювала одне пасмо льону, далі — друге, третє і так далі, при цьому шепотіла замовляння.

Окремо слід сказати про використання тіла (зокрема певних його частин) у господарчій магії, метою якої було активізувати природу й запрограмувати добрий врожай.

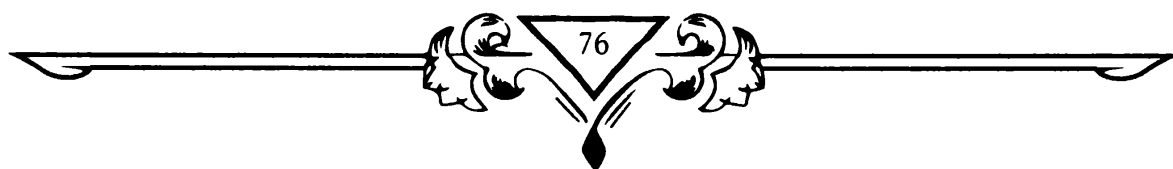
Так, серед етнографічних матеріалів знаходимо:

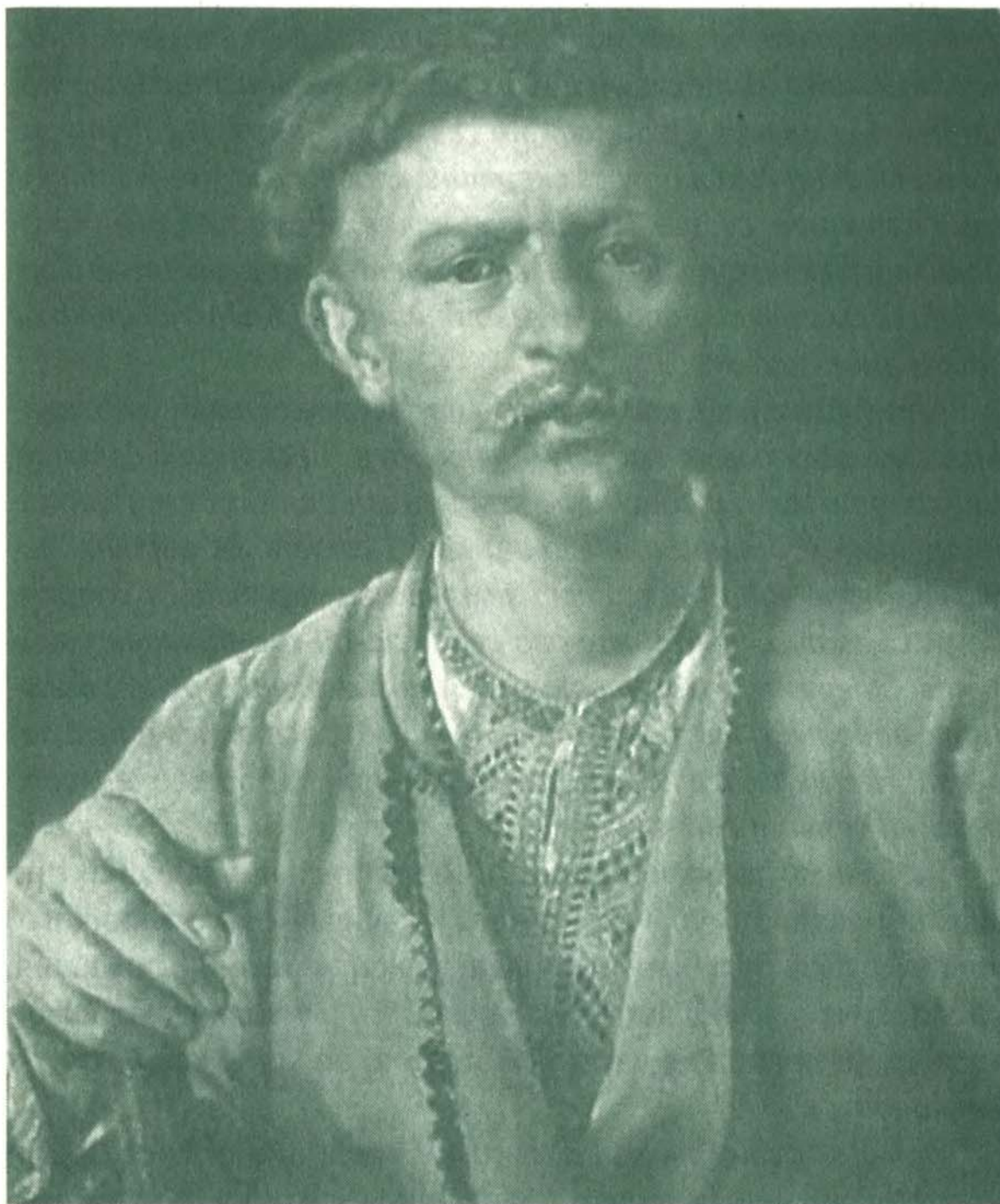
Як сіють редьку, то беруться за голу сраку і кажуть:

*Росте, редько, мняка,
Як моя срака!*⁵⁹

Сіючи моркву, беруться за голу литку і примовляють:

*Росте, морква, гладка
Як моя гола литка*⁶⁰.





Український мужик. В. А. Тропінін

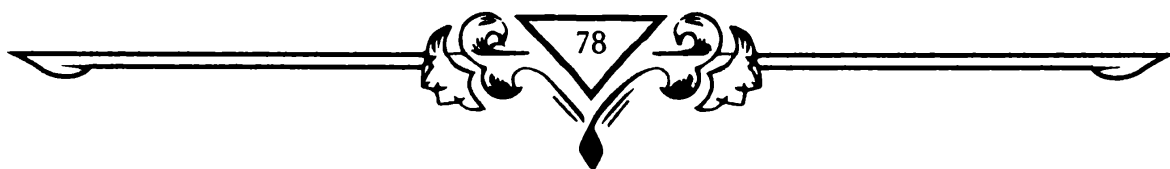


«...когда лен сеет мужчина, то бабы просят его, чтобы он сеял без штанов, потому что при таком посеве лен вырастает чистый, без половицы, или дают ему круто сваренные куриные яйца. Приехав на поле, прежде чем приступать к посеву льна, мужик очищает от скорлупы яйцо, скорлупу зарывает на ниве, а яйцо без скорлупы кладет в карман и тогда уже начинает сеять. Предполагается, что посеянный с соблюдением этих условий лен вырастет без сорных трав и головки (семенные коробочки) его будут крупны и часты, как очищенное яичко»⁶¹.

Аби відігнати від посівів горобців, рекомендували: «До пашні стань од першого краю і молися Богу. Та скинути сорочку, та кинути трохи горобцям землі, назначить одержу і покинуть там. Оббігти з тоєю землею і стать, де сорочка лежить, прокинути навхрест землю: агу горобець, і я молодець. Сказати, обійти ще два рази і землі кинути три рази» або «оббігти голому уночі грядки, тримаючи в руках паляницю забудьку, що з усього печива сама зосталась в печі забута: «Як не може голе по світу ходити, щоб так не могли горобці соняшників пити»⁶².

Як бачимо, зазначені вище дії базувалися на уявленнях про магічну активну силу людського (у цьому разі чоловічого) тіла й можуть бути класифіковані як непрофесійна, домашня, господарча магія. Її відгомін бачимо й у звичаях качатися по засівах, як правило в парах, «аби жито родило і качалося, як ми качаємось».

Отже, частини людського тіла у традиційній українській культурі міфологізувалися, наділялися тими чи іншими магічними особливостями. Через це у народній культурі виробилася низка правил, заборон, прикмет, способів лікування, пов'язаних з людським тілом загалом та його окремими частинами зокрема.



Цикл IV

*Ідеальне головіге тіло:
врода і традиційні
канони краси*





Для багатьох традиційних культур краса — це важлива прерогатива, основна «зброя» жінки. Саме жіноча краса давала можливість покращити соціальні можливості, зокрема через вдале заміжжя. Традиційно саме жінки мали відповідати стандартам краси, виробленим культурою та часом.

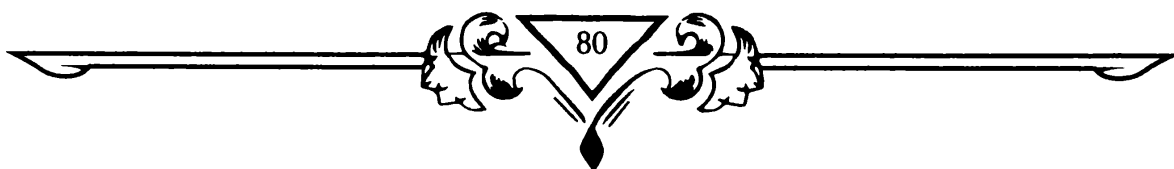
Роль ідеального (а отже, й бажаного) чоловіка загалом не збігалася з красою. Чоловіча краса аж ніяк не була вирішальною та бажаною при шлюбній стратегії, як часом жіноча.

Між тим зовнішня привабливість, пропорційність і симетрія частин тіла, окрім естетичної досконалості, означали ще й здоров'я, дієздатність, можливість виконання основних фізичних (господарчих) і біологічних функцій не тільки для жінок, а й для чоловіків. Через це цікавим та абсолютно новим постає питання: яким уявлявся в Україні ідеальний за зовнішніми ознаками парубок/чоловік? Які риси обличчя та пропорції тіла була бажаними та вважалися привабливими?

Для реконструкції канонів краси тієї чи іншої епохи та культури дослідники цього напрямку найчастіше звертаються до творів мистецтва: картин і скульптури. Для українського села XIX століття такий вид джерел є дещо проблематичним, тому спробуємо реконструювати образ ідеального чоловічого обличчя і тіла за допомогою фольклору — українських пісень та етнографічних записів — і відшукаємо опис хлопців, які вважалися гарними.

*Ой ти, гарний Семене,
Не сідай коло мене,
Мене слабість напала,
Аби-м тя не зваляла.*

*Йа в потоці синє зиле,
В потоці, в потоці.*





Тип запорожця. С. І. Васильківський



*Тяжко вінка доносити
Через файні хлопці.*

Отже, якими ж вони були ті «файні хлопці», від зовнішньої привабливості яких мліли дівчата та через яких боялися втратити цноту до шлюбу?!

У народних піснях є закономірність: майже завжди красивими, бажаними, коханими називалися хлопці, які мали **чуб та вуса**.

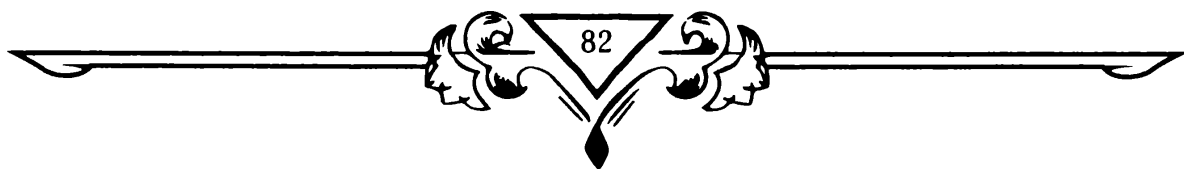
*Гей, козаче уродливий,
молоденький та й жартливий,
усоньки чорнявії,
зубоньки перлової
Чубчик твій круглесенький...*

*Гай, гай зелененький,
Козак молоденький,
Тебе я полюбила,
Що у тебе вус чорненький.*

*Вітер віє горою,
Стій, Петрусю, зо мною.
Ой лихо — не Петрусь:
Лице біле, чорний ус!*

*...Ой венгерко, венгерко
Позич мені люстерко, люстерко,
А я уса підкручу, підкручу,
Завтра вранці принесу, принесу!*

*Чий то парубочок,
Шо набік чубочок,*





*Сидить коло столу,
Як з рожі цвіточок?
Не одна дівчина,
Та і не одна мати
Хоче свою дочку за нього віддати.*

Вище (див. розділ III) ми приділили увагу міфологічним уявленням, пов'язаним з волоссям, тому наразі зупинимось на його естетичній привабливості у вигляді чоловічих зачісок, де перше місце посідає «чубочок», більш відомий як «оселедець» або «чуприна».

Найбільшій популярності ця зачіска набула серед запорізьких козаків, особливо бувалих, що «нюхали пороху». Є свідчення про те, що зачіска була знана й серед князів України-Русі. Зокрема, Лев Диякон, що був при війську візантійського імператора Василя, оповідаючи про війну з Візантією (990), зазначав щодо київського князя Святослава: *«середнього зросту, не надто високий, але і не низький, брови мав густі, очі сині, ніс короткий, борода оголена, на верхній губі густе і довге волосся, голова зовсім оголена, з одного боку висів чуб, що означало значний рід; шия здорова, плечі широкі, і взагалі дуже добре був збудований; здавався якимось понурим і диким; в однім вусі висіла золота сережка, оздоблена двома перлинами, з карбункулом посередині, одіж на нім була біла, нічим не різнилася від інших окрім чистоти»*⁶⁴. У той період (якщо вірити мініатюрам і фрескам) князі й простолюд носили довге волосся та бороди, тож зачіска Святослава була більш винятком, ніж правилом. Між тим, як відомо, мода дуже мінлива.

Крім оселедця, серед українських хлопців та чоловіків XIX століття добре була відома й зачіска «під макітку». Назва ніби пішла від того, що селяни-цирюльники, підстригаючи чоловіка, насаджували йому на голову макітру⁶⁵, а ножицями обрізали все волосся, яке виглядало з-під посуду.



Українець. Початок XX ст. З приватної колекції



Схожою була зачіска «у кружок», коли волосся підстригали рівно навколо голови. Так підстригалися селяни на Чернігівщині. Ще одна чоловіча зачіска носила назву «під скопку»: волосся над бровами зрізалось горизонтально, а на висках та потилиці лишали довшим. Підстригаючись «до закаблука», над чолом залишали волосся довше, а на потилиці — коротше. Стригтися «під скопку» та «до закаблука» любили селяни Полтавщини, Київщини й Херсонщини. На Україні була знана й зачіска «під польку»: довге волосся з підстриженою та підбритою потилицею. Цікаво, що найкоротше волосся носили чоловіки-степовики, жителі Херсонщини, Таврії й Чорномор'я. Чоловіки з Поділля, Київщини та Лівобережжя вистригали «модельні» зачіски, а чоловіки на Західній Україні часто ходили з довгими пасмами. До слова: зачісувати волосся набік з проділом українці не любили. Це типово російська зачіска. Натомість розчісувалися вгору та «просто», у напрямку, що визначила природа.

Етнограф В. Милорадович навів цікаві відомості про чоловічі зачіски на Полтавщині: *«...мальчиков на пространстве всего Лубенского уезда стригут при голове гладко. Так де стригутся и парни летом, а зимой оставляют волос пальца на три. Не идет коротко стричься тем парням, у которых «як на їжакові стоїть волосся». Им больше к лицу прическа «під чуб», «кружком», т. е. кругло, ровно по всей голове, простригая больше на лбу, над бровями и сзади. Бород почти никто не бреет, а только подстригают. Подстричь бороду и волоса на голове, «причепуриться» следует перед праздниками»⁶⁶.*

Як бачимо з наведених вище пісень, вуса дівчатам подобалися й робили чоловіків більш привабливими та бажаними.

При першому голінні брили тільки бороду, а вуса — лишали як знак зрілості. Поміж тим вусатими ходили здебільшого



Запорожці. Юзеф Брандт



Тип запорожця. С. І. Васильківський



чоловіки Східної України, натомість на Західній Україні після скасування панщини у 1848 році селяни голилися.

«Чорні брови/карі очі/біле личко» вважалися окрасою не лише дівчини, а й хлопця:

*Іспиши хоч на бумазі, а хоч на листочку,
Шо у тебе, шо у мене брови на шнурочку.*

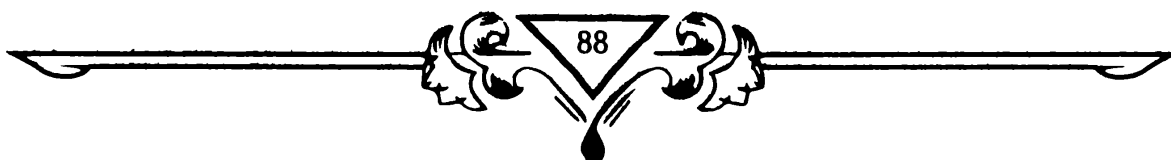
*Ростіть, ростіть, василечки, я вас буду поливать,
Ходіть, ходіть, славні хлопці, я вас буду милувать
Василеві животи да й прикидливії,
Карі очі, чорні брови да й завидливії.*

*Ой лихо — не біда, б'ють мене за тебе:
Прошу тебе, серденько, не ходи до мене.
Ой як мені не ходити темненької ночі,
Що у тебе чорні брови, в мене карі очі.*

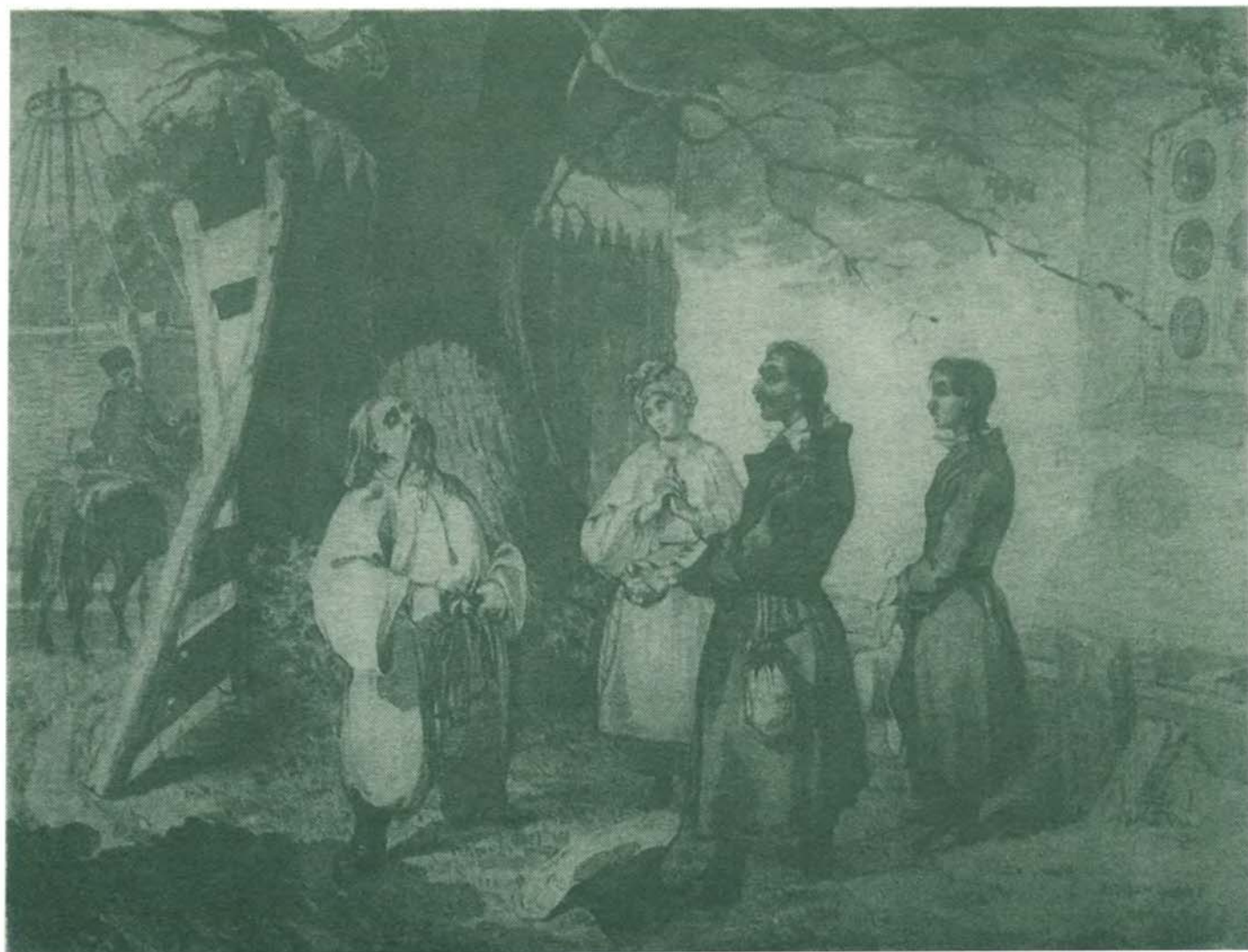
*Била мене мати ключем од світлиці,
За те була, вражий сину, що ти білолиций.
Била мене мати ключем од комори,
За те була, вражий сину, що ти чорнобровий.*

*А то козак — любий, милий,
І ще к тому чорнобривий.
Хорошенько співає,
Жалю серцю завдає.*

*Ой той мене пече, ріже,
Що не люблю, а він лізе,
Ой той мене пориває,
Що чорнії брови має.*







Зустріч Тараса Бульби з синами. Т. Г. Шевченко



*В кого чорний вусок —
Тому риби кусок!*

*Ой поїхав мій миленький
до мли́на,
А я собі прудивуса привела.
— Цур тобі, прудивусе,
Які в тебе руді вуса! —
Сама собі дивуюся,
З прудивусом цілуюся!*

*Ой грай, коли граєш,
Коли чорні брови маєш,
Коли такі, як у мене,
Іди, сядь коло мене,
Коли ж трохи рудуваті,
То відсунься, пранцюватий!*

Життя в селі — це щоденна важка фізична праця, тому міцний, витривалий, кремезний чоловік апріорі вважався привабливим і бажаним:

*...треба мені чоловіка,
ні старого, ні малого,
середнього, молодого,
щоб і в полі орав,
та й у домі дбав...*

*...я молодий і здоровий,
Працювати буду,
Будеш мати, що захочеш,
О тім не забуду...*

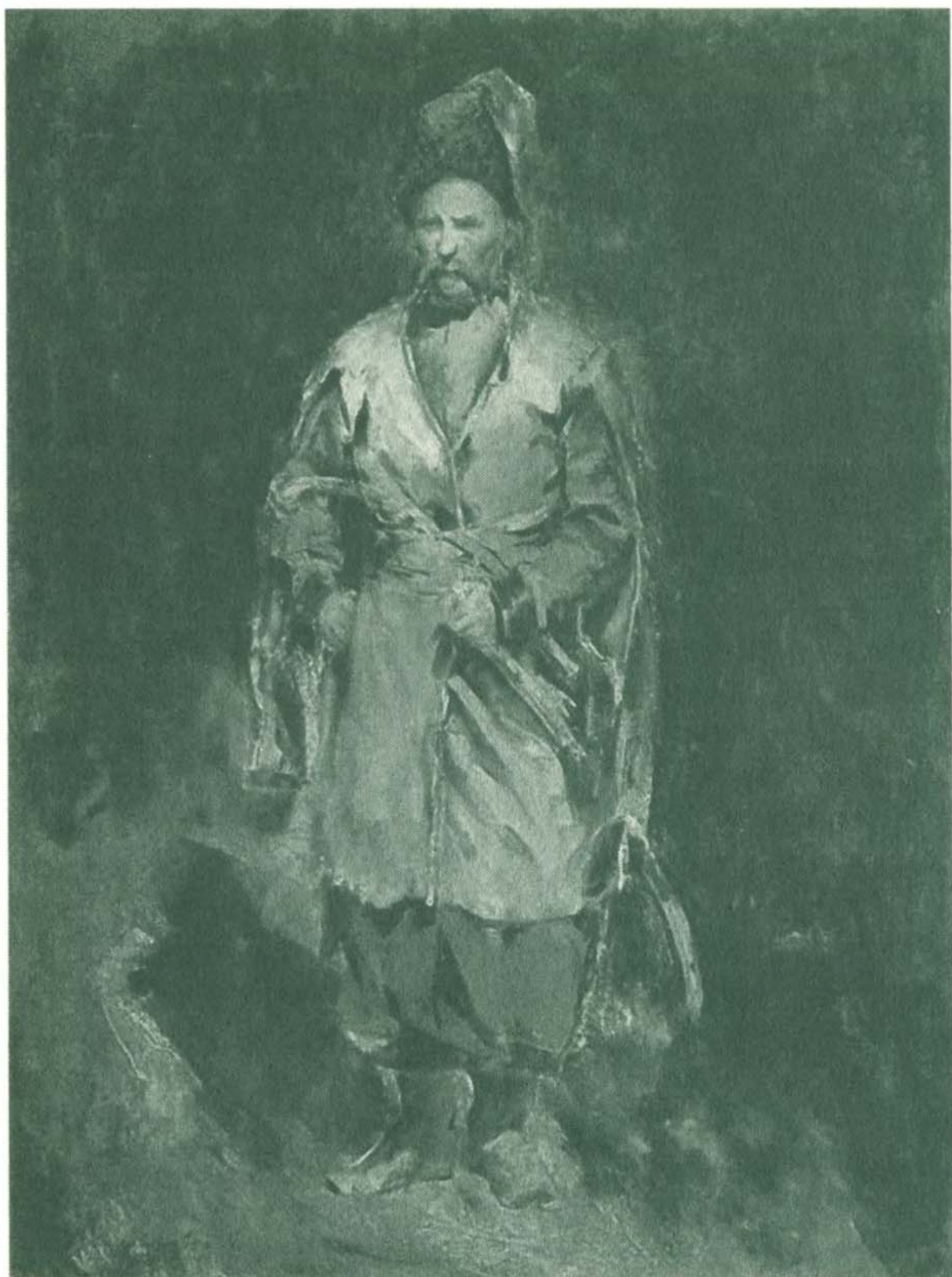




Козак на коні. Юзеф Брандт



З базару. М. К. Пимоненко



Хорунжий. С. І. Васильківський



Українець. Парадне фото. Початок XX ст. З приватної колекції



Важлива заувага: працьовитість, а не краса, досить часто була визначальною в селі і для дівчини, не те що для чоловіка.

*На вгороді маки в'ються,
А за мною хлопці б'ються,
Не бийтеся, нема за що,
Хоть красива,*

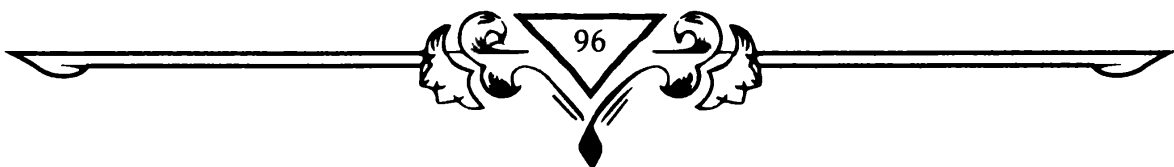
та ледаща!

*Сім днів печі не топила,
А на стінах павутина.
Два городи обробила,
Одна диня уродила (...)
Поки кісто замісила,
Свиня двері прокусила,
Поки двері залатала,
Свиня кісто розхватала.
Кури хату замітають,
Хлопці в вікна заглядають.
Заглядати тут нема що —
Хоч красива,*

так ледащо!

Було важливо, аби чоловік був непитущий:

*Котилося барилечко
З гірки до комірки.
Люблю того козаченька,
Що не п'є горілки.
Він горілочки не п'є,
Люлечки не тягне,
А як вийде на вулицю,
Василечком пахне.*





Як бачимо, для дівчини важливо й приємно, що хлопець веде здоровий спосіб життя й «горілочки не п'є та люлечки не тягне», а ще й має приємний запах тіла, пахне як квіти васильки.

До того ж краса однозначно асоціювалася з молодістю:

*Не дай мене, рідний брат, за старого,
Бо я з старим всю нічку ночувала, —
Як у лузі калиночка завяла.
Оддай мене, рідний брат, за молодого,
Бо я з молодим всю нічку ночувала, —
Як у лузі малинушка процвітала.*

*Як посію руту-мяту над водою,
Як виросла рута-мята з лободою.
Ой хто ж тую руту-мяту та й прополе?
Обізвався старий дід з бородою:
«Я ж тую руту-мяту та й прополю».
Ой цур тобі, старий діду з бородою!
Нехай тая рута-мята росте з лободою.*

*Ой гай, гай, гай, гай зелененький,
Тим я тебе полюбила, що ти молоденький.*

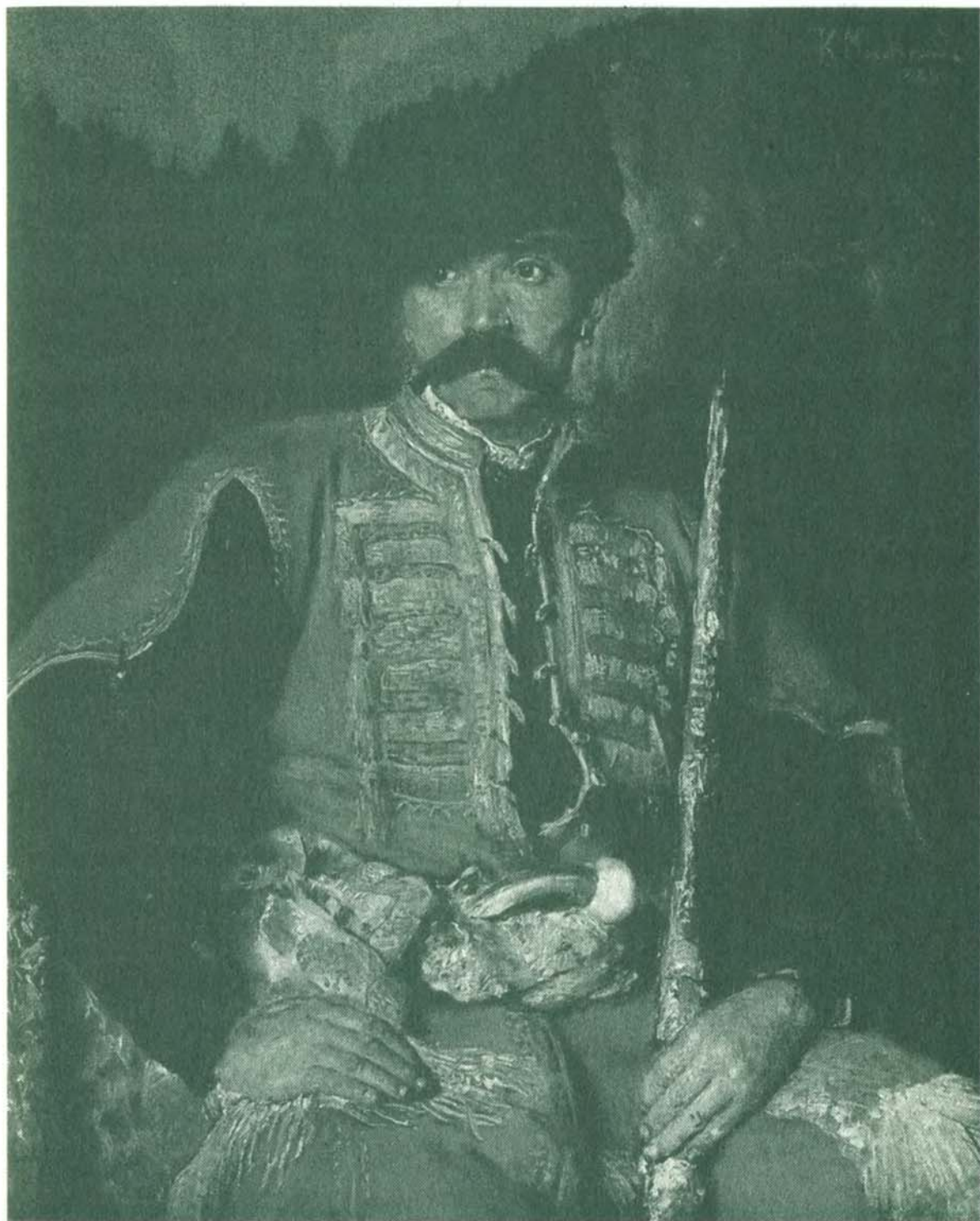
Негарними вважалися й низькорослі чоловіки:

*Пішов же б ти утопився
В холодную воду,
І стидкий, і бридкий,
І малого зросту, —
Піди собі утопися
З високого мосту.*





Козацький бенкет. Т. Г. Шевченко



Запорізький козак. В. Є. Маковський





До уваги міг братися й розмір статевого органу:

*Йа у млині нема клина,
Ані где поліна.
А я того хлопця люблю,
Що хуй по коліна.*

*Милий в танці розходився,
Аж штани упали.
Хто на його подивився,
Гарбуза не дасть вже.*

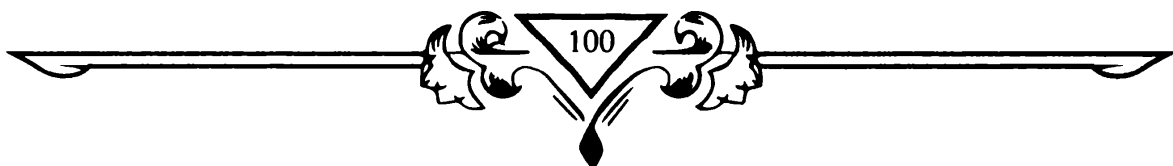
Трапляються фольклорні тексти (щоправда, жартівливо-еротичного спрямування), де до уваги береться все:

*...щоб був чуб густий, щоб і тей товстий,
Щоб і чорніє брові, зоб і яйця здорові,
Щоб і ніву горав, щоб і жонку ай-яй-яй,
Щоб і межу косив, щоб і в тещі просив.*

Загалом, ідеалом був чоловік з відомої пісні:

*Треба мені чоловіка
Ні старого ні малого —
Серденьтка молодого!
Щоб горілки не пив,
Табаку не нюхав,
Чужих жінок не любив,
Одну мене слухав!*

Отже, ідеалом чоловічої краси для традиційного українського суспільства був антропологічний стандарт «української





Козак Мамай. Народна картина



породи». Як зазначав відомий антрополог і етнограф Ф. Вовк, *«українці є, в цілій своїй масі, люде майже однаково темно-волосі та темноокі, вищого за середній чи високого зросту»*⁶⁸. Отже, чорноброві та кароокі й були красенями, на відміну від світлих і «рудих».

Цінувалися й вважалися гарними молоді, кремезні, статні чоловіки, придатні до землеробської праці. Чоловіча краса також асоціювалася з чорнявими кучерявими хлопцями, які мали вуса й чуб.

Цикл V

*Демонічне головіте тіло
духа-коханця —
змія-«перелесника»*





Серед українських народних легенд існує значний пласт переказів про те, що образ людської подоби у чоловічому тілі міг на себе перебирати дух-коханець, який літає до жінки щоночі задля сексуальних утіх.

Щоправда, у сюжетах такого роду завжди уточнюється: змій-перелесник прилітав тільки до молодих вдів, самотніх жінок та дівчат, які втратили коханого або не мали від нього довгий час вісточки, не знали, живий чи мертвий, через що сильно тужили й побивалися: *«Если жинка за мужиком померлим сильно плаче, то недобрий прийде в єго віде. То нечестивий дух убереться у тіло і ходить чоловіком»*⁶⁹; *«Жинка удумаєцца, удумаєцца і плаче, дак к жінке цей лихий літає. Вин, як чоловік, ходи»*⁷⁰; *«Только потужи два-три дня по умершому — і побачиш нечистого»*⁷¹; *«Була дівчина, любилася з парубком. І так любилася з ним, жи ни могла биз него дихати. Тим часом він умер. Як умер, вона почила тужити за ним так страшно, жи аж її привид жив...»*⁷²

Ця істота (у народних переказах вона найчастіше фігурує як «змій-перелесник», тобто змій-спокусник), як правило, з'являється в небі у вигляді вогненного шару, сильного вихору, блискавки тощо, а потім проникає через комин у хату, де перебирає на себе подобу покійного чоловіка, й усю ніч проводить з жінкою, а під ранок зникає: *«Був умер їден дужи молодий господар, що-но було півтора року, як він ожинивсь з дужи файною, найфайнішою на все село дівчиною і він її так любив, шо страх! Али прийшло, умер він. Тей зарас третої ночі десь коло півночі дивились люди, а над хатою теї удови літають якісь гискри. Дивляться, а ті гіскри політили у комин до сиридини. Аш запій гали когути, а ті гіскри — гуть! Та й вилітають з комина і десь зарас щезли. А то її той чоловік умерлий літав до неї гискрами...»*⁷³; *«Він прилітає і стане людиною. Иде у хату і ходит с 12 до 3-х ночи... А звук, каже,*



Мешканці Вінниччини. Початок XX ст. З приватної колекції



як самолет: шипить. Подняв голову, а там, як мовнія: летит на двор і на дворі россипаецца»⁷⁴.

Статевий акт із самотньою жінкою, в образі її втраченого коханого чоловіка, власне, й був головною метою цих відвідин: *«...приходи її чоловік до неї що ночі. Каже, прийде і йде до неї спати і так сі тіши неї...»⁷⁵; «А колись я чула: влітає комином, ходи, да балакаєт, да спит з ею, як хто дуже плаче (по покойніку)...»⁷⁶; «Соусед пошов в армію, це чоловік, а жинка ждала его да й плакала дуже. Вин (нечистий) і приходить до ее чьоловіком, змий цей. Она питає его: «Гди ти був»? ... А вин іде і каже ей: «Душечка моя.» Он прилітає у комин і уходит, як хозяин. Она з ним спит»⁷⁷.*

Науковому аналізу, класифікації та поясненню народних вірувань про «чистих» та «нечистих» мерців присвятив багато часу відомий етнограф Д. Зеленін, з-під пера якого вийшли безліч публікацій, зібрані та перевидані у 1995 році. Згодом за його теорією пішли й інші дослідники, підтримуючи чи критикуючи, але загалом визнаючи фундаментальне значення його праць для науки.

Отже, до розряду «чистих» покійників відносили небіжчиків, що померли власною, природною смертю в літньому віці й були поховані при дотриманні всіх необхідних обрядів. Вони переходили у розряд прашурів, охоронців роду («дєди», як казали на Поліссі). Другі — самогубці, потопельники, нехрещені — мали статус «демонів», «нечистих покійників». Саме останні «несанкціоновано» порушували кордони між «цим» і «тим» світом, вчиняючи різні неподобства серед живих.

«Неправильною» смертю вважалося й відходження у потойбіччя в розквіті життєвих сил, коли енергія, в тому числі сексуальна, була не розтрачена, не використана повною мірою. Саме тому похорон одружених або старих людей у традиційному суспільстві відрізнявся від похорону неодружених. Поховальна



Кінець Чорноморської вольниці. І. Ю. Рєпін



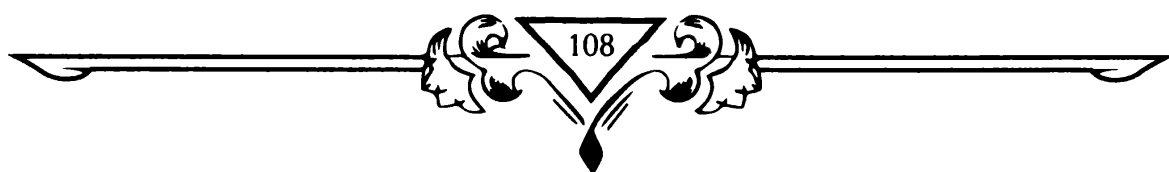
процедура останніх обов'язково містила компоненти весільної обрядовості: вибір шлюбної пари, випікання короваю, плетення весільних вінків та деревця, обрання весільних чинів, весільне вбрання для покійника/покійниці тощо. До того ж усім неodrуженим, і дітям у тому числі, надягали на палець обручку з воску — символ шлюбного життя.

У такий спосіб молодому небіжчику символічно надавалося все, що він мав би, залишившись живим, у тому числі й подружню пару: *«Парубків і всіх хлопців убирають так само, як і мушін, лиш що на шапку шиють вінок такий, ек до вінчання, а в головах лагодє деревце таке, ек до вінчення... деревце затикають у зголовах на гробу. Дівчєта убирают си так само, ек і жінки, лиш що не завиває си голов ані в перемітку, ані у фустку, лише голов убирают у волочки і шиють вінок дівчині на голов та й лагодє деревце слюбне»*⁷⁸.

На Малинщині (Житомирська область) було зафіксовано таке: *«Як невінчана людина вмірала, то їй у ноги ложили рушник. Як умре маленька дівочка, і велика, до, обов'язково накладали юй наміточку і віночка на голову. Маленькой дівочці рушника у ногах в труну клали і на пальчик кільцо з воску, а як уже буольшеньке, до з копієчки з мідної. Це вона на туом світі буде віинчаця. Хлопчикові цвіточка пришивали і каблучку клали на палець, тільки рушника не клали, бо його пара — дівочка»*⁷⁹.

В окремих поліських селах до труни молодого чоловіка клали ляльку, щоб не «ходив» до дружини і «не забрав її з собою».

Така традиція добре відома і в інших архаїчних культурах: молодому небіжчику в могилу закопували, крім побутових предметів, тварин, іще й убиту жінку. Цей ритуал становив основний стержень найдавнішого погребального ритуалу молодих людей у багатьох традиціях світу.





Українець. Початок XX ст. З приватної колекції



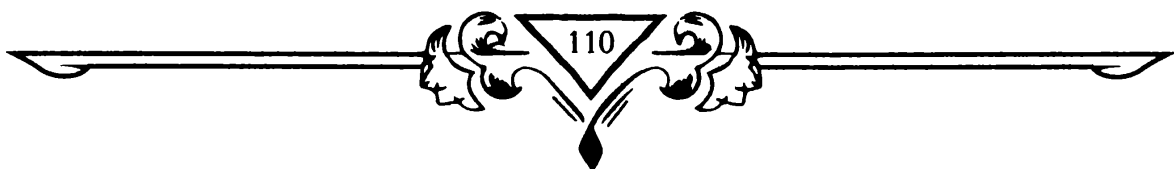
У деяких культурах роль нареченого/нареченої могли виконувати предмети. Приміром, у Болгарії небіжчика-юнака «одружували» з каменем, обв'язаним жіночою хустиною, небіжчицю — з каменем у чоловічій шапці. Жителі Індії перед похованням символічно одружували небіжчика з деревом, гілкою, букетом квітів, каменем тощо.

Усі ці дії зводилися до символічного одруження, надання пари. До того ж молодим вдовам категорично заборонялося довго плакати та побиватися за померлим коханим, а суспільство намагалось якомога швидше одружити жінку вдруге. Усе це є зрозумілим та пояснюваним: хоча жінка живе, але залишається самотньою, одинокою й, відповідно, неприласканою та невикоханою. Її сум і нерозтрачена сексуальна енергія «викликає» померлого чоловіка, дух якого, за народними віруваннями, відчуває сексуальні потреби навіть після смерті.

Власне, цим і користується нечистий безтілесний дух — змій-перелесник, який в образі померлого чоловіка приходить до жінки, котра тужить за небіжчиком:

*Мила моя, сердце єдино.
Подякуй Богу милому,
І когутіві ночьному.
Кеб бил когут не заспівал,
Бил би-м ти голову знимал.
Ах, бо я уж не твой милий,
Лем я дябол справедливий!⁸⁰*

В українській міфології, власне як і в міфології багатьох народів світу, «дяболом» виступає змій. Саме змій є потойбічною, хтонічною істотою, пов'язаною з підземеллям, низом світового дерева, пеклом. Згодом, під впливом біблійно-християнських сюжетів, змій доповнюється образом хтивого спокусника,





Козак-бандурист. Невідомий художник XVIII ст.





ненаситного до сексуальних утіх, який вводить жінку в гріх перелюбу.

Між тим, перетворюючись на померлого чоловіка, нечистий дух не спроможний приховати своє демонічне єство повністю, його видають ноги, які завжди мають вигляд копит: *«Чоловик мертвий ходив к жонке... Мати її слишит по ночам, як Марья з кем-то говорит, обнімається, целується. Присмотрелась: вроде это ее умерший зять, только ноги у него такіе, як у коня, з копитами»*⁸¹.

Власне, у всіх сюжети, у яких фігурують вихідці з потойбіччя, акцентується увага на тому, що демонічні персонажі в людській подобі обов'язково мають нелюдські, волохаті ноги-копита (ще один міфологічний сюжет), через що їх і можна викрити: *«Той нечистий усяким може быть. Чоловиком скидаецца, только ноги не може зробиць (людськими), вони з шерстью остаюцца»*⁸².

Ноги є найбільш міфологізованою частиною тіла, адже саме вони постійно мають контакт із землею, під якою розташоване потойбіччя. Ноги демонів у народній уяві мали вигляд саме кінських теж не випадково. За народними міфологічними уявленнями, кінь — міфічний посередник між світами, який спілкується з мертвими (у давнину був відомий звичай ховати коня разом із померлим). Подекуди в легендах оповідалося, що кінь — це перетворений за велінням Бога чорт. Саме тому вірили, що коней любить домовик — іще одна міфічно-демонічна істота, яка живе в хаті або стайні.

Повернемося до основного сюжету та спробуємо розкодувати подальші міфологічні символи. Як бачимо з джерел, змії завжди проникає у хату через комин. Чому?

Піч, з одного боку, була однією з найважливіших складових інтер'єру української хати, символізувала єдність сім'ї та родинне вогнище, слугувала джерелом тепла, засобом для



Мешканці Вінниччини. Парадне фото. Початок XX ст. З приватної колекції



Парадне фото міщанина. Вінниччина. Початок XX ст. З приватної колекції



приготування їжі, ліжком, на якому спали, тощо. Водночас деякі частини печі сприймалися як «канали», що ведуть до потойбіччя, тому вважалися небезпечними й нечистими. Насамперед це стосувалося *димаря (комина)*, призначеного для відведення диму понад дахом будівлі; його встановлювали на горищі чи закріплювали в сінях над каглою (отвір у димоході (до стелі), який затуляють для збереження тепла). Українці вірили, що через димар у хату могли проникати, а також вилітати назад різні міфічні та демонічні істоти (чорти, відьми, душі самогубців, змії-демони тощо). Саме тому, наприклад, на Поліссі під час спорудження печі під чотири кути клали копійки, сіль і зілля, що символізувало будівельну жертву й захист водночас. До слова: символічними воротами, які розділяли «свій» та «чужий» простори, була *заслонка*, яку використовували для затуляння устя печі. Коли в хаті хтось помирав, заслінку відсували й у такий спосіб ніби звільняли прохід для душі померлого.

Повертаючись до основного сюжету, бачимо, що народні легенди переповідають про те, що такі стосунки могли тривати місяцями, а подекуди й роками. Змій забороняв жінці розповідати про них будь-кому, в іншому разі загрожуючи помститися.

Існували перекази, згідно з якими жінка могла навіть завагітніти від міфічного коханця: *«Жінка має від мерця дитину, але вона зараз по народженню розливається смолою; одна жінка ходить два роки в тяжі від померлого чоловіка і вмирає»*⁸³.

Цікаво, що схожі вірування етнологи фіксують і сьогодні, приміром на Бойківщині переповідають таке: *«Вмер чоловік. Потім приходив, і жона забеременніла. Вродила дітинку. А він приходив і дітину колисав, всьо ї робив, газдував...»*⁸⁴

Перебуваючи у любовному полоні змія, жінка марніє, в'яне, стає дивною та відлюдькуватою, і односельчани, помічаючи такі зміни, розуміють, у чому річ.





Власне, у багатьох міфологіях потойбічна істота, обравши для любовних утіх жертву зі світу живих, поступово «випиває» з неї життєдайну силу, енергію й згодом забирає у світ померлих. Приміром, подібний сюжет сексуального зв'язку між змієм та жінкою існував у західноєвропейських середньовічних віруваннях, де подібні істоти називалися «інкуби» та «суккуби».

У народі вірили: якщо не «відробити», не віднадити змія-коханця, емоційно й енергетично знесилена жінка помре.

Для віднаджування непроханого гостя застосовувалися магичні дії та ритуали. Ефективним вважалося використання освяченої води та магичних рослин.

Магічними властивостями традиційно наділяли щенець (герань лучна, *Geranium pratense*), бедренець (*Pimpinella saxifraga* L.) і тою (*Thuja occidentalis* L.). Особливо ефективною у відлякуванні демонічних істот була остання. Вірили, що, коли тримати «тою» при собі, ніяка нечисть не підступить, а втрапивши оберіг, станеш вразливим:

«В одну девушку был влюблен чорт. Он ходил к ней очень долго и наконец порешил взять ее к себе совершенно. Чорт был в образе человека. Мать, приготавливая свою дочь к отъезду, убрала ее голову цветами терлыча и тои; когда же пришел черт, то не мог приступить к девушке и начал просить ее сбросить с себя цветы. Девуца, не понимая, чего от нее требуют, начала сбрасывать с себя все свои вещи и таким образом дотянула, пока запели петухи; тогда чорт сказал: «Кали би не терлич, да не тоя, була б дівчина моя». И в один миг исчез»⁸⁵.

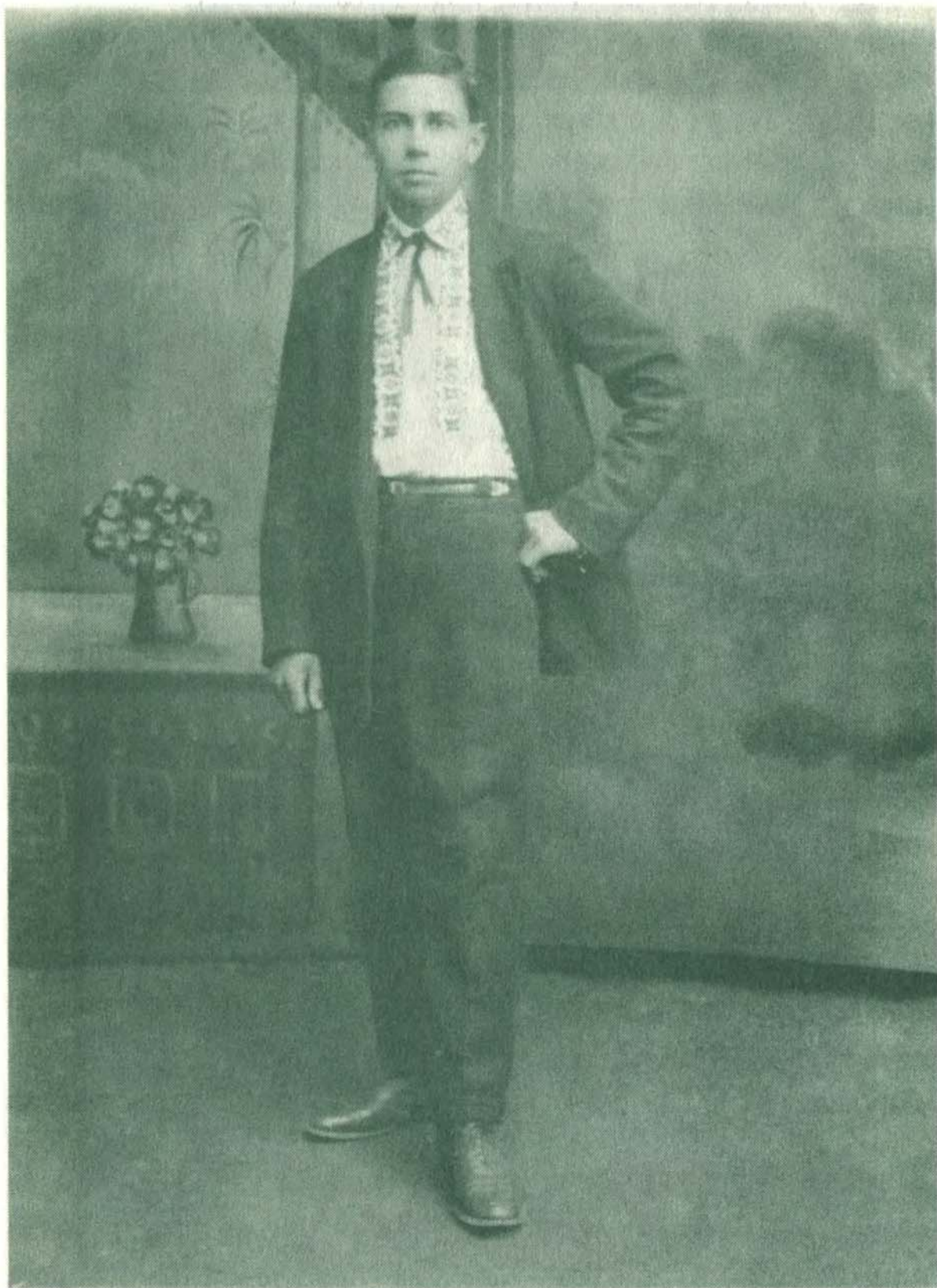
«Однажды, в день Ивана Купалы, девки, собравшись по обыкновению на улице, начали свои игры. В это время пролетавший над ними чорт закричал: «Гоя, гоя, всяка дывка моя! В числе этих девушек действительно была одна, которая украсила свою голову цветами «тои». В другой раз та же самая





Парадне фото міщанина. Вінниччина. Початок XX ст. З приватної колекції





Українець. Парадне фото. Початок XX ст. З приватної колекції





девушка и в том же головном уборе вышла на прогулку в лес. Там встретился с нею чорт в образе молодого и очень красивого парня и завел с нею любовный разговор, приговаривая безперестанно: «Скинь, дівко, тою, будеш мою». В порыве сердечных чувств девушка исполнила домогательства мнимого парня, и ею сейчас же овладел чорт»⁸⁶.

Сильными обереговими властивостями наділяли й дикорослий мак (мак-відюк). Етнограф-збирач І. Беньковський у замітці «Мак в народной демонологии на Волыне» зазначав: «Вера в чудодейственную силу и значение мака, как оберега, у нашего простолюдина сильно вкоренена, сильно и далеко распространена; наш народ верит в силу и значение мака слепо»⁸⁷.

Схожу інформацію знаходимо і в «Трудах...» П. Чубинського: ««Мак-видюк» употребляется как предохраняющее средство от власти ходящих мертвецов. Мак этот всегда святят и семенами его обсыпают дом, куда ходят мертвецы и ведьмы»⁸⁸.

Отже, маком-відюком радили обсипати насамперед поріг хати, а також навколо хати й саму оселю. Обсипаючи, радили примовляти: «Тоді в хату ввійдеш, як цей мак весь збереш і почитаєш». Через те, що мак дуже дрібний, його неможливо весь зібрати та перелічити. Це, за народними віруваннями, унеможливлювало повернення демонічної істоти: «Відюк-мак росте, ото росте самотійно, знаєте?! О, самотійний мак. Ото відюк називається ...тоді цей мак збираєш, я хату навіть обсипаю їм у свята. Всередині обсипаю їм. То я марену палю, ладан, щоб лихе не вселялось. О, і мій не ходив до мене, а сильно снівся.... Всьо, приходить і сниться мені вночі. Токо їздила могилки обсипала. І казала йому: «Не чіпай, Ваня, мене! Нащо ти мене чіпаєш? Ти помер, я не виновата!»»⁸⁹

Іще одним ефективним магічним прийомом вважалося здивувати змія-коханця, повестися неадекватно, так, як зазвичай не поводяться люди. Після цього, розчарований поведінкою



жінки, «коханець» більше не прилітатиме: «Як жінці чоловік вмер, та й ходив по смерті до неї. І вона захтіла радити других людей, що до неї ходит по смерті, та що робити. Люди їй порадили, щоб вона засвітила свічку і закрила горшком, як він має прийти і сама збирала всьо шматє наруби, на другий бік. Як він прийде, би вона відчинила горнець, би сі видно було. Прийшов отже вмерлий та й говорить, жи він ще не видіїв, жиби хто наруби вбирав шмаєтє. Вна до него відповіла, жи вона не віділа, жеби вмерлий ходив до живої. Тай вітер повіяв, а вмерлий зник з вітрами. Тай від того часу вже більше не ходив»⁹⁰.

«Сeday на порозе, и рочесай коси, и ешь симья з коноплі» (Его ишь, а оно трешчит). А вин приходить у першем часу і питає єє:

- Шо ти робиш?
- Чесу косу.
- Чего еши?
- Воши.

Да он розвернув комина и перекинувся на змия. Нечистий це шчитаєцца, змій»⁹¹ (Житомирська обл., Радомишльський р-н, с. Веприн).

«Вмер чоловік. Вітак приходить до своєї жінки. Так до неї ходив що вечора. Вона зачела уповідати людям, шо: Мій чоловік до мене ходит! Вже так ослабла. Вона приходить до ксендза і кажи: Прошу єгомосьце, що я буду робити, що ви мого чоловіка так поховали, шо він до мене приходить?! Він кажи: Знаєш шо, віддавайся! — Вона взяла та й віддаєси. Поклала диривецє собі на стіл, попросила си госьці та й поклала собі кулешник на голову та й собі сидит за столом; а він входить та й кажи: Тобі можна віддаватися? Вона каже: Вмирлому можна ходити до жінки. — А він тогди її хап тот кулешник з голови — кажи: Коли ти віддаєшся, то вже більше до тебе



Вибір полковником Мартина Пушкаря. С. І. Васильківський



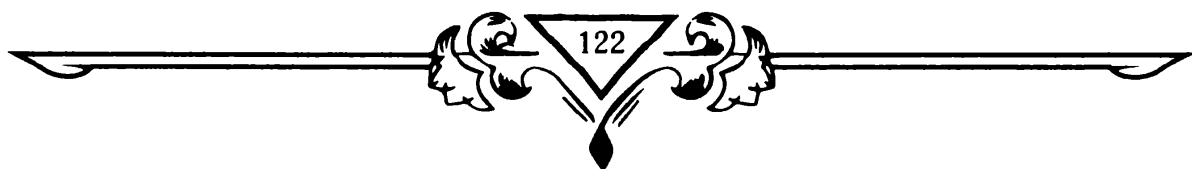
не прийду! Бо якби вона була сиділа сама, то він би був її головою зірвав, а так лише кулешник взяв»⁹².

В оповідках такого роду трапляється сюжет: змія відлякує так, що він більше не повертається, немовля, яке уособлювало ангела: *«Бабин зять пішов у москалі і там умер. Дочка не бачила чоловіка і як его ховали. Вона каже: Якби я, мамо, побачила який він, москаль?!» От він уночі приходить до неї, а мати кудись пішла. Одчинив хату и пита: Чи хочеш мене побачить коло себе?». Вона злякалась; а в неї дитина маленька була, от вона ту дитинку схопила та й сіла. Він дійшов тільки до половини хати, до сволака, і каже: «Ну, спасена твоя душа, шо ангола взяла у руки, а то б ти знала, як хотить, щоб я прийшов до тебе!» Пишов витром з хати, подчиняв двери й сіни»⁹³.*

У магічних прийомах відлякування нечистого досить часто фігурує поріг (обов'язкове обсіпання порогу маком, сидіння на порозі тощо), що є не випадковим. Символіка порогу багатогранна: поріг обмежував зону «свого», освоєного людського простору й водночас означав сусідство з «чужим», неосвоєним, а тому небезпечним простором. Між тим поріг, як і інші символічні кордони (межа, перехрестя), що розділяли «свій» і «чужий» локуси, не належав жодному з просторів, мав яскраві ознаки лімінальності (пороговості), що характеризувалася позицією «ні тут, ні там».

До слова: у щоденному житті існувало багато заборон, пов'язаних із порогом: не дозволялося сідати або ставати на поріг, вітатися через нього. Вірили, що під порогом чаклуни або лихі люди закопують магічні предмети, аби нашкодити господарям. З огляду на це під поріг клали обереги: свячене зілля, сіль, осикові прути, підкову тощо.

Поріг обсіпали маком, освяченим магічним зіллям, аби символічно зупинити нечисть й не дати можливості увійти в хату.





Українські козаки. Сотник, писар, козак. О. І. Ригельман



Отже, українці, як і багато інших народів, вірили у можливість статевого зв'язку між живою людиною та демоном, який приходив у тілесному образі померлого. Такий світогляд ґрунтувався насамперед на поділі покійників на «чистих» і «нечистих». До останніх належали ті, хто не «дожив віку», помер у розквіті життєвих сил, тому й мав сексуальні потреби навіть після смерті. Вважалося також, що молода вдова, яка занадто сумує, тугою й жалем принаджує демона в образі небіжчика. Через це найефективнішим запобіжним засобом проти появи демонічного коханця була заборона довго плакати й тужити за покійним.

Цикл VI

*Чоловік і його тіло
як об'єкт любовної магії*





Людина позаминулого століття жила за чітко виробленим життєвим сценарієм, який означав: народився — охрестився — одружився — народив і виховав дітей — помер. До того ж усе це потрібно було зробити вчасно.

Якщо людина з тих чи інших причини випадала за межі «правильного» кола життєвого циклу (безшлюбність, безпліддя, раннє вдівство), вона вважалася ущербною, неповноцінною й ставала маргінальною в суспільстві. Як правило, такі особи не мали суспільної ваги та не брали активної участі в житті громади, залишаючись на маргінесі.

Один з важливих пунктів до виконання — вчасне одруження чи заміжжя: 15—18 років для дівчат і 16—20 для хлопців. Після цієї вікової межі люди традиційного суспільства вважалися «перестарками» й переходили в «групу ризику» — ставали людьми, що вибиваються з нормального кола життя.

Особливо гостро питання «одружитися» стояло у дівчат, адже порівняно з хлопцями вони: а) мали дещо менший віковий проміжок для заміжжя; б) займали пасивно-очікувальну роль, на відміну від активних хлопців.

За народною традицією, хлопці могли збиратися у ватаги, ходити на вечорниці від кутка до кутка, від села до села й приглядали собі серед дівчат майбутню дружину. Тож у хлопців було більше можливостей здійснити раніше і вдаліше (з огляду на кількісний вибір) шлюбну стратегію.

У дівчат такої можливості не було, вони мали пасивно очікувати парубочої уваги. Аби максимально привернути увагу потенційних женихів і не «лишитися в дівках» (що фактично означало зламане життя), дівчата пускали в хід всі можливі й неможливі засоби: намагалися мати гарний вигляд, показувати вправність у співах і танцях, майстерність у вишиванні та прядінні. Останнє мало довести, що в майбутньому дівчина буде вправною господинею. Саме тому і брали вишивання на



Козацьке весілля. Юзеф Брандт





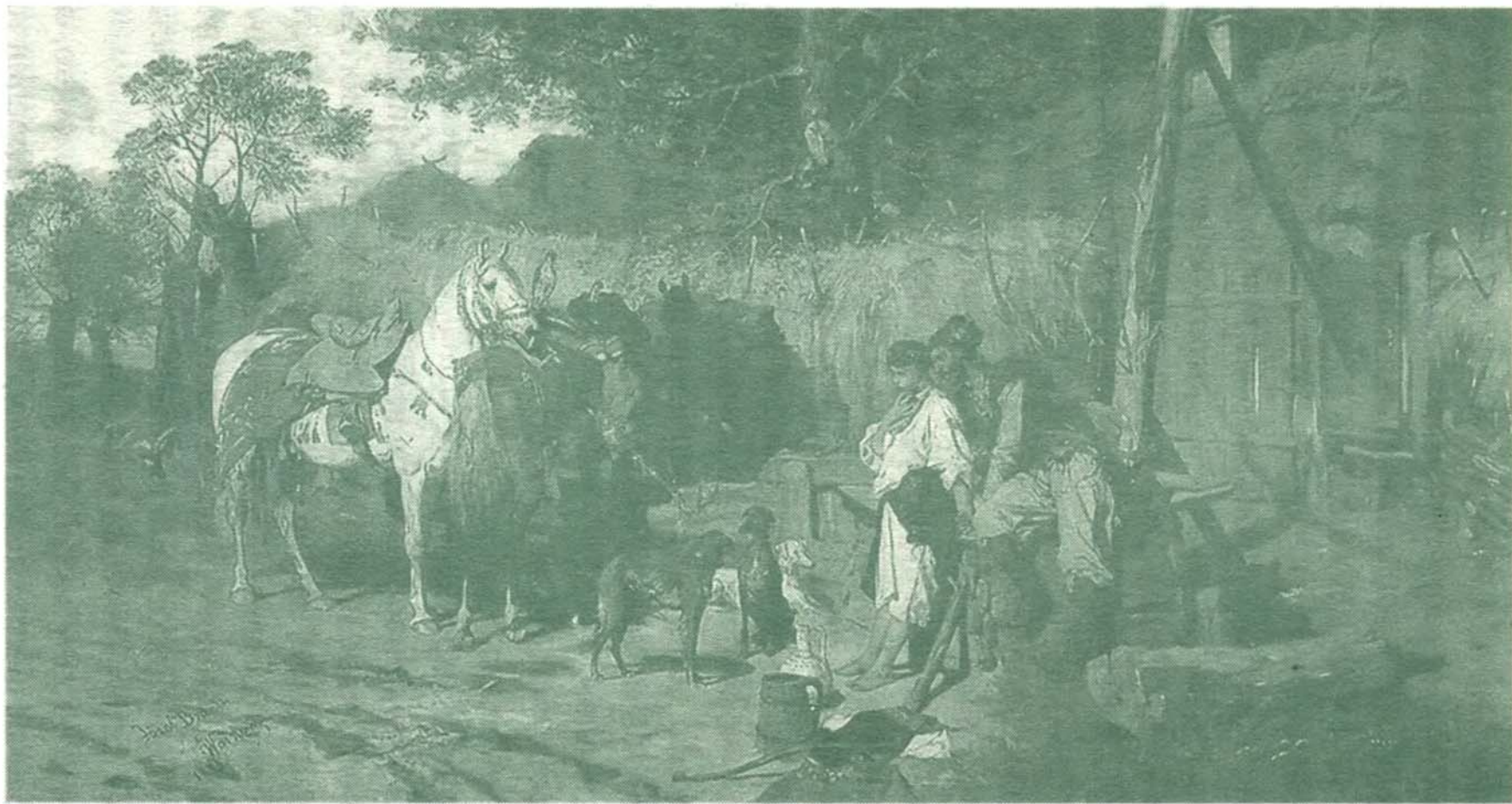
вечорниці — аби посилити свої шанси на реалізацію шлюбної стратегії, а не для трудового виховання, як трактували це радянські етнографи. Для цього працювали вдома.

Любовна магія була одним з допоміжних засобів приваблювання парубків. До речі, вона поділяється на колективну та індивідуальну. Перша була спрямована на статеву групу парубків або дівчат. Приміром, дівчата за допомогою магічних дій загадували, аби хлопці приходили саме на їхні вечорниці, а не на вечорниці конкуренток. Друга — застосовувалася з метою привабити/причарувати конкретного парубка. Як показують етнографічні джерела, до любовної магії могли вдаватися й хлопці (що буде підтверджено нижче), проте все ж таки любовна магія була прерогативою дівчат, які були виконавицями або замовницями магічних дій.

Загалом ставлення народної культури до любовної магії було більш негативним, ніж позитивним.

Зокрема, однозначно негативним і гріховним вважалося приваблювати чужих чоловіків, у такий спосіб вносячи неспокій до громади. Але якщо любовна магія мала допомогти дівчині вийти заміж за неодруженого хлопця, у такий спосіб здійснивши шлюбну стратегію, ставлення було більш лояльним. Власне, таку тенденцію підмітив і знаний історик В. Антонович, який працював з матеріалами судів про чари. Вчений зазначав: *«...коли внесено позов, то судді не докоряли обвиненого за самий факт володіння або уживання тайної сили, але старалися означити, чи уживано її на користь або на шкоду іншій особі і лише в другім випадку, розглядаючи діло з точки погляду цивільного позову, вимірювали кару відповідно до причиненої шкоди»⁹⁴.*

Щоправда, досить часто у народі й такі дії вважалися гріховними, адже, забезпечивши присутність у житті бажаного чоловіка, не гарантували щастя: *«Вона поприроблювала трьом*



Козак і дівчина. Юзеф Брандт



своїм зятям і всі три померли не с воєю смертю і дуже бистро. На одного в лісі упала сосна на голову — вбила, розсікла голову, другого — машина підбила, а третього — трактор переїхав. То всі казали, шо хочь вона і приробляє, але в неї щастя нема»⁹⁵.

Історик, етнограф і фольклорист М. Маркевич зазначав: *«...страсть пылкая, жгучая, не вознагражденная взаимностью, омрачает ум и заставляет верить всему, что может подать хоть малую надежду на блаженство, выше которого на земле нет...»⁹⁶*. Необхідність вийти заміж змушувала дівчат не гребувати любовною магією.

Якщо уважно подивитися на магічні любовні методи, які використовували наші прабабусі, то умовно їх можна поділити на привороти та відвороти.

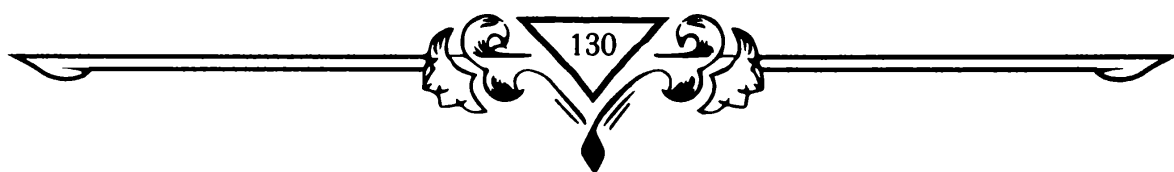
Привороти поділялися на «білі» — не шкідливі, направлені на заміжжя, які не несли загрози для здоров'я або життя бажаної особи; і «чорні», покликані розпалити любов омріяної особи, але вже за допомогою звернення до демонічних сил; замовлена особа мучилася, страждала й знаходила спокій лише біля «замовника».

Відвороти мали віднадити особу, любов якої була не потрібна й не бажана.

Розглянемо докладніше.

Отже, **«білі» привороти** були направлені на викликання любові омріяного хлопця (або дівчини) з метою подальшого шлюбу. Серед підручних засобів у цій групі виділяються: шептання любовних замовлянь на воду чи їжу й пригощання парубка; застосування магічних ритуалів, заснованих на аналогії подібності («як щось у парі, так і ми будемо разом»); використання рослин, що мали репутацію «любовних».

Уявити любовну магію без замовлянь неможливо, адже вони повсякчас шепталися на воду, їжу, вивари з рослин тощо,





які обранець мав з'їсти або випити. Замовляння проговорювали й під час виконання магічних ритуалів. Заговірне слово ніби проковтували, випивали, пропускали крізь себе. Таким чином, їжа й напої ставали транспортним засобом для доставляння слів до адресата. Слово «оживлялося» і було концентратом того змісту, який у нього вкладали (що буде показано нижче на прикладах).

Крім того, що заговореною водою напували бажану особу, нею також могла вмиватися виконавиця магічних дій (загалом те й інше відбувалося залежно від змісту і мети замовляння).

Так, на Канівщині було зафіксовано: *«наливають миску води, становлять її на зорі, дивляться на ті зорі та до них і приказують: «Ви зорі-зорниці, тридевять вітрові сестриці, ви далеко ходите і багацько бачите - у царя царства, у пана панства, у N любощі, а в Суса Христа кубець. А я кубця заверну і до себе милого N приверну». Після того, тею водою чарівниця вмивається і тричі навхрест води з миски напивається»*⁹⁷.

Значна група магічних дій та сюжети замовлянь були побудовані на аналогії: «як щось разом, так і ми» або «як щось без чогось не може існувати, так і бажана особа не зможе жити без замовника».

На Черкащині рекомендували таке: *«...найти в лесу растущие бок о бок дуб и березую. Затем в 12 часов ночи пойти туда и топором отрубить кору так, чтобы лезвие топора затронуло сразу кору дуба и березы, причем нужно три раза сказать: «Як цей дуб з березою в корені рідно живуть, не розлучно, так щоб і (імя) жили й не тужили, і щоб тоді тільки розлучились, як цей дуб з березою в корені». Отрубленную кору взять и пойти не оглядываясь; кору отварить и дать пить тому, кому желаеш. При кипении нужно приговаривать: «кипи-кипи, не розрізняйся; в купі поросли, пожили і помрете;*



Околиця. С. І. Васильківський



так щоб і (ім'я) вкупі до смерті жили і не розлучались, так як той дуб з березою» (Городища-Лесные, Черкасс. Уезда)⁹⁸.

Ось «рецепт» з Гуцульщини: «До сходу сонця дівчина, бажаючи приворожити хлопця, іде до криниці, підставляє під струю води кусник цукру і говорить особливе заклинання, потім три рази повинна умитися і скоренько йти додів, щоб ніхто не перейшов дорогу. Се повинна вона повторити в першу неділю після «нового» місяці і в перший понеділок, за кожним разом висушуючи цукор. Відтак сей цукор потовчи і дати або зісти або випити хлопцеві якнубідь незамітно, — тоді безслівно хлопець прише старостів»⁹⁹.

Цікаво, що знаючи такі прийоми, а можливо, і практикуючи, дівчата боялися брати щось їстівне з рук нелюбих парубків:

«У нас на храму уже звичайно хлопці купують дівчатам пряників. Ну, я брала, а їсти не їла. Возьму та небожатам або так дітям пороздаю.

— Чому ж Ви самі не їли?

Боюси. Думаю, що може вун до баби ходив щоб нашептала. Та ще як їзїм, то як прийде сватати, то й нехотя підуд» (Чернігівщина)¹⁰⁰.

Направду, хоча найчастіше до любовної магії вдавалися дівчата, хлопці теж нею не гребували. Механізм любовно-магічного впливу був аналогічний. Зокрема, в матеріалах зі Стрийщини є таке: «Як хоче парубок, аби його дівка любила, то надїсть колач і її дасть зісти; то кажут, що його вже любити буде. Або на музиці, як танцює, а має цукор або япко або колач у пазусі, що вже тим потім перейде, теї дасть її, то вона його, кажут, таки буде любити»¹⁰¹. Ось запис із Чернігівщини: «...Як парубок ніяк не висватає собі дівки, то треба піти до батюшки, попросити пирога і з тим пирогом їти свататься, — буде удача. Прийшовши свататься, треба ступить попереду правою ногою на пориг, а правою рукою узятсья



за колючок і сказать: йду на суд, йду на ведмеді, гадиною поганяю, стою як овечка, — не мовте проти мене не словечка» (с. Виблі Чернігівського уїзду)¹⁰².

Етнографічні матеріали зберегли відомості про те, що парубки ловили варвака, клали його в глечик і закопували біля мурашника, чекаючи, поки від нього залишаться самі кісточки. Потім вибирали одну кісточку «ключичкою», а іншу — «рогачечком», які використовували для того, щоб таємно привабити або позбутися дівчини: *«Ключичкою притягають дівок; як ото яка полюбиться дівка, так тию ключичкою нишком де-небудь за шарафан і потягни, — ото вона і зачини любить. А рогачик на те, що як якої ни любе парубок дівки, так ото рогачиком одопхне — ото вона його уже ни любитиме»*¹⁰³.

У любовній магії широко використовувалися рослини, які мали репутацію любовних. Найбільше славилися рослини з сімейства ятришників (Orchis): *«Дівчата цім зіллям поять хлопців, коли хочуть щоб вони їх любили»*¹⁰⁴.

Так, коріння ятришника болотяного (Orchis Palustris jacq.), відомого під назвою «любка», вважали чоловічими або жіночими залежно від форми — продовгуватої або круглої. З коренів цієї рослини робили приворотне зілля й намагалися напоїти бажану особу.

Ось на які відомості з Черкащини натрапляємо в журналі «Київська старовина» за 1900 рік: *«В Малороссии распространено однолетнее растение — любка. Некоторые особенности в устройстве корня этого растения дали повод употреблять его, как средство заставить полюбить друг друга. Корень бывает двоякий: оканчивающийся отростками на подобие пальцев (мужской пол) и просто в виде сердца, без отростков (женский). Нужно накопать таких корней, высушить, настоять на водке и дать выпить «парубкові й дівчині» поровну, приговаривая: «Любилися в лісних лугах ціъ цвіточки, і ви,*



Козаки в степу (Сторожа Запорізьких вольностей). С. І. Васильківський



*діточки, в своїх хатах любіться, як ції цвіточки в лугах. Неко-
торіе видоизменяют ети чарі таким образом. Накопав обоєго
вида корней, сушат кардій пол. Отдельно и в тени. Женщина
даєт віпить мужчине настоя из «женского пола», а сама ві-
пиваєт настой «мужского пола». Затем смешивает обоя на-
стоя и пополам віпиваєт с предметом своїх обораний. Верят,
что средство ето хороше: привлекает мужчину к женщине
в течении нескольких дней. Копать корни нежно во время цве-
тения, и среди дня, одному или одной. Выкопанные на новолу-
ние — будут действовать сильно»¹⁰⁵.*

Схожі відомості зафіксовані й на Чернігівщині: *«Выкапыва-
ют корень растения, известного в с. Юриновке под назва-
нием любки (...) настаивают в водке и дают пить парубку,
в полной уверенности, что по принятии этого настоя па-
рень начнет любить девуку»¹²⁶.*

Вірили, що й ятришник широколистий /зозулинець (*Orchis Latifolia* L.) здатен викликати любов та вилікувати від імпотен-
ції. Цікаво, що про такі властивості цієї трави розповідають
на Поліссі й нині: рекомендують бульби рослини відварити
у молоці й поїти чоловіка, після чого той буде «робочий і в по-
стелі годний»¹⁰⁷.

У росіян (Казанська губернія) приворотним коренем вважав-
ся горець аптечний (*Polygonum bistorta* L)¹⁰⁸.

Об'єктивні ознаки рослин (колір, запах, смак, форма) мали
вагоме значення для формування мети їхнього застосування
в народній магії та медицині. Рослини, чиї органи нагадують за
формою геніталії, широко використовувалися в любовній магії.
Крім того, вірили, що красивими ззовні квітами потрібно мити-
ся й носити їх із собою: *«Дівчатам годиться носити зав'язаною
в кишені першу бубешку півони, щоб хлопці взяли»¹⁰⁹.*

При застосуванні **«чорних» приворотів** магичні дії та замов-
ляння виступають як надлюдська сила, що несе зло, оскільки



бажаний об'єкт має перестати цікавитись усім, що його оточує, їсти, спати, зазнавати пекельних душевних мук і страждань, поки не буде разом з особою, яка «замовила» його почуття.

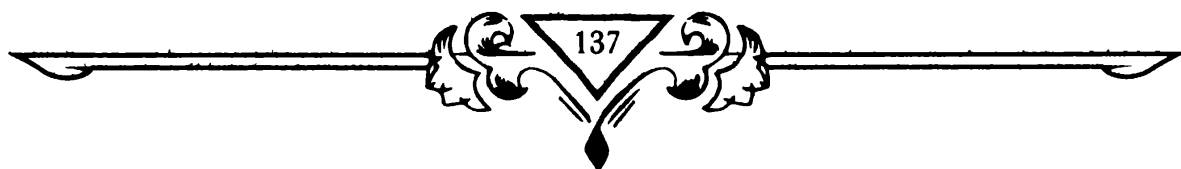
Наведемо опис магічних дій і замовлянь до них, зафіксованих на Черкащині: *«По заході сонця с ножем в руках выйти на двор, стать лицом к востоку и воткнуть немного ножа в землю, говоря: Я цей нижь не в землю стромляю, а прямо тобі (імя) в серце; з-під серця в жили, з-під жил в пажтли; у тебе нажил сімдесять ф сім, - щоб вони затрусилися та до мене всі; щоб тобі не дало ні їсти, ні пити, ні спати, ні лежать, ні ходить, ні сидіть, ні без мене жить». Затем вонзить нож в землю до половины, а затем и до рукоятки, сопровождая эти манипуляции упомянутыми словами, по три раза. Оставить нож на всю ночь, а на другой день до восхода солнца вынутъ его из земли. Когда придет предмет сердца, этим ножом отрезать хлеба и дать ему съестъ»* (с. Мельники, Черкасского уезда)¹¹⁰.

Ось замовляння з Житомирщини:

*Шоб не йшов ногами,
Шоб летів крилами,
Ліс ламав.
На собі сорочку рвав
І до дівчини поспішав.*

(с. Вишевичі Радомишльського р-ну
Житомирської обл.)¹¹¹

У матеріалах П. Чубинського знаходимо інформацію про те, що дівчина, яка хоче причарувати хлопця, має *«вийти до води упівночі, положити на воду кладку, стать на кладку босими ногами, трястись і казати так: «Трясу, трясу кладкою, кладка водою, а вода купиною, а купина чортами, а чорти козаком N,*





Січовий дід, абшитований (відставний). С. І. Васильківський



щоб його трясли, та й до мене принесли, до народженної, хрещенної і молитвянної раби Божої дівчини Марусі»¹¹².

Схожі дії виконували й на Канівщині: «Коли хочеш, щоб кохав тебе такий то, якого тобі бажається, то ото же не засинай довго на Меланки. Встань раненько, до схід сонця, вкинь крутинь соломи в піч, підпали його і ту мить, взявши макогона на ножа в руки, біжи в сіни до верха під вивід. Настав ножа в дим, бий по йому макогоном (в колодочку), дивись на дим, що виходе зверху й приказуй: Ігнат без п'ят, піди мені приведи того, кого вірно я люблю! Щоб його терло та м'яло, та до мене рвало; щоб його не брала ні їжа, ні робота, ні до іншої охота!»¹¹³

До «чорних приворотів» належать і дії, які могли призвести до смерті бажаного чоловіка або жінки-суперниці.

На Полтавщині було зафіксовано: «...если парень покинул девушку, то она, по совету ворожек, должна прибегнуть к следующему средству: отслужить заупокойную панахиду по покинувшему, как ба по умершим, разом в трех церквах, отнесет для панахиды во все три церкви по три хлеба и нанятъ звонарей звонить во время панахиды разом в трех церквях. Это долино заставит парня воротиться к покинутой. Но средство это считается опасным: парень может заболеть и умереть от такой панахиды»¹¹⁴.

На Гуцульщині, ймовірно, шлюбну стратегію дехто вирішував і таким чином: «коли дівка «приходить на свій час», а ніхто її не сватає, іде до опириці за порадою. Опириця виходить вчором «на двір» і «дивиться по звіздах, як писано тій дівці». Побувши якісь час на дворі, входить опісля до хати і каже: «Є близько (жених) доброї фамелії, збирається іти тебе сватати, але — ше якась (друга дівка) колотит». По сім дає дівці зілля, води — радить умиватися і чекати. Трапляється однак, що опириця глянувши на звізди, побачить, що сужений



інтересованої дівки вже перше вженився («присилували, хтось так зробив») і здоровий газдує собі з іншою. Тоді жадає дівка, щоб опириця жінку, з котрою живе її сужений «спрахтила». Опириця бере голку, виходить вечером на двір і звернувши її (голку) проти зірки (котра є тої жінки звінчаної з судженням), каже: «Не зірницю колю сею голою, але молодицю N.N. у серце». І, коли потрапила у серце, то молодиця гине на поклик. Дівка, вернувшись від опириці, робить те, що радила вона, а повдовівший присилає до неї сватів і вони вінчаються»¹¹⁵. Можна сказати, історія зі щасливим кінцем...

Ось етнографічні записи з Поділля: «...стараются наскоблить подошву сапога чаруемого или утащитъ из шапки его нитку или что нибудь другое и все это, заливши в комок воску, просят в огонь, приговаривая: щоб тебе за мною так пекло, як пече вогонь той виск; щоб твоє серце за мною так топилось, як топиться той виск, і щоб ти мене тоді покинув, коли найдеш той виск». (...) воск обыкновенно дают девушкам чаривныки. Утверждают, что при таких операциях чаруемый мужчина непременно пристрастится к чарующей его девке, в противном же случае будет чахнуть, сохнуть и наконец покончит смертью...»¹¹⁶

Власне, наведений приклад демонструє один із видів шкідницької любовної магії, що ґрунтується на магії контагіозній. Від людини — об'єкту чар — брався предмет, що перебував з ним у контакті, і над цим предметом проводилися магичні дії, найчастіше його в певний спосіб висушували. Вірили, що ця магія діятиме безпосередньо на власника предмету, який втрачатиме життєві сили і врешті-решт помре: «Йик ѡиден другого хоче с сьвіта зігнати, ѡде до чьиріўника і той чьиріўник робит з глини фігуру, але ѡперед мусит мати сліду с того чьоловіка, на котрого має бити і то босого чьоловіка. Тай с того сліду робит ту фігуру чьоловіка або жінки і вітак набиває кілкіў



Полковник лівобережного реєстрового полку в кунтуші. С. І. Васильківський



з ружного дерева — кілька гатункіў є, то с кожного мусит мати по чіпкові. Ёйк він то скінчит, ту фігуру, і прилагодит чіпкі вітак набиває ў фігуру ў голову, у плечі, у руки — на всі стороны бє, як го хоче карати (мучити), а як на смерть, то бє на серце з глогу; і кладе єго ў каглу, там сушит йиго, будит, і доти вин мучит си — та особа — докіў то не перетліє. Ёйк то вже перетліє, так уже мусит той чьоловик гинути...»¹¹⁷

Одним з найдієвіших засобів, щоправда й одним з найгріховнішим, вважалося у народі додавання до їжі чи напою чоловіка менструальної крові жінки. На Поліссі «Женщины, чтобы возбудить любовь в мужчине, моют белье во время *menstruatio* и воду эту мешают в кушанье или напиток, которым подчуют любимого человека»¹¹⁸. Схожі вірування й досі побутують у регіоні: «Хочеш, щоб тебе чоловік не кінув і век з тобою жив — возьми — менструація є в тебе — постірай, у вино ввали, напой його — буде за тобою всю жизнь бєгать, і век тебе не кине і до другої ніколи не поїде»¹¹⁹.

Власне, схожі вірування існували й серед інших слов'янських народів. Зокрема, на Гомельщині білоруски зберігали кров від перших місячних, а потім додавали до їжі чоловіка, аби мати його любов та владу над ним.

Отже, ми розглянули «білі» й «чорні» замовляння, які були покликані розпалити любов і пристрасть. Але методи та механізми дії любовної магії могли бути використані й з метою помсти, щоб покарати зрадливого коханого або звести суперницю.

Так, серед етнографічних матеріалів знаходимо рецепт помсти суперниці, зафіксований на Полтавщині: «...если причиной разлада между парнем и девушкой или между супругами является соперница, которая, может быть, приворожила к себе мужчину, то считается полезным тайно окропить разлучницу отварами птицы сойки или мозга кошки, а если можно то и напоить ее этими отварами; это должно извести



Гармаш часів гетьмана І. Мазепи. С. І. Васильківський



разлучницу. Такое действие, однако, не считается безнравственным в тому случае, если соперница отбила мужа у законной жены»¹²⁰.

Отже, неетичним цей засіб вважається стосовно коханки, але не дружини — ще одне підтвердження того, що гріховним було не стільки звернення до такого роду дій, скільки особа адресата й кінцева мета. Наприклад, замовляння, зафіксоване на Житомирському Поліссі й наведене нижче, у народі «чорним» не вважалося (попри його відверто антигуманну спрямованість), адже призначалося воно для жінок, які хотіли повернути у сім'ю «гулящого» чоловіка:

*Человече Єгнате,
Є у тебе три брати,
Три зорниці, три сестрици:
Одна — Припекуха,
Друга — Привертуха,
Третя — Пригортуха,
Припечи, приверни, пригорни
Івана до Мар'ї.
Як розбиваюцца коні за овсом,
Пани за золотом,
А люде за водою.
А мой чоловік — за мною.
Не співав, не з'їдав,
Ніде у светі не забивав.
Ні у охоте, ні у роботі,
Ні у теле, ні у деле.*

(с. Кишин Олевського р-ну Житомирської обл.)¹²¹

Вдаватися до помсти через нерозділене кохання могли й чоловіки. Так, за відомостями В. Гнатюка, коли парубок сватав





Гурт селян та інші начерки. Т. Г. Шевченко



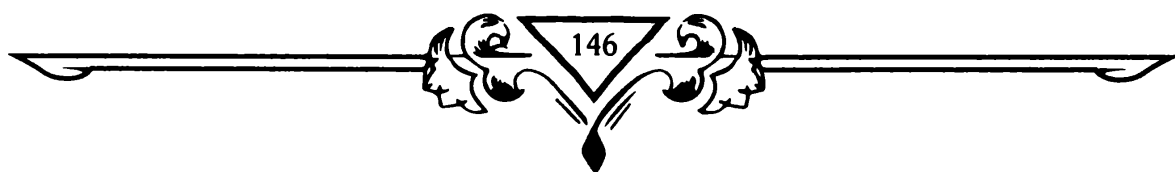
дівчину декілька разів, а вона не хотіла за нього йти, він викрадав у неї трохи волосся і підкладав його в труну. Через це дівчина могла залишитися неодруженою або, як казали: *«То и до смерти гіукоу буде, и посивіє аби яка богацька»*¹²².

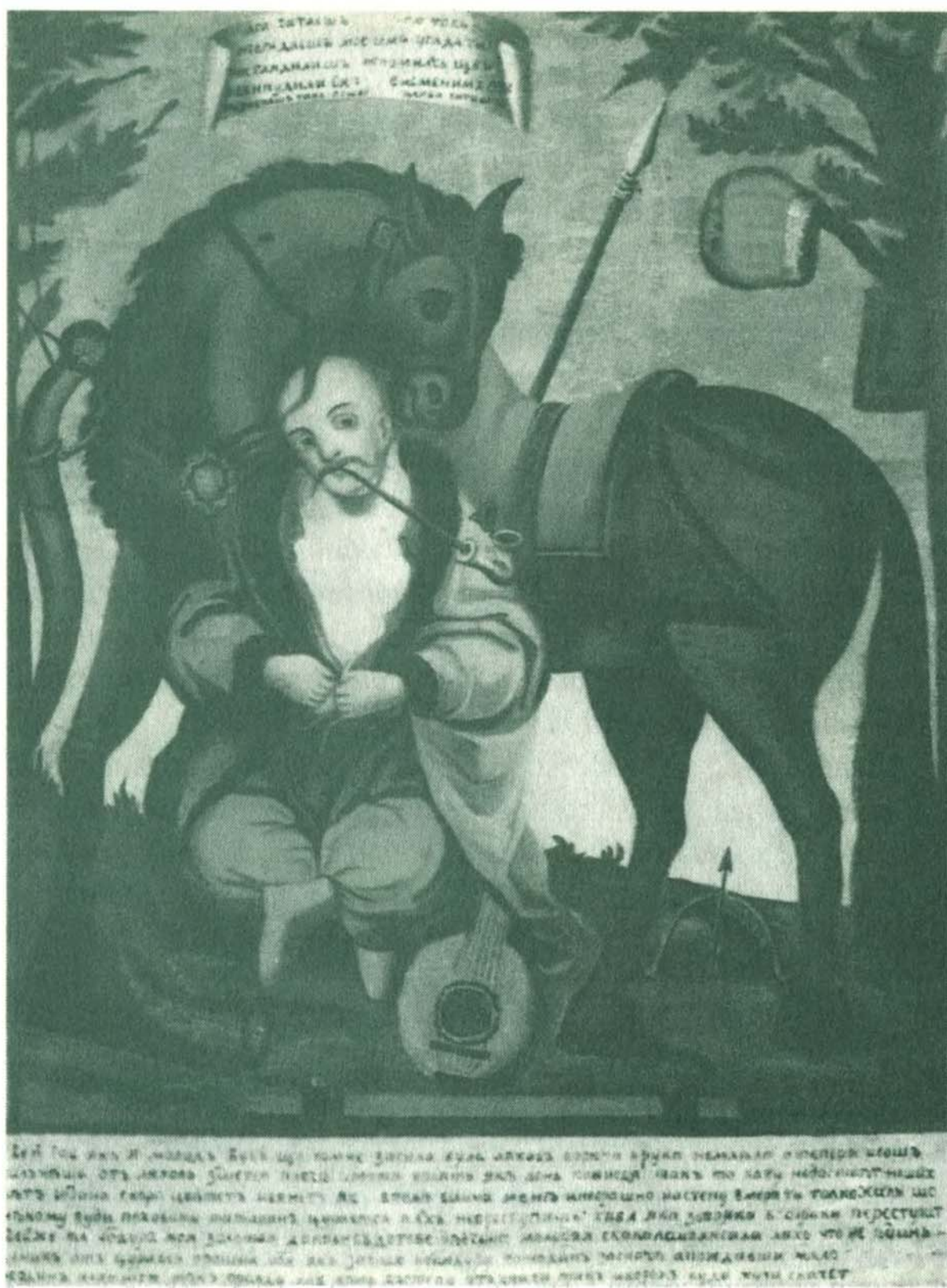
Шкідницька любовна магія існувала не лише у народних віруваннях та переказах, це були цілком реальні практики.

Приміром, у судових справах, проаналізованих В. Антоновичем, читаємо: *«...1702 р. розібрано в камінецькій магістраті таку справу міщан Хшановських і Бахчинської: обі сторони пошукували доброго жениха для своїх доньок, а саме міщанина Бернацького. Він оженився з донькою Бахчинської, а донька Хшановських попала в хворобу, подібну до божевільства. Хшановські приписали доньчину хворобу чарам Бахчинської і зі свого боку взялися чарувати її зятя. Вони хвалилися перед знайомими, що ручать за те, що новоженці не проживуть разом довше над три тижні і пробували заслати Бернацькому якісь чарівні пироги, які зрештою не дійшли до адресата...»*¹²³

*«..в 1716 р. арештовано в Камінці в домі вірменського війта жебрачку Марину, при якій знайдено якійсь підозрений вузлик. У ньому були зав'язані: жменя пороху, кавалочки костий і чоловічий зуб, признаний чомусь зубом мерця. Обжалувана зізнала при слідстві, що вона ночувала в домі міщанина Павла Святовича, де звернулася до неї дівчина з просьбою дати їй який таємний лік, аби могла вийти заміж...»*¹²⁴

Пізніше, у 1749 році, але у тому ж таки камянецькому міському суді розглядали справу *«...парубка Андрія, обжалуваного за незаконні зносини зі шляхтянкою Ружковською. Обжалуваний зізнав, що він дісно зносився з Ружковською кілька літ, пробував відпекатися від неї, утікав із її дому десять раз, але вона ріжними способами приневолювала його вертати назад. Для того вона по кожній його втеці зверталася до чарів, які робила для неї близька їй жінка Явдоха. Чари були такі: вона*





Козак Мамай. Невідомий художник XVIII ст.



трясла плотом, сипала горяче вугілля і бігала гола довкола дому; потім пересипала вугле на власну сорочку і прикривала горшком. Коли сорочка не займалася, то се було знаком, що Андрій верне до дому. Раз він не хотів вертати і відпокутував за те тяжкою хворобою...»¹²⁵

До любовної магії вдавалися з метою не лише приворожити бажану особу, а й віднадити небажану та нелюбу, що підтверджують не тільки етнографічні записи, а й самі судові матеріали. Приміром, «в 1746 р. розбирано в кременецьким магистраті справу міщанина Зиневича і його жінки та його тестя Сави Нестеренка. При зізнаннях показалося, що жінка Нестеренка приневолила доньку силою віддатися за Зиневича в 10 році життя. Підрісши, вона забажала розійтися з чоловіком і для того зверталася до чарів. Муж жалувався, що вона насипала йому в чоботи якісь любощі. Обжалувана не заперечувала факту, лише пояснила, що то був нешкідливий порошок, який лише мав розбудити в чоловіці відразу до неї...»¹²⁶

Цікаві й народні способи «відробити» небажане кохання. Для прикладу наведемо запис, зроблений на рівненському Поліссі: «До її дочки ходів хлопець. Вона зробила тому хлопцю, щоб він до її дочки ходив. Тепера кажесть не бачу я тої дівки, душа бо-літь. Як уведу — негодна, так той хлопець. — Ну, шо мені робить? А мой покойний старік каже шо, пробачте шо буду казати: «Сідаю в тувалеті і згадую, згадую, чи вона одчепить-ся чи не». То він почав так робить і вона одчепилася. Ну, та каже: «Так, мабуть ходім усватаєм другу дівку. То вона ж одчепить-ся од тебе». Ну пошлі усваталі другу дівку!» (с. Познань, Рівненська обл.).

Як бачимо, усі розглянуті вище засоби любовного причаро-вування тісно сплетені з магичним компонентом. Які ж витoki цього явища? Думки дослідників розходяться. Одні, традиційно для нашої науки, вбачають у цьому відголосок дохристиянських,



Козак-бандурист. Ф. Стовбуненко



язичницьких традицій у народній релігійній свідомості, інші (до яких схиляється й авторка) — особливості християнського трактування любові. Сфера еротичних, сексуальних відчуттів, бажань, задоволення трактувалася як гріховні та диявольські спокуси. Відповідно, такі емоції для християнина потрапляли в групу заборонених і гріховних, як і магія, і трактувалися як безумство, одержимість, біснуватість.

Отже, в українській народній культурі ставлення до любовної магії було двояке: позитивне чи негативне визначалось ситуативно, з огляду на мету. Якщо любовна магія не була соціально руйнівною або шкідливою, ставлення до неї було позитивним. Щоправда, існувало і тверде переконання, що від любові з примусу щастя не буде.

Цикл VII

*«Трішне» голово́ге тіло:
любовні пози, час і місце
для кохання*





«...Не буду наводити тут тих різних форм полових зносин мужчин із жінщинами, зазначу лиш, що бувають вони так різнорідні, як у цілому світі...» — писав в одній з розвідок збирач етнографічних цікавинок А. Онищук¹²⁷.

Багатьом тогочасним етнографам запитувати й записувати щось подібне у селян було незручно, навіть якщо дослідники й цікавилися тематикою сексу.

Через це реконструювати таку тілесну поведінку чи не найважче. Проте спроби описати і класифікувати пози статевого акту були. Зокрема, Фрідріх Краус, науковий редактор і упорядник «щорічника фольклористичних студій та досліджень з історії розвитку статевої моралі» під назвою «Антропофітея», що виходив у Лейпцигу (1904—1913), колекціонуючи пози статевого акту серед південних слов'ян, писав: *«добродій пригадав собі 8 способів. Він міг і більше знати, але селяни не звикли категоризувати і сортувати»*.

Треба бути зовсім наївними аби думати, що наші пращури, маючи по десятеро і більше дітей, не знали, як кохатися! Інтимні стосунки були нормою, необхідністю, частиною повноцінного дорослого життя.

Для українця, який жив у гармонії з природою й був її частиною, було повсякденною практикою кохатися на городі, леваді, біля річки чи ставка або *«як десь так прихапцем, на скоро — шо котрого іскортім»*¹²⁸.

Схожі матеріали дають і сучасні польові дослідження: *«В одній хаті ото семьї були, ви думаєте, шо так і спали, так жили? Де — хто. В нас розказувала одна там, Маня така, вже баба тоді була (ми хмель щипали — в нас хмель у селі був, і радки щипаєм в осень). Вона каже: «В нас було трі невесткі в хаті. От. Як діти робять? Де хто кого попав: хто корову пошов доїть, хто на тресках, хто — по дрова ввечері пошов... — так діти робили»*¹²⁹.



Подарунок. С. І. Васильківський



На те, що до статевого життя ставилися, так би мовити, як до буденності, але й необхідності, як до вживання їжі чи справляння природних фізіологічних потреб, може вказувати й такий запис В. Гнатюка: *«Маси не відчують смисолово притягальними ні тілесну оголеність, ні зображення людей, що відверто паруються. На простолюд еротично діють обличчя, руки, ноги, зад, а над усе — строкато вишитий одяг».*

Матеріал щодо означеної теми дає український фольклор, зокрема сороміцький. Він красномовніший, ніж тогочасні етнографічні записи, що добре видно з фольклорних текстів, наведених нижче.

Дібрані тексти¹³⁰ не потребують жодних коментарів, якщо вже вам, звісно, виповнилося вісімнадцять!

*Ой не видко того села,
Тільки по ту грушу,
А дід бабу бере ззаду
За помершу душу.*

*Ой мамуню, маму неньку,
Я Гриця любила,
Я Грицьові трошки дала
За грудочку сира.
А та грудка невеличка,
Я її не їла.
Як ми торкнув навстоячки,
Мало не зомліла.*

*Ой, мамуню, горох точу,
Їбалам сі, та ще хочу,
Їбалам сі на драбині,
Та й ще хочу дві години.*



Побачення. С. І. Васильківський



Писар військовий. С. І. Васильківський



*Ішов гуцул з полонини
Та зустрічає Марю.
Легай, Марє, під смереку,
Най корінь попарю.*

*Ой ти дід, мій ти дід,
Не єби мене в обід —
Єби зранку до обіду,
А тоді після обіду!*

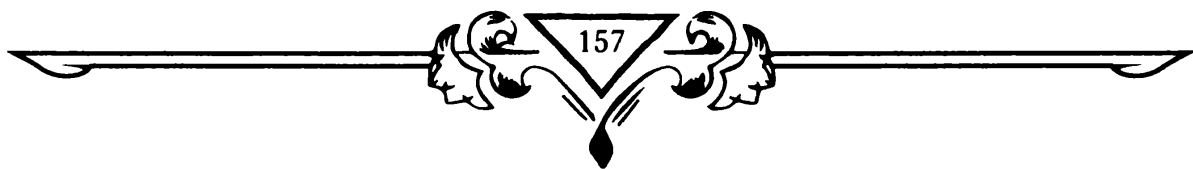
*Ой була я на вгороді,
Наїлася маку.
Тепер моя пізда п'яна,
Єбіть мене в сраку.*

*Латав бабу на печі, латав
і на лавці,
Коли б не заснав, полатав би і вранці.*

*За головку часнику
Та за ложку меду
Я давала своєму куму
Ззаду і спереду.*

*Навприсядки, навлежачки
Заробила сережечки.
А за тії сережечки
Болить в мене теперечки.*

*Навприсяки не дала,
Навстоячки не дістав,
Навлежачки хуй не встав.*





По следах. І. Ю. Репін



*Ой там, за байраком,
Череда пасеться
Їбе мужик бабу раком,
Аж пизда трясеться.*

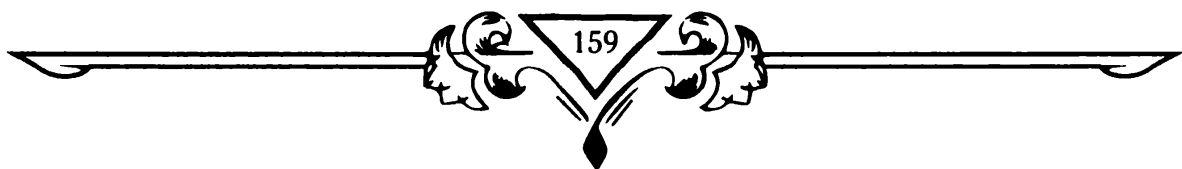
*На городі бузина,
Під горою ямка,
А дід бабу
Їбе ззаду,
Аж губами плямка!*

*Ой там за яром
Та давала чотирьом,
А п'ятому паничу,
Та того вже не лічу.*

*Ой, кумцю, моя душа,
На околу хороша.
Взяв кум куму за ребро:
«Ой тут моє всі добро!»
Взяв кум куму за тіло,
Аж ся їй їсти схотіло;
Завів куму в вишеньки:
«Відпочиньмо трішеньки».*

*На печі квочка квокче,
Піддружий пизду смокче:
«Ой як мені не смоктати —
Вона ж моя рідна мати!»*

*А в нашої Тетяни
Повна пизда сметани!*





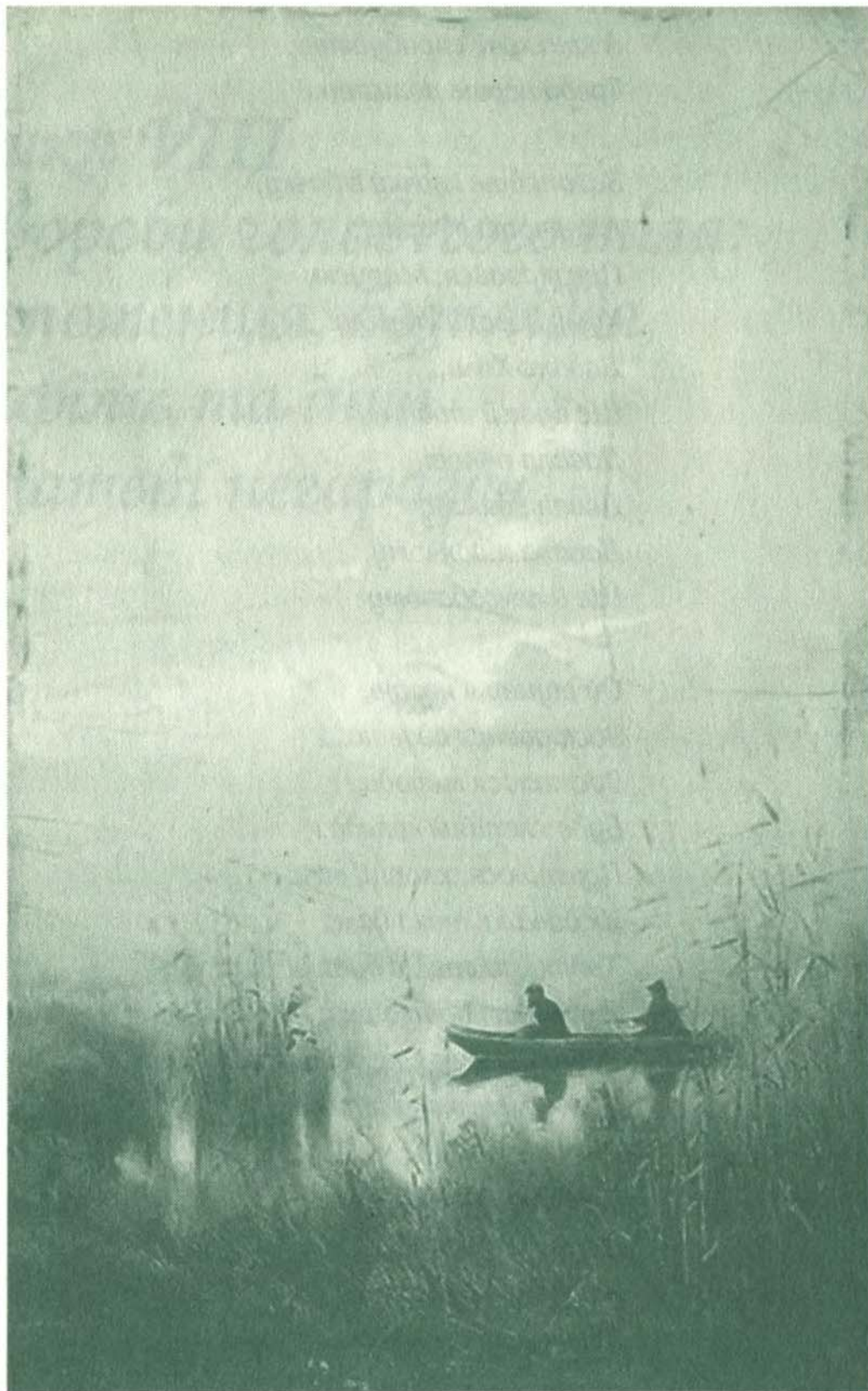
Павло Якович Руденко. В. Л. Боровиковський



Відмова жениху. К. О. Трутовський



Групе пробудження. В. Є. Маковський



На полюванні. С. І. Васильківський





*А хто хоче спробувати,
Треба перше полизати!*

*Заганяйте квочку в бочку,
А курчата в вершу;
Признавайся, Марусю,
Кому давала спершу.
Давала Хомі,
Ще буде й тобі;
Давала попові,
Давала дякові,
Давала піддячому,
Ще й по-собачому.*

*Ой тупну я ногою,
Зоставайся вдовою.
Зосталася молода,
Буде хлопцям коляда.
Признаюся, хлопці, вам,
Як давала, так і дам;
Ходіть, хлопці, в будяки¹³¹,
Я вам дам потрошки;
Ходіть, хлопці, не вертіться,
Дам вам — покріпиться.*

*Михелю, Михелю!
А я тобі вихилю
Заднюю й переднюю,
Бокову й середнюю.*

*Ой хоч ззаду нема ладу,
Дак спереду — смачній меду.*

Цикл VIII

*Хвороби головізого тіла:
імпотенція, безпліддя,
сифіліс та інші
статеві негаразди¹³²*





«Як у хохла стоїть, то й робота стоятиме» — казали у народі. Сексуальна спроможність, статева потенція відігравала надважливу роль у нормальному фізіологічному й психологічному стані чоловіка, гармонії у сімейному житті. Чоловіча потенція була необхідною і для зачаття дитини, і, відповідно, продовження роду.

«Лягай з ним хоч прямо, хоч навскіс, — не піднімається дармовис» — жартували у народі, якщо у чоловіка були проблеми з потенцією. Відсутність ерекції (народні назви: «висячка», «дармовис», «нерухомість», «неспособний», «нестоячка», «показувати на півшостої», порожній» та ін.) видавалася надсерйозною проблемою.

Важливо, що статева спроможність впливала й на соціальний статус чоловіка, адже імпотенція була однією з вагомих причин для розлучення, отримати яке було вкрай нелегко. Церква та світська влада уважно вивчали всі обставини, з'ясовували міру вини чоловіка й жінки і розлучали, лише коли співжиття справді було неможливим.

Розгляньмо це питання докладніше, аби показати всю серйозність такої проблеми, і звернімося до архівних джерел, опублікованих різними дослідниками.

Ось декілька судових справ про розлучення через статеву хворобу чоловіка.

Так, у Білгородській духовній констисторії 14 червня 1727 року розглядалася справа мешканки села Покровське Усердського повіту Мотрі Губини, яка скаржилася: *«...в прошлом 1725 году в апреле выдана она замуж за однодворца Григория Губина и с того чисмла и по сей год сопряжения с ним не имеетя, понеже у его Григория естества нет»*¹³³. Викликаний чоловік підтвердив слова дружини: *«По святой ѿ непорочной евангельской заповеди, ей-же-ей в правду, женился я в прошлом 1725, а от роду лет мне было шеснадцать, и сопряжения*



у меня с женою моею Матреною плотского не было и по се время нет, того ради, что у меня естество малое, и потому я обещаю дать ей Матрене свободу»¹³⁴.

Між тим архієрей, що розглядав цю справу, постановив: *«сей сказке не верить, покамест не освидеельствуют самого естества подлинно»¹³⁵* — та наказав видправити Григорья на обстеження в Белгород. Чим справа закінчилася — невідомо.

15 березня 1798 року до Білгородської духовної консисторії надійшло «прошеніє» Ганни Коткової зі слободи Пушкарної Охтирського повіту, у якому йшлося, що її чоловік Ілля *«тайного уда вовсе не имеет и потому к супружескому сожитию и деторождению неспособен (...) крайней малости и якобы втянут внутрь»*. Ілля стверджував, що жив статевим життям, хоча й рідко, проте занедужав, сім тижнів хворів, після чого і втратив чоловічу силу. Чоловіка направили до лікаря Нікіти Пузирьовського, який після обстеження виніс вердикт: *«...к оплодотворению женского пола не способен, о чем свидетельствую по долгу присяги»*. Консисторія дала дозвіл на розлучення, дозволила Ганні вийти заміж удруге, а Іллі одружуватися більше заборонила¹³⁶.

Схоже рішення винесла консисторія й по справі Марфи Радченко з села Мала Рача Радомишльського повіту, яка 31 травня 1799 року звернулася до Органу з позовною заявою. В заяві зазначається: *«о лишении природою у мужа ея (...) Кирила Кондратьева сына Радченка, должного к сожитию члена»*. Лікар підтвердив: *«Кирилл Радченко природой карлик и члена к совокуплению с своею женою никак не имеет, чего природою лишен»¹³⁷*. Марфа дістала дозвіл укласти повторний шлюб.

Важливо, що у судових справах про розлучення, де йшлося про сексуальну неспроможність чоловіка здійснювати статевий акт, власне як й у самих народних переказах та фольклорних оповідка, головну причину вбачали не стільки у незадовільному



стані здоров'я чоловіка, скільки у шкідливій магії — «поробили». Як вірили, «нестоячку» могли насилати скривджені, покинуті жінки (самі або за допомогою ворожок) чи інші недоброзичливці.

Етнографічні матеріали й історичні документи зберігають відомості про глибоке переконання людей у тому, що чоловіку «зробили» саме на весіллі, коли він одружувався.

Приміром, 5 травня 1787 року Київська духовна консисторія прийняла до розгляду справу 16-тилітньої Ксенії Перебийніс, яка вийшла заміж два роки тому, але бажала розлучитися з Матвієм Минкевичем *«по причине скороченнаго в него тайного уда»*. На що чоловік відповідав, що його член став «недействительнім» під час весілля, де йому це й поробили¹³⁸.

Схожі проблеми були й в родині міщанки Дарини Гризлової та її чоловіка Дмитра Лавріненка, справу про розлучення яких так само розглядала Київська духовна консисторія 3 серпня 1791 року. За словами Дарини, *«когда во время свадьбы дошло до обыкновенного супружеского совокупления, то оной мой муж по употреблении всемерных средств, не возмогши возыметь со мною естественным порядком сношения, лишил меня девства своим перстом и приказал мне под строгим наказанием о том молчать, что я и исполнила»*¹³⁹. Дмитро, своєю чергою, повідомив, що втрачає здатність до статевого акту саме тоді, коли торкається дружини. Він звертався за допомогою до знаючих жінок, які, оглянувши його, винесли вердикт: це не хвороба, а порча, зроблена під час весілля, проте вже невиліковна через «задавненість», адже після весілля минуло півтора роки.

До Херсонської духовної консисторії сорокарічним козаком чорноморського куреня Петром Тюпу було написано заяву, в якій ішлося про те, що йому зробили порчу під час весілля (до слова: другого, а підозрював він у лихому вчинку першу



«Тверезий — світу втіха...». К. О. Трутовський



дружину), через що він не здатен «к плотскому сожитию совокупиться». Через що тесть забирає в нього свою дочку й дає йому рік на лікування¹⁴⁰.

Явдоха Петрова із села Шубино Харківського повіту також отримала від Слобідської духовної консисторії дозвіл на розлучення зі своїм чоловіком Василем, після того як її слова про сексуальну неспроможність чоловіка підтвердила лікарняна управа. У висновку було зазначено: «...у Петрова дітородный уд по-видимому от болезненна приключения в такое худостойкое и неисцеленное приведен состояние, которое делает его вовсе неспособным к плодородному соитию». До слова: батьки Василя були переконані, що сину було пороблено й аж цілих сімнадцять років (!!!) залякували невістку, розпускали про неї всіляки плітки, аби утримати від розлучення. Коли терпець у жінки урвався, вона подала-таки на розлучення і врешті-решт його отримала.

Віра в те, що за допомогою магії можна було викликати імпотенцію, у людей позаминулих століть була непохитною. Особливо небезпечним для цього було саме весілля. Чому?

Власне на весіллі, за допомогою ряду весільних ритуалів та обрядів (серед яких: випікання короваю, обсіпання молодих церном, саджання пари на кожух тощо), відбувалося символічне програмування подружжя на мир, злагоду, достаток і плідність. Все це ґрунтовно описали у чисельних працях українські етнографи¹⁴¹.

Водночас вірили: якщо весільні обряди зробити неправильно чи навпаки — «навиворт», то це може призвести до зворотнього результату. Серед іншого вірили, що весілля «добра нагода» аби зробити, «запрограмувати» шкідницьку магію. Серед етнографічних матерфалів натрапляємо на таке: *«Молодому, щоби єму пришкодити спати з молодою, то дивится, де він сцит, і в тую сиклину застромити шпильку. То вже ни буди*



Два українських селянина. І. Ю. Рєпін



з нею спати. А як хочи зробити, щоби він робив таматой інтерис, то виняти тую швильку із того містя, і буде знов робити своє»¹⁴².

До слова, вже згадувана нами справа Дарини Гризлової та Дмитра Лавріненка, уточнює: жінками-знахарками, у подушці чоловіка було знайдено «ребро з мертвяка», що й дало підстави діагностувати порчу¹⁴³.

Свідчення про «роблення» на статеву неміч непоодинокі можна записати й сьогодні по українських селах. Приміром, на Рівнещині мені розповідали: *«... одного пацана, як женився, обплутали ниткою (...) Зразу розвод, дітей нема. Потім поїхали одроблять. (...) Одробляють, все стало на месі: і діти, і сталі жити!»* (Запис. у с. Кам'яне Рокитнівського р-ну Рівненської обл.)

Ось запис етнографа з Київщини, у якому йдеться про те, що чоловіку «зробили» на горілку, яку він випив і втратив чоловічу силу: *«...се мой брат — Міхаль, отпавілі в армію, якось вернули, а потом вже другий раз ітті. Дак собралі вже якраз на стол. Ну, ми з Дмитром (чоловіком) пішли вже позно. Ми селі: «Випей цю горілочку! Випей!» Ми випілі. Пішло спати. Ночі і другу. А тоді і каже: «Ти знаєш шо? Со мной не будеш!» — «А чого?» — «Я не хочу вже домой ітті». (Простіть, шо я буду казати уже.) Вже не ворушіцца у єго. Нет!»* (Зап. А. Шкарбаном у с. Лукаші Баришівського р-ну Київської обл. від пересел. з с. Зимовище Чорнобильського р-ну Київської обл.)

Цікаво, що перед весіллям навіть могло відбуватися певне ворожіння, аби з'ясувати, чи плідні обидва. Етнограф Василь Милорадович зафіксував: *Бесплодие по народным сведениям может быть как врожденным недостатком, так и результатом употребления предосудительных средств — «пороблене».* Для того, чтобы определить не представляет ли





Козак-бандурист. Невідомий художник XIX ст.



исследуемый случай бесплодия врожденного недостатка, другими словамим — могут ли вообще у данных супругов быть дети, разбивают куриное яйцо пополам и выпускают. В середину яйца помещают землю и зерна ржи. Смачивают зерна водой, складывают скорлупу и закапывают на покути. Если зерна через три дня и больше взойдут, то производительность супругов считается доказанной.

Завязывают также конопляное семя в рубашки супругов и кладут в жлукто. Если семя проростет — то дети будут. Для того, чтобы определить, кто именно из супругов бесплоден, нужно наполнить черепок землей, разграничить пополам и, назначив с одной стороны половину мужа, а с другой — жены, посеять жито. На чьей стороне не будет всхода зерен — та и виновата в бесплодии¹⁴⁴.

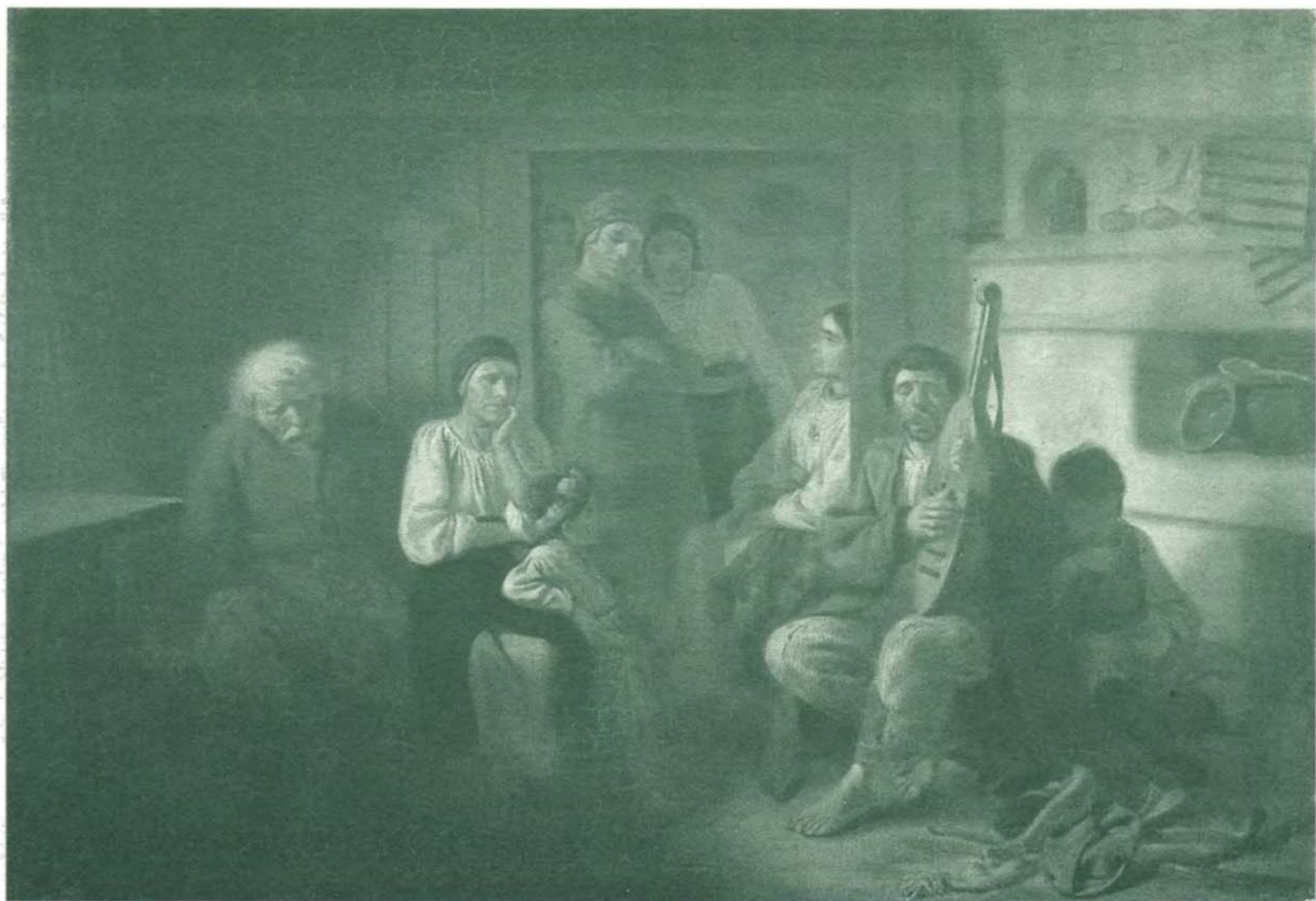
Отже, імпотенція була вкрай небажаною хворобою, яка тягла за собою негаразди, розлади у сімейному житті та врешті-решт розлучення.

Саме тому, за народними віруваннями, треба було намагатися відразу усунути проблему й у жодному разі не мовчати й не задавнювати.

Як показують польові записи та етнографічні матеріали з народної медицини, крім магічних прийомів з лікувальною метою широко застосовували трави, які мали в народні репутацію любовних і таких, що позитивно впливають на потенцію.

Так, велику популярність мав зозулинець (*Orchis L.*), назва якого перекладається з грецької як «калитка», «ядро». У знахарстві бульби зозулинців використовували для лікування імпотенції та як збуджувальний засіб. Рекомендували бульби цієї рослини варити у молоці, а потім напувати чоловіка, який, за словами знахарів, «буде робочий і в постелі годний».

Схожу силу приписували й калгану/перстачу прямоствячому (*Potentilla erecta*), який з латини читається як «потенція»



Сліпий бандурист. К. О. Трутовський



Сорочинський ярмарок. Поява свинячого рила. К. О. Трутовський



ерекція». Є відомості, що подекуди його зазивали ще козацьким женшенем і радили для досягнення ефекту настоювати на горілці і вживати всередину: *«корінь цей, перстач, так мене ще наша Лиса баба вчили, безпремінно треба тільки на повному місяці, при його сході, коли він ото як жовток у гусячій яйці, і лише в цвіті. Одразу ж на протоці помити, й одразу ж закласти в горілку! Тільки тоді він молодечу силу розжухує!»*¹⁴⁵

Важливо, що в народі розрізняли чоловіче та жіноче зілля: *«єсть женське і мужчинське зелле. Мужчинське — для мужчин, а женське для женщин. Як береться, то говориться: Аврам сіяв, Матір Божя поливала й людям на ратунок давала. Як беру женське, до кажу: «Беру для раби на помоч». А для мужчин — «на раб божий беру у помоч (...) У аптеках є багато зілля, а не тако воно собране, от і немає тої сили»*¹⁴⁶.

Корисним для чоловічого організму вважалося також вживання овочів — огірок та його носіння лікує чоловічу слабість, а кавун і диня оздоровлюють усю сечостатеву мережу: *«....щоб в знали і диня, і арбуз, і огурець полезни тільки в повній стиглості, бо додають к молодухам смелості»*¹⁴⁷.

Не обходили увагою й молочні продукти, зокрема рекомендували пити козине молоко, спарене у печі в гладишці, вірячи, що від того *«добре Той набряка!»*. Щоб чоловіки «мух не ловили», рекомендуваои й такий рецепт: *«щоб гнало парубочі мислі по всім тілу, ти довжен наніч випивати, зобід нічого не ївши, літер молока, в яким парився дебелий корінь петрушки. Краще б в козячому»*¹⁴⁸.

Що стосується венеричних хвороб¹⁴⁹, то найчастіше в етнографічних матеріалах середини XIX — початку XX століття знаходимо згадки про гонорею та сифіліс, на які могли хворіти представники обох статей.

Професор медицини В. Демич зазначав, що сифіліс з'явився на Русі наприкінці XV століття і поширився серед населення





у минулі (XIX. — I. I.) століття¹⁵⁰. Сучасні історики медицини пишуть, що *«венеричні хвороби спочатку були поширені в середовищі шляхти та у великих містах, а наприкінці XVIII ст. дійшли до сіл»*¹⁵¹. За відомостями, наведеними етнографом М. Сумцовим, *«пранці (сифіліс) погана хвороба, колись зовсім була невідома, а потім зустрічалась тільки зрідка, здебільшого по містах поміж розпусними людьми. В останні роки, особливо за час війни, вона почалась занадто поширяться; здебільшого в села позаносили її солдати та фабричні робітники»*¹⁵².

Серед народних назв сифілісу трапляються «пранці», «франць-венерії», «образа», «потеруха», «франка, франца, френчюга» тощо.

Професор В. Демич зазначає, що *«слово “франци” в Черниговской и других малорусских губерніях перешло в “пранци”, где так называют вторичные явления сифилиса, тогда как третичные зовутся иногда “гостецом” ... Еще зовут они сифилис “французской и поганою болезнью”*»¹⁵³.

Щодо етимології згаданих назв сифілісу, то їх можна пов'язати з народними уявленнями, притаманними всім східним слов'янам про те, що представники інших етносів, передусім неправославного віросповідання, придумали всі «неправильні» предмети та звичаї, які руйнують традиційні норми. Наприклад, французи підпадали під стереотип любителів нестримних сексуальних утіх, тому саме їх «звинувачували» у виникненні та поширенні сифілісу.

Крім того, концепція хвороби в народі досить часто ґрунтувалася на понятті гріха. Саме тому нерідко хвороба сприймалася як Божя кара за гріхи, розплата за порушення встановлених заборон: *«болезни, по ходячему деревенскому мненію, — попущение Божіе, наказаніе Господне за грехи»*¹⁵⁴. Захворювання на венеричні хвороби інколи також пояснювалося Божою



Малороси, що палять. В. Є. Маковський



карою за недотримання заборон, які накладалися на статеве життя.

Окрім того, *«крестьяне слепо верят, что болезни могут происходить под влиянием нечистой силы, дурного глаза, пущенного по ветру слова, «съ думы», «съ пристриту» и «съ переляку»¹⁵⁵.*

Народною мораллю суворо заборонялося чоловіку мати статеві зносини із жінкою під час місячних. Лікар Сергій Верхратський писав, що *«в багатьох селах причиною гонореї, сифілісу вважали статеві зносини під час місячних»¹⁵⁶; «пранці беруться від того, що чоловік налазить до жінки в той час, як вона не чиста»¹⁵⁷.*

Серед інших причин захворювання, зокрема на сифіліс, у народі називали спадковість: *«такий род паршывый, такой завод»¹⁵⁸*. Вірили, що людина могла захворіти й через застуду: *«простудытся чоловікъ, запортытся кривъ, открываются раны»¹⁵⁹.*

Що стосується лікування, то селяни украй рідко зверталися до офіційної медицини навіть із звичайними хворобами, на чому неодноразово наголошували вчені та збирачі етнографічного матеріалу, що вже й казати про «сороміцькі».

Власне, тривалий час (з моменту запровадження земських установ, тобто у 1865—1920 рр.) офіційна медицина взагалі не знаходила підтримки у селян, які вважали її «панською вигадкою».

Знаний етнограф Ф. Вовк зазначав, що знахарям *«...селяни дуже вірять, і незважаючи на те, що в слободі знаходиться фельдшер, а поблизу живе лікар, до останніх звертаються в рідких випадках, здебільшого тоді, коли вже всякі шептання перепробувані і жодне не допомагає»¹⁶⁰*; Схожі відомості знаходимо і в інших джерелах: *«зараженные больные запускают в начале болезни, или обращаются за советом к цирюль-*



Козаки на Чорному морі. І. Ю. Репін



нику или какому нибуть шарлатану, и наконец прибегают к медику тогда уже, когда болезнь глубоко укоренилась вследствие дурного лечения»¹⁶¹.

Отже, спочатку намагалися вилікуватися домашніми засобами або зверталися за допомогою до знахарів: «в Киевской губернии... в деревнях лечат сифилис знахари, знахарки и прочие «целители». В роли последних выступают иногда даже лица, сами перенесшие сифилис и потому, по мнению народа, опытные в лечении»¹⁶².

Іноді хворі жили у знахарки певний період, під час якого вона займалася їх лікуванням. У с. Стебнах (нині с. Стебні Путильський р-н Чернівецької обл.) існував цілий «санаторій» для хворих на сифіліс¹⁶³. У деяких випадках лікування «на дому» знахарки зводилося до того, що хворих три-чотири тижні годували не солоною й не кислою, досить злиденною й одномаїтною їжею. Крім того, упродовж всього терміну лікування хворого поїли відваром коріння *сарсапарелі* (*Sassaparillae*)¹⁶⁴.

Загалом, засоби і методи лікування тих, хто «по неблаго-разумию, подвергнулся опасности заражения», були такими: хворим радили мити статеві органи білим вином, водою з оцтом, вапняною водою з молоком; для лікування, зокрема, сифілісу рекомендували вживати у великій кількості теплі слизуваті напої, рідкий вівсяний чи ячмінний відвар із додаванням меду чи масла, чай із бузини, прісну сироватку; також у період лікування не радили вживати прянощів, солоних, гострих і кислих продуктів.

Венеричні хвороби лікували і за допомогою трав. М. Сумцов писав, що «від пранців сажають на зілля з різних трав, парять-ся 12 день, а часом дають дуже гострі та шкідливі ліки, як селітру, мідь і т. ін.»¹⁶⁵.

Досить амбівалентним у цьому сенсі є ставлення до вживання міцних напоїв, зокрема горілки. З одного боку, існувало



Малороси у шинку. В. Є. Маковський

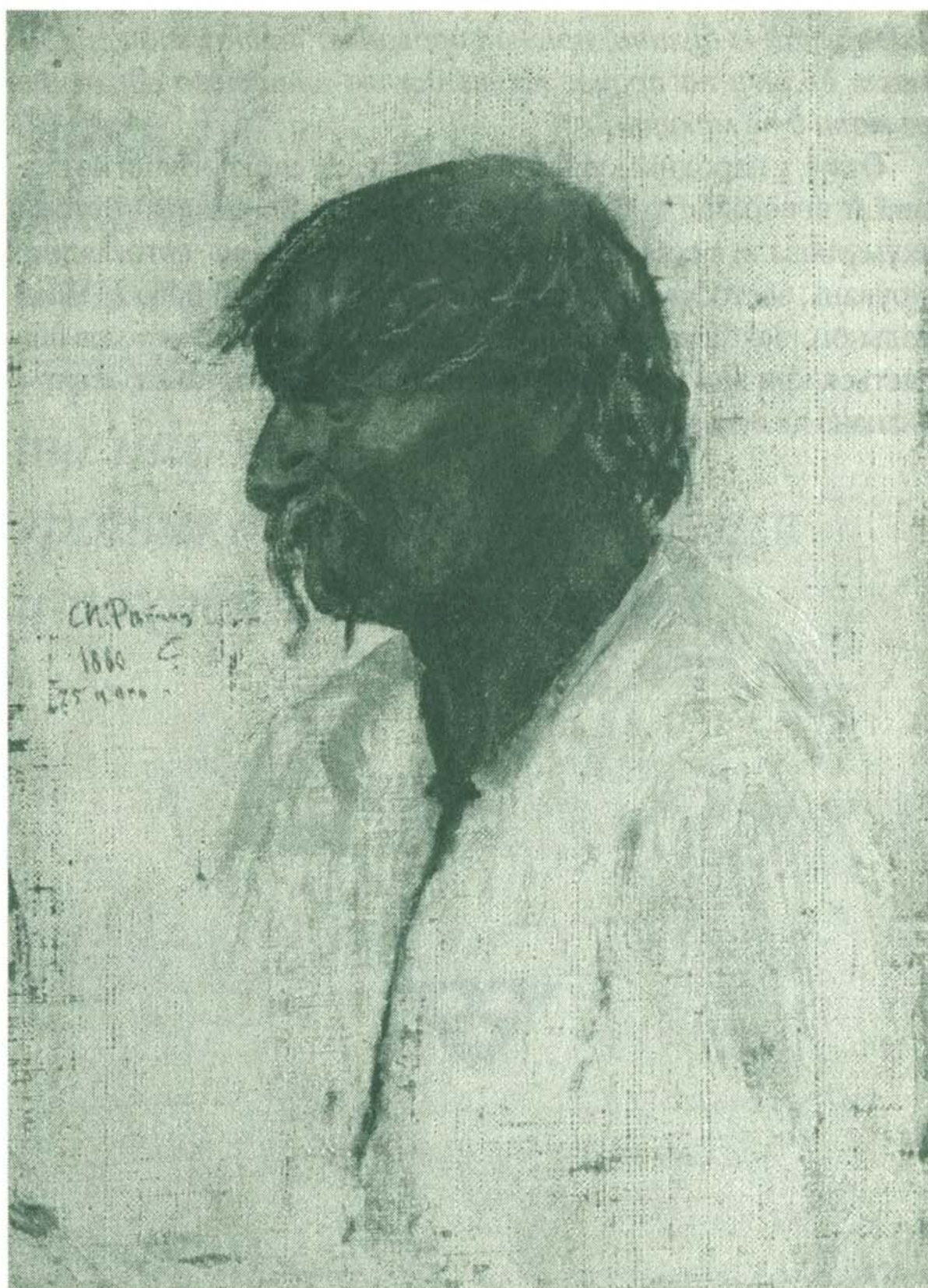


переконавання, що вживання алкоголю варто уникати, з іншого — *«по окремих селах... пили при сифілісі багато горілки і ліки приймали лише на горілці»*¹⁶⁶.

Власне, *«не полагаться на эти предохранительные меры и тщательно избегать всех случаев заражения»*¹⁶⁷ було чи найефективнішою порадою для людей позаминулих століть.

Нині для лікування сифілісу використовується пеніцилін. Усі інші засоби до 1945 року, коли почав застосовуватися цей препарат, практично ніякого ефективного результату не давали. Шкірні прояви сифілісу мають властивість зникати самі собою (загоєння виразок, зникнення висипу тощо). Це, так би мовити, «нормальні» клінічні стадії цієї хвороби. Хворі на сифіліс, імовірно, пов'язували зовнішні, видимі фактори з одужанням та ефективністю тих методів лікування, які вони застосовували, що давало підстави рекомендувати їх іншим хворим як надійний і перевірений засіб проти цієї хвороби. Насправді хвороба нікуди не зникала, а прогресувала в організмі. Небезпека сифілісу — не у шкірних проявах, а у внутрішньому ураженні організму, коли розкладаються печінка, внутрішні органи, спинний і головний мозок і це призводить до паралічу та інших небезпечних наслідків. Тому лікування сифілісу методами народної медицини сучасний лікар М. Грабовецький прокоментував так: *«Можна припустити, що миття статевих органів оцтом мало певний профілактично-захисний ефект, оскільки оцет може знищувати патогенні бактерії та віруси, так само як і вино, що містить алкоголь (спирт), який має дезинфікувальні функції»*.

Проте це стосується виключно профілактики, а до лікування зазначених венеричних хвороб ці засоби ніякого стосунку не мають. Щодо заборони вживання прянощів, солоних, гострих та кислих продуктів, а також рекомендації споживання деяких продуктів та напоїв (вівсяний, ячмінний



Український селянин. І. Ю. Рєпін



відвар, чай із бузини, прісна сироватка тощо), то вони ніякого впливу на процес лікування та швидшого одужання не мали й не мають».

Отже, у народній культурі виробилися свої погляди на статеві й венеричні хвороби та способи їх лікування. Останні акумулювали в собі суміш міфологічних уявлень, світоглядних вірувань, застосування підручних засобів рослинного та мінерального походження. Сьогодні частина вказаних методів піддається критиці офіційної медицини як безпідставна, інша — визнана як ефективна.

Цикл IX

*Мертве головіге тіло:
ігри при мерці,
сороміцькі голосіння
та народна
еротико-сміхова традиція
у поховальному обряді*





Втрата, біль, смуток, трагедія — ці та інші слова найперше спадають на думку сучасній людині, коли вона чує слово «смерть». Поміж тим ставлення людей позаминулих століть до смерті було більш філософським, прагматичним: *«Якби не вмирили, то б і небо підперли»; «Нехай умирають та й нас дожидають»; «Нехай мруть та й нам дорожку труть; а ми сухариків насущим, та й собі туди рушим»; «Хоть жий сто літ, а покинеш світ»; «Смерть ни вибираєть ци пан, ци Іван»; «Смерть — неминущая дорога»; «Мруть люде — і нам так буде»; «Од смерти ся нихто не може викупити»; «Смерті не бійся, але гріхів» — казали у народі.*

Для сучасної людини може видатися дивним та незрозумілим архаїчний обряд *«розваги та ігри при мерці»* — розказування анекдотів, байок, гра в карти, спів пісень, гра на музичних інструментах тощо.

Ця традиція була найбільш характерною для Карпат, Покуття, Підгір'я, низинних районів Буковини й Закарпаття і частково Поділля. Знаний етнолог-теоретик З. Кузеля писав: *«В середній і східній Україні має посижіє дуже звичайну і одностайну форму (...) далеко різнорідніше виглядає посижіє на західно-українських землях»*¹⁶⁸.

Саме «посижіє», тобто постійна присутність родини й односельчан біля небіжчика *«починається головно вечором і тягнеться звичайно аж до рана, через 2 або і 3 дні, доки мерлець лежить у хаті»*¹⁶⁹.

Аби докладніше дізнатися, що ж то були за розваги, які влаштовувалися при мерці, звернемося до джерел. Найбільше з цієї теми їх зібрали та упорядкували З. Кузеля та В. Гнатюк — знані українські етнологи позаминулого століття, на класичні публікації яких я і спиратимусь.

«...У Вербівці Тербовельського повіту при мерці сидять день і ніч. Під час того говориться про мерця, або про його покійних



Захорлення кавказького командира. Юзеф Брандт

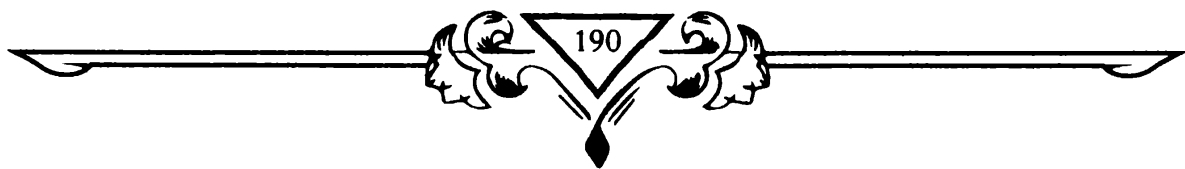


предків, про інших покійників та співається пісні про смерть і про страшний суд. Як уже вичерпається тема, повідають байки, а парубки або старші господарі грають у карти (не на гроші). Від часу до часу частується гостей горівкою (...) тема до бесіди звичайно з поважної сходить до легкої, а навіть як «свахи» попоються і починають дрімати, не бракує і жартів»¹⁷⁰.

«...поза музикою розраджують і розвеселяють мерця казками, анекдотами, смішками, а в горах ще й окремими забавами. В Зеленці Надвірнянського повіту, коли читається псалтир і старші люди прислухаються, молодіж робить смішки за плечима: то щипне одно одного, то за волос сіпне; той глумиться, а сей кине чимось у другого; буває, що котрийсь з легенів посягне рукою в каглу, а наблизившись опісля до дівчини, буцім то щось сказати хоче — погладить її по лиці, валяючи сажею; а з того всім весело. (...) В Перерові, коли старші розмовляють, жінки, а особливо молодші, і молодіж виробляють часто збитки тим, що дрімають: пришивають їм онучі до сорочки, завязують сплячому голову дрантивою хусткою, а найчастіше малюють твар сажею. Так сидять до рана. (...) В Каміннім молодші строять жарти, пхають реп'яхи у волосє, коли дяк читає псалтир, оповідають байки та щось смішне...»¹⁷¹

«Ігри при мерці» відбувалися вони виключно у кімнаті, де лежало тіло небіжчика.

Так, серед галицьких бойків була знана гра «опровід»: «...посеред хижі лягає на довгий стілець один легень; його прикривають плахтою як мерця. Другий легень вбирається за його жону, стає коло нього і починає заводити гумористично (...) потім радяться що треба б іти за попом, щоби прийшов ховати. Тим часом приберуть одного фіглярного чоловіка за попа і намість риз поприв'язують йому до плечей та до грудей платки, намість кадильниці дають в руки горня у петельках, в котрім тліє клочча. Він входить до хижі й починає





В Решетилівці. Т. Шевченко



гумористичним способом відправляти похорон (...) по сьому два мужчини беруть столець, якби хотіли мерця винести, а коли той не скочить скоро долі, вивернуть його на землю»¹⁷²

На Гуцульщині при мерці розігравали забаву «діди»: «...при тій забаві перебираються двоє за діда і бабу в лахмани і роблять собі горб на плечах, і ідуть до мерця та приповідать йому (...) цілують його в лице, а потім обоє мліючи падають на землю, а інші виливають на них коновку води». Як варіант: «...дід з бабою виправляють жарти, потім дід убиває бабу і над нею голосять як над помершим»¹⁷³.

Була добре знана й інша гра, яка найчастіше згадується під назвою «лубок». Суть полягала в тому, що одного з обраних «...присутні вдаряють по плечах, або по випханім горбі, по задниці, або по ходаках і кажуть вгадувати, хто вдарив. Коли той, хто жмуристь угадає, тоді іде жмурити той хто ударив. До биття уживають окремих знарядів, які мають нині всілякий вигляд і всіляки назви і надають від неї назву цілій забаві (...) первісно уживали палки з липової кори, одначе уживанє кори майже цілком забулося, а замість неї найчастіше вживається з окремо роблених лопаток, звідки й назва «лопатки» (...) до лопатки уживається також пранка, дошки, палиці, поліна. Одначе найчастіше бють скрученою хусткою, канчуком і звідси дальші назви тої забави...»¹⁷⁴

Крім розваг, ігор та жартів обов'язковим було вживання горілки, як під час «посижіння», так і на поминках, що давало ще більше підґрунтя для веселого та жартівливого настрою під час похоронно-поминальної обрядовості:

«...звичай вимагає доконче, щоби погостити гостей їдою і горівкою, яку п'є кождий обов'язково і то не раз кількома наворотами що кілька годин. Особливо-ж не може ніколи бракувати напиту, яким у нас буває майже виключно горівка (...) як умре богач, то люде ідуть як «по свячену воду». Особливо старики,



Оповідки діда. К. Є. Маковський



що люблять напиться, а не мають за що, висиджують коло мерця днями й ночами. На Волині вправді кожний вважає своїм обов'язком «одвідати мерця», але більшість, коли не всі, йде на те, щоб напиться горівки. Дехто таки не криється з тим тай таки просто заявляє “піду, вип’ю чарку”»¹⁷⁵.

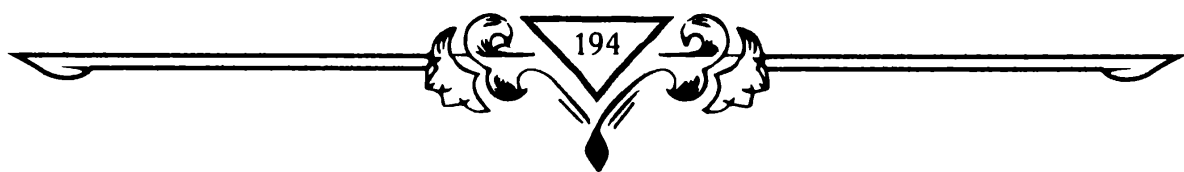
«...І родина і знаком вертають з похоронів звичайно якби із звичайних сходин, а комашня пригадує місцями радше весіле чим похорон. Гості забираються до чарки, забавляються, танцюють, цілуються, а не раз ще й поб’ються...»¹⁷⁶

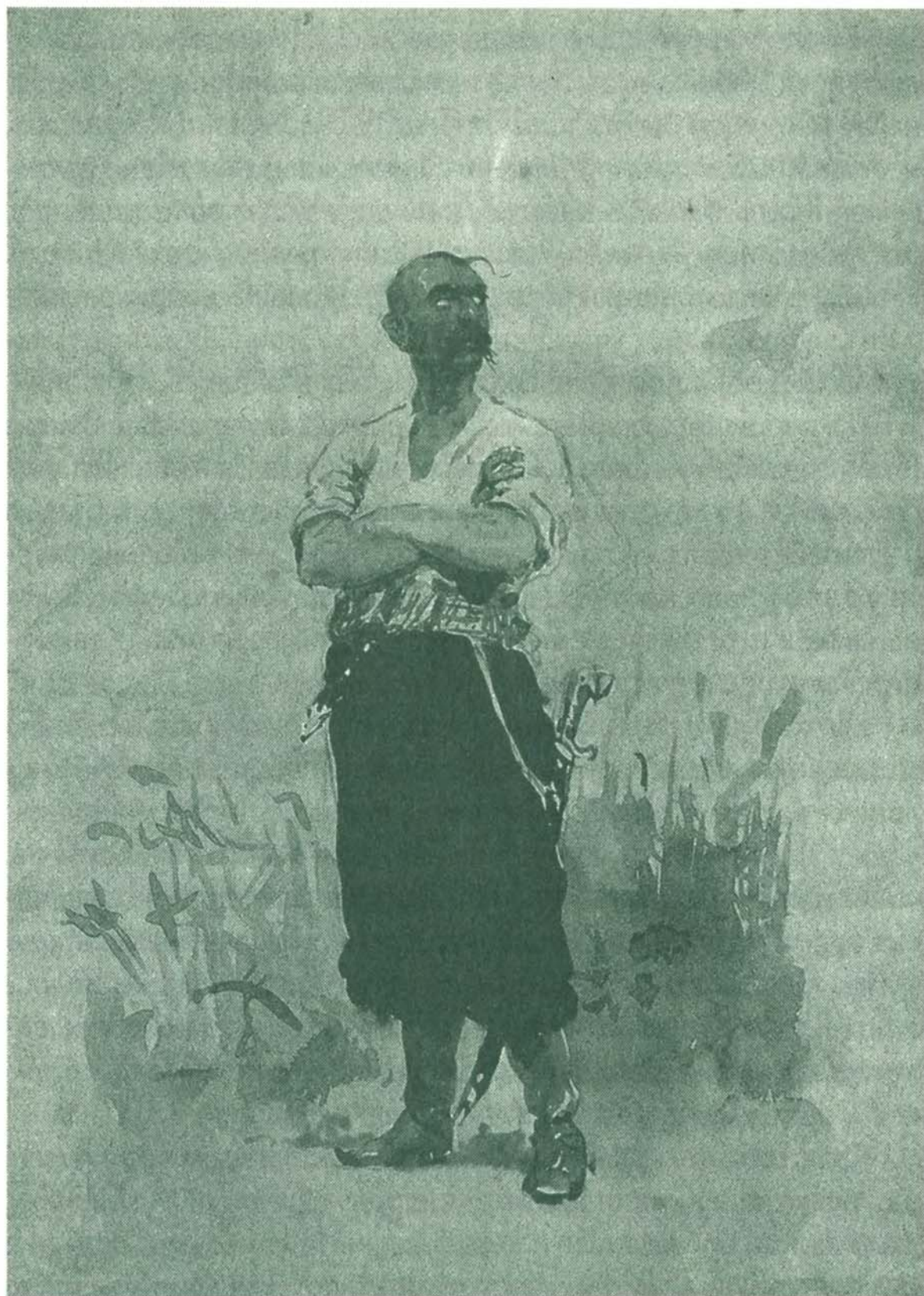
«...поминки відбуваються рівно ж весело. В Сокальщині на проводах (або на так зв. «бабинім празнику») жінки починають пиятику вже на гробі, а потім йдуть до коршми і при музиці бавляться до пізна “за померші душі”»¹⁷⁷.

«... як тико піп на їх могилах побував, зараз же розбиваються на партії і кожна кучка особливо іде куди-нібудь в сад або в клуню і там випивають і закушують. До баб присябрить-ся хто-нібудь з мужиків один або й штук 3—4. І поминають собі родителів до пізнього вечора. До обіда і в обідню пору, поки духовні на кладбищі, так іноді аж у сило чуть голосіння баб. А дуже над вечір і пізно вечором як підоп’ють баби, так місто голосіння — пісні затинакують на всю глотку — аж по всьому силу луна розглягається. Коли закуски ни хватає, то забіга кожна до себе до дому, возьме то міст яєць, сала і жарють сибі яєчню. А випивку мужики купують, які присябляються до них і гуляють собі з горя та пичалї до самої півночі. Ни можно ручаться, щоб там обійшлось без гріха...»¹⁷⁸

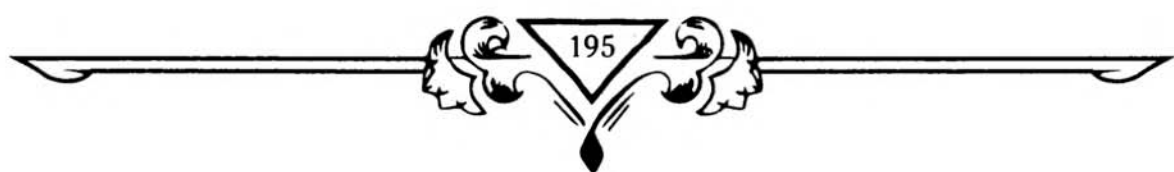
Може, й не дарма з’явилася пісня:

Не давала і не дам,
Оставляю к Проводам,
А Проводи — гарний день,
Даватиму цілий день.





Запорожець. І. Ю. Рєпін





Жарти-жартами, але все це разом у купі викликало неабиякий осуд Церкви, яка всіляко намагалася припинити такі «розваги» й *«остро виступати проти непогамовної веселости, недостойних жартів, піячення, припивання, співання «чортівських» пісень, оповідання казок, танців, участі танечниць, ігор та забав з перебиранієм і т. д.»*¹⁷⁹, що врешті-решт і вдалося.

Між тим дослідники похвальної обрядовості, наприклад згадані класики і наші сучасники (Р. Гузій, В. Сушко, В. та ін.), трактують цей обряд як дуже архаїчний та глибинно символічний.

По-перше, присутність у хаті мерця, а отже, самої Смерті (яка у традиційних віруваннях персоніфікувалася й уявлялася як самостійна істота), лякала й спантеличувала людину, вибивала її з повсякденного ритму життя. Саме тому сміх, веселощі, жарти у цих обрядах протиставлялися тиші, спокою, нерухомості як неодмінні атрибути смерті. Смерті у такий спосіб ніби демонстрували, що життя триває!

До того ж ігри, влаштовані на честь покійника, архаїчно могли бути спрямовані на символічне «воскресіння», «оживляння» мерця. Згодом, втративши первісне, символічне значення, відголоски цього звичаю шокували декого з записувачів: *«Вечером збирається молодіж і виправляє страшні варварські жарти з трупом. Приміром тягнуть мерця за ноги і кличуть, щоб вставав та бавився з ним, тягають за волосе і питаються чи вгадає хто потяг, тягають стеблом чи галузкою з частинного дерева небіжикові попід ніс, скобочуть його, щоб засміявся, і т. д.»*¹⁸⁰.

Крім того, такі дії першопочатково могли бути спрямовані на «розважання» мерця, адже у народі вірили, що небіжчику, який щойно преставився й перебуває «між світами», теж лячно й непевно у «новому статусі», тому його потрібно повеселити та розважити: *«...померлий член родини і громади лежить вправді непорушно на лаві і не може реально разом з живими брати*



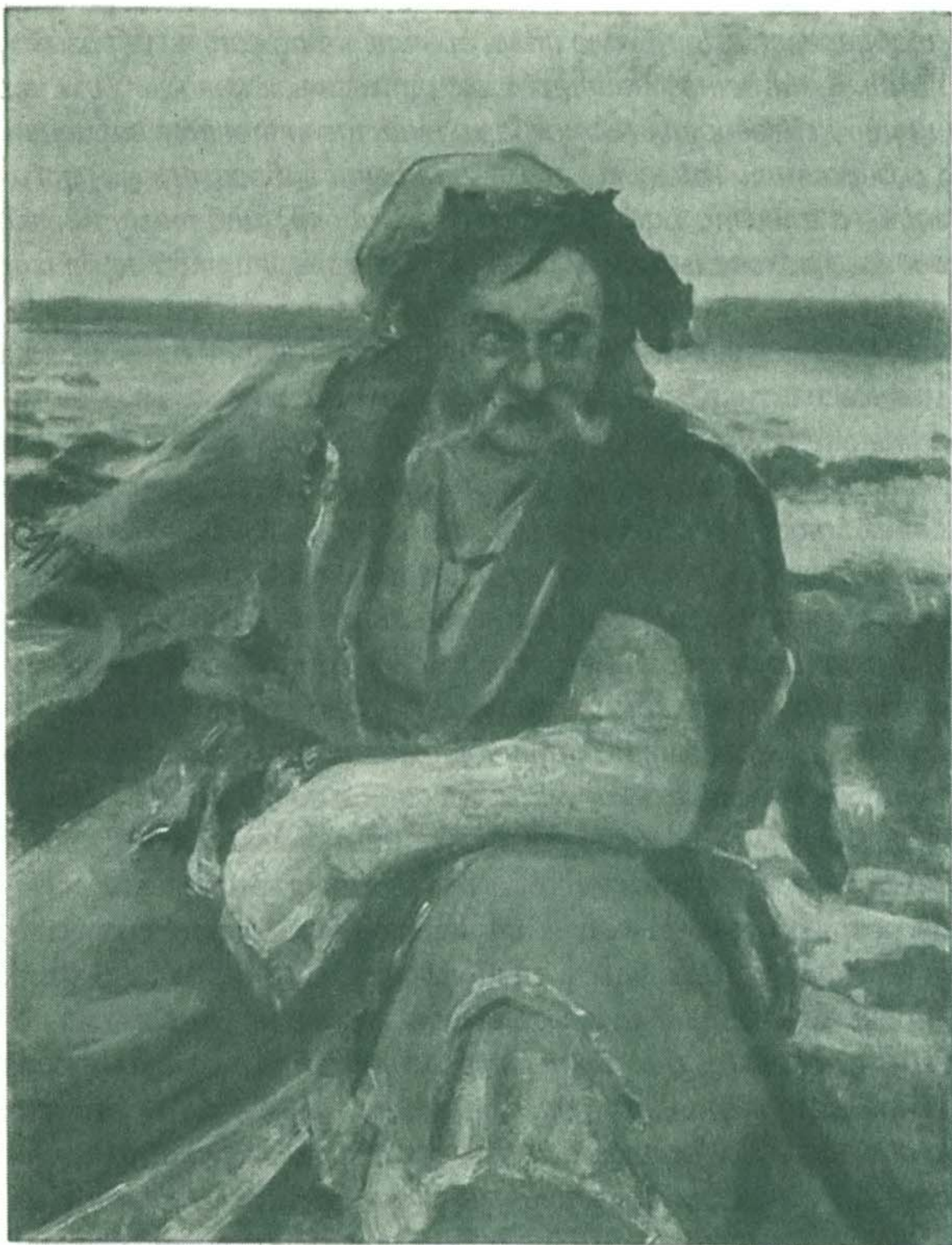
участі в звичайнім буденнім і святочнім житю, але його душа пробуває ще в хаті коло тіла, сидить на покуті за образами, на вікні, чи деінде і видить усе, що діється коло неї, та чує щопро неї говорять. Її треба за той час відповідно забавити і розвеселити (піснями, казками, грою і забавами). (...) поси-жіне (а в часті і цілий похоронний обряд) має тому вигляд довгого поховального і прощального пиру, на яким не бракує сміху, забав і музики»¹⁸¹.

До того ж вірили, що у залишене без нагляду тіло небіжчика може вселитися злий дух, який шкодитиме живим: «...нарід ві-рить загально, що душа, вийшовши з тіла, не йде зараз на місце свого призначення, але булкає наперед коло тіла і коло хати, і тоді вона загорожена злими духами, які можуть зро-бити її шкідливою для живучих. На Україні і загально у укра-їнців думають, що поки тіла не винесуть до церкви або на цвинтар, може ввійти в него злий дух і тоді буде небіжчик «ходити по ночам і безпокоїти люди». Саме тому було обов'яз-ково «стерегти» мерця, «щоб чортяка не зробив якої капості» та щоб «нечисті духи не мали приступу до тіла».

Отже, ігри при мерці виконували низку важливих функцій: символічне прогнання смерті й утвердження життя; психологіч-ну розрядку; захист живих від впливу потойбічних сил тощо.

Власне, цей давній та глибоко архаїчний обряд саме так і прокоментував гуцул із Космача: «...та то не кумедія, ми ро-бимо усе на то, аби хатнім не було важко самим, аби не спав ніхто коло мерця, бо, ади, походились люди з усіх далеких кутів, ніколи їм вертати домів, а хатніх не можна самих ли-шити. У нас се звич від давня, а не кумедія!»¹⁸²

Ще одна несподівана цікавинка в поховальному обряді — еротичні голосіння, які виголошувалися під час поховального обряду жінками й були спрямовані на всіляке вшанування чоловіка-небіжчика, виказування глибокого смутку й жалю,



Гайдамака. І. Ю. Репін



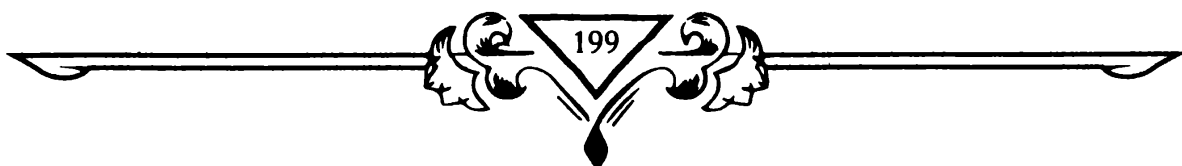
як з приводу втрати господаря, батька дітей, так і чоловіка-коханця.

Голосили саме жінки, а категорія голосінь вдовиці за чоловіком дослідниками поставлена на друге місце після оплакування матір'ю дитини. І це закономірно. По смерті чоловіка на молоду вдову важким тягарем лягали хатня робота, господарство, догляд худоби, виховування дітей тощо. Весь цей біль, смуток, страхи перед подальшим самотнім життям чітко простежуються у голосіннях вдовиці:

*...Господи мій, Господи, на що ж ти мені таке мня дав,
що ти мене вдовою назвав!
Чоловіче ж мій, чоловічи, хто ж мене пожалкує так,
як ти жалкував,
Хто ж мені тепер поли зоре та засіє,
Хто ж мені косити та молотити буде,
Діти ж мої — діти мої!
Сироти мої — сироти мої!
Мені ж то гіринько буде в світі жити з вами...*

*Чоловіче мій, мамко моя, голубчику мій, куди ти збираєшся
від нас?! Заговори до мене словечко!
Чого ж ти так на мене розгнівався?
Голубчику мій, орлику, полинув від мене!
Боже мій, Боже, нащо ти так тяжко мене посиротив?!
Чим я тебе, Боже, прогнівила так,
що ти й мене і от дітий господаря взяв?!*

Молода жінка лишалася також без любові й сексуального партнера (згадаймо, що жаль і туга могли спричинити навіть певні психологічні розлади). В еротичних голосіннях чоловік-небіжчик називався найпестливішими, найліричнішими





Гість із Запоріжжя. Ф. С. Красицький



епітетами: *дороженький, золотенький, любесенькій, милесенький, господаренько, любчик, панич, порадник тощо.*

Любчику мій!

Я ж тобою не налюбувалася,

А я ж тобою не натішилась,

Я ж на тебе не надивилася!

З ким я буду цієї ночі спати,

Де тобі тепер лежати?

Бідна ж моя головонька, та не щаслива моя доленька!

Та хто ж тепер зо мною словечком поділиться,

Та хто ж мені пильно ввічі подивиться?

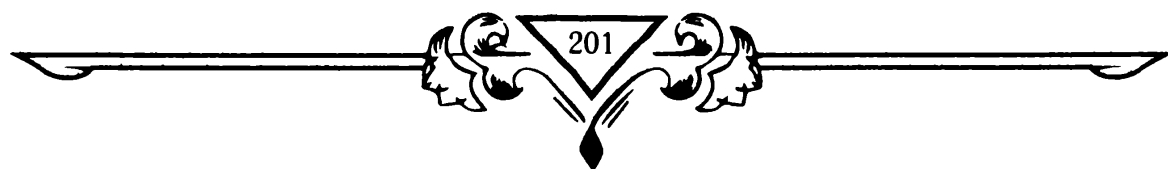
Та тепер же ніхто мене ни полюбе,

Та й ніхто ж мене не приголубе!

Загалом вийти заміж вдруге було можливо (традиційне суспільство схвалювало другий шлюб за таких умов), але зробити це було важко. Сільська громада була закритою, чоловіки-однолітки були одружені, а шлюб з молодими хлопцями був неможливим, адже це б підривало устрої патріархального суспільства (вдовиця-жінка — старша, з чужими дітьми, досвідченіша, «бита життям» тощо).

До слова: вдівці, на відміну від вдів, мали набагато вищі шанси одружитися вдруге (особливо коли були не дуже старі й добре господарювали) і з молодого дівчиною: *«Тато маму поховає — за другою пошукає»*.

Таким чином, побивання молодої жінки-вдовиці, поміж іншим, за втратою любові були цілком виправданими, тому такого роду привселюдні голосіння і причитання на тему *«з ким же я буду спати»*, були зрозумілими й дозволеними культурою.





Поміж тим фольклористи припускають, що деякі еротичні голосіння могли утворюватися й ситуативно через еротично-сексуальне тлумачення певних реплік вдови, які першопочатково мали зовсім інше, господарче, значення. Таким чином, двозначні вислови під час голосінь або кумедні ситуації, що виникали, згодом ставали частиною народної сміхової культури.

Так, за одним з переказів, у чоловіка протікала хата, він розшив її, аби підлатати. Ставши рано, натер табаку, аби нюхати, а жінка тим часом наварила яєць на сніданок. Чоловік поліз на хату, впав і вбився, так і не поснідавши та не понюхавши табаку в табачці. Жінка голосить:

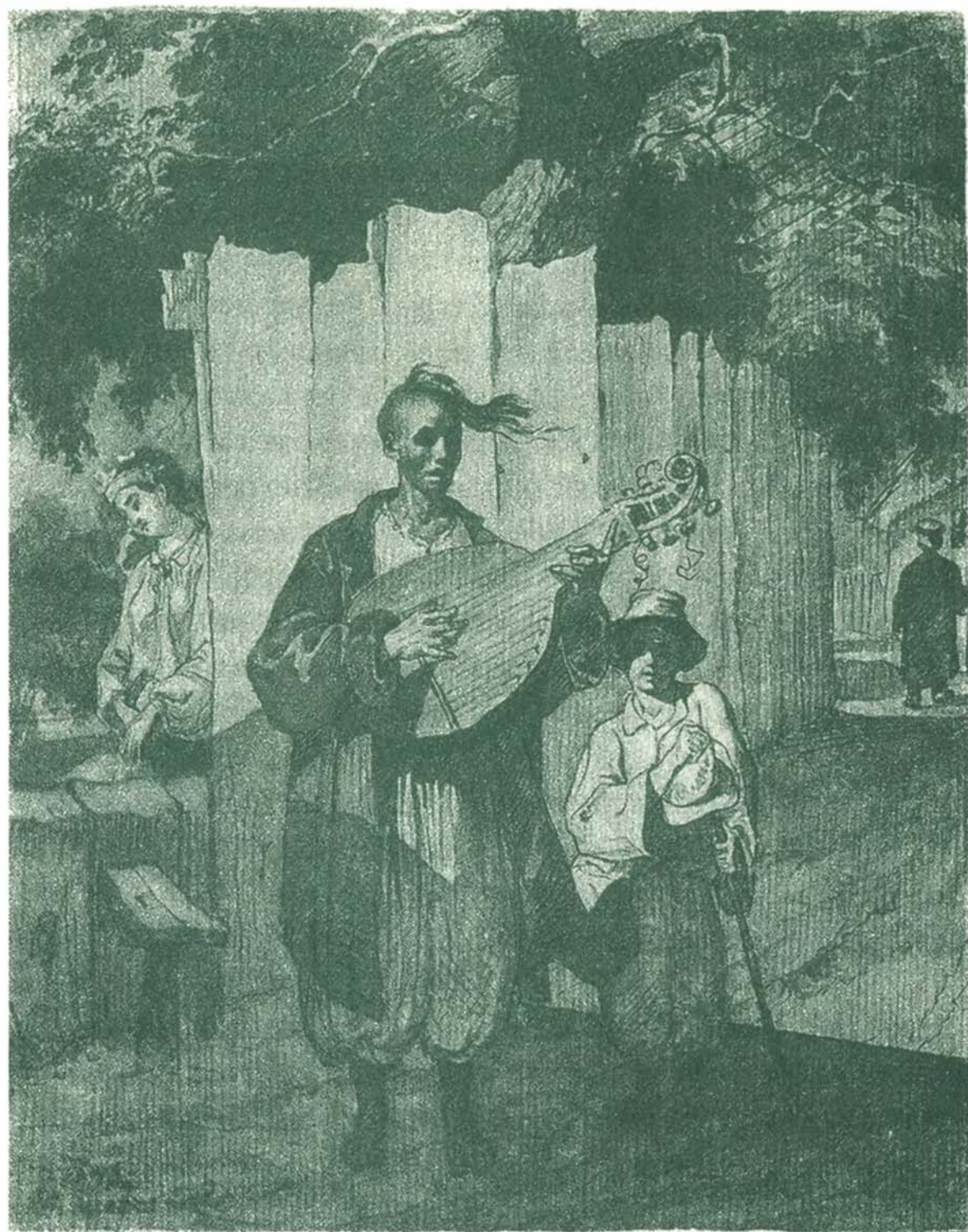
- Чоловіче мій! Зоря моя!
- А ти ж вбився й осталась дора твоя!
- І яєчка лежать, і табачка стоїть ненюханая.
- А куди ж ти вибираєшся й на кого ж ти мене, молодую, покидаєш?
- А хто мене розважить, а хто мене порадить?
- А хто мені тепер диру залатає?
- А ти лежиш байдужий до всього й на мій плач не зважаєш!

Коротший варіант на цю ж тему: «...яєчка лежат, ковбаска висит, діра не зашита».

Ось наступний комедійний сюжет: у однієї жінки вмер чоловік лупій (шкіродер), якраз перед Великоднем, коли традиційно разом з паскою освячували й курячі яйця. Вдова голосить:

- Газдику мій солодкий!
- Хто мені затне, заголит, та залупит?
- Хто мене притисне?
- Недалеко було до яєць дотрутити —
- А ти не дотрутив!





Сліпий. Т. Г. Шевченко



Або ж: «Ой пхав, пхав — до яєць не донхав» (малося на увазі: не дожив до Великодня, але ця фраза прочитується й де-що інакше)

Такий варіант: у жінки помер чоловік, а перед тим засадив сад *«тако напереді сад і ззаду»* хати. Вдова голосить:

*Ой, Боже, Боже,
Янтоську, Янтоську,
То-с ми садив — ззаду, спереду.*

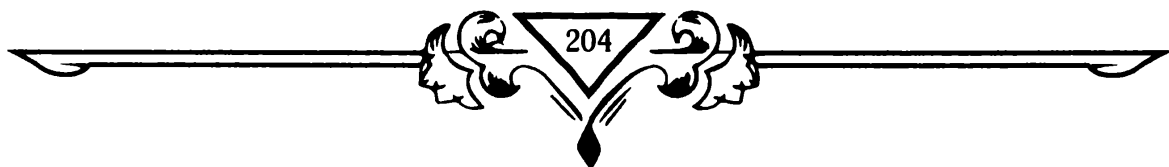
Чоловік, наче кінь, таскав великі оберемки з ліса. Овдовіла жінка причитає: *«Газдику мій, щіросте моя! Хто мені заголи, хто мині залупит, хто мені заб'є, хто мене притисне як кінь¹⁸³»*.

Підстави для виникнення голосінь-анекдотів і жартів давали й нещирий жаль за покійником, нелюбов до нього. Кепкували, коли жінка, яка ще не встигла поховати чоловіка, вже заглядалася на інших.

*Їй не можу терпіти, хто мене ми (любити).
Любас відповідає: Ги, ги, ги — буду я!
Їй коли ж то буде се?
Скоро розійдуться люде!*

Ось така бувальщина: *«Жили чоловік з жонкою, його було зват Максим. То вмер. Ну да й батюшка хоронет чоловіка. Батюшка відправляє над чоловіком. Його було зват Максим. А жонка уходить у хату:*

*Ой Максиме, Максиме, хто ж мене тепер єбтиме,
А батюшка каже:
— Алілуя-алілуя, таку рабу Божу я тоже поїсти можу!
А жонка голосить:*





— Та коли ж воно таке буде?

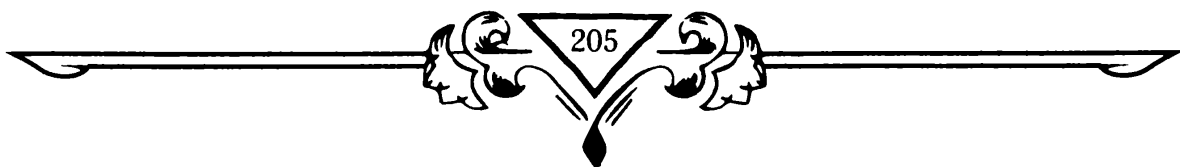
А батюшка каже:

— Як кончиця погребеніє, та й почнеца поєбеніє!

Інколи смерть чоловіка у нещасливому шлюбі сприймалася жінкою як визволення від тягару, тому смутку за покійником не було, але поплакати «для годиться» все одно було слід, тому жінка причитала над труною так: *«...та ни жила ж я — а мучилась, світа божого ни бачила. Тіко й знала, шо сльозами обливалась, та по закутках од чоловіка-ката ховалась. Та ни бачила ж я од тебе ні любові, ні ласки. Та ни могла я і однії ночиньки поспать біз опаски. Та ти ж мене ніколи щиро ни любив і ні разу ни приголубив. Тіко й знав, шо по шинках волочився, та щодня мене бив: та нима і клаптика тіла, де твій кулак ни ходив, та ш ти тіко зі мною не робив! Та ни раз я на морозі ночувала, та ни раз я по снігу босяком о півночі до сусідів утікала. Та ти ж за мною ни раз і з ножем ганявся, та ни раз і за кісоньки мої брався! Та лучче б я на світ ни родилась, щоб тебе ни бачить і ни знати і так тяжко не страдати. Та чого ти од мене раньше не прибрався та на шо ти мене до старості довів! Та кому я тепер нужна, та на шо я кому здалася, Та пропала моя молодість ні за понюх табаку, та ни дай Бог нікому жисть таку!..»*

Нещасливе сімейне життя і, як наслідок, відсутність у вдови суму та жалю знаходимо й в українському фольклорі:

*Ой умер мій Давидко,
Поховали — ноги видко;
Рученьками загірбала,
І сама-м ся дивувала,
Цибулькою позначила,*





*Петрушкою притрусила,
Редькою споминала,
Бо гірке життя мала.*

Власне, овочі є тут символом зневаги та наруги над чоловіком. Редька, через гіркість, є взагалі символом усього неприємного. Згадка тут цибулі — нещирий жаль і сльози (приказка: «натерла очі цибулею»):

Нещасливі у шлюбі жінки також наймали спеціальних жінок-плачок, які за гроші чи натуральні продукти імітували сум та жаль: «...коли *умре чоловік, що був страшений п'яниця і бив жинку ледь ни щодня так, що жінка давно вже молила Бога, щоб прибрав її чоловіка, а коли умре, то вона щоб показать пирид людьми, що їй жаль чоловіка, — возьме цибулі, натре нею очі і ходє по хаті, утира передником сльози. А щоб було чути на вулицю, що в хаті є покійник, то вона підпроси яку-небудь старуху, охотну до випивки і вгощення, щоб вона голосила і причитувала. За труда дасть їй на пів бутилки, хустку і на поминках посаде її на перве місце за одним столом з попами...*»¹⁸⁴

Такі ситуації інколи ставали підґрунтям для виникнення усіляких комічних бувальщин: «*Кажут, що одний жінці умер чоловік, котрого вона не любила тай їй си тимунь ні хотіла за ним приказувати. Але що вже є така мода, що мусит си приказувати, то вона собі наймила плачку.*

Але в тій самій хаті, лиш по через хороми, було весіль й та вдовиця, що їй вмер чоловік, пішла гуляти на весілю.

Плачка зачєла приказувати, а що ни знала єк умерлому зимнє, стала заводити:

*Дали ми миску бобу-гугу,
Би я приказувала до гробу-гу-у*





Сліпі кобзарі. Ярмарок. В. Є. Маковський



*Дали миску круп,
А я ни знаю, ек си звут.*

А вдова з данцю учюла, тай ни хотїла лишети данец, але ни єло си їй було казати направо, єїй чоловікови зимнє, зачала нїби співати до данцю, лускаючи в долони:

Тодир любко, Тодир любко, угас їда рїда дана»¹⁸⁵.

Ось іще один варіант: жінка не хотїла голосити за чоловіком, але плачка не прийшла й вдовиці довелося причитати самій. *«Руно моє руно, том ті дала дурно, та й миску пшона, та й голошу сама! Берїт, поне, кіло, то Ваше діло! А я за тим дрижу, шо за дверима ввижу».*

В українських селах були професійні плачки, яким сплачували за послуги *«одежиною, мукою, крупами, басолею і т. д. Найчастіше платили давнішими часами вовною і пшоном...»¹⁸⁶* Також голосили *«за горівку або сир, солонину, хліб і т. ін.»*. За джерелами, *«на такий спосіб заробковання пускались бідніші, старші й побожніші жінки»*.

Професійні та вправні плачки дуже цінувалися: *«хто вмїє приказувати то має великий гонир, бо єго всі фалє»*. Натомість *«таку, що не вмїє заводити, вважають за людину недотепну, нездару, що не варта того навчитися: є се сором так само, як сором не вмїти прясти, ткати, робити в полі й т.т.»¹⁸⁷*. До того ж *«хто ни вмїє голосить і причитувать, то таких баб гудють: иш, така-сяка недотепа, ни вмїє і слова до путі вимовить. Чи вона, бісова дочка, рада, що здихалась чоловіка?...»¹⁸⁸* Через це деякі жінки намагалися перейняти голосіння: *«котра хоче знати приказувати, слухає й учїт си на другом посїжїню, ек хто си приказує й собі приймає там способи, ек би то мочі найкраще приказувати»¹⁸⁹*. А бувало навіть і так, що *«що дочка переймає голосіння від матері, передає їх своїм дітям, а голосіння переходять в покоління»*.



Власне, ця категорія найманих жалібниць подекуди якраз і виручала декого з вдовиць, адже за народною традицією голосити й причитати за покійником потрібно було обов'язково, *«шоб віддати послідню прислугу, та шоб Господь Бог гріхи простив, бо кажут що тоти слізи, то обмивають грішника гріхи»*¹⁹⁰.

Отже, ігри, забави, веселощі були важливою частиною поховально-поминальної традиції. Первісне значення таких дій полягало в охоронно-захисній магії живих від впливу мертвих, протистояння Смерті, утвердженні та продовженні Життя. До того ж така розрада допомагала присутнім розвіяти біль та смуток, а небіжчика «розвеселити» та заспокоїти після відділення тіла від душі та переходу в інший світ.

Бібліографія

Антонович В. Б. Колдовство. Документы — процессы — исследования — СПб., 1877. — 140 с.

Антонович В. Д. Чари на Україні. Репринтне видання. — К.: Стародавній світ, 2013 — С. 13.

Бандурка. Українські сороміцькі пісні / Упоряд. М. Сулима. — К. : Дніпро, 2001. — 280 с.

Бартмицкий Ежи. «Ясь коней поил»: наблюдения над стилем народной любовной поэзии // Языковой образ мира: очерки по этнолингвистике. — Москва: Индрик, 2005. — С. 456.

Беньковский И. Мак в народной демонологии на Волыни / Иван Беньковский // Київська Старовина. — 1905. — № 4. — С. 34—36.

Беньковский Ив. Поверья и обрядности родын и крестин (в Заславском уезде, Волынской губернии) // Киевская Старина. — № 10—12. — С. 1—3.

Богуславский Ф. Село Юриновка Новгородсеверского уезда Черниговской губернии в историческом и этнографическом отношениях // Черниговские Губернские Ведомости. — 1855. — № 20. — С. 163—171.

Булашев Г. Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях / Георгій Булашев. — К.: Довіра, 1992. — 414 с.

Бурейчак Т. Соціологія маскулінності: навчальний посібник. — Львів: «Магнолія-2006», 2011. — 136 с.

Вархол Н. Чоловік-демон в народному повір'ї українців Східної Словаччини / Надія Вархол // Науковий збірник музею української культури у Свиднику за редак. Івана Русинка, № 12, 1985. — С. 245—246.





Вовк Ф. Студії з української етнографії та антропології. — К.: Мистецтво, 1995. — 335 с.

Войтович Н. Народна демонологія Бойківщини. — Львів: СПОЛОМ, 2015. — 228 с.

Воропай О. Звичаї нашого народу. — К.: Оберіг, 1993. — 590 с.

Головацький Я. Виклади давньослов'янських легенд, або міфологія / укладена Я. Ф. Головацьким / Яків Головацький. — Київ, 1991. — 94 с.

Гнатюк В. Галицько-руські народні легенди / Володимир Гнатюк // Етнографічний збірник. — Львів, 1902. — Т. 12.

Гнатюк В. Етнографічні матеріали з Угорської Русі. / Володимир Гнатюк // Етнографічний збірник. — Львів, 1897. — Т. 3.

Гнатюк В. Знадоби до галицько-руської демонології / Володимир Гнатюк // Етнографічний збірник. — Т. 15. — Львів, 1904. — С. 139.

Гнатюк В. М. Останки перед християнського релігійного світогляду наших предків / Володимир Гнатюк // Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. — Київ, 1992.

Гнатюк В. Похоронні звичаї й обряди. Етнографічний збірник. — Т. XXXI—XXXII. — Львів, 1912. — С. 30.

Гринченко Б. Д. Из уст народа: Малороссийские рассказы, сказки и проч. — Чернигов, 1901. — 488 с.

Гримич М. Статевовікова група небіжчиків у контексті культу предків // Народна культура українців: життєвий цикл людини. Т. 5 : Старість. Смерть. Культура вшанування. С. 266—287.

Гримич М. Традиційний світогляд та етнопсихологічні константи українців / Марина Гримич. — К.: ВІПОЛ, 2000. — 380 с.

Грушевська К. З примітивного господарства. Кілька зауважень про засоби жіночої господарської магії у зв'язку з найстаршими формами жіночого господарства / Катерина Грушев-





ська // Первісне громадянство та його пережитки на Україні. — Вип. 13. — К., 1927. — С. 9—44.

Гр[ушевський] Мр. Дитина в звичаях і віруваннях українського народу. — Матеріали з полудневої Київщини / Обробив З. Кузеля / Марко Грушевський, Зенон Кузеля // Матеріали до українсько-руської етнології. — Т. 8. — Л., 1906. — 220 с.

Грушевський М. Постриження та інші обряди, відправлявані над дітьми й підлітками // Первісне громадянство та його пережитки на Україні. — 1926. — Вип. 1—2. — С. 83—86.

Гузій Р. Б. З народної танатології: Карпатознавчі розсліди / Роман Гузій. — Львів, 2007. — 352 с.

Гура А. В. Символика животных в славянской народной традиции / Александр Викторович Гура. — Москва, 1997.

Дмитренко М. Народні повір'я / М. Дмитренко. — К. : Народознавство, 1997. — 67 с.

Дикарев М. Знадоби до української народної ботаніки // Бандурка. Українські сороміцькі пісні / Упоряд. М. Сулима. — К. : Дніпро, 2001. — С. 227—278.

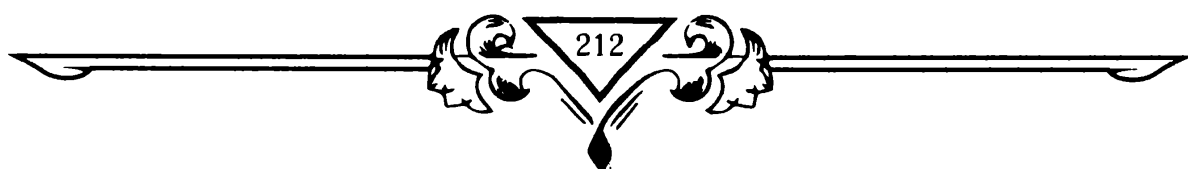
Доманицький В. Народна медицина в Ровенському повіті на Волині // Матеріали до україно-руської етнології. — Львів, 1905. — Т. 6. — С. 100—107.

Драгоманов М. Малорусские народные предания и рассказы. Свод М. Драгоманова / Михайло Драгоманов. — К., 1876. — 475 с.

Зеленин Д. К. Избранные труды. Очерки русской мифологии: умершие неестественной смертью и русалки / Дмитрий Зеленин. — Москва, 1995. — С. 38—73.

Ефименко П. Сборник малорусских заклинаний // Чтения в Императорском Обществе истории и древностей при Московском университете. — М., 1874.

Иванов П. Из области малорусских народных легенд / Петро Иванов // Этнографическое обозрение. — 1892. — Вип. 2—3. — С. 65—97.





Исповедь (автобіографія) бывшего сельского приходского священника, ныне Киево-Златоверхого-Михайловского перво-классного монастыря Иеромонаха Е. Г. — Киев, 1875.

Ігнатенко І. Жіноче тіло у традиційній культурі українців / Ірина Ігнатенко. — 3-тє вид. доп., і перероб. — К., 2014. — 264 с. : іл. (Серія: «Етнологія для дорослих»).

Ігнатенко І. Народна медицина українців середнього Полісся (на польових етнографічних матеріалах) / Ірина Ігнатенко. — 2-ге вид. — Київ, 2015. — 362 с.

Колесса Ф. Українська усна словесність / Філярет Колесса. — Львів: Накладом фонду «Учітеся, брати мої», 1938 (Друк. Наук. т-ва ім. Шевченка). — 642 с.

Колеса Ф. Людові вірування на Підгір'ї в с. Ходовичах Стрийського повіту. Списав Філарет Колеса // Етнографічний збірник. — Львів, 1898. — Т. 5. — С. 97.

Кон И. Мужское тело в истории культуры / Игорь Кон. — М.: Слово, 2003. — 360 с.

Кравченко В. Зібрання творів та матеріали з архівної спадщини / Василь Кравченко / Упропяд. О. Рубан; Наук. ред. Г. Довженок. — Т. 2. — К.: Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України, 2009. — 640 с.

Красиков М. Таємничий дивосвіт українського еросу // Українські сороміцькі пісні / Упоряд., передмова, примітки М. М. Красикова. — Харків: Фоліо, 2003. — 287 с. (Перлини української культури).

Кузеля З. Посижені і забави при мерци в українському похороннім обряді / З. Кузеля // Записки наук. тов-ва ім. Тараса Шевченка. — Т. СXXXI. — Л., 1914.

Левченко М. Казки та оповідання з Поділля. В записах 1850—1960-х рр. / Упоряд. Микола Левченко / Микола Левченко. — К., 1928. — Вип. I—II. — 598 с.





Лесюк М. Еротизм в українському пісенному фольклорі / М. Лесюк. — Івано-Франківськ : Місто НВ, 2010. — 244 с.

Маркевич М. А. Обычаи, поверья и кухня малороссиян. — К.: Час, 1991. — 174 с.

Метка Л. Глина й глиняний посуд в український народній медицині (XIX — початок XXI століття) / Людмила Метка. — Полтава: АМСІ, 2014. — 246 с.

Милорадович В. П. Житье-бытье лубенского крестьянина // Українці: народні вірування, повір'я, демонологія / Упор., прим. та біогр. нариси А. П. Пономарьова, Т. В. Косміної, О. О. Боряк. — 2-е вид. — Київ, 1991. — С. 170—341.

Милорадович В. П. Заметки о малорусской демонологии / Василь Милорадович // Українці: народні вірування, повір'я, демонологія / Упор., прим. та біогр. нариси А. П. Пономарьова, Т. В. Косміної, О. О. Боряк. — 2-е вид. — Київ, 1991. — С. 410—411.

Милорадович В. Народная медицина в Лубенском уезде Полтавской губернии. — К., 1902. — 106 с.

Милорадович В. Народные обряды и песни Лубенского уезда, Полтавской губернии, записанные в 1888—1895 г. // Сборник Харьковского историко-филологического общества. — 1897. — Т. XVI. — С. 27.

Народная Библия: восточнославянские этиологические легенды / Сост. и комент. О. В. Беловой; отв. ред. В. Я. Петрухин. — М.: Индрик, 2004. — 576 с. : ил.

Онищук А. З народного життя гуцулів / Антін Онищук // Матеріали до української етнології. — Л., 1912. — Т. 15. — С. 113.

Полесские заговоры (в записях 1970—1990-х гг.) / Сост., подготовка текста и комент. Т. А. Агапкиной, Е. Е. Левкиевской, А. Л. Топоркова. — М. : Индрик, 2003. — 752 с.

Пошивайло І. Феноменологія гончарства: семіотико-етнологічні аспекти / Ігор Пошивайло. — Опішня: Українське народознавство, 2000. — 432 с. : іл.





Представления восточных славян о нечистой силе и контакты с ней. Материалы полевой и архивной коллекции Л. М. Ивлевой. / Сост., подгот. текстов и справочный аппарат В. Д. Кен. — СПб., 2004.

Присяник І. Скарбниця молодечої сили. — Вінниця : Діло, 2012. — 492 с.

Тіло в текстах культур / О. Боряк (упоряд.), М. Маєрчик (упоряд.). — К.: Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України, 2003. — 222 с.

Савур-могила. Легенди й перекази Нижньої Наддніпрянщини / Упоряд. і авт. прим. В. А. Чабаненко. — К.: Дніпро, 1990. — 261 с. : іл.

Свенціцький І. Похоронні голосіння. Зібрав Др. Іляріон Свенціцький // Етнографічний збірник. — Т. XXXI—XXXII. — Львів, 1912.

Сержпутоускі А. К. Русальная нядзеля. Пріміхі і забобоні беларусаў-палешукоў. — Мінск, 2009.

Січинський В. Чужинці про Україну. Вибір з описів подорожей по Україні та інших писань чужинців про Україну за десять століть. — Київ: Довіра, 1992. — 256 с.

Ставицька Л. Українська мова без табу. Словник нецензурної лексики та її відповідників. Обсценізми, евфемінізми, сексуалізми. — К.: Критика, 2008. — 456 с.

Сулима М. М. Гріхи розмаїті: епитимійні справи XVII—XVIII ст. — К.: Фенікс, 2005. — 256 с.

Сушко В. Життя нескінченне: поховальна обрядовість українців Слобожанщини XIX—XXI ст. / Валентина Сушко. — Харків, 2012. — 236 с.

Толстая С. М. Полесские поверья о ходячих покойниках / Светлана Толстая // Восточнославянский этнолингвистический сборник. Исследования и материалы. — Москва, 2001. — С. 151—205.





Чубинский П. П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной ИРГО. Юго-Западный отдел. Матеріали и изследованія, собранныя д. чл. П. П. Чубинским. — Т. I. / П. Чубинский — СПб.: Типографія В. Безобразова, 1872. — 224 с.

Українські жартівливі пісні / Упоряд., передмова, примітки М. М. Красикова. — Харків: Фоліо, 2004. — 287 с. (Перлини української культури).

Українські народні пісні в записах Осипа та Федора Бодяньських. — К.: «Наукова думка», 1978. — 328 с.

Українські сороміцькі пісні / Упоряд., передмова, примітки М. М. Красикова. — Харків: Фоліо, 2003. — 287 с. (Перлини української культури).

Щербак І. Давній український обряд тих, хто помер у «невижитому віці» / Інна Щербак // Народна творчість та етнографія. — № 5, 6, 1998. — С. 109—113.

Щербак І. Обрядові форми статевої ідентифікації дітей // Народна культура українців: життєвий цикл людини : Історико-етнологічне дослідження : У 5 т. / Наук. ред. М. Гримич. — Т. 1 : Діти. Дитинство. Дитяча субкультура. — Київ, 2008.

Хатемкин А. Приворотніє средства // Киевская старина. — 1900. — Т. 69. — С. 8—9.

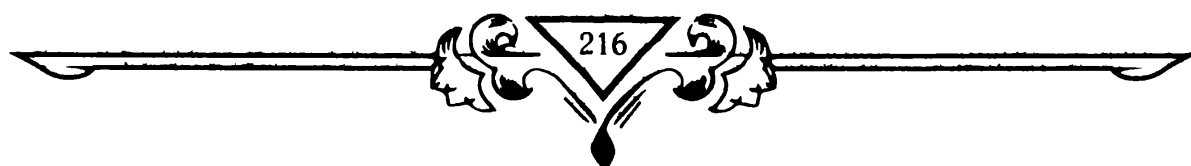
Хоткевич Г. Гуцули й Гуцульщина. — 1920.

Шекерик-Доників П. Приказованіє по умерлим // Етнографічний збірник. — Т. XXXI—XXXII. — Львів, 1912.

Шухевич В. О. Гуцульщина : У 5 ч. : Репр. вид. 1899 р. / О. В. Шухевич. — Ч. 5. — Верховина : Гуцульщина, 2000. — 332 с.

Шухевич В. Гуцульщина. — // Матеріали до україно-руської етнології. — Львів, 1902. — Т. V. — 255 с.

Франко І. Галицько-руські народні приповідки. Зібрав, упорядкував і пояснив Др. Іван Франко. — Т. 3, Вип. 1 // Етнографічний Збірник. — Львів, 1909. — Т. XXVII.



Примітки

- ¹ Драгоманов М. Малорусские народные предания и рассказы. Свод М. Драгоманова / Михайло Драгоманов. — К., 1876. — С. 89.
- ² Гнатюк В. Галицько-руські народні легенди // Етнографічний збірник. — Львів, 1902. — Т. XII. — С. 3.
- ³ Чубинский П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной ИРГО. Юго-Западный отдел. Матеріали и исследования, собранные д.чл. П. П. Чубинским (Далі—Труди...). — Т. I. / П. Чубинский — СПб., 1872. — С. 143.
- ⁴ Савур-могила. Легенди й перекази Нижньої Наддніпрянщини / Упоряд. і авт. прим. В. А. Чабаненко. — К.: Дніпро, 1990. — С. 14.
- ⁵ Булашев Г. Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях / Георгій Булашев. — К.: Довіра, 1992. — С. 91.
- ⁶ Чубинский П. Труды... — С. 145.
- ⁷ Чубинский П. Труды... — С. 143.
- ⁸ Гр[ушевський] Мр. Дитина в звичаях і віруваннях українського народу. — Матеріали з полудневої Київщини / Обробив З. Кузеля / Марко Грушевський, Зенон Кузеля // Матеріали до українсько-руської етнології. — Т. 8. — Л., 1906. — С. 130.
- ⁹ Гр[ушевський] Мр. Дитина в звичаях і віруваннях українського народу. — С. 130.
- ¹⁰ Гр[ушевський] Мр. Дитина в звичаях і віруваннях українського народу. — С. 130.
- ¹¹ Народная Библия: восточнославянские этиологические легенды / Сост. и коммент. О. В. Беловой; отв. ред. В. Я. Петрухин. — М.: Индрик, 2004. — С. 227.
- ¹² Булашев Г. Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях. — С. 90.
- ¹³ Булашев Г. Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях. — С. 92.
- ¹⁴ Чубинський П. Труды... — С. 145.
- ¹⁵ Левченко М. Казки та оповідання з Поділля. В записках 1850—1960-х рр. Упоряд. Микола Левченко / Микола Левченко. — К., 1928. — Вип. I. — С. 2.
- ¹⁶ Гнатюк В. Галицько-руські народні легенди. — С. 95.
- ¹⁷ Драгоманов М. Малорусские народные предания и рассказы. — С. 191—192.
- ¹⁸ Гнатюк В. Галицько-руські народні легенди. — С. 6—7.





- ¹⁹ Булашев Г. Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях. — С. 96.
- ²⁰ Чубинський П. Труды... — С. 146—147.
- ²¹ Гр[ушевський] Мр. Дитина в звичаях і віруваннях українського народу. — С. 130.
- ²² Гр[ушевський] Мр. Дитина в звичаях і віруваннях українського народу. — С. 118.
- ²³ Гр[ушевський] Мр. Дитина в звичаях і віруваннях українського народу. — С. 129.
- ²⁴ Ступка — одна з народних назв жіночого статевого органу.
- ²⁵ Дикарев М. Знадоби до української народної ботаніки // Бандурка. Українські сороміцькі пісні / Упоряд. М. Сулима. — К. : Дніпро, 2001. — С. 251.
- ²⁶ Одна з назв жіночого статевого органу.
- ²⁷ Жіночий статевий орган.
- ²⁸ Ставицька Л. Українська мова без табу. Словник нецензурної лексики та її відповідників. Обсценізми, евфемізми, сексуалізми. — К.: Критика, 2008. — с. 39.
- ²⁹ Красиков М. Таємничий дивосвіт українського еросу // Українські сороміцькі пісні. — С. 16.
- ³⁰ Беньковский Ив. Поверья и обрядности родын и крестин (в Заславском уезде, Волынской губернии) // Киевская Старина. — № 10—12. — С. 1.
- ³¹ Там само. — С. 3.
- ³² Шухевич В. Гуцульщина// Матеріали до україно-руської етнології. — Львів, 1902. — Ч. 3. — С. 8.
- ³³ Дмитренко М. Народні повір'я / М. Дмитренко. — К.: Народознавство, 1997. — С. 50.
- ³⁴ Гринченко Б. Д. Из уст народа: Малороссийские рассказы, сказки и проч. — Чернигов, 1901. — С. 50
- ³⁵ Дмитренко М. Народні повір'я. — С. 50.
- ³⁶ Милорадович В. Народная медицина в Лубенском уезде Полтавской губернии. — К., 1902. — С. 8.
- ³⁷ Исповедь (автобиография) бывшего сельского приходского священника, ныне Киево-Златоверхого-Михайловского первоклассного монастыря Иеромонаха Е. Г. — Киев, 1875. — С. 40.
- ³⁸ Народная Библия: восточнославянские этимологические легенды. — С. 240.
- ³⁹ Гнатюк В. Галицько-руські народні легенди // Етнографічний збірник. — Львів, 1902. — Т. 12. — С. 21.
- ⁴⁰ Чубинский П. Труды... — С. 87.
- ⁴¹ Чубинский П. Труды... — С. 87.
- ⁴² Сержпутоускі А. К. Русальная нядзеля. Прімі і забобоні беларусау-палешукоу. — Мінск, 2009. — С. 325.
- ⁴³ Манжура И. И. Сказки, пословицы и т. п., записанные в Екатеринославской и Харьковской губ. — Харьков : Тип. К. Счасни, 1890. — С. 157.
- ⁴⁴ Франко І. Галицько-руські народні приповідки. Зібрав, упорядкував і пояснив Др. Іван Франко. — Т. 3, Вип. 1 // Етнографічний Збірник. — Львів, 1909. — Т. XXVII. — С. 244.
- ⁴⁵ Онищук А. З народного життя гуцулів. Анатомія людини. // Матеріали до української етнології. — Л., 1912. — Т. 15. — С. 155—157.
- ⁴⁶ Гринченко Б. Д. Из уст народа. — С. 51.
- ⁴⁷ Онищук А. Анатомія людини. — С. 157.



- ⁴⁸ Кравченко В. Зібрання творів та матеріали з архівної спадщини / Упоряд. О. Рубан; наук. ред. Г. Довженок. — Т. 2. — К., 2009. — С. 344.
- ⁴⁹ Исповедь (автобиография) бывшего сельского приходского священника. — С. 61.
- ⁵⁰ Исповедь (автобиография) бывшего сельского приходского священника. — С. 40.
- ⁵¹ Милорадович В. Народные обряды и песни Лубенского уезда, Полтавской губернии, записанные в 1888—1895 гг. // Сборник Харьковского историко-филологического общества. — 1897. — Т. XVI. — С. 27.
- ⁵² Исповедь (автобиография) бывшего сельского приходского священника. — С. 62.
- ⁵³ Доманицький В. Народна медицина в Ровенському повіті на Волині // Матеріали до україно-руської етнології. — Львів, 1905. — Т. 6. — С. 105.
- ⁵⁴ Гринченко Из уст народа. — С. 51.
- ⁵⁵ Гнатюк В. Галицько-руські народні легенди. — С. 224.
- ⁵⁶ Народная Библия: восточнославянские этиологические легенды. — С. 242.
- ⁵⁷ Онищук А. Анатомія Людини — С. 156.
- ⁵⁸ Манжура И. И. Сказки, пословицы и т. п., записанные в Екатеринославской и Харьковской губ. — Харьков : Тип. К. Счасни, 1890. — С. 154.
- ⁵⁹ Кравченко В. Зібрання творів та матеріали з архівної спадщини. — С. 345.
- ⁶⁰ Кравченко В. Зібрання творів та матеріали з архівної спадщини. — С. 345.
- ⁶¹ Иванов П. В. Жизнь и поверья крестьян. — С. 85
- ⁶² Ефименко П. Сборник малорусских заклинаний // Чтения в Императорском Обществе истории и древностей при Московском университете. — М., 1874 — Кн.1. — С. 44.
- ⁶³ Зберегти цноту до шлюбу.
- ⁶⁴ Січинський В. Чужинці про Україну. Вибір з описів подорожей по Україні та інших писань чужинців про Україну за десять століть. — Київ: Довіра, 1992. — С. 26.
- ⁶⁵ Вид глиняного посуду великого розміру напівсферичної форми з широким отвором.
- ⁶⁶ Милорадович В. П. Житє-бытє лубенського крестьянина // Українці: народні вірування, повір'я, демонологія / Упор., прим. та біогр. нариси А. П. Пономарьова, Т. В. Косміної, О. О. Боряк / 2-е вид. — Київ, 1991. — С. 227.
- ⁶⁷ Мається на увазі тернова ягода *Prunus spinosa* L., яка була символом карих очей, що вважалися найкрасивішими.
- ⁶⁸ Вовк Ф. Студії з української етнографії та антропології. — К.: Мистецтво, 1995. — С. 15.
- ⁶⁹ Виноградова Л. Н. Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. — Москва, 2000. — С. 317
- ⁷⁰ Представления восточных славян о нечистой силе и контакты с ней. Материалы полевой и архивной коллекции Л. М. Ивлевой. / Сост., подгот. текстов и справочный аппарат В. Д. Кен. СПб., 2004. — С. 44. (зап. у Житомирська обл., Радомисильський р-н, с. Веприн)
- ⁷¹ Виноградова Л. Н. Народная демонологія. — С. 317.
- ⁷² Гнатюк В. Знадоби до галицько-руської демонології / Володимир Гнатюк // Етнографічний збірник. Т. 15. Львів, 1904. — С. 139.
- ⁷³ Гнатюк В. Знадоби до галицько-руської демонології. — С. 126—127.



- ⁷⁴ Представления восточных славян о нечистой силе и контакты с ней. — С. 54.
- ⁷⁵ Гнатюк В. Знадоби до галицько-руської демонології. — С. 127.
- ⁷⁶ Представления восточных славян о нечистой силе и контакты с ней. — С. 57.
- ⁷⁷ Представления восточных славян о нечистой силе и контакты с ней. — С. 42.
- ⁷⁸ Гнатюк В. Похоронні звичаї й обряди. — С. 258.
- ⁷⁹ Щербак І. Обрядові форми статевої ідентифікації дітей // Народна культура українців: життєвий цикл людини : Історико-етнологічне дослідження : У 5 т. / Наук. ред. М. Гримич. — Т. 1 : Діти. Дитинство. Дитяча субкультура. Київ, 2008. — С. 75.
- ⁸⁰ Павлович А. Песни русского маковицкого люда в Угрии // Головацкий Я. Народные песни Галицкой и Угорской Руси. — М., 1878. — Ч. 2: Обрядовые песни. — С. 710.
- ⁸¹ Виноградова Л. Н. Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. — С. 318.
- ⁸² Виноградова Л. Н. Телесные аномалии и телесная норма в народных демонологических представлениях / Людмила Виноградова // Телесный код в славянских культурах. — Москва, 2005. — С. 22.
- ⁸³ Гнатюк В. М. Останки перед християнського релігійного світогляду наших предків / Володимир Гнатюк // Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. — К., 1992. — С. 399.
- ⁸⁴ Войтович Н. Народна демонологія Бойківщини. — Львів, 2015. — С. 99—100.
- ⁸⁵ Чубинський П. Труды... — С. 80.
- ⁸⁶ Чубинський П. Труды... — С. 80.
- ⁸⁷ Беньковскій И. Мак в народной демонологии на Волыни // Київська Старовина. — 1905. — № 4. — С. 34—36.
- ⁸⁸ Чубинський П. Труды... — С. 81.
- ⁸⁹ Ігнатенко І. Народна медицина українців середнього Полісся (на польових етнографічних матеріалах) / Ірина Ігнатенко. — 2-ге вид. — Київ, 2015. — С. 191.
- ⁹⁰ Гнатюк В. Знадоби до галицько-руської демонології. — С. 127—126.
- ⁹¹ Представления восточных славян. — С. 53.
- ⁹² Гнатюк В. Знадоби до галицько-руської демонології. — С. 128.
- ⁹³ Милорадович В. П. Заметки о малорусской демонологии / Василь Милорадович // Українці: народні вірування, повір'я, демонологія / Упор., прим. та біогр. нариси А. П. Пономарьова, Т. В. Косміної, О. О. Борjak. — 2-е вид. — Київ, 1991. — С. 410—411.
- ⁹⁴ Антонович В. Д. Чари на Україні. Репринтне видання. — К.: Стародавній світ, 2013. — С. 13.
- ⁹⁵ Ігнатенко І. Народна медицина українців середнього Полісся (на польових етнографічних матеріалах) / Ірина Ігнатенко. — 2-ге вид. — Київ, 2015.
- ⁹⁶ Маркевич М. А. Обычаи, поверья и кухня малороссiян. — К.: Час, 1991. — С. 95.
- ⁹⁷ Кравченко с. 324.
- ⁹⁸ Хатемкин А. Гр. Приворотные средства // Київська Старовина. — К., 1900. — Т. 69 (апрель). — С. 9.
- ⁹⁹ Хоткевич Г. Гуцули й Гуцульщина. — 1920. — С. 16.
- ¹⁰⁰ Гринченко Б. Д. Из уст народа: Малороссийские рассказы, сказки и проч. — Чернигов, 1901. — С. 64.



- ¹⁰¹ Колеса Ф. Людові вірування на Підгір'ю в с. Ходовичах Стрийського повіту. Списав Філарет Колеса // Етнографічний збірник. — Львів, 1898. — Т. 5. — С. 97.
- ¹⁰² Гринченко Б. Д. Из уст народа — С. 65.
- ¹⁰³ Там само. — С. 190.
- ¹⁰⁴ Рогович А. С. Опыт словаря народных названий растений Юго-Западной России, с некоторыми повериями и рассказами о них. — К.: В Университетской типографии, 1874. — С. 18.
- ¹⁰⁵ Хатемкин А. Гр. Приворотные средства // Київська Старовина. — К., 1900. — Т. 69 (апрель). — С. 8.
- ¹²⁶ Богуславский Ф. Село Юриновка... — С. 12.
- ¹⁰⁷ Ігнатенко І. Народна медицина. — С. 191.
- ¹⁰⁸ Крылов П. Некоторые сведения о народных лекарственных средствах, употребляемых в Казанской губернии // Труды общества естествоиспытателей при Императорском Казанском Университете. Казань: Типография Императорского Университета, 1882. Т. 11. Вып. 4. — С. 56.
- ¹⁰⁹ Гринченко Из уст народа. — С. 64.
- ¹¹⁰ Хатемкин А. Г. Приворотные средства // Київська Старовина. — К., 1900. — Т. 69 (апрель). — С. 9.
- ¹¹¹ Полесские заговоры. — С. 565.
- ¹¹² Чубинський П. Мудрість віків / У 2 книгах. — К., 1995. — Т. 1 — С. 100.
- ¹¹³ Кравченко або Грінченко. — С. 323.
- ¹¹⁴ Коваленко Г., Манжура І. К народной медицине малорусов. — С. 171.
- ¹¹⁵ Онищук А. Матеріали до гуцульської демонології. — С. 109—110.
- ¹¹⁶ Данильченко Н. Етнографические сведения о Родольской губернии. — С. 6.
- ¹¹⁷ Гнатюк В. Знадобы до української демонології. — Т. 2. — Вип. 2. — Етнографічний збірник НТШ. — Т. 34. — Львів, 1912. — С. 155.
- ¹¹⁸ Трусевич И. Поверья и предрассудки (предания, пословицы и песни жителей Полесья) // Киевлянин. — 1863. — № 113.
- ¹¹⁹ Кісь О. Полісся. — 1998. — Арк. 146.
- ¹²⁰ Коваленко Г., Манжура І. К народной медицине малорусов. — С. 171.
- ¹²¹ Полесские заговоры. — С. 553.
- ¹²² Гнатюк В. Похоронні звичаї й обряди... — С. 250.
- ¹²³ Антонович В. Д. Чари на Україні. — С. 43.
- ¹²⁴ Антонович В. Д. Чари на Україні. — С. 43—44.
- ¹²⁵ Антонович В. Д. Чари на Україні. — С. 45.
- ¹²⁶ Антонович В. Д. Чари на Україні. — С. 45—46.
- ¹²⁷ Онищук А. З народного життя гуцулів. — С. 92.
- ¹²⁸ Онищук А. З народного життя гуцулів. — С. 92.
- ¹²⁹ Кісь О. Полісся 1998. — Арк. 30.
- ¹³⁰ Тексти взято зі збірок українського фольклору.
- ¹³¹ Будяк — рослина, яка у фольклорі символізує приховані інтимні стосунки, подружню зраду.
- ¹³² За судовими матеріалами й етнографічними джерелами.
- ¹³³ Лебедев А. С. О брачных разводах. — С. 5
- ¹³⁴ Лебедев А. С. О брачных разводах. — С. 6.
- ¹³⁵ Лебедев А. С. О брачных разводах. — С. 6.
- ¹³⁶ Сулима. — С. 92.



- 137 Сулима. — С. 93.
138 Сулима М. — С. 88.
139 ЦДІА: фонд 127, опис 185. од. зб. 47. — арк. 1. // Цитата за Сулима Гріхи. — С. 90.
140 Сулима М. — С. 91.
141 Зацікавленого цитача відсилаємо до спеціальної фахової літератури.
142 Левченко М. Казки та оповідання з Поділля. В записках 1850—1960-х рр. — Вип. I—II. — Упоряд. Микола Левченко. — К., 1928. — С. 15.
143 Сулима. — С. 91.
144 Милорадович В. П. Народные обряды и песни Лубенского уезда... — С. 11.
145 Просяник І. Скарбниця молодечої сили. — Вінниця: Діло, 2012. — С. 15.
146 Кравченко В. Звичаї в селі Забрідді. — С. 145.
147 Просяник І. Скарбниця молодечої сили. — С. 16.
148 Просяник І. Скарбниця молодечої сили. — С. 25.
149 Цей шмат розділу дублює інформацію, подану раніше для книги «Жіноче тіло у традиційній культурі українців», адже це загальна інформація, яка стосується обох статей.
150 Демич В. Сифилис, венерические и кожные болезни и их лечение у русского народа. — С. 339.
151 Дидик-Меуш Г. Українська медицина. Історія назв. — Л., 2008. — С. 195.
152 Сумцов М. Ф. Слобожане : історико-етнографічна розвідка. — С. 172.
153 Демич В. Сифилис, венерические и кожные болезни и их лечение у русского народа. — С. 340.
154 Там само. — С. 344.
155 Там само. — С. 344.
156 Верхратський С. А. Український медичний фольклор. — Арк. 73.
157 Там само. — Арк. 176.
158 Милорадович В. П. Народная медицина в Лубенском уезде... — С. 88.
159 Милорадович В. П. Народная медицина в Лубенском уезде... — С. 88.
160 Вовк Ф. Студії з української етнології та антропології. — С. 205.
161 Сельский домашний лечебник... — С. 210.
162 Демич В. Сифилис, венерические и кожные болезни и их лечение у русского народа. — С. 361.
163 Кайндль Р. Ф. Гуцули: їх життя, звичаї та народні перекази. — С. 127.
164 Коваленко Г., Манжура І. К народной медицине малоруссов. — С. 176.
165 Сумцов М. Ф. Слобожане. Історико-етнографічна розвідка. — С. 174.
166 Верхратський С. А. Український медичний фольклор. — Арк. 176; Пантюхов І. Местная народная медицина. — С. 177.
167 Сельский домашний лечебник... — С. 207.
168 Кузеля З. Посижені і забави при мерци. — С. 178.
169 Там само. — С. 180.
170 Там само. — С. 179.
171 Там само. — С. 202—203.
172 Там само. — С. 209.
173 Там само. — С. 208.
174 Там само. — С. 212.
175 Беньковський С. 247 за Кузелею. — С. 183.





- ¹⁷⁶ Кузеля З. Посижінє і забави при мерци. — С. 203. ОРИГІНАЛ: Иванов Жизнь и поверья....Сборник Харьковского Исторического филологического факультета, XVII, 1907. — С. 107.
- ¹⁷⁷ Кузеля З. Посижінє і забави при мерци. — С. 203.
- ¹⁷⁸ Тарасевський П. Про голосіння в с. Шебекині Курс. Губ. С. 32—33. Тарасевський П. Про голосіння в с. Шебекині Курс. Губ. — С. 29.
- ¹⁷⁹ 201.
- ¹⁸⁰ Кузеля З. Посижінє і забави при мерци. — С. 208. ОРИГІНАЛ: Яворський Етно. Збірник. — С. 210.
- ¹⁸¹ Кузеля З. Посижінє і забави при мерци. — С. 187.
- ¹⁸² Шухевич. Гуцульщина. — С. 248.
- ¹⁸³ Свенціцький — С. 19.
- ¹⁸⁴ Свенціцький І. Похоронні голосіння. Зібрав Др. Іляріон Свенціцький // Етнографічний збірник. — Т. XXXI-XXXII. — Львів, 1912. — С. 30.
- ¹⁸⁵ Петро Шекерик-Доників Приказованіє по умерлим// Етнографічний збірник. — Т. XXXI—XXXII. — Львів, 1912. — С. 26.
- ¹⁸⁶ Михалецький О. Голосіння в тростяниці Снятинського повіту. — С. 25.
- ¹⁸⁷ Охримович О. Голосіння в селі Волосянці пов. Стрий. — С. 24.
- ¹⁸⁸ Тарасевський П. Про голосіння в с. Шебекині Курс. губ. — С. 29.
- ¹⁸⁹ Петро Шекерик-Доників: Приказованіє по умерлим. — С. 27.
- ¹⁹⁰ Петро Шекерик-Доників: Приказованіє по умерлим. — С. 27.

Зміст

ПЕРЕДМОВА	3
Цикл I. Першотворення чоловічого = людського тіла	7
Цикл II. Чоловічий статевий орган: народна термінологія	27
Цикл III. Міфологія деяких частин людського тіла.....	53
Цикл IV. Ідеальне чоловіче тіло: врода і традиційні канони краси.....	79
Цикл V. Демонічне чоловіче тіло духа-коханця — змія-«перелесника».....	103
Цикл VI. Чоловік і його тіло як об'єкт любовної магії.....	125
Цикл VII. «Грішне» чоловіче тіло: любовні пози, час і місця для кохання	151
Цикл VIII. Хвороби чоловічого тіла: імпотенція, безпліддя, сифіліс та інші татеві негаразди.....	165
Цикл IX. Мертве чоловіче тіло: ігри при мерці, сороміцькі голосіння та народна еротико-сміхова традиція у поховальному обряді	187
БІБЛІОГРАФІЯ	210
ПРИКІНЦЕВІ СНОСКИ	217

