



Український науковий інститут
Гарвардського університету



Національна академія наук України
Інститут народознавства



Інститут Критики



Центр культурно-антропологічних студій

Maria Mayerchyk

Ritual and Body

The structural-semantic analysis
of the Ukrainian familial-cycle rites



Krytyka
Kyiv 2011

Марія Маєрчик

Ритуал і тіло

Структурно-семантичний аналіз
українських обрядів родинного циклу



Критика
Київ 2011

ББК 82.3(4УКР)
М13

Монографію «Ритуал і тіло» з пера етнологині, дослідниці історії культури та гендерної проблематики Марії Маєрчик присвячено семіотиці тілесності в українській обрядовій традиції – символіці руху, частин тіла, статі та ритуальної андрогинії, одяговим і кулінарним кодам та ін. У розвідці показано, як через символічне обігрування у ритуалі тілесних «тем» (зокрема нерухомості, глухоти, німоти, сліпоти, безстатевості тощо) здійснювався перехід особи до іншого соціального статусу. Авторчину увагу зосереджено навколо засадничих перехідових сюжетів традиційної культури (народження, весілля, смерті і похорону) та головних персонажів таких ритуалів, як-от народженець і його батьки, наречена/наречений, покійниця/покійник, а окремий напрямок аналізу становить генеза анімістичних уявлень у віруваннях селян, зокрема її малодосліджені гендерні аспекти.

Рекомендовано до друку Вченою Радою
Інституту народознавства НАН України

Рецензенти:

Олена Боряк, Роман Гузій, Оксана Кісь

Ув оформленні книжки використано живопис і графіку
Казимира Малевича із колекції музею Стеделійк в Амстердамі
та Російського музею в Санкт-Петербурзі, а також світліни і поштівки
кінця XIX – початку XX століття із приватних зібрань,
фондів Інституту народознавства НАН України
та колекції Музею Івана Гончара у Києві.

Дизайн

Ярослава Гаврилюка та Майї Притикіної

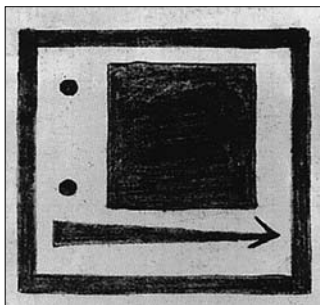
Видання підготовано та здійснено в рамках дослідницького
проєкту Центру культурно-антропологічних студій
і науково-видавничої програми Інституту Критики за підтримки
Українського наукового інституту Гарвардського університету
та Програми ім. Фулбрайта в Україні

Усі права застережено. Відтворювати будь-яку частину цього видання
у будь-якій формі та в будь-який спосіб без письмової згоди
правовласників заборонено

ISBN 978-966-8978-49-4

© Марія Маєрчик, 2011

© Видавництво «Часопис „Критика“», 2011



Зміст

Переднє слово	9
---------------------	---

Розділ перший

Історіографія, методологія, теорія

1. Дослідження українських обрядів родинного циклу	15
2. Теорія польової роботи: від аматорів до перших науковців-польовиків.....	20
3. Теоретичні засади ранніх праць із родинної обрядовості.....	31
4. Теорія обрядів переходу Арнольда ван Генепа.....	37
5. Розвиток теорії обрядів переходу в західній науці	41
6. Авторська інтерпретація схеми переходу (на матеріалі української обрядовості)	45
7. Вітчизняні студії над обрядовими паралелями	50
8. Етнографія тіла (український контекст).....	54
9. Гендерний розподіл функцій і ролей у ритуалі	58

Розділ другий

Конструювання тіла в обрядах родинного циклу

1. Символіка втрати і здобуття тілесних функцій в обрядах переходу	73
Нерухомість.....	73
Недієздатність.....	90
Сліпота, невидимість	98
Німота, глухота.....	113
Нespoживання їжі і «споживання» не-їжі.....	120

2. Тіло, яке готують	127
Сире/готове.....	127
Холодне/гаряче.....	129

Розділ третій

Одяг як знак (у звичаях і обрядах)

1. Одяг як тіло: народні уявлення, звичаї та фольклор.....	137
2. Одяг, вік і статус у традиційній культурі	145
Немовлята, діти, підлітки, молодь.....	146
Одружені, старі.....	153
Померлі, душі	159
3. Конструювання тіла через одяг у ритуалі.....	165
Розбирання.....	167
Кокономорфність	191
Перинатальність	200
Андрогінність	202
Висновки	213

Додаток

«Душа-пташка-жінка»: генеза, типологія, семантика

(на матеріалі археологічних культур і етнографічних джерел)

1. Фольклорні птахи-душі й вісниці смерти	217
2. Палеолітичні жінко-пташки	225
3. Жінка як ємність	232
4. Жінка-пташка та жінка-ємність в анімістичних уявленнях традиційної культури	234
5. Жінки-пташки в мистецтві Київської Русі	240
6. Трипільські жінки-пташки	246
7. Бінарні опозиції, або Де живуть душі ще не народжених?	253
8. Деякі гіпотези й висновки.....	259

Довідковий апарат

Література.....	265
Список скорочень	295
Показчик.....	297
Список ілюстрацій.....	319

Моїм дивовижним
батькам і синові
присвячую





Переднє слово

Монографію «Ритуал і Тіло» присвячено семіотиці тілесності в ритуалі. Йдеться про тілесність у широкому розумінні, яке охоплює також символіку руху, одягу, частин тіла (очей, вух, рота, ніг, рук) і їхніх функцій, символіку статі й андрогінію.

Структурно-семантичний підхід є тим оптимальним інструментарієм, який дає змогу глибоко проникати в тіло ритуалу й видобувати ті глибинні смислові структури, що залишалися невидимими за інших форм аналізу.

У центрі цього дослідження перебувають об'єкти обряду, головні переходові персонажі – новонароджений і його батьки, молоді, покійник/покійниця, душа, інколи також особи кровно чи за ритуальною функцією наближені до переходових. У науковій літературі переходових осіб називають лімінальними (від лат. *limen* – поріг), адже вони перебувають «на порозі», у процесі переходу, зміни свого соціального статусу.

Аналіз обрядів з погляду їхнього оформлення переходу дав мені змогу зіставити структурно тотожні та семантично близькі фази різних обрядів.

XX століття позначено низкою відкриттів у теорії ритуалу. Орієнтирами для осмислення концепції переходу в ритуалі для мене стали праці класиків етнології, фольклористики, ет-

нолінвістики, культурної та соціальної антропології – Потєбні, Кагарова, Сумцова, Черв'яка, Вовка, Грушевської, ван Генепа, Проппа, Богатирьова, Еліаде, Тернера, Ліча, Гортон, Глюкмана, Буховського, Топорова, Светлани та Нікити Толстих, Кабакової, Байбуріна, Левінтона, Балущка, Курочкіна, Микитенко та багатьох інших, що надихали мене на це дослідження. Можливість активних польових студій (моїх особистих і колег) забезпечила нові відкриття, ідеї, матеріал і розуміння семантики й типології української обрядовості.

Це дослідження вивчає тільки українську традицію (хоча висновки здебільшого відповідали б обрядовості ширшого кола слов'ян). Такий вибір зумовлено почасти науковою традицією відділу Інституту народознавства НАН України, де колись планували цю тему. Іншим резонансом для звуження ареалу був інтерес, чи такі системні семантичні реконструкції можливі в межах локальних традицій, без залучення даних усіх слов'янських і неслов'янських культур. Дієвість теорії в межах відносно локальної традиції підтверджує, що віднайдені закономірності іманентні ритуалові, а не припасовані до нього штучно.

Категорії *ритуал* і *обряд* у роботі вживано як синонімічні; перша властива більше західній академічній традиції, а друга – вітчизняній. Термін *звичай* уживаю (за Байбуріним) зі значенням «канон повсякдення»: «Ритуал і звичай – крайні точки на шкалі символічних форм поведінки», причому першу позначено найвищим рівнем сакральності у сфері регламентованих форм поведінки, а другу – найнижчим.

Місце побутування кожного конкретного звичаю необов'язково окремо вказано в тексті, якщо це впливає з джерела, на яке йде посилання.

Усі виділення курсивом у цитатах – мої, в тексті я не застерігаю цього додатково.

Інтегральною частиною книжки є вміщена наприкінці окрема розвідка «Душа-жінка-пташка», що доповнює синх-

ронний монографічний аналіз виходом у діяхронію. Взявши за відправний пункт дослідження концепт душі та його орнітоморфну презентацію, а тоді звернувшись до синкретичних птахо-жіночих образів, я спробувала піддати послідовній ревізії такі анімістичні ідеї або образи в кількох археологічних культурах, а також у фольклорних пам'ятках ХІХ століття. Ці аналітичні вправи, окрім іншого, дали можливість висунути гіпотезу про давно помічену, але так і залишену без переконливих пояснень гендерну несиметричність організації обрядів родинного циклу, в яких жінкам зазвичай приділяють більше уваги й приписують більше активності, аніж чоловікам.

* * *

Поява цієї книжки була б неможливою без допомоги та порад багатьох людей на різних етапах праці над нею.

Складаю щиро подяку колегам і друзям, які підтримували, допомагали, радили і консультували, передусім науковцям Відділу етнографії сучасності Інституту народознавства НАН України у Львові й Українського етнологічного центру Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. Максима Рильського НАН України в Києві.

Окремо хочу подякувати керівникові моєї дисертації, з якої виросла ця монографія, Степанові Петровичу Павлюку, а також Романові Кісю, який був «повивальною бабкою» багатьох моїх наукових ідей.

Уважними читачами, рецензентами, критиками на різних стадіях роботи були Василь Балущок, Валентина Борисенко, Олена Боряк, Олександра Бріцина, Роман Гузій, Марія Зубрицька-Комарницька, Оксана Кісь, Тамара й Оксана Косміни, Олександр Курочкін, Оксана Микитенко, Всеволод Наулко, Олег Покальчук, Ігор Пошивайло, Олександр Пригарін, Михайло Тиводар, Светлана Толстая, Олексій Юдін. Усім їм я щиро вдячна за глибоке прочитання тексту. Їхня підтримка була відчутною й незамінною, а поради та зауваження я максимально врахувала в монографії.

Низький уклін усім моїм респонденткам, чия глибока пам'ять забезпечила ґрунт насінинам аналітичних ідей.

Дякую за терпіння, допомогу і безмежну віру в мої сили татові, мамі й синові, який за час написання цієї книжки народився і став кмітливим школярем.

* * *

Цей текст було завершено 2006 року, тож наукову літературу, видану пізніше, у ньому не враховано. Вчасному виходу книжки в світ завадила низка обставин, вплинути на які я не могла. Тепер, сподіваюся, праця нарешті знайде свою критичну та прихильну аудиторію.

Розділ перший

Історіографія, методологія, теорія





1. Дослідження українських обрядів родинного циклу

Від самих початків української фольклористики родинна обрядовість перебувала в привілейованому становищі: до її тем, видимих і яскравих, найчастіше зверталися народознавці. Понад усе пошановували весільні пісні й обряди. З плином часу було нагромаджено багатий матеріал також про родини, хрестини та похорони. Ця польова робота щодо різнобічного вивчення родинної обрядовості триває й нині.

Серед найзначніших аналітичних праць про весілля, створених наприкінці XIX й на початку XX ст., назвемо опубліковану магістерську роботу Миколи Сумцова «Про весільні обряди, переважно російські» та деякі його статті [Сумцов 1996 (1881), Сумцов 1883, Сумцов 1885], дослідження Олександра Потебні, присвячене шлюбному мотивові переправи через воду, а також його працю «Про мітичне значення деяких обрядів та вірувань», де використано, з-поміж іншого, весільний і родильний обрядовий матеріал [Потебня 2000 (1868), Потебня 2000 (1865)], дослідження Володимира Охримовича «Значення малоруських весільних обрядів і пісень в історії еволюції сім'ї» [Охримович 1891–1892], Хрисанфа Ящуржинського «Ліричні малоросійські пісні <...>» [Ящуржинский 1880], видане в Парижі (а перед тим, у іншій

редакції, – в Болгарії), Вовкове дослідження весільної обрядовості [Вовк 1995 (1892)], опис весілля з розлогими коментарями Миколи Янчука [Янчук 1885] та деякі інші, з більшим чи меншим домінуванням опису над аналітикою.

Новий сплеск інтересу до весільних обрядів припадає на кінець 1920-х років: було видано монографії Євгена Кагарова [Кагаров 1929], Корнія Черв'яка [Черв'як 1930], а також статті, що торкалися різних аспектів весільного обряду [Камінський 1929].

За радянської доби польова етнографічна робота тривала, проте монографічних праць з'явилося на прикрість мало. Серед них небагато – праці Валентини Борисенко «Весільні звичаї та обряди на Україні (історико-етнографічне дослідження)» [Борисенко 1988], Ніни Здоровеги «Нариси народної весільної обрядовості на Україні» [Здоровега 1974], Олени Кравець «Сімейний побут і звичаї українського народу» [Кравець 1966], розгорнута передмова Олександра Правдюка до двотомника «Весілля» [Правдюк 1970]. Методологічно ці публікації були подібними, вони містили порівняльно-типологічний опис регіональних варіантів весілля.

Осібнo стоять публікації 1960–1970-х років про радянську весільну обрядовість [Борисенко 1979; Свята та обряди 1971].

Чимало робіт різних періодів залишилися неопублікованими, зокрема монографія Миколи Рудницького [Рудницький], стаття Василя Кравченка «Обряди, сполучені з сватанням, заручинами та весіллям» [Кравченко 1928], бібліографія весільної обрядовості, яку уклала наприкінці 70-х років Марія Шубравська, та багато інших.

Початок 1990-х років було позначено якісно новим порухом у дослідженні української весільної обрядовості, про що свідчать публікації Василя Балушка [Балушок 1994], Віктора Давидюка [Давидюк 1994], Романа Кіся [Кісь 1994], Наталії Лисюк [Лисюк 1993, 1995, 1996, 2001], Тетяни Агафонової [Агафонова 2002], Ірини Несен [Несен 2004] та багатьох інших.

Українській поховальній і родильній обрядовості приділено менше уваги. Перші спроби аналізу й узагальнення записів родильної обрядовості належать Миколі Сумцову [Сумцов 1880] (у його праці «Про слов'янські народні погляди на новонароджену дитину» використано мало українського матеріалу) та Зенонові Кузелі, який, однак, «старався лише вичерпати й угрупувати доступний <...> матеріял, тому здержувався в деяких випадках цілком від можливих здогадів і пояснень» [Кузеля 1906], а тому його праця є радше фактографічною.

1920-ті роки не принесли обсяжних досліджень родильної обрядовості. Самотою стоїть тут розвідка Михайла Грушевського про пострижини [Грушевський 1926].

Чи не єдиними дослідженнями радянського періоду є монографія Наталії Гаврилюк, присвячена картографуванню родильного обряду, і низка статей дослідниці [Гаврилюк 1981, Гаврилюк 1983].

1912 року Зенон Кузеля опублікував бібліографію описів поховального обряду й публікацій на суміжні теми. Вона налічує майже пів тисячі позицій [Кузеля 1912 а], серед яких є і доволі обсяжні описові роботи, і зовсім невеличкі нотатки. Узагальнювальну монографічну, аналітичну роботу про поховальну обрядовість в Україні тоді було написано, але друком вона з'явилася лише нещодавно: 1930 року Філарет Колесса викінчив кількарічну працю «Вірування про душу й загробне життя в українській похоронній і поминальній обрядовості», яку було опубліковано щойно 2001 року [Колесса 2001 (1930)].

Аналіз окремих аспектів поховальної обрядовості подибуємо у статтях Потебні [Потебня 1877: 27–31], Брайловського [1885], Сіцинського [1885], Ящуржинського [Ящуржинский 1898, Ящуржинський 1912], Васильєва [Васильев 1890], Вовка [Вовк 1995 (1896)], Данилова (статті цього дослідника становили частини його незавершеної монографії) [Данилів 1907, Данилов 1906, Данилов 1909] і у спеціалізованіших, концепту-

альніших розвідках Кузелі [Кузеля 1914–1915], Свенціцького [Свенціцький 1912], Колесси [Колесса 1922], Грушевської [Грушевська 1924: 97–109], Богатирьова [Богатырёв 1996 (1926)]; рукопис Віктора Петрова, датований 1941 роком, опубліковано щойно в 1990-ті роки [Петров 1996–1997 (1941)].

Монографія Олександра Котляревського [Котляревський 1868] та дослідження Дмитрія Зелєніна, присвячене обрядам і віруванням, пов'язаним із померлими неприродною смертю та русалками [Зеленин 1995 (1916)], також містять український матеріал.

Особливістю періоду перебудови та розпаду СРСР була активізація танатологічних студій і досліджень супровідних тем – голосінь, хрестів, інфернальних персонажів. У Росії 1990 року вийшов друком тематичний збірник праць, присвячений дослідженню поховального обряду, в якому опубліковано праці знаних науковців Светлани Толстої, Нікити Толстого, Альберта Байбуріна, Георгія Левінтона, Вячеслава Іванова, Ольги Седакової. У 1993–1995 рр. у Любліні (Польща) відбуваються п'ять конференцій у серіях «Культ мертвих» та «Ерос і Танатос». 1992 року опубліковано монографію Оксани Микитенко про сербські голосіння [Микитенко 1992], а 1993-го – монографію Лідії Невської [Невская 1993]. 1996 року у Львові виходить перше число «Студій з інтегральної культурології», присвячене темі смерті – «Thanatos», захищено дві дисертації: про генезу і поетику голосінь [Коваль-Фучило 2000] та поховальну традицію українців Карпат [Гузій 2002]. Це лиш кілька найвідоміших подій у багатоголосі тогочасних танатологічних досліджень¹.

¹ Упродовж усіх 1990-х з'явилося друком чимало перекладів (здебільшого російською) й оригінальних праць загальнофілософського та культурологічного спрямування, дотичних до теми смерті: «Людина перед лицем смерті» Філіпа Ар'єса (1992) й однойменна книжка Станіслава Ґрофа та Джоан Ґаліфакс (1996), «Смерть у очах» Жана-П'єра Вернана (1993); «Танатологія (вчення про смерть)» Сергея Рязанцева (1994), «Танатографія ероса: Жорж Батай і французька

В етнографічних роботах польських науковців Яна Бистроня [Bystroń 1916], Генрика Бігеляйзена [Biegeleisen], Зигмунда Глогера [Gloger 1877], Адама Фішера [Fischer 1921] представлено й матеріал української родинної обрядовості.

Нині у вітчизняній науці триває поживлення інтересу до родинної обрядовості, ознакою чого є коло дисертацій, присвячених етнорегіональним аспектам обрядів родинного циклу: Галини Захарченко про поховальну обрядовість слов'янського населення Південно-Західної України [Захарченко 2004], Наталії Петрової про весільну обрядовість Одещини [Петрова 2004], Ірини Несен про весільну обрядовість Полісся [Несен 2004], Інни Щербак про родильну обрядовість [Щербак 2004].

Структурно-семантичне дослідження слов'янської обрядовості пов'язано з появою та розвитком у 1960-х роках російської семіотичної школи. Загальний огляд семіотичних студій у сфері ритуалістики представлено в «Нарисах з передісторії й історії семіотики» Вячеслава Іванова [Иванов 1998]. Глибине вивчення ритуалу тривало як у напрямку виструнчення теорій – праці Нікіти Толстого [Толстой 1995 (1982)], Владіміра Топорова [Топоров 1988], Альберта Байбуріна [Байбури́н 1991], – так і у напрямку практичних розробок. У тематичному обширі досліджень сімейної обрядовості відзначимо численні публікації Байбуріна, Бернштам, Гури, Левінтона, Толстої, Толстого, Невської, Седакової та інших; розробка тем родинної обрядовості в моїй роботі близька до постанови проблеми у працях цих науковців.

Певне поживлення у структурно-семантичних, етнолінгвістичних студіях та інших аналітичних підходах до україн-

думка половини ХХ століття» (1994); «Анатомія людської деструктивності» (1994) Еріха Фрома тощо. Етнологічні дослідження були органічним складником цього комплексного зацікавлення феноменом смерті.

ської ритуалістики припадає щойно на 1990-ті роки (в українському літературознавстві, мистецтвознавстві та філософії цей процес почався майже на десятиліття раніше²). Виходять монографічні дослідження Олександра Курочкіна [Курочкін 1995], Василя Балущка [Балушок 1998]. Друге тематичне число «Студій з інтегральної культурології» під назвою «Ritual» (1999) було спробою синтезувати напрацювання та виявити напрями розвитку вітчизняної теоретичної думки.

2. Теорія польової роботи: від аматорів до перших науковців-польовиків

Автори перших аналітичних робіт про українські обряди родинного циклу були «кабінетними» дослідниками. Це означає, що самі вони в «етнографічне поле» зазвичай не ходили, первинний фольклорний матеріал збирали за допомоги «людей на місцях», які надсилали або передавали свої записи у «метрополію».

Дослідження весільної обрядовості Сумцова, раннього Вовка та Кагарова, що їх опубліковано відповідно 1881, 1892 і 1929 року, побудовано переважно на книжному, меншою мірою на рукописному (інколи надісланому з сіл), але не на власному польовому матеріалі, не на власних польових дослідженнях, хоча кожен із них був сучасником досліджуваних явищ і мав можливість дотикатися до живої традиції й записувати народні обряди.

На цей принциповий момент збирання матеріалу сучасники звертають щонайменше уваги, адже вважається,

² Серед структурно-семіотичних розробок в Україні були й такі, де досліджувано питання етнологічного плану (міти, світоглядні народні уявлення), але самі роботи виконано в рамках інших дисциплін, тому вони і не є суто етнологічними. Такими є, наприклад, наукові дослідження філософського спрямування Тетяни Голіченко «Слов'янська міфологія та антична культура», Олександра Кирилюка «Універсалії культури і семіотика дискурсу. Міф».

що українські дослідники-теоретики вивчали «свій народ» і додаткового «ходіння в народ» не потребували. На відміну від дослідників з колоніальних країн, які вивчали чужі народи й жили зазвичай далеко від місць їхнього мешкання, українські етнографи перебували (і перебувають) у гущі народу й мали повсякчасну можливість безпосередньо спостерігати його «життя». Через це а priori вважали, що український етнограф-аналітик автоматично провадив «залучене спостереження» – метод збору матеріялу, що дозволяє глибоко зануритися в культуру досліджуваної групи.

Джеймс Кліффорд, розглядаючи британську антропологічну традицію, усталює думку, що *залученим спостереженням* можна назвати не будь-яке існування поряд і споглядання, а лише дуже особливу методу роботи в полі. Залучене спостереження, пише він, передбачає, що дослідник наперед сплановано обирає культуру й регіон (а не мимохіть, волею долі, несподівано потрапивши в певні місця), на попередньо продуманих наукових засадах (тобто отримавши попередню освіту, а не лише з любові до народу), з теоретичним підґрунтям, методично (а не що потрапило під руку, на власний смак), зсередини (замешкавши всередині досліджуваної групи) вивчає наперед визначену сферу культури чи побуту населення певного регіону.

Цей новий метод залученого спостереження заступив менш методичну роботу в полі, що її виконували адміністратори, місіонери, мандрівники, так звані «привілейовані інформатори», ентузіясти або навіть окремі науковці (під час короткочасних або й тривалих приїздів), які, проте, зберігали відсторонену поставу, замешкуючи поза межами тубільного поселення. Етнологічну науку, говорить Кліффорд, було поділено між аматорами на теренах і науковцями в метрополії. Аматори постачали матеріял для теоретичних узагальнень університетським професорам. Першими професійними етнографами, які використовували метод залученого спостереження, були Броніслав Маліновський, Марґа-

рет Мід, Марсель Гріоль, Алфред Редкліф-Браун, наукова діяльність яких починається після 1920-х років. «Новий стиль роботи, – пише Кліффорд, – різке відрізнявся від стилю місіонерів та інших аматорів, що працювали на теренах, і визначив загальний пост-тайлорівський намір “зблизити між собою емпіричні й теоретичні складові антропологічних студій”» [Кліффорд 2004 (1988): 71].

Як відбувалася професіоналізація польової роботи в Україні? Зупинимось на цьому питанні детальніше, адже вагомий масив емпіричного матеріалу, залученого до цієї роботи, зібрано саме в період другої половини XIX століття, коли метода польової роботи мала значну специфіку.

Павлові Чубинському належать одні з наймасштабніших записів традиційної культури та фольклору, здійснені упродовж трьох його легендарних експедицій до Південно-Західного краю між 1869 та 1871 роками. Подорожі підсумувало семитомне видання матеріалів українського фольклору, звичаїв та обрядів (деякі томи вийшли у двох книгах), перший том з’явився 1872 року, вже за рік після завершення експедицій.

Павло Чубинський, дійсний член Імператорського Російського географічного товариства, дістав його підтримку на дослідження Південно-Західного краю. Стиль тогочасної роботи ІРГТ передбачав збирання матеріалу із залученням «людей на місцях». Для цього науковці ІРГТ надсилали до сільських священиків, учителів, містечкових чиновників, а також публікували в регіональній пресі анкети з проханням дати на них відповіді. Павло Чубинський, отримавши замовлення ІРГТ, загалом перейняв і тамтешню методу збирання матеріалу. Але дослідник цим не обмежився. Розіславши анкети, Чубинський сам здійснив низку подорожей у різні регіони. Під час цих мандрівок він ставив собі за мету «залучити до співпраці якомога більшу кількість діячів», тобто налагоджував контакти з людьми на місцях для збирання матеріалу. Власні записи Чубинський теж здійсню-

вав, але не власноруч, а за допомоги помічників (Чередниченка, Кравцова, Раєвського, Ільяшевича, Кардаша), які в різний час супроводжували його в експедиціях.

Тож Павло Чубинський, з одного боку, сам цілеспрямовано мандрує на терени. Але з другого, він не бачить себе суто етнографом, матеріал записують помічники, а сам Чубинський, як особа статусна, налагоджує контакти, встановлює зв'язки з місцевою інтелігенцією, священництвом, організовує мережу кореспондентів, тобто спонукає «людей на місцях» активно збирати матеріали, складає програми, побуджуючи до співпраці.

Та ані Чубинський, ані його помічники не були спеціалістами в галузі етнографії, носіями наукових, теоретичних знань про етнографію. Федір Вовк, аналізуючи «Труди...» Чубинського, писав: «Не особливо помітно ознайомлення <...> з літературою предмета не тільки з польською, але й із російською» [Волков 1914: 16], і далі: «Інший, спокійніший дослідник вимагав би більше часу для роботи, почав би з літературної підготовки для себе, звичайно, не квапився б так з оприлюдненням результатів своїх робіт і зайнявся уважнішим їх опрацюванням <...>. Але, зрозуміло, це була програма не для Чубинського» [Волков 1914: 17]. Правознавець за освітою, Павло Чубинський таки мав певний досвід польової роботи: під час заслання в Архангельську губернію він досліджував окремі місцеві реалії. Тоді вважалося, що «проста» робота в полі не потребує додаткового спеціального теоретичного вишколу: «Думалося <...>, що таке збирання матеріалу, особливо “з народніх уст”, потребує тільки совісної праці і не вимага від збірачів особливого підготовлювання» [Вовк 2002 (1899): 23].

Методика збору матеріалів через анкети, що її розробило ІРГТ і почасти перейняв Чубинський, не була надійною й мала значну специфіку в якості отримуваних даних. На питальники ІРГТ та Чубинського відповідали здебільшого священники й учителі: «Переважно кореспондентами були осо-

би духовного сану, що безпосередньо стикалися з життям народу. Відомості також присилали викладачі гімназій і училищ» [Берг 1946: 148]. Обидві соціальні групи посідали місце морально-духовних наставників народу, тож це зумовлювало й обмежувало можливий діапазон тем. Володимир Горленко також продемонстрував, як змінювався характер відомостей залежно від класової належності, соціального статусу та політичних уподобань респондента, що відповідав на анкети ІРГТ [Горленко 1964].

Особи, до яких надходили анкети для опитувань, незрідка відчували не так інтерес чи потребу, як лиш обов'язок відповісти на офіційний запит із міста. Відчуття недобровільності, поєднане з браком досвіду (короткі рекомендації, що їх інколи додавали до анкет, навряд чи могли замінити належний вишкіл) і нерозумінням мети таких записів (дехто, схоже, запідозрив, що таким робом держава пересвідчується, чи ретельно виконують вони, священики, вчителі та службовці, свою місію) призводили інколи до формального виконання цього обов'язку. Тож замовники отримували велетенську кількість матеріялів дуже різної якості. Як свідчить ретельний аналіз архівних колекцій із відповідями на анкети ІРГТ, що його здійснив свого часу Михайл Рабінович, звіти кореспондентів, хай навіть почасти справді цікаві та цінні, часто-густо були виразно неточними або й просто не позбавленими вигадок. «Незрідка траплялося, коли <...> сповіщали тільки загальновідомі або й наперед неправдиві відомості <...>. У місті Єнотаєвську “обычаев при крещении, свадьбах и похоронах особенных не бывает, кроме того, что в точности исполняют обряд святой церкви”, “музыкальных инструментов совершенно нет”, “платье у всех не щегольское, но портяное” тощо». Ряд таких прикладів, коли автори відповідей стараються якнайбільше згладити або й прикрасити, згідно зі своїм розумінням, повсякдення й вірування селян на шкоду етнографічній точності, можна продовжити: «Характерний, на-

приклад, об'ємний рукопис священика Василя Ящуржинського з міста Умані, який на кожній сторінці прагне наголосити, як в Умані було погано раніше і як добре тепер (1852 року). Етнографічного опису тут геть нема. Зацитовані вище відповіді, звичайно, зумовлено насамперед тим, як саме офіційні канали поширювали програму. Відповідати на неї були зобов'язані чимало й тих, хто не мав до цього ні хисту, ані часу, ані бажання. Вартість таких відповідей, зрозуміло, дуже низька» [Рабинович 1971: 42–43]. Схожі повідомлення, алевже в опублікованих «Трудах...» Чубинського, обурювали Федора Вовка, який цитував такі пасажі: «у 73% українців голови “без заметной сплюснутости”», «малороссы вообще красивы», і в Ушицькому повіті «о св. Духе народ имеет правильное понятие» [Вовк 2002 (1899): 23]. Тож матеріал, який надсилали аматори, виявлявся інколи недостатньо фаховим, недостатньо верифікованим, на нього не можна було безоглядно спиратися в науковому аналізі.

Куп'янський учитель Петро Іванов став відомий на весь слов'янський світ своїми глибокими та скрупульозними етнографічними описами народного побуту та звичаїв. Цьому заняттю ентузіаст присвятив усе своє життя і, звісно, здобув певні методологічні уявлення, хоча «йому доводилося самотужки встановлювати тематику збирацької роботи, розробляти техніку запису, методику опитування, характер і зміст анкет тощо» [Айзеншток 1971: 103]. Очевидячки, такого альтруїзму й таланту годі очікувати від усіх авторів, які відгукнулися на анкети ІРГТ. Але навіть Іванов, маючи вже значний досвід, відчував обмеженість своїх можливостей. У листі до Миколи Сумцова від 22 квітня 1893 р. він писав, що не може скористатися всіма побажаннями і порадами науковця: «Для задоволення пропонованих вами запитів потрібен серйозніший науковий вишкіл» [Айзеншток 1971: 106]. Схожу проблему в ситуації священика Марка Грушевського, який зібрав унікальну колекцію етнографічних матеріалів і не зміг оформити їх у цілісну публікацію, почас-

ти подолали³, залучивши до роботи тоді ще молодого, але вже освіченого дослідника Зенона Кузеля, який упорядкував і структурував записи, зробивши їх придатними для друку [Грушевський 1906–1907].

Джеймс Кліфорд у своїй періодизації зміни поколінь польових дослідників і становлення професійної етнографії виводить на кін так зване «переходове покоління» науковців, які виїздили в «поле», але спостерігали культуру осторонь, «не як люди втаємничені в культуру, а зберігали поставу споглядача, природознавця-документаліста» [Clifford 1988: 28]. Схожу роль відігравав у полі Чубинський. Інтерпретація ролі дослідника як «документаліста» дає можливість провести пряму аналогію зі стилем роботи «статистично-етнографічної» експедиції, де роль статистика й документаліста є визначальною. Покоління Чубинського справді працювало напередодні народження професійної етнографії, після якого увага до якості матеріалу почала превалювати над самоцінністю його кількості. Стиль роботи покоління Чубинського вже значно відрізнявся від стилю попередників, народознавців-романтиків Максимовича, Цертелєва, Доленги-Ходаковського, Метлинського й інших. Як писав про себе Пантелеймон Куліш, під час мандрівок селами він «рідко керувався саме наукою»: «Мене захоплював поетичний бік життя народу» [цит. за: Пыпин 1891: 195]. У часи Чубинського з'явилося інше, нове розуміння завдань етнографії. Ці нові завдання та цілі польової роботи визначили засади так званої «історико-географічної школи» польової роботи: «Цей підхід і метод мав за мету обширні по-

³ Проблему було подолано лише почасти, бо окремі матеріали дотепер неможливо однозначно інтерпретувати й достеменно зрозуміти. Наприклад, записи про те, як парубки підступно обманювали дівчат для інтимних узаємін із ними, деякі науковці вважають різновидом «страшилок», які хибно потрапили до переліку повсякденних практик, а не до розділу відповідних фольклорних жанрів. Через нечисленність таких записів верифікувати їх нині майже неможливо.

льові матеріяли з різних регіонів досліджуваного ареалу. Збирацька робота мала охопити всю країну, або весь культурний ареал, і знавці школи говорили про “вичерпний матеріал”, маючи на увазі матеріал якнайповніший у кількісному розумінні» [Хакамієс]. Ця метода збирання матеріялу й розуміння цілей роботи залишалися актуальними в Європі дуже довго – аж до 60-х років XX століття, а в нас залишаються такими донині.

Павлові Чубинському визначений для вивчення ареал (Київська, Подільська та Волинська губернії) видався недостатнім для «вичерпного» обстеження, і він із власної ініціативи ускладнив завдання, поширивши дослідження на південну частину Гродненської та Мінської губерній, західну частину Люблінської та Сідлецької, північно-східну частину Бесарабії. Вибір такої приголомшливо великої території неабияк важив для досягнення мети експедиції – «повного всебічного етнографічного обстеження про малоросів» [Чубинський 1872: XII]. З погляду Чубинського й історико-етнографічної школи польової роботи, велика територія була запорукою високої якості, «довершености», «повноти» матеріялу. Повноту матеріялу Чубинський оцінював у цифрах, кількісно, мислив цей матеріал як набір взірців: «Обрядових пісень я записав до 4000. Родини, хрестини та похорони записано в кількох місцях; весілля описано більше, ніж у 20 місцях; казок записано до 300. За програмою щодо говірок зроблено записи більше, ніж у 60 місцях; із книг волосних судів вибрано до 1000 рішень» [Чубинський 1972: XV]. Для порівняння: дослідники, які працювали в полі методом залученого спостереження, не бачили в кількісному нагромадженні матеріялу самоцілі – матеріал був цінний як засіб для розв'язання дослідницького завдання, а не фіксації сам собою. Відповідно, потрібно було «побачити» матеріал, який не завжди лежав на поверхні, виловити з плінності буття сітими методик і теорій, щоби проникнути в глиб аналізованої теми, вивчити її відповідно до по-

ставлених завдань. Бо якщо матеріял нахапано спорадично, безсистемно, підібрано з огляду на екзотичність, його вартість знижується, а його функцію, семантику тощо не завжди можливо й уявити поза полем. Те, як ставилися до польового матеріялу представники історико-географічної школи, яскраво сформулювала фінська дослідниця Пека Гакамієс: «Фольклор розглядали як ягідки, які чекають, аби їх зібрали, а потім класифікували та проаналізували» [Хакамієс].

Представники історико-географічної школи не так «виловлювали» матеріял, як збирали явні, перевірені, стійкі фольклорні «ягідки», не вдаючись ширше до контексту матеріялу, невтомно шукаючи ще одну «нову» пісню або її варіант. Пошук «ягідок» привів до того, що з року в рік і зі століття в століття в польових звітах може повторюватися майже ідентичний матеріял. При цьому поза увагою інколи залишаються обшири незайманих, непомічених нюансів, акцентів і аспектів у, здавалося б, заялжених темах. Саме з цією проблемою однотипності матеріялу зіштовхувалася я, пишучи монографію. Попри незліченність описів весілля чи похоронів, чимало з них виконано за поширеним лекалом: записувачі відстежували варіативність відомих елементів ритуалу, але не зачіпали інших аспектів, на які міг, мабуть, звернути увагу науковець, який поєднував би професійний вишкіл із досвідом польовика.

Потребу фіксувати матеріял у великих кількостях було зумовлено розумінням етнографії як науки, що мала схопити, зберегти для нащадків взірці фольклору, «бо багато пам'яток народної творчості вимирають, народ їх забуває» [Чубинський 1872: XII]. Отже, простим записуванням пісні або звичаю збирач досягав своєї мети – перешкоджав зникненню «ягідки».

Сама лексика, визначення звичаїв та обрядів як «пам'яток народної творчості» слугували формою об'єктивації народу, розуміння його як єдиного гомогенного організму, який

«творить» універсальні для всіх «пам'ятки», унікальні форми. Відповідні завдання було сформульовано в контексті націєтворчих процесів: народні вірування та звичаї розуміли як основу для ствердження народної мудрости, прояв «народної філософії», монолітної для єдиного етнічного організму, що своєю чергою ставало основою для есенціалізації, вигадування його «ментальности» й «духу».

Діяльність Чубинського була для нього не формою наукової роботи, а радше вагомою частиною громадсько-політичної діяльності. На це вказував ще Федір Вовк, зауваживши, що «наука була для нього [Чубинського] різновидом громадської служби» [Волков 1914: 15]. Справді, на відкритті Південно-Західного відділу ІРГТ Чубинський виголосив промову, яка «дала мало науково-методичних вказівок щодо прийдучої діяльності» [Савченко 1929: 18], натомість містила сильний політично-патріотичний акцент. За це Чубинського критикували згодом самі члени відділу [Волков 1914: 6]. Для покоління Чубинського, яке, на відміну від попередників, дедалі частіше записувало народні ритуали та звичаї, етнологія несла значну частину функції етнонаціонального конструювання, створення фундаментальної фольклорної бази, що підживлювала коріння романтичного націоналізму.

Хоча погляди діячів і дослідників другої половини XIX століття були значно зрілішими, ніж романтиків-народознавців, однак певні моменти наукового розуміння польової роботи ще залишалися недостатньо заартикульованими. Хай Чубинський і говорить про потребу звернути увагу на етнографічний матеріал («Щодо вірувань, обрядів, прикмет, гадань, шептань, заклинань, ігор і забав, юридичних звичаїв, побутових елементів та відтінків говорів – зібрано дуже мало матеріялів» [Чубинський 1872: XII]), а проте його увага однаково вихоплює з потоку спостережень переважно фольклор. Федір Вовк писав: «Він [Чубинський] повністю поділяв поширені на початку його діяльності переконання,

що усна народна словесність <...> є головною підставою етнографії <...>, і нічого дивного в тому, що з 7 томів “Трудов экспедиции” цьому фольклору відведено принаймні 5, а тому, що тепер називають етнографією, тобто вивчення народного побуту, – тільки 178 сторінок» [Волков 1914: 15]. Чубинський і далі тримався смакового підходу до матеріялу. Його співробітники зосереджувалися переважно на записах чарівної казки як найяскравішого, атрактивного жанру й виявляли менше інтересу до інших видів казок. Поєднання етнографічних, фольклорних, а також географічних і лінгвістичних спостережень, статистичних даних свідчило ще про певний синкретизм, слабку диференціацію предмета. Знову ж таки, мало цікавили контекст і респондент, важливість яких особливо наголошували наступники.

Вовк одним із перших в українській гуманітаристиці почав уболівати за якість польового матеріялу, наполягати на фаховій роботі в полі, на потребі професійнішого вишколу. Різке зауваження дослідника, що «професійним науковцем П. П. не був», спричинили саме ці міркування Вовка про фахового етнографа в полі.

Тільки наприкінці XIX століття почали науково усвідомлювати важливість польової роботи, про що не раз писали дослідники. На зламі XIX–XX століть серії професійних експедицій Володимира Гнатюка, Федора Вовка, Зенона Кузелі (інколи пов’язані з закладанням колекцій етнографічних музеїв) із подальшим виданням тематичних збірників були епохальним кроком у становленні фахової етнографії. 1914 року Зенон Кузеля чітко застановив, що між просто ретельним збором матеріялу і фаховою науковою роботою в полі є велика й суттєва різниця, яку має усвідомлювати новочасний науковець: «На місце випадкового або сумаричного записування треба поставити уважне збирання і шукання матеріялу з докладним узглядненем дотеперішніх записів і територіяльного розміщення та з поглядом на висновки, пороблені етнографами інших народів. Таке

збиранє вимагатиме не лише великої старанности, знання дотеперішньої української літератури і етнографічних студій взагалі, але й спільних заходів цілого ряду співробітників, окремої підготовки і розкладу тем і більших грошових фондів, на які може здобутися колись наша Академія Наук» [Кузеля 1914–1915: 174].

3. Теоретичні засади ранніх праць із родинної обрядовості

У 60–70-ті роки XIX ст. оформлюються теорії та концепції, спрямовані на осмислення фактів етнографії загалом і ритуалів зокрема. Вперше в історії гуманітарної й філософської думки міт і ритуал набувають для науковців справжнього фахового інтересу. Порівняймо: міт, який складає з ритуалом знакову цілість, став предметом рефлексій іще в період античності, зокрема, стоїки й епікурейці наполягали на алегоричній інтерпретації міту, а прихильники школи Евгемера вважали, що міти звеличують реальних осіб – історичних царів, героїв та мудреців. Відтоді міт майже постійно перебував у фокусі різних філософських інтерпретацій [Хюбнер 1996: 40–67]. Ритуал став об'єктом наукових і філософських дискусій тільки наприкінці XIX століття. Загальна методологія досліджень ритуалу тоді залишалася в руслі еволюціонізму й мітологізму.

Еволюціоністи сформували тривале проблемне поле ритуалістики, започаткували головні – й понині актуальні – дискусії, наприклад, щодо пріоритету ритуалу перед мітом, витоків ритуалу тощо. Еволюціоністичне бачення ритуалу шліфувалося й у працях українських етнологів⁴. Еволюціо-

⁴ Варто сказати, що шлях до усвідомлення потреби в аналітичних дослідженнях, базованих на певних методологічних засадах, не був коротким і простим. Микола Сумцов, наприклад, не відразу відверто підтримував ідеї еволюціонізму, «до початку XX століття [він] не сприймав жодного напрямку в тогочасній науці, але жодного й не обійшов <...>».

ністська традиція виявилася у вітчизняній науці неабияк стійкою і досі притаманна численним сучасним працям.

Видані з 1865 року до кінця XIX століття кілька досліджень українського весільного обряду різнилися поставленими завданнями, але були схожими між собою методом аналізу й розумінням природи обряду. Еволюціоністи сприймали ритуал як умовну, рудиментарну форму, що втратила свою прагматичність і функціональність іще в доісторичну епоху. Цінність ритуалу вони бачили переважно в тому, що він законсервовував і тримав у собі «доісторичне минуле», тож завданням дослідника було виокремити з хаотичного згустку ритуалу ці архаїзми: «Ми побачимо, що ці зниклі порядки давно минулих часів доволі чітко і виразно простежуються крізь прозору тканину весільних обрядів і пісень, і, можливо, нас здивує свіжість кольорів і чіткість рис, якими промальовані ці тіні минулого в малоруському весіллі» [Охримович 1891–1892: 4]. Вивчення *значень, сенсів, функцій* обряду в еволюціоністських працях замінялося вивченням його *генези*.

Найпопулярнішою була думка про наявність у весільному обряді залишків ранніх форм шлюбу, таких як викрадення, купівля тощо, яку успішно розвивають і деякі сучасні дослідники. Сумцов уважав, що в обряді є ознаки «комунального» шлюбу, «викрадання», «купування» й «договору» [Сумцов 1996 (1881): 9, 24, 33]. Вовк стверджував, що в обрядах можна знайти сліди «умикання та купівлі молодої» [Вовк 1995 (1892): 220]. Схожі думки висловлювали Ящуржинський [Ящуржинський 1880: 59–62] та інші.

Засумнівався в цьому ще Євген Кагаров [Кагаров 1929]. Він зауважив, що «галас (крик, розбивання посуду, дзвін ме-

Тільки з початком XX століття він стає послідовним і переконаним прибічником ідей еволюціонізму» [Байбурин, Фрадкін 1998: 270]. Ще до визнання себе еволюціоністом Сумцов написав працю про весільні обряди, де обстоював типово еволюціоністські погляди.

талів, ляскання батогами) розглядали як відголосок боротьби під час викрадення молодої». Проте ритуальний шум, як пише науковець, є й в інших обрядах: під час народження дитини, хвороби, грози, граду, загалом у тих випадках, коли «про пережитки викрадення молодої не може бути й мови». «Зрозуміло, – підсумовує Кагаров, – що перед нами не пережиток старовинного “умикання”, а апотропеїчна дія» [Кагаров 1929: 159]. Далі дослідник спростовує думку Миколи Сумцова, що ритуальне одягання молодою елементів чоловічого вбрання може бути відлунням шлюбу за угодою: «Переодягання є не тільки у весільному ритуалі, але й в інших випадках» [Кагаров 1929: 161], тому звичай цей пропонує інтерпретувати як «дисимуляційний», себто як спробу обманути злі сили. Євген Кагаров хоч і критикував окремі тези еволюціоністських теорій, але де в чому й розвинув їх, виокремивши так звані «історико-правові обряди», які вважав пережитками «пройдених етапів соціального розвитку людства», «вимерлих форм родинних стосунків і способів укладення шлюбу (груповий шлюб, матернітет, обмін жінками, умикання дівчат і їх купування)» [Кагаров 1929: 191].

Нині дослідники схильні відмовлятися від цієї еволюціоністської гіпотези: «У найрізноманітніших описах весілля всі три форми укладення шлюбу чудово уживаються одна з одною. Тому є підстави припускати, що викрадення, купівля й договір (як і мотиви війни, ув'язнення, полювання) мають символічний характер і за своєю суттю є різними способами вираження головної колізії весілля – відносин між партією молодого та партією молодої, їх узаємної чужості» [Байбурин, Фрадкин 1998: 274; див. також: Сумцов 1996 (1881): 250, коментар № 5; Байбурин, Левинтон 1978: 95–100].

Інша гіпотеза припускала наявність в обряді рудиментів архаїчних форм організації суспільства й сім'ї. Вовк наполягав на наявності ознак матріярхату, гетеризму, групового шлюбу [Вовк 1995 (1892): 307–323]. Охримович бачив у весіллі ознаки матріярхату. Доказом цього, на його думку, було те, що матері,

а не батькові, призначено подарунки як плату за молоду, матері дякують за виховання молодої, мати є найголовнішою під час розчісування коси, накладання вінка, у весільному фольклорі мати виступає захисницею доньки перед боярами, в піснях у матері просять благословення, натомість про особу батька не завжди й знають: «Повиджь нам, Ганусенько, котрийто твій батенько» [Охримович 1891–1892: 55]. Дослідник також звертає увагу на кількісну перевагу ритуальних дій з молододу та пісень про неї: підрахунок засвідчив, що на 320 пісень про молоду припадало 146 про молодого. Охримович уважав, що раніше ця різниця була навіть значнішою.

Треба сказати, що питання про асиметричний розвиток теми молодої й молодого нині знову актуальне. Георгій Левінтон констатував: «Весілля переважно “F-центричне”»⁵ [Левінтон 1991: 216], по-новому поставивши питання, чому символічна репрезентація теми молодої у весіллі домінує над символікою теми молодого.

Лаконічність семіотичного оформлення теми молодого дотепер залишалася непоясненою (це питання розглядаю також в останній частині першого розділу й у додатку до монографії). З погляду обрядів переходу, соціальний перехід молодого (від парубка до чоловіка) за своїм внутрішнім змістом ідентичний соціальному переходові молодої. F-центричність також не можна пояснити вірілокальністю традиції: хоча молодий і не змінює місця проживання, це не зменшує ваги й значущості соціальної зміни, яка з ним стається.

Після Охримовича, наприкінці 1920-х років, Катерина Грушевська теж розпізнала ознаки матриярхату в обрядовому, але вже не весільному матеріалі [Грушевська 1927]. Їхні праці об'єднує спільне спостереження про вищу, порівняно з чоловічою, активність жінок у певних сферах традиційної культури, передусім у сакральних її формах – ритуалі, магії та мантиці.

⁵ F – від англ. female – «жінка».

Іншою рисою, притаманною більшості ранніх інтерпретацій родинної (і не тільки) обрядовості, був **мітологізм**. У вивченні ритуалу мітологічна теорія ототожнювала мітологічні події з ритуальним сюжетом. І хоча загальну ідею спорідненості міту й ритуалу розвинуто у працях структуралістів другої половини ХХ століття [Елиаде 1996; Евзлин 1993; Топоров 1988: 23–44], проте у ХІХ столітті міт і ритуал нерелевантно узалежнювано одне від одного. Микола Сумцов уважав, що в давнину існував самостійний шлюбний міт, який став сценарієм майбутнього обряду. У своїй праці про весілля він виділяє розділ «Риси небесного шлюбу в шлюбі людському», де апробує цю гіпотезу [Сумцов 1996 (1881): 62–67]. Щодо цього ранньомітологічного уявлення дослідники підсумовують: «Як показали пізніші дослідження, шлюбні мотиви частіше реалізуються у зв'язку з тим, що культурні герої встановлювали шлюбні норми» [Байбурин, Фрадкін 1998: 274].

Олександр Потебня у праці «Переправа через воду...» постулює думку, що «земний шлюб давня людина перенесла на небо, приписала богам <...>; своєю чергою, шлюб небесний став поясненням таїнства земного шлюбу» [Потебня 2000 (1868): 419]. Ця ідея й спричиняла прямолінійне, буквально ототожнення мітичних/небесних подій і ритуальних актів та атрибутів, що призвело до багатьох неймовірних гіпотез і висновків. Дослідники відзначають, що в Сумцова «кільця, вінки, яблука – символи сонця; вогнища, свічки – символи небесного вогню; стріли, батіг – порівнювано з сонячним промінням, а весільному дзвіночку приписувано значення грому». «У цьому самому ключі обрядове посипання молодих зерном, горіхами, як і поливання, помазання волосся пошлюблених олією, розглядали як весільні варіанти грози, дощу, який несе запліднювальну вологу» [Байбурин, Фрадкін 1998: 274].

У ХІХ столітті розгорнулася тривала дискусія щодо ідеї про здатність первісної свідомості проектувати явища земного життя на небо і навпаки; її розглянув і проаналізував

у своїй монографії Андрей Топорков [Топорков 1997: 279–283]. Як пише дослідник, ідеї Потебні критично оцінив Александр Веселовський, який уважав, що «не було жодного перенесення небесних явищ у земні обставини й годі дошукуватися у фольклорних описах молодят натяків на їхнє космічне походження» [цит. за: Топорков 1997: 283].

1930 року Філарет Колесса завершив дослідження поховальної обрядовості, де в дусі еволюціонізму писав про нефункціональність, прагматичну недоцільність обрядів, а їхню живучість пояснював «силою традиції, звичаю й переданого з давніх віків забобонного страху перед їх порушуванням», які «уже давно не відповідають народньому світоглядові, не знаходять навіть у народньому віруванні ніяких аргументів на своє піддержання» [Колесса 2001 (1930: 7)]. Статті 30-х років про родинну обрядовість далі поєднували старі еволюціоністські й мітологічні ідеї з новими гіпотезами, які ще розглянемо. На жаль, наприкінці 20-х років розвиток української науки урвали репресії, фізичне знищення дослідників.

Отже, еволюціонізм і мітологізм – два головні напрями вивчення обрядовості в XIX столітті – передбачають діяхронний аналіз матеріалу, пошук сенсу в ретроспективі: чи то у глибинах часу, а чи у глибинах міту. Наступна зміна методологічної парадигми була кардинальною: ішлося про перехід від діяхронного аналізу до синхронного.

У цьому сенсі праця Кагарова про весільну обрядовість відіграє особливу роль, бо послідовно містить синхронний і діяхронний аналізи. Усі весільні обряди Кагаров поділив на захисні та спонукальні. За такого підходу дії, що їх ранні еволюціоністи вважали рудиментом давніх форм шлюбу (умикання або викуп), подано як семантично значущі у своєму *синхронному* контексті (а не тільки в контексті доісторичних реалій).

Утім, хоча більшість праць XIX століття й початку XX століття перебували в межах тодішніх панівних методологем,

вони також містили ідеї, які стали провісниками пізніших шкіл і теорій [Байбурин, Фрадкін 1998: 274–276; Топорков 1997: 236–310; Иванов 1998: 646–655]. Андрей Топорков писав, що деякі висловлювання науковців філологічної школи XIX століття, до яких належав Олександр Потебня, «дають підстави бачити в них попередників таких сучасних наукових напрямків, як історико-типологічне та структурно-семіотичне вивчення фольклору, етнолінгвістика, історична психологія, структурна семасіологія» [Топорков 1997: 9]. Вячеслав Иванов розпочинає свою історію семіотики в Росії аналізом праць Олександра Потебні, вказує на наукову прогресивність його поглядів. Ідеї Потебні дали поштовх численним пізнішим науковим концепціям і справили вплив на семіологів XX століття.

4. Теорія обрядів переходу Арнольда ван Генепа

1909 року в Парижі невеличким накладом було видано книжку французького фольклориста Арнольда ван Генепа «Обряди переходу». Робота зазнала нищівної критики, яку очолив авторитетний науковець, талановитий Дюркгеймів учень Марсель Мос; із його (не)легкої руки за Генеповою працею надовго закріпилася репутація «трюїзму» [Buchowski 1985: 63]. Проте сам автор уважав цю роботу головним здобутком свого життя. 1914 року він писав: «Щиро зізнаюся, що хоча не надаю великого значення іншим своїм працям, однак “Обряди переходу” є мовби частиною мене, вони по-стали з раптового внутрішнього осяяння – й умить щезла та темрява, в якій я скнів без малого десять літ» [цит. за: Buchowski 1985: 63].

Нині ім'я Арнольда ван Генепа стоїть у ряді найвидатніших науковців. Польська дослідниця Ольшевська-Дионізяк, авторка однієї з найновіших розвідок з історії й теорії культурної антропології, пише: «В історії етнологічної дум-

ки Франції, окрім Еміля Дюркгейма, вимальовуються ще три чільні постаті: Марсель Мос (1872–1959), Арнольд ван Генеп (1873–1937) і Люсьєн Леві-Брюль (1857–1939)» [Olszewska-Dyoniziak 2001: 49]. Американський науковець Дж. К. Нелсон згадує Генепові ідеї серед трьох основних напрямків дослідження ритуалу у XX столітті: «За певного узагальнення можемо виокремити три головні підходи, наявні в літературі з вивчення ритуального процесу: психоаналітична теорія, теорія обрядів переходу, структурно-функціональна теорія» [Nelson 1990: 5] – йдеться про підставові праці, відповідно, Фройда, ван Генепа та Дюркгейма.

Суть новаторства Генепової праці полягала в системній зміні *діяхронної, синтагматичної* наукової парадигми на *структурну, парадигматичну, синхронну*. Міхал Буховський писав, що ця праця «є справді блискучим зразком способу мислення, що прагнуло подолати межі мислення еволюціоністів» [Buchowski 1985: 66].

За тисячами розмаїтих обрядових форм, паралелей, численних варіантів обрядів та локальних традицій (описи яких ретельно нагромаджувано вже з сотню років) ван Генеп побачив закономірність, *структуру*. Науковець виділив в окрему групу обряди, які організовують перехід людини «з одного стану – в інший, з одного світу (космічного й суспільного) – в інший». До них належали ті, що «супроводжують народження, дитинство, досягнення соціальної зрілості, заручини, укладення шлюбу, вагітність, батьківство, прилучення до релігійних спільнот, похорон» [Генеп 1999 (1909): 15, 9], себто обряди родинного циклу. До обрядів переходу ван Генеп зарахував також «обряди, пов'язані зі зміною космічних явищ: змінами фаз Місяця (наприклад, церемонії з приводу повні), переходом від однієї пори року до іншої (сонцестояння, рівнодення), від одного року до іншого (перший день нового року) тощо» [Генеп 1999 (1909): 9]. Ця теза ви-кликала низку застережень.

Як зазначав автор, він мав на меті «зіставити етапи людського життя з етапами життя тварин і рослин і далі – з великими ритмами всесвіту» [Геннеп 1999 (1909): 175]. Проте, як показали пізніші концептуальні напрацювання, перехід в обрядах родинного циклу й календарних обрядах має принципову відмінність: у родинних обрядах він здійснюється раз і назавжди, а в календарних аналогічна ситуація переходу повторюється системно, щороку. Є й інші відмінності. Фінський дослідник Гонко виділяє такі ознаки обрядів переходу, як скерованість на особу (вони супроводжують зміну статусу *особи*), неповторюваність (досягти цього статусу можливо лише раз), антиципаційність (запрограмованість, визначеність наперед) [за: Buchowski 1985: 68]. Скерованість на особу й одноразовість виконання відрізняють обряди переходу від календарних, а запрограмованість наперед, визначена послідовність обрядів – від оказіональних. Міхал Буховський, систематизувавши весь багаж теорій обрядів переходу, виокремлює такі їхні риси: «Обрядом переходу є тільки той обряд, у перебігу якого (1) відбувається зміна суспільного статусу особи або групи; (2) який супроводжує відповідна світоглядна система, що зумовлює потребу обряду для здійснення зміни і (3) пункти (1) і (2) (обряд і переконання) є взаємними метафоричними трансформаціями, чого, певна річ, суб'єкти ритуалу як носії відповідного типу мислення не усвідомлюють» [Buchowski 1985: 70].

Мірча Еліаде та його послідовники розглядають циклічні календарні свята як постійне повернення до першопочатку, актуалізацію ситуації створення світу і космогонічного сценарію. Нині в західній науці обрядами переходу називають обряди родинного циклу, а також ініціації – пубертатні обряди, залучення до групи або зміну статусу в межах групи [див., наприклад, Maisonneuve 1995: 31–32].

Втім, є певна зона дифузії між родинною й календарною обрядовістю. Росіяни запропонували розрізняти сюжети поховальної обрядовості – «лінійний» і «циклічний». Лінійний

сюжет «описує» завершення земного життя, відхід, повну смерть – переважно для тіла. Одначе для душі можливе коротке повернення «в гості» – на сьомий чи сороковий день, а далі періодично щороку. Ці повернення належать до структури календарних обрядів, символічною прагматикою яких є «нагодувати», «зігріти», «звеселити» душі предків. Різні уявлення про посмертне існування душі й тіла впливають на ритуальне оформлення їхнього переходу.

Інша спільна риса обрядів переходу – однакова структура: «Обряди прелімінальні (сепарація), лімінальні (перехід), постлімінальні (агрегація)» [Геннеп 1999 (1909): 15]. Це означає, що кожен окремий ритуал (поховальний, родильний чи весільний) має три однакові фази: вилучення – перехід – залучення.

Як видно з цитати, сам ван Генеп допускав вільне вживання синонімічних термінів, наприклад, *прелімінальний* або *сепарація*; така традиція збереглася й у працях його послідовників. Я також використовуватиму синонімічні пари з майже ідентичним значенням. Стосовно ж самих об'єктів обряду, переходових осіб, існує усталений уже термін *лімінальні особи* (від лат. *limen* – «поріг»), тобто «порогові», «які перебувають у процесі переходу».

Ще до ван Генепа науковці незрідка відзначали існування в обряді (зазвичай весільному) трьох фаз (наприклад, передвесільні обряди, власне весілля та повесільні обряди), випереджуючи ідею дослідника. А Генепове новаторство полягало у спостереженні, що *ця триланкова структура обряду має внутрішній зв'язок, який формується у сюжет переходу (а не просто зміни непов'язаних між собою фаз), а тотожні фази різних обрядів не тільки структурно, але й семантично та функціонально схожі між собою*.

Арнольд ван Генеп, запропонувавши чітку структуру обрядів переходу, доволі заплутано ілюстрував її. Наприклад, він уважав, що «заручини – це проміжний період між отроцтвом і одруженням» [Геннеп 1999 (1909): 16], хоча заручини

й одруження є ритуальним дійством, натомість отроцтво – це вікова фаза, тому нелогічно розглядати його як ритуальний етап. Таких суперечностей було чимало, їх обговорювали різні критики й теоретики.

5. Розвиток теорії обрядів переходу в західній науці

В Європі після першої критичної хвилі інтерес до Генепової моделі обрядів переходу спершу зник, а відтак поступово перейшов до конструктивнішого річизця: в 1950–1960-ті роки в Західній Європі (Англія, Франція), у 1970–1980-ті роки – в Польщі, у 1980–1990-ті роки – в Росії, наприкінці 1990-х років – в Україні.

Тему обрядів переходу опрацьовували у двох напрямках, які сформулював Буховський, – «ригористичному» й «експансивному» [Buchowski 1985: 64]. Перший передбачав відшліфування теорії, пошук точних дефініцій, деталізацію понять. Другий напрям репрезентували прикладні праці, де взірці народної культури проаналізовано на основі Генепової теорії. З початку 60-х років таких досліджень з'явилося чимало. В англослов'янському світі це, наприклад, класична робота Одрі Річардс «Чисунгу» про ініціацію дівчат у замбійському племені бамба [Richards 1965], стаття Джона Біті про ритуалізацію соціальних змін в Нііро [Beattie 1966], дослідження Гілберта Люїса про ритуал обрізання в Новій Гвінеї [Lewis 1980] або книжка Рея Рафаела про неявні форми чоловічих ініціацій у США [Raphael 1988].

Хоч сама ідея обрядів переходу належить представникові французької школи, однак справжнього розквіту й теоретичної стрункості вона досягла в серії праць англійських соціальних антропологів – Макса Глюкмана, Віктора Тернера, Едмунда Ліча та деяких інших.

Макс Глюкман, знаний у світі науковець, африканіст, речник англійського функціоналізму, у своїй книжці «Нари-

си ритуалів соціальних узаємин» опублікував статтю, присвячену Генеповій теорії [Gluckman 1962]. Глюкман («досить нещадно і без лапок», як пише Буховський [Buchowski 1985: 66], очевидно, натякаючи на аналогічне висловлювання Моса), називає роботу ван Генепа «нудною». Найсуттєвішою її вадою він уважав те, що вона не дає відповіді на важливе запитання: чому обряди переходу є повсюдними у племінних культурах і майже геть-чисто зникають у суспільствах індустріальних? Відповідь на це запитання дала праця Віктора Тернера, який провів паралель між лімінальними особами в ритуалах і представниками міських молодіжних субкультур і контркультур, а отже, обряди переходу не зникають, вони трансформуються. Тернер запровадив також категорію *комунітас* на позначення цілих лімінальних груп у міському суспільстві. Дослідження обрядів переходу в місті провадили й пізніше. 1988 року американський науковець Рей Рафаел видав монографію, в якій дослідив елементи обряду ініціації чоловіків-американців [Raphael 1988]. Нині в інтернеті опубліковано сотні дрібних і більших розвідок про сучасні обряди переходу, ці обряди формуються й побутують у міському середовищі, до них належать свята випуску зі школи, посвячення в різні товариства, підліткові групи тощо.

Макс Глюкман дав власну відповідь на своє запитання: у невеличкій традиційній спільноті кожна особа виконує цілу низку різних соціальних ролей, натомість у масовому індустріальному суспільстві кожному дістається менша кількість соціальних ролей. Тому ритуал, надто переходовий, у традиційному суспільстві є важливішим, бо створює й закріплює за особою цілий набір ролей.

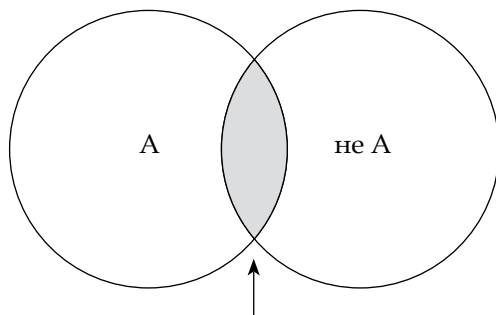
Робін Гортон у праці «Ритуальна людина в Африці» (1979) полемізує з Максом Глюкманом, бо вважає, що Глюкманові соціологічно-функціональні погляди зводять ритуал до інтегрувальної функції. Але є чимало обрядів дезінтегровальних. Існує щось «понад це», вважає Гортон і припус-

кає, що цим «чимсь» є містичні уявлення. Перехід за цих обставин є водночас і організацією підконтрольності в межах групи, і підпорядковуванням персоніфікованим божествам, що символізують і санкціонують діяльність групи. Таке узгодження між соціальним і містичним світами виконує ритуал.

Віктор Тернер теорію переходу розглядає в дослідженні «Ритуальний процес. Структура й антиструктура» [Тернер 1983 (1969)]. Науковець зосереджує увагу на протиставленні *лімінальності – статусна система* (так називає автор структуроване суспільство) і пропонує термін *комунітас* на позначення групи переходових, лімінальних осіб, вилучених зі статусної системи; до *комунітас* Тернер зараховує такі маргінальні групи, як гіпі, неофіти, підкорені автохтони, малі народи, придворні блазні, юродиві, волоцюги та ін.

Тернер також вважає синонімічні назви етапів переходу не цілком тотожними. Одна група термінів (прелімінальний – лімінальний – постлімінальний), за Тернером, відображає «структурний аспект переходу», а інша (сепарація – перехід – агрегація) радше стосується «одиниць простору та часу» [Тернер 1983 (1969): 231].

Теорію обрядів переходу вивчав ще один знаний англійський науковець, соціальний антрополог Едмунд Ліч у праці «Культура й комунікація: логіка взаємозв'язку символів» [Ліч 2001 (1976)]. Дослідник погоджується, що «в найзагальнішому сенсі всі обряди переходу виявляють певну схожість, що полягає в наявності трифазової структури» [Ліч 2001 (1976): 95]. Однак Ліч дотримується незрозумілої логіки, коли, наприклад, фазою переходу вважає «медовий місяць пошлюблених і жалобу вдови», а фазою залучення – одягнення на час «маргінального стану» особливого вбрання, яке потім знімають і відтак «одягають новий звичайний костюм» [Ліч 2001 (1976): 96]. Звідси випливає, що фаза переходу («медовий місяць») відбувається у весіллі після інтеграції («новий одяг»).



Подвійна погранична зона, священна
область, що підлягає табу

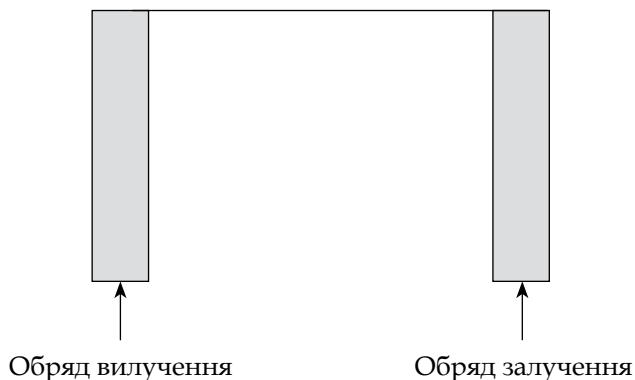
1. Графічна схема здійснення переходу за Едмундом Лічем

Едмунд Ліч пропонує графічну схему: два кола перетинаються, утворюючи спільний сегмент. Одне автономне поле він називає «А», друге – «не А», а сегмент їхнього перетину – «подвійною, пограничною зоною, “священною” сферою, яка підлягає табу» [Ліч 2001 (1976): 46] (Мал. 1). Ця середня фаза (інтерференція кіл) своєю чергою, за Лічем, також складається з трьох частин [Ліч 2001 (1976): 96] (Мал. 2). Автор пише, що ця переходова фаза «може розтягнутися на місяці» [Ліч 2001 (1976): 96]. Цей тривалий переходовий процес він називає «маргінальним становищем» і описує у термінах, найбільше властивих особі на етапі вилучення: «Аномальний стан – посвячуваний перебуває поза статусом, поза суспільством, поза часом» [Ліч 2001 (1976): 97].

Мірча Еліаде наголошував «ініціальну» природу обрядів переходу й мотиви символічної смерті й народження в перебігу переродження в нову соціальну істоту [Еліаде 2001 (1957): 97–105].

Два найпізніші відомі дослідження Генепової теорії належать перу польських науковців Міхала Буховського та Ганни Червінської-Буршти. Буховський, коротко розглянувши праці західних дослідників (Глюкмана, Гортон, Стоми, Гон-

Rite de marge:
маргінальне становище



2. Механізм переходу за Едмундом Лічем

ко, Ліча) й порівнявши їхні погляди, підбиває підсумок і дає своє визначення обрядів переходу. Червінська-Буршта роком пізніше публікує працю, де аналізує погляди Ліча й Тернера, а також те, як теорія ван Генепа (що її з певного огляду можна розглядати як провісницю структуралізму) вплинула на структуралізм і теорію комунікації [Czerwińska-Burszta 1986].

**6. Авторська інтерпретація схеми переходу
(на матеріалі української обрядовості)**

Загалом приймаючи ідею трифазової моделі обрядів переходу, науковці зазнавали поразки, коли намагалися її апробувати. Це змусило Едмунда Ліча та Віктора Тернера переглянути схему переходу. Жоден варіант, який вони запропонували, не лів в основу мого аналізу, хоча саме такий хід був моєю робочою гіпотезою. З'ясувалося, що запропоновані схеми не підходять до структури українського (і ширше – слов'янського) обряду.

Зазвичай фазою переходу вважають етап, коли головні персонажі обряду (об'єкти переходу) фізично переміщуються (переходять, переносяться) з одного в інший локус: перехід молодої в хату молодого, покійника – на кладовище, немовляти – у світ людей тощо. Альберт Байбурін і Георгій Левінтон у своїх численних працях про родинні обряди спиралися на загальну тезу, що сюжет обрядів переходу структурно можна звести до територіального переходу, ритуальної дороги з однієї точки до другої⁶. Структура й семантика родинних обрядів за такого підходу неабияк увиразнюються. Базуючись на цьому припущенні, науковці здійснили чимало відкриттів у обрядовій семантиці і виявили численні приховані кросритуальні паралелі.

Ця засада, однак, не працювала в нашому випадку, коли об'єктом дослідження став не перехід у просторі, між локусами, а перехід соціальний, між соціальними ролями. Як з'ясувалося в перебігу аналізу, вже після територіального, географічного переходу, коли, згідно з логікою теорії, вектор обряду мав би змінитися на протилежний (елімінативний на інтегративний), *в ритуалі й далі активно розвиваються елімінативні теми*. У весіллі вони навіть посилюються й подекуди досягають своєї кульмінації вже після спільного приходу молодих до хати нареченого. Отже, територіальний перехід не конче перемикав фази обряду, після нього і далі могли залишатися актуальними елімінативні дії.

⁶ Організацію простору у весільному обряді у зв'язку з територіальним переходом розглянуто у працях російських науковців Левінтона та Байбурина [Байбурин, Левинтон 1978]. Цій темі присвячено також розділ «Семантика й організація простору весільного обряду (обставини, об'єкти, дорога)» в монографії польського дослідника Яна Адамовського [Adamowski 1999: 199–215]. Просторовий аспект поховального обряду вивчали Лідія Невська [Невская 1993: 57–97] та Ольга Седакова [Седакова 2004: 56–58]. Просторовий код родильного обряду досліджували Баранов [Баранов 2001] та Головін [Головин 2001]. Див. також збірник праць «Концепт движения в языке и культуре» (Москва, 1996).

Територіальний перехід хоч і бере участь у символічному оформленні соціальних змін, але не тотожний йому й більше зосереджується на локативних (а не соціальних) змінах. Іншими словами, територіальний перехід, скажімо у весіллі, титульним має протиставлення весільних партій: молоді (F-партія) й молодого (M-партія). Перехід соціальний більшою мірою базується на іншому протиставленні: партії одружених і партії неодружених; це протиставлення не збігається з весільними партіями, адже й одружені, й неодружені є в кожній з них⁷.

Отже, перед нами, за найсуворішого дотримання «букви і титли» ритуалу, постала інша, неочікувана, структура переходового обряду: групи елімінативних та інтегративних кодів не було розділено фазою чи якимись кульмінаційними періодами, які могли би становити окремий етап, «перехід».

Відштовхуючись від аналізованого матеріалу, я дійшла висновку, що перехід у ритуалах родинного циклу оформлено простою зміною фази елімінації на фазу інтеграції. Це зумовило потребу наново інтерпретувати схему Арнольда ван Генепа: не окремий етап ритуалу, а весь ритуал я розглядаю як здійснення переходу, який відбувається через перемикання фази елімінації на фазу інтеграції.

Звернімо увагу, що до розпочинання ритуалу повсякденні звичаєві приписи також не залишалися нейтральними. Коли за віковим цензом чи станом (наприклад, шлюбний вік, дошлюбна вагітність чи доношеність плоду у вагітної) стає необхідним оформити соціальну зміну, але сам процес оформлення цієї зміни (ритуал) не розпочався, наростає

⁷ Окрім переходу територіального та соціального, інколи говорять також про перехід містичний або мітичний, коли людина символічно помирає, аби народитися в іншій іпостасі; про моделювання цього переходу, символічної смерті й народження в іншому соціальному тілі багато писав Мірча Еліаде [Еліаде 2001 (1957): 99–101, 103–107]. Усі три види переходів хоч і пов'язані між собою, але не є тотожними.

конфлікт між віком/станом і соціальним статусом; за таких обставин поведінка майбутніх об'єктів ритуалу набуває суворішої регламентації, символізації (для жінки на пізніх термінах вагітності, для молоді шлюбного віку, для осіб похилого віку та ін.). Особи, що «застрягають» на цьому етапі, позначені постійними «негативними», «елімінальними» рисами: наприклад, «бобилі», «старі дівки», «покритки» мають дуже низький соціальний статус і додаткові соціальні обмеження, нехрещених дітей вважають нелюдьми, «чортенятами», а непохованих осіб – небезпечними, блудилами.

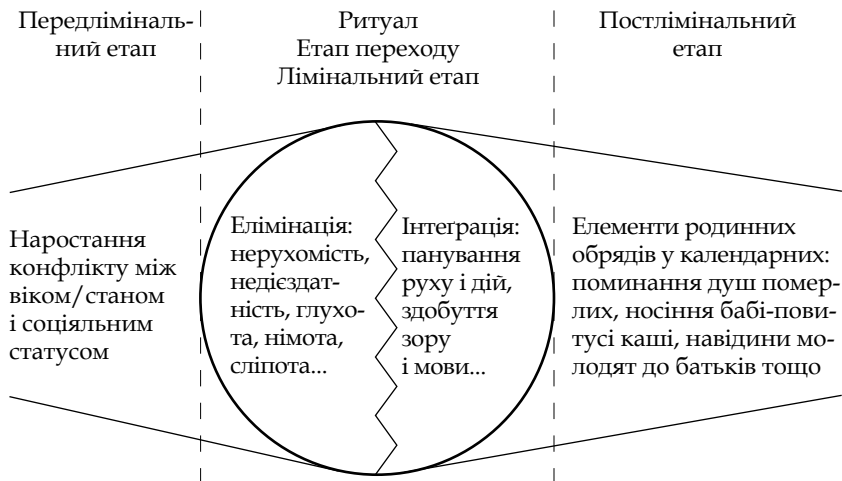
Для цього доритуального етапу прикметною ознакою є наростання конфлікту, напруги, яку нерідко виражають/позначають ті самі маркери, що й лімінальність. Це простежується й на матеріялі казок. Єлсазар Мелетінський стверджує, що «шлюб у казці є способом медіації з метою виходу з елементарних соціальних колізій. <...> У ході казкових дій підвищення соціального статусу через одруження вирішує конфліктну ситуацію». І далі: «Соціальні та інші конфлікти вирішуються завдяки індивідуальному переходу героя від нижчого суспільного статусу до вищого з допомогою “чудесного” одруження» [Мелетинский].

Так само, як до окремих осіб ще до початку ритуалу можна застосовувати знаки, властиві етапові вилучення, так після ритуалу (хоч і не в такій сконденсованій формі) актуальними залишаються дії та знаки, властиві ритуальному етапові інтеграції. Знаки інтеграції виходять за межі власне ритуалу, й інколи неможливо напевно сказати, коли саме ритуал закінчується: молоді, наприклад, повертаються ритуально до оселі батьків молодої кілька разів, у різні періоди – тиждень, рік, – тож ритуальний топос залишається певною мірою актуальним упродовж усього цього часу.

Отже, слід враховувати два різні явища:

1) трифазову модель, яка містить передлімінальний/доритуальний, лімінальний/ритуальний та постлімінальний/післяритуальний періоди;

6. Авторська інтерпретація схеми переходу



3. Схема переходу

2) весь ритуал є переходом, який складається з двох фаз: елімінативної й інтегративної (див. мал. 3).

Звернімо увагу на випадки так званих рамкових обрядів (що обрамляють життя), пов'язаних з фізичним (а не тільки символічним) народженням і смертю. Байбурін і Левінтон говорили про відсутність у рамкових обрядах однієї з фаз, у цих обрядах «формально виражається тільки один компонент за-садничого комплексу “смерть – від-/на-родження”» [Байбу-рин, Левінтон 1990]. Ця заувага справедлива, якщо за основу аналізу й порівняння обрядів узято той-таки територіальний перехід – суб'єкти рамкових обрядів і справді фізично рухаються лише в одному напрямку. Однак, з погляду соціально-го переходу й ширшого акціонального контексту, вимальовується дещо інша картина. Скажімо, ритуальне миття й риту-альний сніданок є чільними моментами інтегративної фази весілля; ці самі дії представлено й у поховальному обряді: по-кійникові залишають на вікні воду, щоби вмився, і їжу, щоби поїв. Ці дії є рефлексією тих самих інтегративних кодів, що й

у весіллі, тільки тут їх призначено для душі, яка не помирає, а переходить до іншого існування, тому похованням тіла обряд не завершується, він має продовження⁸.

7. Вітчизняні студії над обрядовими паралелями

Є принципова різниця вивчати весілля, родини чи похорон поокремо, як самостійні обряди, чи вивчати їх, порівнюючи між собою, сукупно, як смислове ціле. У другому випадку стає можливим знайти нові грані, відкрити семантику одного обряду через символічні коди іншого.

Вище я зробила бібліографічний огляд праць, у яких обряди родинного циклу розглядаються самостійно, кожен окремо. Для цього параграфу залишила ті з праць, де автори роблять спроби перехресного аналізу явних чи прихованих обрядових паралелей.

1885 року Євфимій Сідинський публікує статтю «Зближення смерті з народженням і шлюбом у народній поезії й обряді Подільської губернії» [Сидинский 1885], 1887 року Хрисанф Ящуржинський на VII археологічному з'їзді в Ярославлі виголошує доповідь «Похорон як весілля», а Володимир Данилів 1907 року публікує статтю «Порівняння весілля й смерті в українських погрібових голосіннях» [Данилів 1907]. Наприкінці 1920-х з'являються публікації Корнія Черв'яка «Похорон як весілля» [Черв'як 1927] і «Весілля мерців» [Черв'як 1930]. Після репресій 30-х років дослідження в цьому напрямку занепали й почали поновлюватися щойно тепер [Кирилюк 2005; Мовна 2001; Маєрчик 2003; Маєрчик 2003].

⁸ Омивання молодії в кінці українського весілля не слід плутати з російським обрядовим миттям у лазні на початку весілля. Якщо обряд лазні на початку весілля мав виразно елімінативну функцію (за Байбуріним – спосіб «розчленування», «занурення в інший світ» тощо), то вмивання обличчя («промивання очей») і рук в українському обряді наприкінці весілля – навпаки, інтегративну, про що детальніше див. далі.

Для робіт XIX століття прикметним є зосередження уваги на прямих, називаних паралелях між обрядами, а також лише неприховане «цитування» одного обряду в іншому: наприклад, ознаки весілля в поховальному обряді неодружених, коли померлу молоду людину вбирають у весільні шати, або оспівування смерті як одруження в голосіннях і думах тощо. Хрисанф Ящуржинський писав, наприклад, про весільний стрій при похованні неодружених осіб і звертав увагу на елементи й атрибути весілля у поховальному обряді. Володимир Данилів зупинився на весільній метафоричності в голосіннях, штибу: «Яке сумне весіллячко ми тобі справляємо». Євфимій Сіцинський у статті розглядає всі три обряди родинного циклу: «Хай якими незіставними є ці моменти життя, а проте смерть прирівнюється і в народній поезії, і в обряді з народженням людини і шлюбом» [Сицинский 1885: 522]. Доказом зв'язку між смертю та народженням автор пропонує знану казку, як батько запросив кумою смерть; далі він згадує традицію передбачати за поведінкою немовляти його характер і долю. Про зв'язок між смертю й одруженням, на думку Сіцинського, свідчить традиція називати в голосіннях похорон парубка «весіллям», автор звертає увагу на типові для голосінь паралелі: «Смерть – шлюбний союз, смертне ложе – шлюбне ложе, новосілля могили – нове подружнє господарство» [Сицинский 1885: 518]; автор цитує відомий опис давньослов'янського поховання Ібн Фадлана як доказ існування уявлень про посмертний шлюб і наводить пісню, що ілюструє зв'язок смерті й одруження. Матері, яка відчула смерть сина, його товариші, образно натякаючи на смерть, кажуть, що син її одружився:

Є твій син Івась так дуж-здоров;
Він в Черкес-долині оженився,
Взяв собі туркиню-монархиню, пишну та горду,
Ни з ким вона не п'є, не говорить,
Ни пред яким начальством голови не клонить

[Сицинский 1885: 519].

Дослідник звертає увагу тільки на те, що смерть передається образом одруження. Одначе в цьому тексті більше повідомлень. Як на сучасне розуміння природи лімінального статусу, ми б назвали й символіку чужості («туркиня»), німоти («не говорить»), відмови від їжі («не п'є»), порушення субординації («ні перед ким голови не клонить»), а з погляду традиційного соціуму – ще й соціальної «девіантності» («монархиня») (згадаймо, що молодих також подекуди називали «князем» і «княгинею»).

Монографію «Весілля мерців» [Черв'як 1930] Корній Черв'як розвинув із університетської дипломної роботи, яку Дмитро Зеленін та Євген Кагаров схарактеризували як «видатну між подібними працями» [Черв'як 1930: 6].

Автор уперше на широко залученому матеріалі вдався до цілісного аналізу обрядів родинного циклу. Цей його хід дозволяє припустити, що дослідник розумів обряди як однорідні, в яких є щось таке, на основі чого їх можна порівнювати. Цим спільним, зазначив автор, був розгляд обрядів як ініціацій. Ініціаціями Черв'як називав усі обряди родинного циклу, а саме: «родильні обряди, христини, постриги, весілля та похорон» [Черв'як 1930: 14]. Зазвичай у руслі західноєвропейської традиції ініціацією називають тільки обряди при вступі до закритих товариств та об'єднань (див., наприклад, монографію Василя Балущка про українські ініціації [Балушок 1998: 10–11]), в радянській традиції переважало бачення ініціацій як обрядів статевого дозрівання. Корній Черв'як же вважав усі обряди родинного циклу ініціаціями, фактично «обрядами переходу». (Ця термінологічна незлагодженість триває донині.) У самому підході до проблеми в дослідженні Черв'яка відчувається «генепівське» розуміння матеріалу, хоч не відомо, чи український дослідник знав праці ван Генепа. Цілком можна припустити, що так, знав, бо Євген Кагаров, університетський викладач Корнія Черв'яка, покликається на ван Генепа у своєму дослідженні весільної обрядовості, а отже, був знайомий з його текстами

й міг оповідати своїм студентам про теорію обрядів переходу. Однак роботу «Обряди переходу» Черв'як прямо не цитує. Того часу це могло статися й через ідеологічні застереження проти використання «буржуазних теорій».

У роботі Черв'яка сформульовано дві різнобіжні цілі, одна з яких ідеологічно коректна, закреслена в еволюційно-позитивістичному руслі: «Аналізувати й пояснити деякі пережитки, уламки того родинного й громадського ладу, побуту та світогляду, який колись <...> існував серед українського народу, рештки якого збереглися і в наших обрядах, звичаях, віруваннях» [Черв'як 1930: 8]. У цьому питанні (хоч його автор зазначав першочергово важливим) Черв'якові не вдалося додати нічого нового понад те, що раніше зробили Сумцов, Вовк, Кагаров. Щодо іншої мети – знайти між-обрядові паралелі – науковцеві вдалося вперше простежити низку цікавих взаємозв'язків.

Черв'як застановляв, що «в обряді христин ми повинні констатувати наявність шлюбу та інших звичаїв і вірувань, які поєднують родильні обряди з весіллям, а весілля поєднують із похоронами», і далі: «Похоронний обряд є обряд ініціації, що зберігає в собі чимало таких елементів, звичаїв і вірувань, які ми знаходимо в христинах і весільному ритуалі, і що обряди похоронні заховують у собі для небіжчиків соціальне й магічно-релігійне значіння христин та весілля» [Черв'як 1930: 6].

Авторові вдалося виявити деякі глибинні, неявні, імпліцитні перегуки в родинній обрядовості, хоч не з усіх накопичених спостережень зроблено вичерпні, як на мій погляд, висновки.

В іншій роботі «Дослідження похоронного обряду: похорон як весілля» Корній Черв'як розглянув одяговий код в українській родинній обрядовості [Черв'як 1927].

Модель *rites de passage* нещодавно почали знову освоювати в українському науковому просторі. Український дослідник Олексій Юдін аналізує феномен нестатутної ієрар-

хії солдатів. «Переведення з однієї категорії в іншу здійснювалося за допомогою певного роду *rites de passage*», – пише дослідник [Юдин 1998: 30]. Переходові моделі або міжритуальні перегуки досліджують і в інших статтях [Кирилюк 2005, Космина 2001, Маєрчик 1999, Лисюк 2001].

8. Етнографія тіла (український контекст) *

Сучасний постмодерний дискурс почав бачити і тлумачити тіло не як природну даність, а як соціально конструювану «природність». Цю візію й розуміння людського тіла якнайліпше ілюструють взірці традиційної культури.

В українській етнографії вивчення тіла не сформувалося в окрему проблему чи напрямок досліджень. Однак не можна також стверджувати, що тіло ніяк не було представлене в етнографічному дискурсі. Павло Чубинський у «Трудах...» етнографічної експедиції робить невеличкий розділ про частини людського тіла (зуби, брови, руки, нігті, ноги, п'яти), дії з тілом (умивання, витирання) й реакції тіла (потягування, чхання, плювання) [Чубинський 1872: 86–91]. А Володимир Ястребов формує маленький, півторасторінковий розділ, де описує частини тіла (брови, волосся, слина, бородавки) і деякі реакції тіла (потягування, чхання, гикавка) [Ястребов 1894: 39–40]. Короткі пасажі про тіло є й у праці Василя Милорадовича, зокрема прийоми «поліпшення краси, особливо жіночої», а також загальні «правила» догляду за тілом узагалі, волоссям, нігтями зокрема [Милорадович 1991 (1902–1904): 212–230]. Петро Іванов, публікуючи легенди про створення першолюдини, зупинився на народних уявленнях про конституцію тіла, він пов'язував із богомільськими джерелами популярну в народі ідею, що творцем ду-

* В основу розділу лягла передмова до збірника статей «Тіло в текстах культур» (Київ, 2003), що її написано у співавторстві з Оленою Боряк.

ховного світу є Бог, а тіло людини створив Сатанайл, і воно є втіленням зла [Іванов 1892: 69]. Антін Онищук своєю чергою публікує односторінковий розділ «Анатомія людини» [Онищук 1912 в: 113].

Таких принагідних коротких згадок про тіло є значно більше. Вони не об'єднані спільною ідеєю, теорією чи гіпотезою, єдине – віддзеркалюють периферійність тілесного дискурсу в етнографічних записах. Більшу системність можна побачити в працях про народну медицину, де тіло й тілесні практики потрапляли у сферу уваги прискіпливіше. Тільки-Гринцевіч брав до уваги народну антропологію, фізіологію та гігієну, в його монографії є такі розділи, як «Неплідність», «Способи уникнути вагітності», «Фізіологія і гігієна вагітності», «Гігієна і дієтетика новонароджених», «Місячка і хвороби, з нею пов'язані» тощо [Talko-Hrynciewicz 1893].

На відміну від людського тіла, з особливою ретельністю й увагою етнографи описували демонічних істот (очевидно, певною мірою через девіантну тілесність: оголеність, хвіст, роги, прозорість тіла тощо) і мітологічних істот у людській подобі. Михайло Васильєв опублікував (у співавторстві з Миколою Сумцовим) статтю «Антропоморфні уявлення у віруваннях українського народу», де розглянув людиноподібність таких об'єктів і явищ, як блискавка, вітер, вогонь, колодязь, вода, земля, понеділок, неділя, п'ятниця, доля, мара тощо [Васильєв 1890–1892]. Ці сюжети про тілесність і антропоморфність ставали об'єктами вивчення у сфері духовної культури. Водночас звичайне тіло людини з цього дискурсу випадало, бо його пов'язували тільки з матеріальним, надто матеріальним для вивчення під кутом зору духовної культури.

На початку ХХ ст. з'явилися праці, де тіло людини розглядали як символічний об'єкт. 1927 року Катерина Грушевська опублікувала статтю «З примітивного господарства», де на основі вивчення тілесного коду (або, як пише дослідниця,

«тілесної магії») у віруваннях XIX століття здійснила реконструкцію найдавніших людських уявлень. Грушевська провела паралель між одягом і тілом, зокрема відзначила їх глибокий символічний взаємозв'язок. «Тіло, – писала авторка, – видається силою настільки могутньою, що вона може впливати не тільки просто, а й за допомогою одержі і через одержу» [Грушевська 1927: 12].

До розвідки авторка долучила запитальник «Про голе тіло як магічний засіб», аби активізувати на місцях збір етнографічного матеріалу. Показово, що в архіві знаного етнографа Василя Кравченка зберігся рукопис програми-запитальника під аналогічною назвою. Також він розробив текст програми «Антропологічні погляди народу й стосовні до цього вірування», де, зокрема, наголошено на потребі вивчати повір'я про різні частини людського тіла [див.: Боряк 1994: 64, 79]. На тілесну символіку також звертали увагу в дослідженнях оголеності приворожінні [Чернишов 1928, Потушняк 1942]. Але доводиться констатувати, що по тому тема тілесності, яка щойно почала оформлятися, випала з наукового дискурсу на понад пів століття. Властиво, й Федір Потушняк міг опублікувати свою статтю про тіло о такій порі (1942) тільки тому, що Закарпаття, де він жив, ще не входило до СРСР. Доба соціальної революції в Росії позначена ідеєю трансформації людської тілесності, масовою «десоматизацією» й насаджуванням поняття колективного тіла, що знайшло своє віддзеркалення в ідеї «радянського» тоталітарного тіла [див.: Гомілко 2001: 216–230].

Нова хвиля досліджень припадає на кінець 80-х років минулого століття. Ця проблематика почала пропрацьовуватися в межах теорії комунікації, а також вивчення «знакових засобів культури», «вторинних моделювальних систем», структурно-семантичних і семіотичних підходів. Скажімо, Ян Чеснов торкнувся проблеми тілесної комунікації й звернувся до аналізу поз, жестів, міміки та інших способів про-

мовляння тіла [Чеснов 1989]. Було відзначено структурну зіставність і мітологічну взаємозалежність тіла і всесвіту: «Склад людини, її плоть в решті-решт пов'язуються з космічною матерією, яка, втілюючись, лягла в основу стихій і природних об'єктів (наприклад, елементів ландшафту)» [Топоров 1988: 12]. Знову звернено увагу на символіку оголеності [Агапкина, Топоров 2001].

В Україні упродовж 1990-х років з'явилося кілька монографій, де тіло потрапило у спектр уваги, але це було мимохідь, як побіжний складник магістральної теми. Уявлення про тіло у зв'язку з народною етіологією хвороб розглядала Зоряна Болтарович у роботі про народну медицину, зокрема, вона звертала увагу на анатомічно-фізіологічні народні погляди, які, зауважувала дослідниця, «з усіх ділянок народної медицини... належать до найменш висвітлених» [Болтарович 1994: 29].

Інша монографія, Ігоря Пошивайла, містить розділ «Антропо- і зооморфізація глиняних виробів», де автор відзначає глибинний, структурний паралелізм між тілом і посудом [Пошивайло 2000: 287–288]. Українська фольклористка Наталія Лисюк 2003 року опублікувала програму лекцій, у якій запропонувала розглядати такі теми, як отілеснення природних і культурних явищ, наділення їх фізіологією людського організму, приписування їм людських характеристик, умінь та поведінки, а також антропоморфізм Всесвіту [Лисюк 2003а: 52–60].

Тілесній темі було присвячено збірник наукових праць «Тіло в текстах культур» (Київ, 2003), де розглянуто різні аспекти людської тілесності, зокрема – символіку голови, грудей, паху, уст, пальців, матки/плаценти, шкіри, борода, а також мимовільні тілесні реакції – гикавку, свербіж, смикання, чхання; досліджено також семантику жестів, поз, одягу тощо. Цей збірник є рефлексією вже кількарічного активного «тілесного» дискурсу в слов'янській етнології. 1999 року вийшло тематичне число «Частини тіла» сербсько-російського

часопису «Коди слов'янських культур» (Белград, 1999). У травні 2002 року в Парижі відбулася міжнародна конференція «Тіло в російській та інших культурах», яку організував Університет Париж–Сорбона (Париж-IV). За основний предмет обговорення було обрано «тілесний код» російської культури і зіставлено його з іншими культурними традиціями. Представлені доповіді наочно репрезентували «втілення тіла» у світлі історії культури, словесности, семіотики. Недавно вийшли друком також дві монографії про тіло російських етнологів Галини Кабакової [Кабакова 2001б] та Наталії Мазалової [Мазалова 2001].

9. Гендерний розподіл функцій і ролей у ритуалі

Зазвичай у традиційній культурі жіночу поведінку регулюють норми, які формують і наголошують її статусну підпорядкованість (дорослим чоловікам тої самої громади чи класу). Однак дослідники вже неодноразово акцентували на тому, що ритуалові ця закономірність не притаманна. В ритуалі стається навпаки, очевидною є *активність жінки водночас і як суб'єкта, і як об'єкта ритуалу*.

Я писала цей розділ, шукаючи відповіді на заувагу, чому в моєму дослідженні так ретельно проаналізовано F-тексти й інколи так мало уваги припадає на дії та ролі чоловіків. Тепер можу ствердити, що така диспропорція є віддзеркаленням іманентної риси ритуалу – його більшої уваги до F-текстів й існування кількісної переваги жіночих дій в ритуалі. У цьому розділі я простежую, в яких формах і в яких жанрах ця жіноча активність проявляється, які сфери ритуальної культури є суто жіночими, а які чоловічими, а ще які жанри фольклору курують винятково жінки чи винятково чоловіки.

А також цей розділ є засадничо важливим для розкриття теми останньої частини цієї праці – розвідки про орніто-

морфні уявлення про душу. Там я зроблю наступний крок і спробую висунути одну з можливих гіпотез, чому саме так склався гендерний баланс ритуального тексту.

Розпочнімо з весілля, де головні ритуальні ролі є гендерно парними, адже в ритуалі завжди є молода й молодий. На тлі цієї симетрії надто контрастує детальніша розробка теми *молодої*, весільні події навколо неї отримують більше навантаження і значущість. Скажімо, парубок і дівчина поокремо запрошують гостей на весілля. Однак запрошування від нареченої семіотизовано щільніше: «Молодий іде тільки з одним боярином, а молода іде з усіма друзками» [Ганюченко 1919: 39], молодий ходить «удвох зі старшим боярином», а молододу супроводжують дружки «душ до 100 і більше», вони співають і зупиняються біля перехожих [Коломийченко 1919: 85, 88; паралель: Николайчик 1883: 373]. Так само і в родильному обряді. Як і жінка, чоловік зазнає вагомих соціально-статусних змін після народження дитини, і зміни ці симетричні: жінка стає матір'ю, а чоловік – батьком. У деяких варіантах чоловік навіть бере участь у пологах: жінка, народжуючи, сидить у чоловіка на колінах, або чоловік напуває дружину водою зі свого рота, жінка переступає чоловіка, або чоловік розстібає сорочку й пояс на штаних, водить дружину навколо стола й навіть стогне, імітуючи пологові болі тощо. А втім, після пологів обрядові дії скеровано переважно на поліжницю, немовля, бабу-повитуху, інколи навіть на інших присутніх жінок-сусідок, *але не на чоловіка*: «Чоловіка та інших мужчин в той час нема в хаті: вони в сінях» [Маркевич 1854: 347], жодних дій щодо чоловіка не передбачено.

Інколи жінка в ритуалі виконує вельми гендерно забарвлену роботу, це забарвлення присутнє водночас у площині і прагматики, і символіки. Скажімо, у весіллі є обряди, коли молода жінка самотужки дає лад ритуально «розгромлений» під час весілля хаті, в яку внесли знадвору чимало важких нехатніх речей: гості «носять до хати що хто може: жорна,

камінє, ковбиці, драбину і т. и. Кладуть до стелі» [Левинський 1908: 119], «Понаносять тільки ломак, колод, дерева і т. и.» [Колесса 1901: 189], або спеціально руйнують, розбивають під час весілля піч, стіни, щоб молода мала що на другий день лагодити.

Можливо, згромадженням непритаманних хатньому інтер'єрові речей, заповненням ними всього життєвого простору («до стелі»), руйнуванням стін і печі передано відповідні соціальні процеси, «соціальну ентропію» через зміну, переладовування родинної структури. Показово, що саме молода має прибирати, упорядкувати, відтворити лад, фактично *ре-конструювати* новий космос. Такі та схожі деміюргічні функції в мітах (створення з хаосу космосу) властиві чоловічим персонажам. Але в ритуальному творенні картина виглядає інакше: молодий у *від-творенні* нового простору участі не бере.

Можна знайти й інші випадки такої «нелогічності». Після весілля молодий також має переодягтися *в убрання, яке пошила молода* (тоді як свій одяг, крім чобіт, дівчина готує собі сама, приносить у приданому):

До суботи молодий носить свою білизну й одіж. А в суботу він все своє здимає і віддає матери, а молода жінка повинна одягнути його в усю одіж, себто куплену й пошиту на її, молодой, кошт, а то: сорочку, онучі, штани, хустку, іноді жилетку, а коли молода маюча, то дає чоловікови і жупан, свиту й т. п. [Литвинова-Бартош 1900: 170, паралелі: Кравченко 1914ж: 115; Rokosowska 1883: 166].

У Закарпатті сорочку, яку молода пошила молодому, вона тримала на вінчанні під гунею, а потім сама одягала на молодого, поверх його сорочки, і «гомбіці йому зашпунькала» [Туряник 1942: 38]. Звісно, приготування одягу, з одного боку, було жіночою справою. Але в даному разі, коли йдеться про сакральний час і сакральні дії, позбавлені повсякденної рутини, смисли ущільнюються. І те, що молодод-

му одяг пристарала не мати, а майбутня дружина, не може випадати з уваги. В ритуальному хронотопі одяг нерідко розглядають як репрезентант, субститут тіла на рівні культури (про це йтиметься в роботі далі), і, отже, створювала це «тіло» свого чоловіка – жінка. Порівняймо, що в розглядуваному варіанті сорочку для майбутнього чоловіка вона тримала під своїм одягом (гунєю).

Таким чином, за гендерної симетрії *ритуальних весільних ролей* ми зауважуємо виразну асиметричність гендерного розподілу значущих *ритуальних дій*. Ця асиметричність і надалі поглиблюється.

У всіх обрядах родинного циклу є дії, які виконували винятково жінки: тільки жінки присутні на родинях, під час випікання короваю, нічного сидіння при покійному, очікуванні душі після похорону, на сороковинах. Про це ж пише Галина Кабакова:

Аналізуючи роль жінки в похоронному циклі, слід зазначити, що вона проводить померлого в останню дорогу так само, як вона приймає новонародженого, коли він з'являється на світ. Жінка допомагає тілу розкритися, душі вивільнитися, а потім готує обох у дорогу. Допомога жінки полягає не тільки в жестах, діях, а й у словах, які вона промовляє або співає. Жінка відповідальна за останнє розлучення живих і мертвого. Жінки допомагають вдові забути небіжчика; роблять все можливе, щоб доля-талан не пішла з дому за покійником [Кабакова 2007: 200].

Інколи, щоправда, присутність чоловіків допускають, але їхня роль пасивна, споглядальна, рекреативна: «Чоловіки п'ють та й гуляють, а баби своє витворяють: чешуть молоду, заплітають в хустки» [Яблоновський 1905: 19], або вона обмежується однією-двома діями: наприклад, чоловік вимітає піч у жіночому обряді випікання весільного короваю.

Така асиметрія простежується й у сфері виконання ритуальних пісень. Традиційно *всі ритуальні пісні* (весільні лад-

канки, перекори, хрестинні пісні, поховальні голосіння) виконували в українській традиції винятково жінки або дівчата. На певному етапі весілля, коли сходяться разом партія молодого й партія молодої, між ними відбуваються взаємні співочі перекори. Від партії молодої пісні виконують дівчата-дружки. Ця ритуальна роль має чоловічий аналог із боку партії молодого – дружбів (бояр). Тому було би логічним виставити проти F-виконавців (дружок) – M-виконавців (дружбів, бояр). А проте зазвичай ці пісенні перекори відбуваються між жінками й дівчатами: між дружками від молодої та свашками (одруженими жінками) від молодого. Дружки до бояр:

Розкотився горох по долині,
Ваши бояри, як свині.

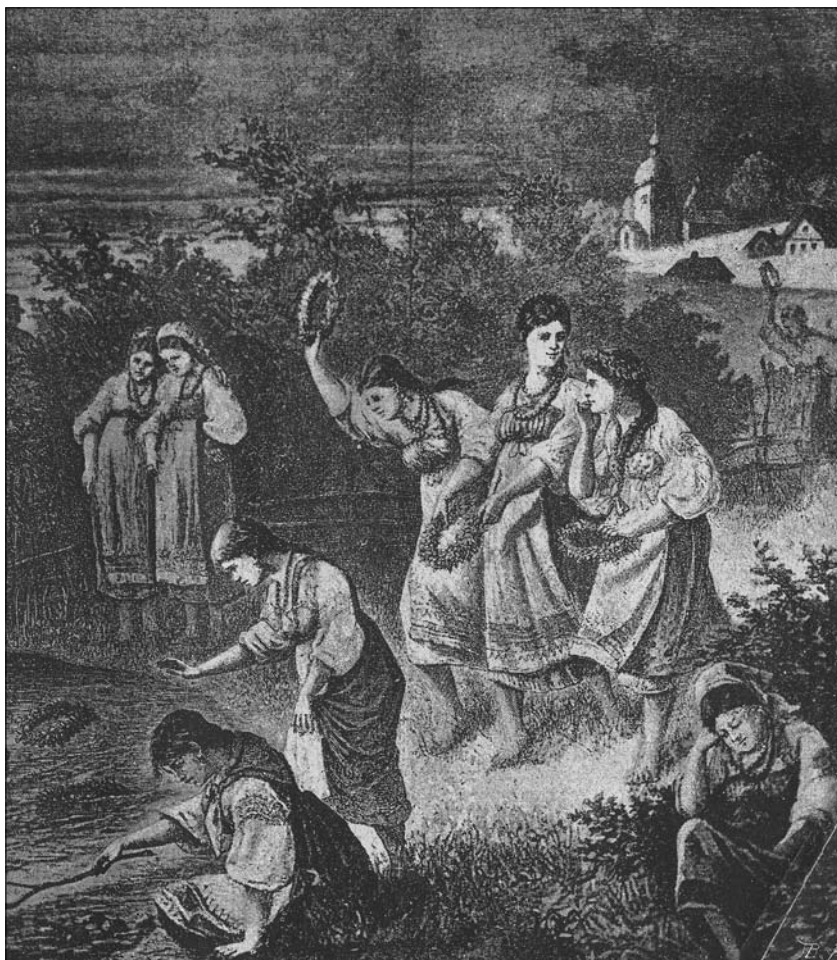
У відповідь текст бояр співають свашки:

Пekli дружки раки,
Брешете, як собаки!

[Николайчик 1883: 391].

Водночас серед родинних обрядів немає таких, де можуть бути присутні винятково чоловіки.

На жіночому виконанні ґрунтувалися не тільки окремі обрядові акти, але й цілі ритуали. Існував шереґ календарних поховальних обрядів, так званих *весняних похоронів* (зозулі, шуляка, русалки), знаних на східнослов'янському обширі, які найчастіше виконували тільки жінки. Чоловіків до них категорично не допускали, а якщо ті випадково ставали свідками обряду – слід було їх покарати. В жіночих руках були ті міні-ритуали, які зводилися до кулінарного коду, приготування ритуальної їжі. Наприклад, випікали печива на день Сорока мучеників тільки жінки (потім печива роздавали або годували ними пташок діти). Так само вся любовна мантика була в дівочій волі, дівчата ворожили на Андрія, Святвечір, на Меланку, на другий Святвечір (голодну кутю), на Юрія,



4. Дівчата ворожать на Івана Купала

Трійцю, Купала тощо [Воропай 1991 (1958–1966): I, 23–25, 146, 159; II, 94–95, 149, 201], парубки бешкетували і їм заважали.

Отже, як ми бачимо, жінки часто були активними учасницями, суб'єктами ритуалу. Вже в XIX столітті ритуал, ма-



5. Чоловіки швидше модернізувалися. Жіночий обрядовий одяг був ще геть традиційним, коли чоловіки перейшли на модерний костюм

гію і мантику сприймали як жіночий жанр, жіночу сферу, до якої чоловіки ставилися доволі зверхньо. Згодом, в умовах модернізації, ця упередженість перетворилася на ширший соціальний стереотип жіночої «забобонності». В одному описі магічних дій сказано: «Чоловіки все нарікають і не вірять, кажуть, “баб’ячі видумки”» [Грушевський 1906–1907: VIII, 60]. Один із дослідників наприкінці позаминулого століття зауважив: «І загалом можна навіть сказати, що такі уявлення [які носять “язичницько-забобонний характер”] починають ставати для більшості се-

лян хіба що спогадами і байками; однак консервативність жінок дає можливість побутувати цим уявленням у магічно налаштованих умах» [Ленчевський 1899: 70].

Є ще один напрямок скрупульознішого оформлення й більшої уваги до жіночої/дівочої теми в ритуалі й поза ним проти чоловічої/парубочої. Я б хотіла звернути увагу на сексуально-віковий статус жінок і чоловіків, як у зв’язку з ним розподілялися ритуальні ролі. Статусна диференціація жінок через їхню сексуальність (особливо в період фертильності) є набагато деталізованішою, ніж для чоловіків. Статеве життя дівчини й жінки зазнає категоричнішої й суворішої регламентації, аніж парубоче чи чоловіче. Скажімо, на весіллі перевіряють і зосереджують увагу на «чесності»



6. «Молода чесна!» – на жердині вивісили червоне полотнище.
Статеве життя дівчини зазнає категоричнішої й суворішої
регламентації, аніж парубоче

тільки дівчини і майже ніколи парубка. Існує загальний припис, що *боярами* можуть бути неодружені хлопці, тому кожен парубок міг бути боярином. Але не кожна дівчина могла стати *світилкою*, вимагалось, щоби вона була незайманою (саме з причини, аби напевно це була незайманка, у світилки вибирали дівчаток допубертатного або ранньопубертатного віку – 9–10 років). У *коровайниці* і *свашки* обирають не просто одружених (як у чоловічій частині обирають у *свати* та *старости*), але обов'язково таких, що живуть із першим чоловіком (не вдовиці і не розлучені), а також уникають брати недавно одружених жінок і вагітних. За *хресну* беруть не просто сусідку чи родичку, але уважають, щоби та не була вагітною. До молитви по покійному на дев'ять і сорок днів просять не просто жінок, а бажано вдів, і бажано

«чесних», що не живуть статеву. Бабою-повитухою може стати не просто старша жінка з досвідом, але однозначно після менопаузи; якщо баба-повитуха несподівано народжувала дитину, то цю дитину довіку називали глузливо *бабинцем*. Таким чином, жіночі ролі в ритуалі тісніше пов'язували зі статусами, які своєю чергою залежали від статевої поведінки чи репродуктивних можливостей.

Є окремі групи жінок, які не мають аналога в чоловічому середовищі. Окремо виділяються *дефлоровані дівчата, покритки, нещодавно одружені та неплідні жінки*. Порівняйте: покритку могли публічно остригти, і, що важливо, вона довіку ставала «відлюдоу», а для парубка «кари за то нема жадної» [Гнатюк 1919: 315, 319]. І якщо «тот парубок, шьо ї звіу, хокіу се з неу уженити, то він мау весіле, ек другі, ішоу просити у село і на шепці мау вінок. Але зведенице не мала ніякого весіля, лиш обід, ек удовиці» [Гнатюк 1919: 315].

Однак існують етапи ритуалу й ритуали загалом, де можна говорити про значнішу чоловічу активність проти жіночої. Така активність акумулюється в тих фазах, які передбачають *деструктивні ритуальні дії* – бешкети, перешкоди, перепони, переймання, сороміцькі ігрища. Наприклад, етнографічні записи родинної обрядовості свідчать, що чоловіки та парубки є ведучими в таких обрядах, як переймання весільного поїзда, «циганщина», на нічних забавах при покійникові тощо. Український дослідник чоловічих ініціацій Василь Балушок парубочу ритуальну поведінку називає «антиповедінкою» [Балушок 1993: 96]. Окрім родинних, автор відзначає парубочі бешкети в контексті також інших свят, наприклад календарних, як-от на новорічні, Купала, Трійцю, на храмові свята, першу й другу Пречисту, добре знайомі є парубочі бешкети на Андрія [Балушок 1998: 97–100] тощо.

У ритуалі чоловічі бешкети інколи прямо протиставлялися жіночому ритуальному дійству. Михайло Максимович



7. Дівчата водять танок, а хлопці спостерігають, борюкаються, але участі в обряді не беруть

відзначав, що веснянки співають лише дівчата, парубки при цьому повсякчас заважають своїми жартами й відволікають їх [подається за: Соколова 1979: 78]. Олекса Воропай описує, що дівчата на Андрія для ворожіння мали принести воду в роті – тоді парубки «біля кожної криниці поставлять варту», і як дівчина прийде по воду – смішать її, щоб вона не змогла донести воду [Воропай 1991 (1958–1993): 23]. Ігнатій Галька описував дівочі ворожіння на Андрія і відзначав, що «хлопці при тім всім... намагаються дівчатам перешкодити» [Галька 1862: 8].

Парубоча участь полягала у перешкоджанні. Таке протиставлення можна спостерегти й у весільному ритуалі: на початку весілля жінки «створюють» короваї, вінки, гілце, і навіть, за весільним текстом, свашки робили «з книша – паляницю, з дівки – молодицю», тоді як чоловіки (на чолі гурту)

в кінці ритуалу крали курей, руйнували хату, піч, вимазували стіни тощо.

Це протиставлення в контексті корпусу традиційних ритуалів не отримало пояснення в сучасній етнологічній думці й потребує подальшої верифікації.

Наслідком вищої суб'єктної й об'єктної активності жінок у ритуалі мені видається те, що й нині основними носіями знань про українську ритуальну традицію залишилися переважно жінки, вони утримують у пам'яті сотні нюансів вже невиконуваних обрядів і відповідні обрядові тексти, навіть тепер, коли ці тексти вже вийшли з ужитку. Жінки залишаються основними респондентками для дослідниць і дослідників обрядовості під час етнографічних експедицій.

На рівні гендерного розподілу фольклорних жанрів у українській традиції простежуємо таку закономірність. Обрядові пісні виконували тільки жінки. Це тексти, що їх зазвичай відтворювали максимально точно, навіть незначні зміни в тексті чи обряді, які інколи зустрічаються у варіантах сусідніх сіл, сприймали всередині групи вороже, на що звертали увагу етнографи. Колективне виконання, римованість та мелос сприяли незмінності тексту⁹. Жіночі весільні тексти залишаються незмінними не тільки у виконанні різних осіб, але й у різних поколінь. Трансформація жіночих обрядових текстів відбувається дуже повільно і практично непомітно в межах одного покоління.

А чоловіки є носіями казкової, наративної культури. Вони є основними респондентами для збирачів народних казок, легенд і переказів. Знаний збирач казкового фольклору Петро Лінтур перераховує близько трьох десятків найліпших своїх респондентів, і всі вони чоловіки [Лінтур 1984: 502].

⁹ Поховальне голосіння є особливим межовим випадком, воно виконується індивідуально, характеризується формульністю і високою варіативністю тексту. Його зазвичай виконують жінки, але є слов'янські традиції (як черногорська), де прийняте чоловіче голосіння.

Ритуал – форма народної традиції, позначена високим ступенем сакральності й націлена на якнайточніше відтворення при виконанні. Тоді як мистецтво оповідання казки, навпаки, передбачало вміння передати її своєрідно, авторизовано, зі змінами: «Чим талановитіший казкар, тим яскравіше проявляється його творча індивідуальність. Він не повторює сліпо відомі сюжети, а по-своєму інтерпретує їх» [Лінтур 1984: 503]. Елберт Бейтс Лорд схоже пише про епічну пісню: «Кожне виконання насправді є самостійною окремою піснею, адже кожне виконання унікальне і несе на собі відбиток поета-оповідача. ...Пісня, яка звучить в його вустах, – добра вона чи погана, – це його пісня. Слухачі знають це, бо вони слухають саме цього співця. Оповідач – це сама традиція й водночас індивідуальність, автор» [Лорд 1994: 15]*.

Зрештою, не такі численні чоловічі тексти в ритуалі (при сватанні, під час весільної прощі та приказуванні дарів, при перемових з протилежною партією біля воріт і під час переймання поїзда парубками, прощання з покійним) завше є довільними, «авторськими». На весіллі староста, а на похоронах старійшина (пізніше – священик) виголошує свій текст, прощу, лише загалом дотримуючись структури, і користується відповідними текстовими формулами.

Отже, ритуал є максимально стабільною, маловаріативною, високосакралізованою формою культури, яка перебуває в жіночому (F-гендерному) підпорядкуванні; а лабільніші, варіативніші, спонтанніші, ситуативніші оповідні жанри (казки, анекдоти, бувальщини) перебувають у M-гендерному підпорядкуванні. Сучасні дослідження гендерної диференціації розмовних жанрів дозволяють припустити, що близька до цього закономірність збереглася й у сьогоденній побутовій колективній бесіді: «Головними темами жіночих розмов були й залишаються знаки, чудеса, влаштування долі дітей, <...> чудесні зічлення, моди й пологи, хвороби

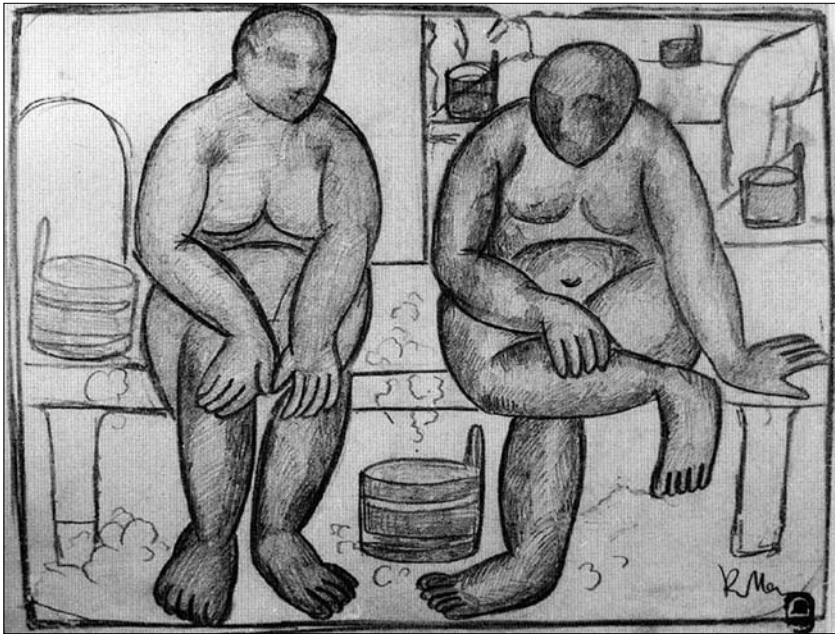
* У тексті тут і далі виділення в цитатах мої, якщо не вказано зворотнє.

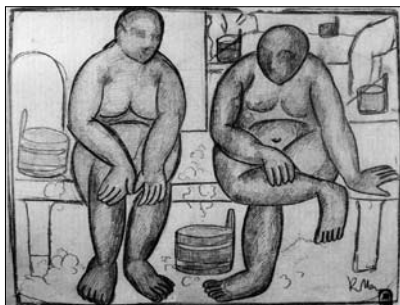
і смерті. <...> Байки, історичні анекдоти і перекази про знаменитостей, навпаки, належать до чоловічого дискурсу» [Веселова 2001: 342–343].

Отже, як бачимо, ритуальна сфера перебуває під опікою жінок, на противагу лабільнішим і змінним «чоловічим» жанрам у традиційній культурі. Жінка є не тільки суб'єктом, але й об'єктом ритуалу, ми можемо спостерігати як активність жінок у ритуалі, так і зворотну націленість ритуалу на жінку.

Розділ другий

Конструювання тіла в обрядах родинного циклу





1. Символіка втрати і здобуття тілесних функцій в обрядах переходу

Дослідники ритуалів стверджують, що носії традиційної культури істинно реальним вважають те, що *символічно* представлене, а не те, що сталося фізично: «Знак важливіший, суттєвіший, тобто “реальніший” за те, що він позначає» [Топоров 1988: 54, прим. 62].

Альберт Байбурін переносить цю тезу на ритуал і підсумовує: «Схема “подія–ритуал”, попри всю свою позірну природність, є не такою вже й безумовною. У змістовому плані *ритуал, ймовірно, і є подією*. <...> *Без ритуалу (і поза ритуалом) нема й події*» [Байбурін 1993: 39].

Ця доволі парадоксальна ідея свідчить, що символ (умовність) є реальнішим за біологічний, природний факт. Коли в цій роботі я говоритиму про *символічні теми, умовні знаки, ритуальну поведінку та смисли*, то щоразу матиму на увазі, що в межах традиційної культури і для її носіїв саме ці смисли були значущими, вагомими та реальними.

* * *

Нерухомість. Фразеологізм «сидить, мов засватана» віддзеркалює одну з важливих ритуальних характеристик молоді – нерухомість. Байбурін про молоду в ритуалі пише, що вона «збезножіла» [Байбурін 1993: 66].



8. Теща веде молодого



9. «І у молодії є теж одна
дружка, без котрої молода
не може нікуди ходити»
(Гриша) – молода з дружкою
запрошують на весілля

Розгляньмо, як моделюва-
лася в ритуалі тема нерухомо-
сти. Після сватання дівчина
«вже не ходила на досвітки,
дома сиділа, коло батьків»
[ПлМирВС]. Пор.:

Хоць би сте черкали
З вечера до рана,
Я ку вам не вийду,
Бо я зрукована

[Булко 1956: 132].

Для молодих існували та-
кож обмеження на відвідуван-
ня церкви. Подавши «оголо-
ски», молоді до вінчання біль-
ше в церкву не йшли: «Оголо-
шення священник робить в три
неділі підряд і остання «запо-
відь», як правило, збігається з
днем вінчання. На перших двох
оголошеннях молода і молодий
не присутні в церкві» [Янчук
1885: 11, паралель: ЗкПерНв].

Пасивність молодих, їх під-
контрольність виражало й ве-
сільне правило *водити* моло-
дих:

Ходилисмо до городу,
Водилисмо молоду
[Кміт 1908: 87],

По воду ми йдемо,
Молоду ведемо
[Брижко 1919: 73].



10, 11. Палиця – обов'язковий атрибут і молодого, і дружбів та дружок

«Без старшого боярина молодому не можна нікуди ходити... І у молоді є теж одна дружка, без котрої молода не може нікуди ходити» [Гриша 1899: 117; паралель: Брижко 1919: 62], молоді «не повинні самі ані виходити з-за стола, ані сідати за стіл, а очікувати, поки дружок виведе їх і заведе», водять молодих, беручи за хустку, яку вони тримають у руках [Ящуржинський 1880: 16].

Сама лексема *водити* передавала ідею символічної незарадності, безпомічності. Цей самий мотив можна відстежити й у традиції, коли молодий і його перші помічники, а в інших варіантах – помічниці молоді, ходили з ціпками, палицями [Волошинський 1919а: 5; Коломийченко 1919: 88; Кміт 1908: 90] – з атрибутом, який асоціюється з фізичною, «руховою» неповноцінністю, можливо, немічністю (відповідно – старістю, сліпотю).

На весіллі молодим також заборонялося танцювати: «Давно молоді не танцювали, <...> стоять, дивляться. Такий закон був» [ПлДикБл; паралель: Чубинський 1877: 581, ПлДикАнд].

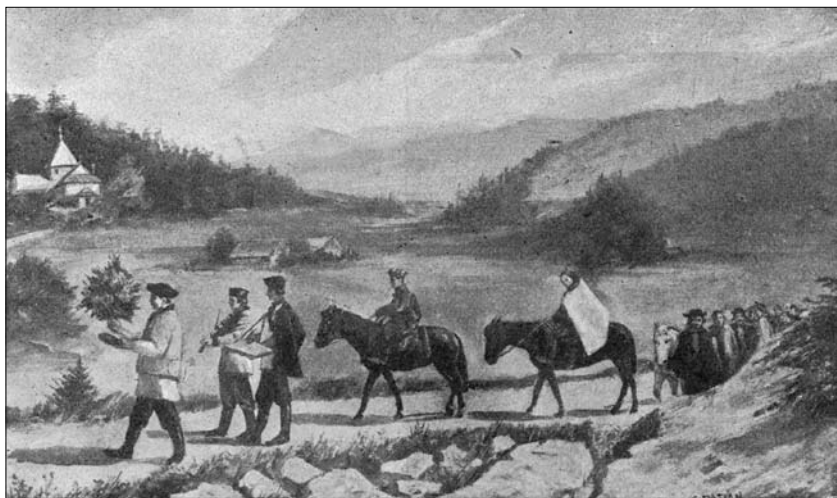
Під час весільного переміщення молодих в оселю молодого обов'язковим був пере-їзд (а не пере-хід), навіть коли відстань була «не більше межі» [Рошкевич 1970 (1886): 92]. Збереження за обрядом назви «поїзд» навіть у тих варіантах, де молоді йдуть пішки, акцентує важливість ідеї і далекої дороги, і пасивності, «нерухомості» під час переходу¹.

У поховальному обряді логічно було би визнати нерухомість природною ознакою померлого, однак в ритуалі (як і в культурі) зона природного також задається, моделюється, визначається, тож «людині, коли вона померла, зв'язували ноги» [ПлМирВС], «Ноги зв'язують рубцями з полотна» [Дем'ян 1926–1927: 170; паралелі: Деркач 1912: 372; Милорадович 1897: 167; Онищук 1912а: 234, ЗкВолЩр]. Дія називалася «путати» [ПлДикБл], а мотузки – «путами» [Милорадович 1897: 167]². Як виносили мерця з хати, ноги обов'язково розв'язували, а пояснювали це так: на тому світі «покійнику треба “видиратися на гору”» [Милорадович 1897: 167]. Поведінка з мерцем системно вибудовувалася вздовж опозиції *нерухомість (переважно тіла) – рухомість (переважно душі, їй слід “дертися на гору”)*. Розв'язували тіло,

¹ У російських селах Слобожанщини обряд називали *паезд*, з наголосом на другому складі [ЛугНадГрш], що акцентує ритуальну семантику слова.

² Принаймні на лексичному рівні це викликає асоціацію з прагматикою реальних, господарських пут для зв'язування кінцівок коней та інших тварин, аби ті під час паші не втекли, що таки пов'язано з унеможливленням руху. Інколи формування символічної прагматики йшло не з господарської сфери в символічну, ритуальну, а навпаки, у зворотному напрямку: мотузки з покійника використовували на приборкування брикливої корови: «То треба перев'язати їй ноги цим пупом, зразу потихішає» (с. Боровиків) [Маломуж 1925: 33].

1. Символіка втрати і здобуття тілесних функцій в обрядах переходу



12, 13. Весільний поїзд. Навіть коли відстань невелика, «не більше межі», по молоді їдуть. На іл. 13 молоді на конях, одягнуті в гуглі, в молоді на шиї обріз білої тканини

коли виносили його з хати, про таке тіло говорили, що воно «скріпло», «застигло», «захололо», «як кілок лежить» [ОдКілПр]. Із цього огляду цікавим є спостереження Галіни Кабакової: на Поліссі, заки тіло лежало в хаті, його називали «мертвець», і тільки «похований мертвець стає покойником» [Кабакова 2007: 200] (звернімо увагу на зв'язок лексем *покійник* і *спокій*).

У першу ніч після похорону, за традиціями Східної та Центральної України, покійника дожидають у гості: збираються сусіди й родичі, очікують приходу померлого. Він, точніше його *душа*, проявляється тінню, яка нагадує загальню до *тілесні* обриси померлого:

І оце рушник, як вмерло, під голову кладуть мертв'якові рушник, отак простилають, і тоді, значить, оцеї рушник віспається на стіні і висе до году. А в год тоді вже його приймають. І від цього рушника, як оце сидять, балакають тихенько бабусі [в ніч по похованню], видно, що йде. Ну, така тінь людини. І велика, і маленьке, яке умерло, є, йде високе, є, йде менше [ПлМирВС].

Йде до покутя – і не стане, тоді обратно йде, тінь така. То покойники, кажуть, що рідні [ПлДикАнд].

Тема «нерухомости» є прикметною і при пологах. Територіальний перехід поліжниці в літературі інтерпретовано по-різному. Деякі науковці ставили під сумнів існування власне *територіального переходу* в ритуальному тексті роділлі (адже роділля нікуди не йде, залишається вдома) або зводили цей перехід до відходу в комору чи в інше приміщення. Однак інші звернули увагу, що пологи відбувалися стоячи, «на ходу», упродовж них поліжниця повинна безперестанку ходити (на півдні України «заставляють її [роділлю] ходити, <...> не дають спати» [Ястребов 1894: 84]). Ці дії інтерпретовано як імітацію *тривалої дороги, як та, що її «долала» молода* [Баранов 2001]. Роділля, як і наречена в дорозі, долає перешкоди (молодим, нагадаємо, дорогу пере-



14. Перепиняють весільний поїзд, «ускладниючи» дорогу: що частіше перепинять, то щасливішим буде подружжя. Молоді сидять на скрині з приданим

городжували колодами, вогнем, переливали водою, серед дороги клали стіл із хлібом і горілкою тощо), переступає або переходить різні перепони. Колекцію таких дій зібрав ще Зенон Кузеля: поліжниця переступає пороги, дорогу, тік, штани чоловіка або самого чоловіка, мішок, коромисло, лопату, червоний пояс тощо [Кузеля 1906: 22]. Так само, як молода в дорозі «блукає», шукає «правильну дорогу» [Брюховець 1917: 38; Ганюченко 1919: 39; Дем'ян 1942: 215; Булко 1956: 138] і як «блукає ся по світі» душа нехрещеної дитини [Ракова 1912: 346], так і поліжниця ходить, блукає, «щасливого миста шукає» [Ястребов 1894: 84], «водять її на подвір'ї, щоби вона наступила на щасливе місце» [Іванова 1924–1930: 140].

Попри цей мотив мандрівки, дороги з перешкодами, пошуку нового/свого місця тощо, для поліжниці паралельно розвивається тема пасивності й нерухомості: вона є ізольо-

ваною, перебуває в закритому просторі, який їй заборонено покидати, її *водять* попід руки, вона перетворюється на певну ємність, із якої чекають приходу дитини: «Жінка в пологах стає безсловесним *пасивним* тілом» [Власкіна 2001: 68]. Байбурін пропонує цікаву ідею – розглядати евфемізми на позначення родів (укр. «у кут упала», «упала з печі», біл. «ногу зламала») як імпліцитний текст рухової неповноцінності [Байбурін 1997: 8].

Уже на етапі вагітності для жінки існує низка заборон. Обмеження посилюються з появою видимих ознак вагітності, а в останні тижні табу накладено майже на всі виходи з оселі: «Як уже жінка стала на днях, то не потягнеш її нікуди між мир. Ніяка не згодиться ні до людей у гості, ні в дорогу, ні до церкви» [Грушевський 1906–1907: VIII, 154]. Після пологів рух поліжниці суворо обмежувало навіть в оселі: їй не можна було підходити до столу, печі тощо.

Зазвичай заборону рухатися (навіть у межах хати) пояснювали фізичною виснаженістю жінки. Але Микола Мушинка зазначив ритуальну зумовленість такої поведінки: «Під час хрестин вона [поліжниця] повинна була лежати в постелі навіть тоді, коли добре почувала себе» [Мушинка 1961: 109]. Та й за тиждень після хрещення дитини, коли відбувалися «народовини», мати «і під час народовин лежала в постелі», хоча «вже була виведеною в церкві і ходила» [Мушинка 1961: 111]. За свідченнями Василя Кравченка, на Поліссі існував фразеологізм «чого ти лежиш як породіля» (пор. «сидиш як засватана») [Кравченко 1928а: 151].

Обмежувати рух поліжниці є типовим загальом для слов'янського світу: «До шести тижнів <...> не можна роділі виходити за ворота садиби <...>, не можна ходити через греблі, мости, загати і взагалі через ріку» [Беньковскій 1904: 1]. Поліжниці (і немовляті) не можна переходити через об'єкти, які є символами переходу (як ворота і мости). Цей період ізоляваності традиційно завершувався церковним обрядом виводу.

1. Символіка втрати і здобуття тілесних функцій в обрядах переходу

Рухи дитини також символічно моделювали. Перед тим як охрестити дитину, вдома її «кілька раз качають» на кожусі [Яшуржинський 1896: 77], після купелі «куми кладуть дитину на крижмо й колективно гойдають» [Черв'як 1930: 50], або після хрещення повертали на кожусі, примовляючи: «Жеби богата била і жеби танцювати знала» [Мушинка 1961: 109]. Такі дії мають подвійне значення: з одного боку, вони націлені в перспективі на успішний розвиток і рухову активність (про це свідчать і зацитована мовна формула), із другого – цей рух є пасивним, дитиною рухають. Саме на аспекті обмеження руху, знерухомлення зупинимось детальніше.

Колисання. Качання дитини на кожусі можна розглянути як ритуальну дію, яка мала своє продовження в щоденному колисанні дитини. Зв'язок між *нерухомістю* і *гойданням* проявляється, наприклад, через традицію *заколювати до сну*. Сам образ сну не просто символізує нерухомість, він може переклювати дискурс навіть радикальніше, сон є метафоричним позначником смерті: «вічний сон», «спочивати вічним сном» зі значенням «бути мертвим», «умерти»³.

У колисанках активується тема руху й нерухомості вибудовуванням антитези, де рух дитини протиставляється нерухомості (застиглості) знаків зовнішнього світу і навпаки, наприклад:

Ворітечка скрип-скрип,
А Панасик спить, спить,
Ворітечка вклякнулися,
Панасики проснулися

[Дитячий фольклор 1986: 23].

Символіка воріт як маркера границі й переходу, можливо, тут теж не є випадковою.

³ Пор.: зворотнє мітопоетичне трактування смерті як сну, що впливає з традиції *будити* небіжчика в закарпатських іграх при мерцеві, з поліського обряду «будити покійника» тощо.



15, 16. Сповиту в пелюшки дитину туго зв'язували повивачем

Зв'язування. Семантика пасивності руху під час колисання підсилюється обов'язковим *сповиванням* дитини до сну. Малу дитину, як знаємо, загортали в пелюшки, які мали «зав'язує навхрест вузьким повивачем, туго стягуючи ніжки» [Милорадович 1897: 29]. Сповивання було обов'язковим, і зазвичай називали його «зв'язуванням», наприклад: «Росте, а зв'язане лежить» [Г<рушевський> 1906–1907: IX, 6], «Зв'язували дітей, щоб руки не виймало» [ХрсГолКвк]. Отож заколисану дитину водночас зв'язував повивач.

Звернімо увагу, що й сама традиція, і її назва переграються з аналогічними діями зі зв'язуванням небіжчика (паралелізм дій із народженням і мерцем посилюється традицією *сповивати* покійника, яку розглянемо в наступних розділах). Подібність дискурсів немовляти і померлого можна

1. Символіка втрати і здобуття тілесних функцій в обрядах переходу

простежити й на рівні лексики: коли дитина починає ходити, їй символічно, махнувши рукою між ніжками, «розрізають пута» [ХрсНввОск], пор.: *путами* називали й мотузки з ніг покійника.

Сповивання дитини, на відміну від ізв'язування небіжчика, є не ритуальною дією, а звичаєвою, повсякденною практикою. Дії, які застосовували до немовляти і які на рівні загальних рухів чи лексики скидаються на ритуальні дії з лімінальними особами, показують, що дитина перманентно перебувала в стані входу, інтеграції з соціумом, а її соціальний статус постійно нагадував статус лімінальних осіб.

Життя та поведінку найближчої рідні покійника після поховання також супроводжували певні приписи. Аналіз матеріалу показує, що їхню поведінкову програму наближено до лімінальної: обмежено рухову, звукову та вербальну активність (заборонено танцювати, співати, галасувати, кричати, підтримувати попід руки під час поховальної процесії), встановлено особливий одяговий код (зменшення комплектації та колористики одягу, закривання обличчя). Соціальний статус родичів покійника також змінюється, і чимраз кардинальніше, що вище на щаблях життєвої соціалізації перебувала померла людина. Якщо покійник був батьком, то діти стають сиротами, а дружина – вдовою. Але смерть дитини не надто змінює статус членів родини.

Наскільки інтенсивно виражалася жалоба, також залежить від віку й статусу померлої людини. Жалобу не тримають у разі похорону малих дітей [див.: Толстой 1995 (1990): 193], смерть яких не вносила істотних коректив у сімейну структуру й розподіл родинних ролей. Але якщо померла/ий залишає неодружених дітей і вдову/вдівця, жалоба триває довго (зазвичай рік), ознаки соціальної девіантності для вдівців часто є прикметними до скону, а для сиріт – до одруження, тоді їхнє весілля відбувається з певними узгодженнями цього факту.

Жалобу в такому разі можна розглядати як своєрідний ритуалізований період, упродовж якого найближчі родичі покійного переходять до нового, найчастіше нижчого, соціального статусу: Александр Гура та Галіна Кабакова прирівняли статус удови та сироти до статусу бобиля й старої дівки на основі їх спільної «соціальної неповноцінності» [Гура, Кабакова 1995: 293].

Перехід від жалоби до звичайного трибу життя, наскільки про це можна судити з вельми нечисленних свідчень, мав (або міг мати) певні символічні позначення. Наприклад, під час жалоби «не можна оден рик данцювати» [Шекерик Доників 1912: 285, паралелі: Перейма 1912: 207; Ястребов 1894: 118], а потім, «...ск зачнеає перший раз по похороні гуляти, то має веречі пара грейцерів пид ноги того данцу на земю, то ніби оплата екас умерлому і тогди уже можна гуляти» [Шекерик Доників 1912: 285, див. про це також у інших слов'ян: Толстой 1995 (1990): 193].

Розгляньмо інтегративні коди. Колисання і сповивання мають й інший, позитивний семантичний ракурс. Обидві ці дії покликані правильно сформувані тіло дитини, сприяти його розвою і зростанню. Валентін Головін звернув увагу, що «символіка гойдання чітко пов'язана з прогностикою успішного росту» [Головін 2001: 42]. Пор.: «Кожду дитину повинно ся колисати, бо неколисана дитина не буде довго рушати головою» [Лепкий 1886: 269], а також:

Люлю, маленькое,
Коли тебе виколишу
Та на великое

[Дитячий фольклор 1996: 32].

Так само і сповивання націлено на те, щоб дитина росла правильно: «Кить не пов'язаний, то хоть як криво поросте» [ЗкУжБр], будуть «корячитись руки і ноги» [Г<рушевський> 1906–1907: IX, 7].

1. Символіка втрати і здобуття тілесних функцій в обрядах переходу



17, 18. «Кожду дитину повинно ся колисати, бо неколисана дитина не буде довго рушати головою» (Лепкий)

Семантично близьким до родильної традиції «гойдання» немовляти можна вважати весільний обряд «викручування» молодих: їх *виводять* «на двір до музик і там їх під музику викручують» [Брижко 1919: 68; паралелі: Ганюченко 1919: 42; Дем'ян 1942: 227]. При «викручуванні» староста традиційно *обертає* молодих перед громадою. Після цього молоді здобували право танцювати самостійно. Обряд першого танцю повсюдно мотивують потребою переконатися у соматичній повноцінності молодих:

Гуляти, гуляти,
На двір танцювати,
Молодих оглядати <...>
Чи не криві, не горбати,
Чи уміють танцювати
[Кравченко 1902: 135,
Кравченко 1914т: 175].

У карпатській традиції привселюдно «витанцьовували» молоду «у честь того, що молода не хрома» [ЗкВолЛт]. У Суджанському повіті таке танцювання так само пояснювали потребою «переконатися, чи не хрома молода» [Николаев 1854: 37].

Рідкісним для України є запис ритуального танцю після виносу мерця з хати: «Тоді жони беруть ошпик з свічкою, і зачнуть його то горі здвигати, то в долину спущати і самі крутяться (танцюють)» [Ченгері 1934: 63]. На жаль, це одиноке відоме свідчення про танець не дає змоги зробити ширших узагальнень (цей звичай, однак, зустрічався в культурах інших європейських народів, по огляд літератури й матеріалу можна звернутися до праці Валерії Єрьоміної [Еремина 1991: 168]).

Перша / остання путь. У певній концептуальній залежності перебувають обряди «першої» дороги молодої й «останнього» шляху покійника. «Остання» путь завершувала всі мандрівки покійного у світі живих. Вона обігрувала радше

1. Символіка втрати і здобуття тілесних функцій в обрядах переходу



19, 20. Остання путь небіжчика

текст тіла, аніж душі (інакше траплялося з дводушниками й чарівниками, тоді тіло викопували й застосовували до нього додаткові дії – розчленовували або пробивали кілком). А «перший» шлях молодой позначав інтегративну скерованість обряду й засвідчував появу нової соціальної одиниці, для якої багато що було вперше: перша дорога, перший танок, перша шлюбна ніч, перша робота, перша гостина. Пор.: «пропийці», прийшовши на другий день по весіллю до своєї молодой, співали:

Вийди Марько з нової комороньки
Попод біленьку стінку,
Бо ми до тебе прийшли
На першу гостинку. Ой...

[Туряник 1942: 38].

Перший хід молодийці в Закарпатті так і називався – «первопутини». Це відбувалося за тиждень після весілля. Молода закликала гостей і казала: «Пойте, бо йдеме на первопутини, – бо то первий путь її був» [ЗкВолКт]. Атрибутика й обставини цього обрядового ходу сповіщали про нові соціальні реалії: дівчину супроводжували жінки (а на запросини перед весіллям із нареченою ходили дівчата), зазвичай родички молодого.

Усі ритуальні післявесільні виходи молодой мали закладену інтегративну програму, де домінував мотив рухової активності, тілесної повноцінності, мобільності та вправності. Наприклад, наступного дня по весіллі ходили «перший раз по воду» [Волошинський 1919а: 31], «по хатах з візитом» [Иваница 1853: 369] тощо.

Ніч / день. Коротко зупинімося на аналізі *часового коду*. Перші фази весілля відбувалися переважно затемна, тоді як фінальні фази, навпаки, припадають на ранок і день.

Сватання відбувалося «обов'язково пізно увечері» [Морачевич 1853: 303; паралель: Малинка 1897: 96], перед світан-

1. Символіка втрати і здобуття тілесних функцій в обрядах переходу

ком, «до дня» [Дем'ян 1942: 202], а «більше ідуть сватати у ночі» [Нейжжалий 1919: 163]. Ще Микола Янчук звернув увагу, що сватають дівчину уночі в неділю, хоч це можна було б легко зробити завидна, у вихідний день [Янчук 1885: 11]. Наступні весільні етапи – заручини, плетення віночків, випікання короваю, виготовлення гільця, весільний поїзд, обряд комори, придани тощо – відбувалися у вечірньо-нічний час, уже після заходу або до сходу сонця: «Рано-ранесенько, до сходу сонця старша дружка одягала молоду в святкові шати», а «вечерком, як смеркне того ж дня» починається «весілле» [Янчук 1885: 14, 16]. По молоду їдуть, «як добре смеркне» [Яблоновський 1905: 14]. «Таки цілу ніч забавляються, гуляють, співають ріжне, аж “над самим раном” розходяться» [Кміт 1908: 85].

Нетиповим є повідомлення про виконання церковного шлюбного обряду також уночі. Микола Сумцов пише, що «в давнину [для вінчання] надавали перевагу часу вечірньому. В билинах Михайло Потик вінчається з Авдотьею Лиховидівною, відбувши вечірню, коли заходило красне сонце» [Сумцов 1996 (1881): 22]. Оригінальний запис про вінчання при заході сонця було зроблено в Ушицькому повіті на Поділлі [Чубинський 1877: 624]. Пор. також, ладканка дорогою з церкви після вінчання вказує на нічну пору:

Оленко молоденька,
То-с вінчана хорошенько
При свічці, при зірниці,
При рідненькій сестриці
[Рошкевич 1970 (1886): 87].

Нічний час активізації весільних дій, звісно, грає в унісон з іншими елімінативними кодами. Але припускаю й іншу зумовленість такої традиції: вечірній час мовби «переймається» з прелімінальної фази – періоду дівування й парубкування, де всі молодіжні зібрання (націлені на майбут-

ній шлюб) відбувалися вечірньої та нічної пори (пор.: *досвітки, вечор-ниці, вечор-ини*), і прагматичну мотивацію цього навряд чи можна прийняти як вичерпну. Прелімінальний етап програмував частину елімінативних тем весілля. Дослідники звертали увагу на те, що виробнича активність дівчини на відданні зменшується, як порівняти з попереднім віковим етапом.

Супроти нічного часу перших етапів весілля, в кінці весільного дійства годилося ходити «з добрим днем» [Иваница 1853: 369], «добри день грати» [Кравченко 1914з: 138], ходити вранці по воду.

Дії при похоронах також певним чином пов'язано з часом. Звернімо увагу на опозицію: якщо молоду перевозили до молодого тільки вночі, то покійника везли на кладовище обов'язково вдень, завидна. Час народження дитини наділяли відповідними характеристиками: народження вранці сприймалося як добрий знак. Порівняймо також актуальну в родильній ситуації опозицію, що її відзначив Байбурін, – *світлий/темний* – як ознаку протиставлення світу людей і чужого світу: в росіян при важких пологах баба, викликаючи душу, запалювала священну воскову свічку і тримала перед обличчям роділлі [Байбурин 1997: 8]. У традиції українців уночі біля поліжниці постійно горіла свічка. Навіть воду з купелі дитини увечері виливати не можна, так само як і вишувати її речі.

* * *

Недієздатність. Нерухомість і недієздатність найчастіше є взаємопов'язаними й зазвичай виражаються подібними діями. Про молоду кажуть: «Вона вже, як просватають, так ни за холодну воду дома, весь день сидить там та пов'язана, та в квітках, та таке, що...» [Тарасевський 1919а: 126], «Весь час аж до п'ятниці перед весіллям, молода справляє з своїми товаришками <...> своє придане і ніякої другої роботи майже не робить» [Брижко 1919: 58],

1. Символіка втрати і здобуття тілесних функцій в обрядах переходу

Жалуй мене, моя матюнку,
Не загадуй мені ділечка,
Не далеко вже неділечка
[Кравченко 1914л: 173].

Під час випікання короваю «молода, якщо навіть і присутня в хаті, однаково не бере жодної участі в приготуванні короваю» [Малинка 1897: 101], на час випікання «паляниць» «молода збирає дружок і йде в якусь хату і сидить там» [Малинка 1898б: 108].

Наш особистий досвід і спостереження підтверджують існування такого звичаєвого правила й нині, хоч його мало усвідомлюють носії традиційної культури. Напередодні мого весілля (Закарпаття) всі пропозиції допомогти було категорично відхилено: «Йди си шатя ладь, ти ту нич не поможеш». Порівняймо також: «Коли я йшла заміж, то як батьки там готувалися, я нічого не знаю. Я знала тіко дивиться на його, де він, щоб не пішов без мене» [ХрсГолКвк].

Свого часу Олександр Правдюк писав, що «найпасивніша особа серед чоловіків – молодий. За нього все роблять свати, бояри, дружки. Він більше “стоїть за плечима” (дружби) і “моргає очима”, ніж діє» [Правдюк 1970: 31]. Тему недієздатності актуалізують у фольклорі гіперболізовані, іронічні образи ледачої, невправної, незграбної молодії. По дорозі до молодого свашки співали:

Утворей, нене, ліску,
Ведемо ти невістку;
Корови ти не здоїт,
Бо сї хвоста боїт,
А хліба ти не спече,
Бо си руки попече;
А миски ти не поміє,
Бо си руки повалєє

[Волошинський 1919а: 28; паралель:
Яблоновський 1905: 18].

Тему недієздатности продовжує традиція опікувати й обслуговувати молоду. Про це красномовно свідчили респондентки: «А молода, як молода, ото стоїть, як дубина, її вберуть, та й усе» [ПлШишКв] або:

Ясно в сьвітлойці, ясно,
Уберіт мене красно
[Лозинський 1992 (1835): 96].

Одягати, умивати, зачісувати молоду, а при обряді комо-ри роздягати її, розплітати тощо мали старші й менші дружки, у складних варіантах обряду молоду обслуговує п'ять-шість осіб. Їх часто називають слугами: «Єсть у мене служка, старшая дружка» [Маркевич 1860: 124], так само дружби – це «служечки» пана молодого [Яблоновський 1905: 14], і навіть староста подає себе «яко слугу» пані молодої [Волошинський 1919а: 36].

Не тільки дії, але й жестикуляція молодих узалежнюється, стає пасивною, маріонетковою: коли молодому слід вклонитися, дружка «бере його за голову, підводить до батька й матері, і перед ними нахиляє його голову» [Маркевич 1860: 108], поставивши перед молодого хліб, «на нього *схиляють* її голову» [Морачевич 1853: 305] – такі дії настільки типові, що їх неважко знайти в описах весільного обряду будь-якого регіону.

Інститут рядільниць у поховальному обряді за набором ознак (зокрема, їхніх прямих обов'язків – обмити/помити, нарядити, причесати, провести, спорядити) можна зіставити з помічницями-подругами у весільному обряді (на лексичні паралелі між рядінням покійника й наряджанням молодої вказував Георгій Левінтон [Левінтон 1977: 332–333]).

Зв'язування/розв'язування. Типовим весільним мотивом є й тема «зв'язаних рук». Як відомо, фразеологізм «зв'язати руки» має, зокрема, значення «одружуватися, вінчатися». Подібні фольклорні метафори:

І рушнички побрали,
Та й ручки прибили
[Чубинський 1877: 72].

У фразеологізмах невимілість часто передається образом невірних, невірних рук: *руки не слухаються* – «не в змозі щось зробити», *руки не туди стоять* – «хто-небудь невірноробить, невірноробити чогось» тощо [Фразеологічний словник 1993: 770].

Цю тему (і міжобрядовий паралелізм) продовжує зв'язування рук мерцеві, йому «руки зложать праву на ліву, зв'язавши їх червоною ниткою» [Онищук 1912а: 234; паралелі: Дем'ян 1926–1927: 170; Деркач 1912: 372].

Зв'язування рук і ніг покійника є тотожним «зв'язуванню» тіла немовляти, де найчастіше також ідеться про те саме *зв'язування рук і ніг*: «Нужки і ручки треба туго припеленувати» [ЗкУжБр].

Мотузки з рук покійника, так само як і мотузки з його ніг, зашивали в рубець чоловічої сорочки, аби *не бив* дружини. Схожу репліку знаходимо й у весільному обряді: коли молода приносила молодому в подарунок сорочку, її рукави «були зав'язані, чтобы єї молодий не бив, би мав все руки зв'язані» [Туряник 1942: 30]. Образ *ізв'язаних-розв'язаних* рук був доволі типовим, його активно використовували в народній символіці. Коли в семирічному віці дитині давали розв'язати вузол на пуповині, говорили, що тепер «їй си розвежут руки до всеї роботи» [Шекерик Доників 1918: 103] (пор. також: «ему уся робота розв'яже ся у руки» [Богатырев 1971(1929): 252]). Після «розв'язування рук» соціальна цінність дитини значно зростала, змінювалися її статус і значущість у щоденному й ритуальному житті.

У тих варіантах поховального обряду, де не було (або зникла) традиції зв'язувати небіжчикові руки, сформувався інший спосіб вираження цієї ідеї – особлива постава рук покійника «на грудях “наухрест”» [Михайлецький 1912: 305;

паралелі: Тарасевський 1912: 411], «на грудях (пальці між пальці)» [Онищук 1912б: 329] тощо. Образ складених рук, так само як і зв'язаних, часто вживають і як метафору смерти. Скажімо, у весільних піснях сироті співають:

Ой, Василькова мамка
Перед Богойком стоїт,
На охрест ручки держить
[Кузеля 1908: 129].

Водночас *склавши (згорнувши, зложивши, спустивши) руки* означає «нічого не роблячи, не працюючи; без діла» [Фразеологічний словник 1993: 817].

Організація поведінки вагітної передбачає цілу мережу заборон. В етнографічних записах часто зустрічаємося з парадоксом: з одного боку, жінка «в тяжі» працювала нарівні з усіма, а з другого – їй заборонялося «прясти, сукти шнури, ткати або плести сіті» [Франко 1898: 180], шити і зривати фрукти [Talko-Hrynciewicz 1893: 170], трусити сажу та заглядати в піч, закидати під піч дрова [Іванов 1897: 23, Чубинський 1877: 1], золити сорочки [Г<рушевський> 1906–1907: VIII, 154], доторкатися до м'яса, рухати дрова, мазати воза [Кузеля 1906: 9]. Після пологів жінка також «не повинна пекти хліб, солити огірки чи капусту, збивати масло, варити варення. <...> Не повинна доїти корів, ані торкатися молочних продуктів. <...> Не можна рвати фруктів, овочів, зривати зелень, а також не можна садити ярину, квіти, овочі» [Бенковский 1899: 129]. Широко побутує вірування, що поліжниці «не можна виходити в поле на роботу» [Богатырев 1971(1929): 253].

Ще один (можливо, не такий акцентований) обряд оформлює перехід найближчої рідні покійника до нового статусу удівців і сиріт. Як я вже зазначала, приписи поведінки в жалобі загалом повторюють схему переходу лімінальних осіб. Господарську діяльність небіжчикових близьких

людей обмежено вже на етапі готування до похорону: на Херсонщині «родичі померлого під час похорону нічого не роблять, а тільки дають розпорядження» [Ястребов 1894: 118].

В Україні відомим є ще інститут кухарок – жінок, які у визначальні життєві моменти (весілля, похорон) виконували замість госпо-



21. Весільні кухарки

дарів хатні обов'язки, у родильному локусі цю роль відводили бабі-повитусі й кумам⁴. По всій Україні заборона на певні види роботи у післяпоховальному локусі зберігається на тривалий час: «По похоронах нічого вдома не роблять» [Сенчик 1912: 386], «До дев'яти днів не годиться також масити, прости і шити, ні прать» [Брояковський 1912: 390, паралель: ПлМирВС].

⁴ У літературі рідко звертали увагу на інститут кухарок. Це обов'язковий і поширений ритуальний чин. У селі Головах, якщо в хаті хтось умер, посилають «за кухарьков, шоби ишла варити комашиню» [Шекерик Доникив 1912: 258]. А в описі поховального ритуалу в селі Зелениці оповідається про кухарку як про «жінку, що варить страву» і яку запрошували «на похорон, на весілля, на празник» [Онищук 1912а: 236]. Кухарки заступали господарів на час ритуалу, виконуючи основні господарські роботи. В описі весілля з Дубенського повіту на Волині повідомляється, що вже під час заручин батьки не пораються біля столів: «Батько й мати сидять, а рідня дівчини коло стола пошановує гостей», і далі вже під час весілля також «кухарки приготавливают їжу» [Чубинський 1877: 603, 607]. Чи, скажімо, в Мелітопольському повіті наймають кухарку «на неділю і на понеділок», яка готує обід на весілля [Неїжжалий 1919: 166]. Відомо, що батьки молодих були присутні, але не брали безпосередньої участі у випіканні короваїв. Семіотичність (а не тільки прагматичність) ритуального чину кухарок підтверджено завдяки існуванню особливих пісень для «кухарки», особливого танцю кухарок наприкінці весілля тощо.

Зазвичай інтегративна фаза весілля починається тоді, коли на другий день по весіллі молоді приходять у гості до своєї матері й «виконують обов'язки господарів» [Яшуржинський 1880: 40], або в хаті молодого після почіпчин молода «вже тогди допомагає розношувати страви і принуковати пропиці, чтобы їли» [Дем'ян 1942: 236].

Типовим, знаним у всій Україні є обряд «іти по воду»: це було водночас і першою самостійною дорогою, і виконуванням першої роботи. Подекуди роботу молодій ускладнюють, вигадують випробування: «Свекруха кидає їй у відерце жменю “смітя”»; молода покійрно повертається до колодязя за свіжою водою <...>; так вона ходить кілька раз» [Казимир 1907: 207; паралель: Янчук 1885: 51 («кидають смітя, штовхають»)]. Або: «Молодий заходить стиха та розкине смітя, в чім йому помагають і другі присутні; так замітає молодиця не раз і годину» [Шухевич 1902: 63].

Ще існує обряд, який так і називається – «вчити молоду»: «До молодих... збираються гості *молодую вчити*: прясти, мички микати, воду носити, худобу годувати і т. и., і вона вдає буцімто не вміє нічого» [Литвинова-Бартош 1900: 169; паралель: Коломийченко 1919: 100].

Плач/сміх. Чи не всі способи залучення молодої до праці мають форму жартів, веселощів, кпинів. Ця риса властива й багатьом іншим фінальним весільним актам, як-от «ряджені», «цигани», «кури красти», «батьків купати» тощо. Публічні веселощі й бешкети набувають знаковості на тлі обов'язкового плачу молодої на початкових фазах весілля (зміну плачу на сміх у різних фазах обряду досліджували Байбурін і Левінтон [Байбурин, Левинтон 1990: 79–80]). Наприклад, у хаті батьків, на змовинах «молода стоїть перед столом, шанує і плаче» [Коломийченко 1919: 83], при покриванні «сидить, хлипа як дурень на обіді» [Тарасевський 1919а: 148]. Плач був ритуальною вимогою. Респонденти стежили, «якщо молода не плакала за весільним столом, то до цього ставилися несхвально» [Янчук 1885: 22], це означало, «що

1. Символіка втрати і здобуття тілесних функцій в обрядах переходу

вона не любить своїх батька і матері і що її не жаль за ними» [Брижко 1919: 71]. Пор.:

Прийшла Параска з села
Смутная-невесела, –
Одколи засватана –
Все ходжу заплакана,
Одколи заручана,
Все ходжу засмучана...

[Кравченко 1914в: 97].

Плач і сміх концептуально оформлюють опозицію неодруженість/одруженість, протиставляють початкову (дівочу, елімінативну) і кінцеву (подружню, інтегративну) фази весільного обряду. Але тут слід узяти до уваги присутність плачу у весільному F-тексті й відсутність у M-тексті. Це можна пояснити скерованістю дороги молодої в «чужий світ», що, як спостерегли Байбурін і Левінтон, ототожнює її путь із дорогою покійника. Іншими словами, початок шляху молодої в локус молодого відбувався за сценарієм похорону. З якогось моменту стається «перемикання F-тексту на кут зору, на мову M-тексту» [Байбурин, Левинтон 1990: 78] і плач припиняється. Пор.:

Ой плачу я, плачу,
Покуль батькоу двоур бачу.
Батькоу двоур мінаю,
Той сльози вт'їраю

[Кравченко 1914ж: 122].

Плач молодої на перших фазах весілля протиставлено не тільки сміхові на кінцевих фазах, але водночас і відсутності плачу в M-локусі.

Подібно вибудовуються опозиції в поховальному обряді. На початкових фазах у тих варіантах поховального обряду, де побутували нічні ігри при покійникові, сміх і плач були однією з ознак для протиставлення, відповідно, партії живих і партії померлого (до другої належить його найближча рід-

ня – жінка/чоловік, діти, а також ті, хто жив із померлим в одній хаті). Тут сміх і плач актуалізувалися не послідовно, а паралельно: гості веселилися на нічному «посижіню» біля тіла небіжчика, а родичі плакали і голосили (особливо чітко це простежується в західноукраїнських варіантах обряду). Присутні на «посижіню» веселяться, жартують, грають в ігри (впадає у вічі наскрізний вітальний, еротичний зміст поховальних ігор [Богатырев 1996 (1926)]). Рідні, єдині з усіх учасників «посижіня», «заховуються пасивно, від часу до часу заводять, участи [в іграх] не беруть» [Дуда 1915: 130]; «Родина обов'язково мусить голосити в присутности гостей на посижіню, і потім під час похоронного обряду... Голосять подекуди за кожним разом, як хто лиш увійде до хати» [Кузеля 1914–1915: 198]. Після похорону, дорогою з кладовища, вже не голосили й не плакали, бо це могло «приплакати» покійника.

* * *

Сліпота, невидимість⁵. Сліпота – образ, який провадить далі й розвиває ритуальну ідею тілесної неповноцінності, втрати функції тіла. Цей мотив найчастіше подибу-

⁵ Євген Кагаров у праці «Состав и происхождение свадебной обрядности...» згрупував дії, які, на мою думку, мають множинну семантику і серед іншого також зачіпають тему сліпоти. Однак автор трактує їх лише в одному значенні: коли молодій закривають обличчя – захищають від вроків та чарів; водночас дослідник заперечував еволюціоністські інтерпретації цих дій як імітацію «викрадення» й «соціального табу» [Кагаров 1929: 164]. Про ритуальні мотиви незрячості Кагаров мовчить. На тему сліпоти в обрядовості, зокрема в обрядах родинного циклу, дослідники звернули увагу пізніше, в 90-х роках ХХ століття [Толстой 1995 (1990), Байбурин 1993: 54, 106, Байбурин, Левинтон 1990: 81, Невская 1999: 126]. Набагато раніше тему сліпоти в іншому ракурсі, на основі фольклорного й мітичного матеріалу розглядав Потебня в розділі про Бабу-Ягу [Потебня 2000 (1865): 157–270], пізніше цю саму думку аналізують Пропп, Голосовкер, Леві-Строс (детальний аналіз із оглядом літератури див.: [Іванов 1998: 654]).

ємо в обрядах, коли закривають очі, зокрема зав'язують, накривають їх тканиною, накладають монети на очі тощо.

Дії на позначення сліпоти в українському традиційному весіллі скупчуються переважно навколо фази територіального переходу молодого з батьківської оселі в чоловікову.

Молода, дожидаючись молодого, сидить за столом, і коли він входить, опускає голову на стіл або на хліб на столі, і їй «прикривають голову хусткою цауком [повністю]» [Гнатюк 1908: 14], «А вона ляже головою на стоул і закриють їй очі хусткою» [Кравченко 1914ж: 119]. Традиція ця була надзвичайно поширеною і знаною в усіх регіонах України [Бабенко 1905: 113, Гушул 1970: 446, Коломийченко 1919: 91, Кузеля 1908: 134, Левинський 1908: 116, Литвинова-Бартош 1900: 121, Малинка 1897: 117, Маркевич 1860: 144, Неїжжаний 1919: 169, Тремпольцева 1895: 493, Яшуржинський 1880: 36].

Далі ця тема розвивається й поглиблюється у зв'язку з самим переходом молодого. Готуючи молоду в дорогу до молодого, їй зав'язували хустку «попід пахи так, що єї не видко лица» [Голубовичева 1919: 188], на Волині молодій наміткою «накривали все обличчя» [цит. за: Стельмашук 1993: 194], на Сокальщині молодій «зав'язують очі платом» [Чабан 1970: 182], на Чернігівщині молода «одягаючись в дорогу закриває



22. Застелені очі – символ смерті.
Народна картина



23. Молода затуляє обличчя хусткою.
Тема сліпоти/невидимості

собі все обличчя хусткою» [Малинка 1897: 124], а на Харківщині «серпанком зав'язують невісту, залишаючи одні очі» [Тремполцева 1895: 494], на Закарпатті респонденти повідомляли, що молодій одягають білило так, що з-під нього її «майже не видно» [ЗкВолКт]⁶.

Схожа вимога зберігається, коли молоду вводять у хату молодого, де додається ще один значущий елемент – не дивитися на хатню піч. Тому молоду заводять «з заслоненими очима» [Колесса 1901: 187; паралелі Литвинова-Бартош 1900: 144, Ящуржинський 1880: 39], «мати молодого накриває полою [кожуха]

голову молодій і веде до хати» [Ганюченко 1919: 49; паралель: Левинський 1908: 112]. Молоду вводять з закритими очима, аби вона не глянула на піч, «бо мусів би хтось у хаті вмерти» [Колесса 1901: 187]⁷.

⁶ У болгар така покривка для обличчя молодій мала окрему назву – *бѹло*, цей атрибут весільного одягу молодій зафіксовано в болгар Південно-Західної України (а також і балканських болгар). Слов'янське *бѹло* науковці виводять із римської традиції [див. огляд літератури: Агафонова 1996б: 4].

⁷ Заборону молодій дивитися на піч можна зіставити з протилежними діями з піччю в поховальному обряді: повернувшись із кладовища, рідні торкалися комина й *заглядали в піч*, аби не тужити за небіж-

На Сокальщині зафіксовано цікавий складний обряд, пов'язаний із зором молодої: її садили обличчям до порога й зав'язували їй очі, один з учасників весілля «приступає до неї і голосно говорить: “Даю за той плат корову (або теля, або коня)” <...>, при цьому розв'язує їй з плата очі <...>, перетанцює з нею і знову садить її на тому самому місці <...>, і тим самим платом знову зав'язує очі» [Чабан 1970: 182]. Коли всі з молодою перетанцювали, її бере молодий, і більше очі не зав'язують. Ця дія цікава й тим, як кожен з учасників весілля докладається до «виведення» молодої зі стану незрячості й безпомічності, надає їй фізичної вмілости, витанцювуючи її. Пор., фразеологізм *із зав'язаними очима* означає також «який погано орієнтується в життєвих ситуаціях; неосвічений, необізнаний» [Фразеологічний словник 1993: 593]. Знову згадаймо звичай водити молодих за руку/хустку, що разом з темами рухової неповноцінності імплікує й семантику сліпоті: «Дасть йому хусточку в руку і веде як *сліпого*» [Кравченко 1914л: 179].

Мабуть, семантичні грані ритуалу формуються й через вибір часу, на який припадають основні весільні дії, а саме – на ніч. Згадаймо, наприклад, метафори щодо *зору* у фразео-

чиком [Маломуж 1925: 3]. Тому, коли молода від'їжджає на вінчання, а в її оселі «рідня втаскує материну голову в піч, де горять дрова, щоб вона не жалкувала за дочкою» [Маломуж 1925: 3], як у Кадниківському повіті, ця дія, отже, прямо відсилає нас до поховального обряду, за сценарієм якого розіграно відхід молодої з хати. Зенон Кузеля подав широкий порівняльний перелік дій біля печі задля полегшення пологів: баба стукає в піч, ставлять дві свічки тощо [Кузеля 1906: 23]. Піч як ємність, у якій щось випікається, готується, в народній традиції широко ототожнюють із жінкою й жіночим лоном, у якому також «готуються» діти. Лоно й піч водночас – «шлюз» чи «коридор», вони сполучають внутрішній і зовнішній світи, людський і потойбічний [див., наприклад, Щепанская 1999: 159–162]. Тому, вочевидь, дії біля печі і з піччю в переходових ситуаціях (сполучених із переміщенням душі з тіла чи в тіло, або зі старого тіла в нове) пов'язували з переродженням і переходом.

логізмах на позначення темноти: *хоч око (очі) виколи (вибий, виийми, вибери)*, *хоч в око стрель* [Фразеологічний словник 1993: 92].

Сліпота і шлюбна ніч. В одному з описів обряду комори на Поліссі респондент, повідомивши про вихід з приміщення всіх сторонніх, завершує повідомлення дивною фразою: «В'єн уже приде, той сліпий, як найде...» [Кравченко 1914л: 191]. Йшлося, ймовірно, про те, що молодий сам вийде з комори, «як найде», припускаю, *калину*. Що саме мав на увазі респондент, коли використав слово *сліпий*, не зовсім зрозуміло, – як, мабуть, незрозуміло було і самому Кравченкові, бо речення він завершив трикрапкою. Але ця фраза зафіксувала очевидний для респондента, хоча й алогічний зв'язок *сліпоти* і *шлюбної ночі*.

Ритуальна парадигма зору справді має ту властивість, *що часто переплітається з еротичними мотивами*. Розгляньмо взаємопов'язаність сексуальної та зорової символіки в українському весільному матеріалі.

Еротичні імплікації виколювання. На Слобожанщині, прибувши до хати нареченої, «молоді сідають на покуті; свекор бере “шаблю” і приміряється нею виколоти невістці очі; потім скидує з її голови хустку»; цей обряд називався «виколювання очей» [Малинка 1897: 129]. Таку саму традицію зафіксовано в описі XVIII ст. Г. Калиновського: «Всі весільні гості йдуть до батька молодого в дім, де саджають молодих за стіл, куди приходить свекор або батько молодого з палицею і тиче нею невістку в очі, запитуючи, чи не сліпа вона?» [Калиновський 1970 (1777): 71]. Еротичні імплікації цих дій припустив ще Байбурін: виконували цей обряд тільки чоловіки за допомогою довгих предметів, та й сама символіка виколювання асоціює першу шлюбну ніч, надто якщо розуміти таке покривання голови білим полотном як символ дівочої чистоти, цноти [Байбурин 1993: 84]. Цю гіпотезу чудово

1. Символіка втрати і здобуття тілесних функцій в обрядах переходу

підтверджує весільна пісня, znana в Україні в різних варіантах. Її виконують під час обряду комори:

Тупу-тупу коло хати, як череда
Ведуть хуя на мотузі, як бугая
А пизда їде у кариті, як попада!
А хуй плаче, протирає очи:
Коли б йому до ночі
То висадив би її і очи.

Або інший варіант кінцівки:

А хуй реве, до пизди їде.
– «Як дойду вночі –
Повиколою пизді очі»

[Вовк 1898: 20, паралелі:
Чубинський 1877: 437].

Пісня свідчить про зв'язок теми «виколування очей» (сліпоти) і дефлорації. На продовження цього згадаймо поліську традицію: якщо молода виявилася «нечесною», то її виводили з комори «з заслоненими очима» [Несен 1997], вочевидь, услід за логікою «проколота – сліпа».

Око/зір і фалос/коїтус. У багатьох регіональних варіантах весілля відомим є особливий вид ритуального хліба з діркою посередині під назвою *дивень* або *видкий* [Голубовичева 1919: 186]. Такі назви цього ритуального атрибута чітко вказують на його зв'язок із зоровою активністю, бо походять від «дивитися», «видіти». Коли молодий приходить по молододу до її оселі, вона сидить з опущеною й накритою головою, хлопець підходить, знімає хустку й цілує її. В деяких варіантах молода при цьому, піднявши голову зі столу, дивиться на молодого крізь *дивень* [ПлДикБл, паралель: Яблонівський 1905: 15], на Гуцульщині обоє дивляться крізь круглі дивні «на всі штири чести світа» [Голубовичева 1919: 190; паралель: Шухевич 1902: 31]. Роман Кісь вивчав



24. Молоді (в гуглях)
вийшли «вперше»
на двір, дивляться
крізь дивні «на всі
штири чести світа»
(Голубовичева)



25. Молода і дружки
з прив'язаними збоку
дивнями, що імплікують
еротичні мотиви. Повісмо
пряди́ва на боці однієї з них –
типовий атрибут весільних
дружок

символіку дивня і дійшов висновку про її іманентний еротизм: крізь дивень у деяких варіантах пересилено червону хустку (як експлікацію дефлорації), інколи дивень настромлюють на руку або на меч і так із ним ходять, що передає також ідею коїтусу, дефлорації [Кісь 1994]. Тож дивень водночас виступає й атрибутом, пов'язаним із зором, і акціональним та предметним кодом на позначення коїтусу. На Полтавщині молода, дивлячись крізь дивень на молодого, виконує особливі дії – «“дулю дає”, так в ту дірку, так скрутить, та й дає. Кажуть дивитися, чи дає молода молодому, чи ні» [ПлДикБл]. Нові еротичні смисли, що постають через гру вислову «дає» / «не дає», доповнює семантика самої дулі. Існують припущення, що дуля є фалічною символікою [Дандес 1996 (1980), Шевчук 2003], а пронизування дулі крізь отвір дивня таким чином відтворює ті самі статеві смисли.

Еротична компонента розгортається в цьому ритуалі й у інший спосіб (там, де нема традиції дивня). На Поліссі молодий «піднімає хустку і цюлує її [молоду], *зводить її*» [Кравченко 1914л: 183], з чого видно стійкий сексуальний конотат лексеми *зводити* зі значенням «збавити». І навіть самого факту поцілунку досить, аби виокремити сороміцький складник у цих діях.

Зв'язок ока/зору з фалічною символікою простежуємо й у матеріялі міського фольклору, наприклад, у приказках: «Око не залупа, все перелупа» [ВолЛцк], «Глазами имеет, а носом кончает» (про старих людей) [Одеса]⁸.

Сон і сліпота. Добре знаним є багатоваріантний весільний текст:

⁸ Ален Дандес, проаналізувавши чимало індоєвропейських та семітських текстів, доходить висновку про «фалічний компонент» символу ока; науковець говорить про символічний зв'язок зору/ока та статевої активності [Дандес 1996 (1980)].

Ой до Львова дороженьтя, до Львова,
Обсажена виноградом довкола.
Ой там наша молоденьтя заснула,
Прийшов же єї дедик, не вчула:
Ломив би я винограду, не вмію,
Будив би я свою доньтю – не смію.

Про те саме співають «нени, кривним і всі не сміют будити молодой». Аж нарешті приходить молодий:

Прийшов молодий, вна вчула.
Ой ломлю я винограду, бо вмію,
Ой буджу я молодую, бо смію
[Голубовичева 1919: 187,
варіант: Кузів 1889: 283].

Прикметно, що у пісні молода не чує і не бачить присутніх; зі «сну» виводить дівчину молодий «ламанням винограду». Образ «ламання винограду» як рефлексія «ламання калини» продовжує еротичну тему в зв'язку з зоровою активністю. Ця обставина щонайменше пояснює, чому ніхто інший «ломити винограду» «не вмів» або, в інших варіантах пісні, – «не смів».

Стосовно фольклорного мотиву сну-пробудження згадаймо поховальний і весільний обряди «будити» покійника й молоду; обидва обряди зафіксовано в одному етнографічному регіоні, на українському Поліссі. Коли молодий підводить голову молодой й цілує її, це називається – «будити молоду» [Несен 2004: 172]. Також у багатьох селах Полісся дотепер існує звичай «будити покійника»: «Суть його полягала в тому, що на третій день після смерті або на другий день після похорону когось з родини група родичів бере трохи гарячої страви, горілки і закуски і йде на свіжу могилу. Помолившись, звертаються до покійника: “Вставай, ми тобі сніданє принесли”» [Кутельмах 2001: 123]. Ці дії також підтверджують доцільність переглянути тезу декого з дослідників про відсутність у похованні інте-

гративної фази, бо годування і гостина найчастіше фігурують як інтегративна фаза ритуалу.

Водночас сон є станом, який передає нефункціональність тіла, символічну смерть.

Фата і сліпота. Фата, явище для української культури доволі пізнє, прийшла на зміну традиційним весільним головним уборам і поєднала в собі, за моїм припущенням, дві форми головного убору молодії – дівочий вінок і серпанок. Річ у тім, що в деяких регіональних варіантах весільного обряду віночок у певний момент змінювали на *серпанок із віночком*, і це не дорівнювало остаточному покриванню молодії по-жіночому. Свого часу ще Федір Вовк відзначив «істотню ріжницю, що існує між покриванням голови молодії [по-жіночому. – М. М.] <...> та ритуальним її покриванням шлюбним серпанком» [Вовк 1995 (1892): 298].

Йдеться про те, що до завивання молодії в перемітку по-жіночому її повивають в обрядову намітку з вінком. «Як вийдуть із церкви, зав'язують покривалом голову молодії, а верх покривала надівають вінок» [Жаткович 1896: 15]. На Гуцульщині «матка зав'яже княгиню у перемітку, верх котрої кладе вінець, в яким княгиня ходить аж до пропою у молодого», після пропою в молодого вранці matka «завиває молоду у червону хуст-



26. «Матка зав'яже княгиню у перемітку, верх котрої кладе вінець» (Шухевич)

ку, а мати приповідас до доньки: “Абих тогди вздріла на тобі вінок на голові, як вздрю свою потилицу”» [Шухевич 1902: 55, 63]. На Воловеччині староста бере білило й, помахавши над головами молодих («до трьох разов обичре голови»), завиває молоду, а зверху накладає вінок. І тільки згодом в хаті молодого знімають із молодої це білило, накладають чіпець (якого «молодий рукою притопче») і завивають «файною хустиною» [Дем'ян 1942: 226, 235; паралелі: Рошкевич 1970 (1886): 114–115]. Малюнок молодої в намітці й віночку подає Володимир Шухевич (мал. 26).

Таке тимчасове символічне весільне покривання має цілу низку елімінативних значень, зокрема й тему сліпоти: саме це завивало скидав батько молодого під час обряду «виколювання очей».

Сучасна фата – сітчаста тканина, прикріплена до віночка (тепер віночок може замінювати його різновид – діядема тощо), структурно повторює традиційний віночок із серпанком. Припускаємо, що традиційна функція серпанку покривати обличчя молодій згодом перейшла на *вуаль* – елемент фати, якою закривають обличчя молодій. Вуаль молода опускає на обличчя під час обряду реєстрації шлюбу. Після оголошення наречених подружжям молодий піднімає вуаль молодої й цілує її в губи – дії, що близькі за послідовністю з аналогічними в традиційній культурі. «Фату має право підняти тільки чоловік», – повідомляють інтернет-консультанти. Після того вуаль опускати більше не можна. В сучасній Одесі існує вірування, що «під час фотографування не можна, щоб фата накривала обличчя: “у молодої будуть каліцтва”» [Коровина 2002: 301].

У селі Тетянівці на Донеччині я стала свідком, як «дашок» дитячого візка було завішано шматком фати матері [ДонСлвТет]. Запинали візочок і обличчя немовляти тонкою сітчастою тканиною (тюлем, марлею тощо) не лише з прагматичних міркувань (захист від чужих поглядів і мух), типологічно це ототожнювали із завішуванням обличчя молодої,

щоб імітувати незрячість/невидимість⁹. Закривання обличчя народження внесено не так у ритуальний текст, як у звичайний, разом зі сповиванням це передавало недосоціалізованість немовляти.

Звернімо увагу на взаємозалежність чи взаємодоповнюваність мотивів сліпоти і невидимости. На тему невидимости у зв'язку «з самим атрибутом молодості (фатою)» вказували Байбурін і Левінтон [Байбурін, Левінтон 1990: 95, Байбурін 1993: 67]. Часто молодій закривали обличчя, бо не хотіли, щоби її бачили: «Молоду прапором прикривали, щоби люди ся не натігали, що яка там молода, красна, чи ні» [ЗкВолТт; паралель: Дем'ян 1942: 225]. Невидимість існувала як продовження або компонент теми незрячости. На грані невидимости-непомітності-незрячости побудовано ритуальний текст вагітної й поліжниці.

Вагітність приховували якомога довше. Шухевич згадує дивну традицію, коли жінки «підперізують ся широким вовняним поясом, аби не було *значно*, що вони в тяжи; в тім поясі й сплять; діти в таких жінок родять ся дуже маленькі» [Шухевич 1902: 2]. Приховування вагітності згодом змінюється хованням всієї поліжниці: в родильному локусі є традиція «ховати» поліжницю й дитину від сторонніх очей [Морачевич 1853: 300]. «Після пологів родильницю заслонюють, щоб її ніхто не побачив» [Чубинський 1877: 5], «Постіль шестинедільки застелюють наоколо веретами, щоби її чуже челядьня не увиділо» [Жаткович 1896: 21], «... кладе баба дитину до поліжниці на постіль, заслонену полотном або ліжниками, що звисають із жердки» [Шухевич 1902: 3]. Приховування проходить лейтмотивом через весь пологовий період і поширюється на всіх, хто дотичний до нього. Чоловік, коли іде по бабу, теж робить це так, «щоби нікто не знав о тім і не видів» [Дем'ян 1927: 190; паралель: ЗкВолКт].

⁹ На Закарпатті, скажімо, вважали народження незрячим: після народження «ші не виділо» (ще не бачило) [ЗкужБр].

Цікаво звернути увагу на те, що традицію «ховати» застосовували й до поліжниць, й до молодої, й до мерця. В карпатських діалектах похорон так і називається – «х'ованя» [ЗкУжБр]. Спільним для цих трьох обрядів є також вимога пильнувати лімінальних персонажів: сидіти біля поліжниць з дитиною називається «вартувати» [Шекерик Доників 1918: 103], сидіти біля людини при смерті й покійникові – також «вартувати» [Онищук 1912а: 233] або «сокотити» [Михайлецький 1912: 305].

Відкривання зору. Ритуал передбачає також *відкривання зору*. На Слобожанщині, коли немовля охрестили, проводили «очедирини» («продирини»), «гості збиралися на продири-ни “оченята продирають дитині, щоб було зірке”, “очей драть”» [Милорадович 1897: 27]. Априорі тут визнається доритуальна сліпота. Інтегративну спрямованість обряду «очедирин» віддзеркалено й у побажаннях, «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!» [Милорадович 1897: 27]. У побажаннях програмували дієздатність («робоче і охоче»), рухомість («швидке, прудке»), зрячість («бачуща, видюща», «зірка»).

«Зір» поліжниць також «відкривався», про що можна зробити висновок з обряду виводу. Коли поліжниця вже готова йти до церкви, баба зриває простирадло, яким було заслоне-но жінку весь післяпологовий період, а потім «роділя стоїт коло постелі з дитинов, баба її накриває простиралом, бере в руки ніж, приводить до дверей, останавлюються, і баба пере-хрестит роділю ножом і відкриває, і простирало лишається дома, а ніж застромлюють в землю під порогом і каже: ідем в щасливу дорогу по щастя і добру долю» [Дроботюк 1915: 49].

Весільні інтегративні обряди, що стосуються зору, не завжди явні й часто виступають вторинним планом інших інтегративних кодів. Наприклад, коли молоду припиняють водити і вона починає рухатися самотійно, це можна інтерпретувати також і з позицій зорової зарадності. Пор.:

Сиділи да по неділі,
Світонька да не виділи.
Пийдемо погуляємо,
Світонька повидаємо

[Маркевич 1860: 128],

тут незрячість (нездатність бачити) перебуває в парадигматичній залежності від *нерухомості*.

Один з унікальних зразків «повернення зору» органічно вплетено в загальну канву обряду принесення води: «Молода вносить на двір відро води... Молодий кидає срібну монету у відро... Староста благословляє воду *і миє собі очі*, а потім муються молоді» [Дешко 1867: 704]¹⁰. Срібна монета тут виступає як антитеза до мідних монет, якими традиційно закривають покійникові очі¹¹, а вмивання очей додатково наголошує «зорову» скерованість дій.

Жаль і сліпота. У весільній пісні на запрошення доньки прийти до неї на весілля померла мати відповідає:

¹⁰ Умивання рук і обличчя є до певної міри універсальним кодом, яким закінчуються всі обряди родинного циклу. У західних областях України відоме ритуальне вмивання молодих біля криниці наприкінці весілля («митвини»). Так само, прийшовши на *комашиню* з кладовища, всі гості вмивають руки й обличчя, витирають їх і тільки тоді сідають за стіл. Для душі залишають на вікні також воду й рушник. Ритуальним умиванням рук («зливки») завершується період ізольованості поліжничі. Ці обрядові дії зазвичай мають семантику, відмінну від семантики дій з умиванням на початку обрядів: обмивання покійника, купання немовляти, молоді (в росіян), сама структура цих обрядів була іншою, переходових осіб роздягали догола, вбирали в інший одяг. Георгій Левінтон пропонує також крізь призму ритуальних дій із умиванням розглянути сучасний розмовний вислів *обмити* (святкувати завершення чогось, пити з якоїсь нагоди) [Левінтон 1977: 334].

¹¹ Опозиція *мідний/срібний* є добре знаною. Пор. також: «Мідні сережки без камінців носять в траурі за батьком і матір'ю. Мертву дівчину не хоронять в срібних сережках, "бо нічого срібного не можна класти в труну"» [Милорадович 1991 (1902–1904): 219].

– Не піду, донечко, не піду,
Великий жалечко, – не виджу
[Левинський 1908: 105].

Зв'язок сліпоти й горя, плачу можна простежити у фраземі «осліпнути від горя»; згадаймо також хоч і не український, але напрочуд промовистий тирольський звичай, який виявляє синкретизм плачу і незрячості, коли «мати до вінчання дає доньці хустку для утирання сліз, нею ж покривають очі померлій в могилу» [цит. за: Боряк 1997: 149]. Чи не ця сама синкретична ідея присутня і в обряді від'їзду молодії з батькової оселі, коли вона гірко плаче, затуливши наміткою обличчя.

Взаємна здетермінованість жалю та сліпоти дає змогу відчитати семантику жестів, що супроводжують оплакування покійника, і припустити сліпоту як лімінальну характеристику рідних померлого. Коли всі переконаються, що «хорий вже мертвий», тоді «одно ис чельиди виходит на двір ь и голосит; *очи закрие фусткою або долоньими*, зігне сі на присьло и плаче – заводит» [Онищук 1912а: 233].

Цікаво, що небіжчикові, якому накладають на очі монети, щоби не дивився на живих, водночас ставлять у руки свічку, «щоби на тім світі було йому видно» [Жалковська 1915: 153], і це ще раз підкреслює різні ритуальні «завдання» для душі і для тіла. Під час похорону є чимало дій, націлених на забезпечення повноцінного руху й функціонування всіх органів чуття покійника в потойбіччі.

* * *

Німота, глухота¹². Обрядова німота молодих у весільному обряді здавна привертала увагу дослідників. Микола

¹² Вивченню різних аспектів акустичного, звукового, мовного кодів нині присвячено рясну літературу: збірник статей «Мир звучащий и молчащий. Семіотика звука и речи в традиционной культуре славян» (Москва, 1999), матеріали міжнародної конференції «Голос і ритуал» (Москва, 1995), статті Гури [Гура 1993], Новик [Новик 1999] та багатьох інших.



27. Свати в хаті, дівчина мовчить, колує піч

Сумцов відзначив цю специфіку обряду, але вагався щодо її значення: «Можна припустити, звичай цей виник під впливом уявлень про викрадання дружини. <...> Може бути, з мовчанням молодої пов'язували якусь думку про її здатність до дітонародження» [Сумцов 1996 (1881): 156]. Євгеній Кагаров вважає мовчання молодих семантично тотожним відмові від їжі й пояснює це «страхом, щоб під час розмови або разом із їжею всередину тіла не проникли злі духи» [Кагаров 1929: 167].

Як і більша частина елімінативних кодів, код німоти активізувався вже з моменту сватання: молодий приходив «з тими сватачами: сватачі говорили, а він ся пишив» [ЗкВолТт],

«Дівчині ж мови не дадуть. Тільки й всього, що в хаті» [ПлРешПщ]. Коли питають її думку, вона відповідала «потихенько на вухо матері» [Брижко 1919: 55]. Прикметно, що мовчання дівчини було ознакою її згоди: «Питають дівку, вона мовчить і усміхається, – це безперечний знак згоди» [Аполлосов 1861а: 169], або просто «кланяється батькові у пояс» [Тремпольцева 1895: 489]); а от відмову парубкові зразу чітко оголошували: «Часом буває, що наморочаця коло неї часів 2–3: затнеця і тільки колупа комин; а як не хоче, то швидко одріже: не піду» [Ящуржинський 1880: 7]. Соромитися й мовчати – одна з форм звичаєвої поведінки дівчини під час залицянь.

Молоді не промовляли самі обрядових текстів. На вулиці, під час запросин на весілля, «дівки величають її піснями, та вона вже не співає» [Аполлосов 1861а: 171]. Запрошували зазвичай дружка або дружба, а молоді мовчали [Волошинський 1919а: 6; Кузеля 1908: 122; Левинський 1908: 102, Туряник 1942: 22] або інколи дослівно повторювали запрошення [Дем'ян 1942: 203, Яблоновський 1905: 5; Кузів 1889: 282], чи говорили в унісон [Голубовичева 1919: 182].

Цікаво спостерігати трансформацію звичаю в сучасній міській, а часто і в сільській культурі, де завдяки переходові до письмової форми запрошення зникає потреба його озвучувати. Вже у другій половині 20-х років дослідник відзначив: «Запрошують через посланців або записками, просять запросити сусідів або близьких родичів» [Павловський 1926: 17].

Цікавими є емічні мотивації мовчанки молодих. Староста від імені молодої каже: «Я не годна бесідувати, бо мені дуже жаль» [Свистун 1930: 195], «Ся дитина... не може до вас промовити слова...» [Волошинський 1919а: 15]. Пор. також:

Я вчора з вечора
Не вміла говорити

[Чубинський 1877: 611],

1. Символіка втрати і здобуття тілесних функцій в обрядах переходу

Пойде наша Мотречка од в'єнца
Да не промовит слова

[Кравченко 1914е: 108].

Така сама ознака характеризує й бояр, коли вони приходять у хату молодої:

Первій послі прийшли,
Не вміють говорити

[Ящуржинський 1880: 33; паралелі:
Бабенко 1905: 112, Іваница 1853: 361,
Лозинський 1992 (1835): 122].

У закарпатському весіллі є комічний персонаж, що видає себе за німого: «Він ні слова не говорить, але знаками показує, що хоче грошей» [Богатырев 1971 (1929): 260]. А коли йому дати гроші – починає говорити.

Наведені цитати наголошують символічне «неволодання» мовою. До того ж, звернімо увагу, *жаль*, яким раніше пояснювали сліпоту, тут уже пояснює німоту головних персонажів («не годна бесідувати, бо ... дуже жаль»).

У добре знаному по всій Україні весільному тексті «усі дружечки заспівали, молода заплакала» [Ящуржинський 1880: 17] впадає у вічі протиставлення тексту (або способу говорити) дівчат і молодої. Визначається не просто опозиція *спільнота – молода* або *дівчата – наречена* (мотив виходу зі своєї соціальної ніші), але й опозиція *світ тих, хто говорить, – світ тих, хто не говорить*, а це переводить тему в іншу значеннєву площину – *світ людський – світ не людський*, і навіть *світ живих – світ мертвих* [див. також про мову як маркер людськості: Толстая 1999а: 10; Новик 1999].

Початок вербальної активності молодої збігається з іншими інтегративними кодами. Після завивання молодої пожіночому змінюється модель її мовної поведінки, наприклад, за столом вона вже не мовчить, а розпоряджається, «принукує пропиці, шоби їли» [Дем'ян 1942: 236]. Лемківський варіант весілля має обряд «дякування», коли під час

дарів молода сама відповідає: «Милі ми дарі, милі, а моя родина на сто раз миліша» [Булко 1956: 139]. Різні прикінцеві весільні обряди мають назву «беседи»: «На другий день молодий вертається зо своєю *беседою*, забирають тещу» [ХрсБілТкр], «Пообидают усі гості, тай забирає до себе дружка, *уже по беседах пойдут*, до одного дружка, до другого» [Кравченко 1914з: 138]. Пор.:

Ой зять тещу просе –
В руках шапку носе.
Ой тещо моя, моя голубонько,
Ой прошю же я тебе
На беседу до себе,
Викоти бочку меду,
Прошу тебе на беседу
[ХрсБілТкр].

Лексема «беседа» перегукується з типовішою назвою «перезва», а можливо, і «перепій» тим, що етимологічно їх можна звести до дієслів на позначення вербальної активності – *бесідувати, звати, співати (піяти)*. Прикметно, що *беседою* також називають хрестини на Поліссі [Кравченко 1928а: 181].

Підв'язування вилиць. По всій Україні знають звичай підв'язувати покійникові вилиці, щоби рот був закритий: щоби він «не шкірився», «не сміявся» до образів, не роззявляв рота [Бордейний 1912: 352; Зубрицький 1912: 213; Talko-Hryniewicz 1893: 421; ЗкВолКт]. Вторинним значенням цих дій може бути й німота, й неспоживання їжі, й заборона сміху (який, як уже згадувано, в поховальному обряді є ознакою партії живих) тощо.

Про ритуальне, символічне значення підв'язаного підборіддя може свідчити такий факт: хустку, якою підв'язували покійникові підборіддя, брали до суду, бо «хто її має, так кожному в суді писок замкне, як *вмерлому*» [Деркач 1912: 373].

Дотепер у науковій літературі не звертали увагу на випадки «підв'язування вилиць» молодій. Мені видається, імітація такої дії присутня у способах пов'язування на молодій ритуальної намітки (не жіночої, а тієї, що є головним убором молоді). Зображення молоді в намітці та вінку з книжки Володимира Шухевича (див. іл. 26) дає змогу зіставити способи підв'язування підборіддя покійника й молоді. Цей паралелізм іще більше увиразнюється через усні описи. Раймунд Фридрих Кайндль так описує пов'язування намітки молоді: «Голова молоді подекуди обв'язується від підборіддя до маківки хустиною» [Кайндль 2000 (1894): 28].

Цікаво, що навіть коли намітка почала зникати з побуту, жінки заміняли її хустками, намагаючись імітувати це саме вив'язування наміткою. Для цього брали дві хустки. Федір Вовк про це: «Тенденція поводитись з хусткою, як із наміткою, приводить до того, що крім



28. «Тенденція поводитись з хусткою, як із наміткою, приводить до того, що крім неї [хустки] зав'язують ще другу хустку таким способом, як роблять, коли болять зуби» (Вовк).

Реконструкція

неї [хустки] *зав'язують ще другу хустку таким способом, як роблять, коли болять зуби*» [Вовк 1995 (1916): 136]¹³. Реконструкція такого вив'язування робить цю паралель доволі різною (див. іл. 28).

Підв'язування щелепи безперечно мало асоціацію з обмеженням. Пор. польовий запис: «Кумонько, не роззявляй рота, бо підборіддя порвеш»; підборіддям у даному разі названо хустку, зав'язану під бороду на потилицю [Пономар 1997: 21].

Таке вив'язування наміток, а потім хусток було властиве переважно для людей похилого віку, «особливо для старих жінок», зазначав Вовк [Вовк 1995 (1916): 134]. Це семантично зближує статуси лімінальних персонажів (молода, покійник) і старости (в одязі й поведінці літніх людей посилено лімінальні знаки).

У хаті, де померла людина, було заборонено голосно розмовляти, а в сучасніших формах – вмикати телевізор, радіо тощо [ЗкУжБр]. «Де був вмерлець у році, то ни здаєсь (не личить. – М. М.) ані колядувати, ані шандрувати (щедрувати. – М. М.)» [Кузів 1889: 336], «не співати» [Милорадович 1897: 171; паралель: Михальчуківна 1915: 151]. Дотримуватися цих приписів треба упродовж року [Зубрицький 1912: 218, Кузів 1889: 336, Милорадович 1897: 171]. Ритуальні теми часто формально виражаються одна через іншу. Скажімо, уникання роботи, невиконання щоденних господарських справ у поховальному й опісляпоховальному локусі на тривалий час призводило до зникнення ознак життєдіяльності, або так званих трудових сигналів (термін Светлани Толстої [Толстая 1999а: 10]). Локус, де немає цих звукових маркерів буденности, ознак

¹³ Тамара Ніколаєва розвиває думку про способи пов'язування хусток, які частково наслідували способи пов'язування наміток. На Чернігівщині на зміну «зав'язуванню двох невеликих платків» прийшов спосіб імітації намітки однією хусткою: «Хустку пов'язували під підборіддям, а кінці її зав'язували *на маківці*» [Ніколаєва 1996: 100].

життєдіяльності, оцінюють як потойбічний, нелюдський. Це вдало ілюструють типові тексти замовлянь: «Уроки, урочища! Я вас ізсилаю, де дівка косою *не має*, парубок топором *не рубає*, де птиця *не літає*, людський *глас не заходить*» [Милорадович 1900: 386]; або «Ідіть собі на очерета, на болота, на дикі степа, де півень *не співа*, де козак коні *не сідла*, де сонце *не сходе*, де людський *глас не заходе*» [Милорадович 1897: 33].

Приховування вагітності й терміну пологів [Talko-Hryniewicz 1893: 65; Маркович 1854: 341; Г<рушевський> 1906–1907: VIII, 165], замовчування початку пологів (тоді жінка усамітнювалася «в захастя, стайню, або де инде, шоби нікто із домашніх не видів» [Дем'ян 1927: 190, паралель: Милорадович 1897: 16]) призводило до того, що цієї теми теж не існувало на вербальному рівні, це була сфера мовчання, отже – неіснування. Повідомлення про пологи маскують, евфемізують навіть тоді, коли виникає пряма необхідність повідомити про них. Чоловік, запрошуючи бабу, говорив натяками: «Ходім до нас на щось» [Малинка 1898а: 255; паралель: Милорадович 1897: 17], баба теж «повинна була обманути своє сімейство, запевняючи, що йде “заварювати сояшницю”» [Милорадович 1897: 17].

Регламентация мовної поведінки вагітної полягала також і в забороні кричати, сваритися. Порухення цієї заборони каралося небезпекою фізичних вад (рідше – прикрим характером) майбутньої дитини: «дитина буде калікою» [Чубинський 1877: 1; паралель: Кузеля 1906: 10, Милорадович 1897: 13], «дитина буде зла» [Дем'ян 1927: 189], «дитина зійде» [Онищук 1912в: 94] тощо. Іріна Седакова назвала ці перестороги на крик обмеженням активної звукової поведінки [Седакова 1999: 106]. Своєрідна паралель, мабуть як вторинна, сформувалася у весільному обряді стосовно фати: «Не можна сваритися в кімнаті, де лежить фата: “доведеться сваритися все життя”» [Коровина 2002: 301].

Як опозицію до приписів мовної поведінки вагітної можна розглядати «мовний» текст дитини: голосний крик при

народженні оцінювали позитивно, це свідчило, що «воно... буде здоровою... людиною», але якщо «воно “нявчить”: не довго протягне» [Малинка 1898а: 183] (звуковий код у тексті немовляти – особливо стосовно надмірного, хворобливого плачу крикливців – див.: [Седакова 1999: 109–118]). Про дитину, яка довго не починала ходити, казали: «Отаке й родилося нікчемне, *ні пуску* од його не чув ніхто» [Грушевський 1906–1907: IX, 49].

Тема *глухоти* присутня в ритуалі доволі лаконічно. Мотив глухоти може передаватися фольклорним сном молоді і загальної мовної пасивності. На Поліссі зафіксовано дію, націлену відкрити в молодих слух: наприкінці весілля гості «у стіну стукали, щоб не глухіє були молоді» [Несен 1999].

Глухоти за тілом мерця (як і нерухомости, недієздатности, сліпоти й німоти) також не визнавали, її «досягали» окремим обрядом, на це звернув увагу ще Філарет Колесса: «Мертвий “заглухне” щойно тоді, як при виносі тіла з хати гримнуть труною до порога, інші кажуть – як задзвонять, після “парастасу”. Гуцули розповідають, що небіжчик, заки лежить у хаті, “усьо чує: ек дзвонет, ек голосет, ек говоре”» [Колесса 2001 (1930): 15, паралель: Кузеля 1914–1915: 187]. На Херсонщині «покійник чує до того часу, поки священик не скаже “вічная пам’ять”» [Ястребов 1894: 117].

* * *

Нespoживання їжі і «spoживання» не-їжі. Ритуальні трапези (кулінарний і харчовий код) і правила етикету посідають важливе місце в організації ритуального тексту.

Однією з найпоширеніших була заборона молодим сидати до столу разом із гостями. Уже на заручинах «дружки вечеряли, а молода стоїть коло стола кланяється і просить вечерять», «стоїть перед столом, шанує і плаче» [Коломийченко 1919: 88, 83]. Під час весілля, коли «гості вечеряють у хаті», то «молодята... ідуть до комори вечеряти», а інколи аж до сусідів [Гнатюк 1908: 24; паралелі: Голубовичева 1919: 189,

Маркевич 1860: 128, Морачевич 1853: 305, Равлюк 1970: 204, Тарасевський 1919а: 145, ЗкВолЛт]. Якщо молодим дозволялося сідати з гостями до столу, то однаково вони «не беруть до уст нічого» [Колесса 1901: 176; паралелі: Голубовичева 1919: 189; Коломийченко 1919: 84; Равлюк 1970: 204; Тарасевський 1919а: 118], «перед ними стоїть лиш порожня тарілка і дві ложки» [Чубинський 1877: 625]. Утримання від їжі буває тривале, інколи майже дві доби: «З суботнього вечора до понеділка молоді не повинні нічого їсти» [Ящуржинський 1880: 16]. Молоді і далі відмовляються від їжі, навіть коли приходять у дім молодого.

Маркер їжі, так само як маркери мови, руху, зору, є важливим знаком світу людей. Відмовлятися від їжі або не дотримуватися правил етикету є знаком чужості. Молодим інколи готували особливі страви, які не подавали іншим гостям, специфікуючи їхній раціон: «лиш варені яйця і солодке молоко» [Жаткович 1896: 17], «запечені в боках короваю яйця» [Червінський 1898: 248], смажену курку [Голубовичева 1919: 189], смажену курку і мед [Ящуржинський 1880: 39], «дві яйця» для молодих варять «в реплячу [реп'яхах]» [Туряник 1942: 31] (звернімо увагу, що страви мали переважно «яєчно-курячу» символіку, що, можливо, певним робом пов'язано з анімістичними мотивами, орнітоморфним уявленням про душу).

Цікаву традицію записано на Слобожанщині, де свекруха після приїзду молодих власноруч годувала молоду. Такі дії, поряд із можливими іншими, асоціюють дитячий дискурс із його темами незарадності, невимілости, а особливо недосоціалізованості. Порушення етикету проявлялося й іншими діями, як сідати за стіл у шапці, їсти удвох однією ложкою з однієї миски тощо [Колесса 1901: 187; Волошинський 1919а: 23; Дем'ян 1942: 227].

Подібні ритуальні приписи регулюють харчову поведінку й поліжниці. Коли «у вечер» приходять гості на хрестини, то поліжниця не сідає з гостями, вона «лежит на постели з

дитинов» [Шекерик Доників 1918: 111] або, «пригостивши гостей горілкою, встає і йде в постіль. Гості сідають за стіл обідати» [Маркович 1854: 347]. Коли ж «баба подасть їй чарку горілки» в постіль, то «вона не дуже там здоровкається [як це робили по черзі всі гості], вип'є, бо просять випити» [Г<рушевський> 1906–1907: VIII, 180]. Неурочисте, рутинне приймання чарки («не дуже там здоровкається») протиставлено хатній ритуальній гостині, а перебування за завісою зримо ізолює поліжницю. Ця відособленість зникала тільки після обряду «зливки», тоді поліжниця отримувала дозвіл сідати до столу разом із чоловіком і вільно покидати домашній локус [Маркевич 1860: 90].

Знаною є заборона годувати немовля грудьми до хрещення: «Кормити дитину мати не може до того часу, поки її не схрестять» [Чубинський 1877: 8; паралелі: Малинка 1898а: 268, Морачевич 1853: 300, Г<рушевський> 1906–1907: VIII, 168, Мушинка 1961: 110, Червінський 1898: 251, Шекерик Доників 1918: 105], доти дитину годувала грудьми інша жінка, сусідка. Паралель між харчуванням немовляти, поліжниці й молодих оформлюється водночас і ритуальною «відмовою» від ритуальної їжі, і, так би мовити, харчуванням на периферії ритуального локусу: у випадку молодих і поліжниці – у сусідів чи за завісою, а у випадку дитини й знову поліжниці – від сусідів. Порівняймо, немовля плекала грудьми інша жінка. А поліжниці також їжу приносили сусідки, куми та подруги. Це була не тільки форма громадської допомоги, як може видатися на перший погляд. Микола Мушинка звертає увагу, що поліжниці «їжу приносили і в тому випадку, коли вона їй *непотрібна була, коли і помимо роділі мав хто наварити їй*» [Мушинка 1961: 108].

Протиставлення лімінальної особи спільноті на основі концептів *їсть – не їсть* зберігається й у поховальному тексті, там цю ідею передає традиція підв'язувати покійникові вилиці. В інших варіантах небіжчикові клали в рот монету, «гріш» [Мосора 1915: 138]. Про зв'язок цієї дії з харчовою ак-

тивністю можна судити з такого звичаю: у Турчанському повіті існувало повір'я: «Як умерцеві дати 4 кр. под язик и пак зноваль, як ховають, винагти і за них купити піякові горівки, то перестане пити» [Кузів 1889: 336].

Сніданки. Інтегративним харчовим кодом можна вважати ритуальні сніданки. На другий день по весіллі гості, зібравшись у матері молодої, «ідуть, молодій *несуть снідять*, бо молодій там не давали ж» [ПлМирВС, паралель: Брюховець 1919: 79]. Такі сніданки властиві всім трьом обрядам родинного циклу, а їхню типологічну тотожність підтверджено на лексичному рівні. Сніданок після весілля й після хрестин називався однаково: *поправлятися, поправини*. Наприклад, батьки наступного дня пригощали кумів: «[Д]ає всякому своїй по кілішку, шоби, як то кажуть, по вчерашнім поправитися» [Дроботюк 1915: 47]. На Чернігівщині гості, прийшовши на сніданок, говорили: «Тату, учора попсовав, а сігодні поправ» [Маркевич 1860: 149; паралелі: Булко 1956: 139; ЗкУжБр, Бугера 1977: 64]. У цьому вислові частково йдеться і про необхідність полагодити все, що було пошкоджено в хаті напередодні, – стіни, піч тощо [Брюховець 1919: 80–81] (на паралелізм між інтер'єром/хатою й тілом буде вказано й далі). Лексема *поправини* містить множинну вітальну, позитивну семантику налагодження, залагодження, влаштування, а також множення, збільшення, прибирання.

Сумарну позитивну семантику має варіант обряду, коли весільний сніданок «робить невістка» [Шухевич 1902: 63], так вона виконує ще й свою першу роботу. Обрядові пісні інколи наголошують, що сніданок молодій *до смаку*, тобто обирає вона традиційні страви (а напередодні від них відмовлялася); про пироги співали:

Ой ци пшеничні, чи яшні,
Вони будут (ім'я) все смашні

[Шухевич 1902: 64].

Сніданок несли також і покійному – поховальний обряд «нести сніданє» поширений на Поліссі, це варіант назви вже згадуваного раніше обряду «будити покійника», коли в день похорону або наступного ранку родичі приходили на могилу зі сніданком: «Вставай, ми тобі сніданє принесли» [Кутельмах 2001: 123].

Чи не всі календарні вшанування пам'яті предків виражено харчовим кодом – трапезою. На прикладі навіть одного села (Глиниця на Буковині) можна простежити системність календарного *годування* душ померлих. На Святий вечір «не забирають страв зі стола, щоби мали що їсти духи». На Великдень «дехто приносить обід на могилу і скликає людей». У суботу перед Зеленими святами «застеляють гріб когось з своїх покійників і викладають їжу». Після похорону також кладуть горнятко з солодкою водою, «бо має прийти душа і буде пити сеї води» [Михальчуківна 1915: 151]. Душу таким чином і далі приймають у світі людей.

Харчову тему поліжниці розвинуто у формі повторюваних сніданків. Під час самого ритуалу й ритуальної гостини її не допускають до столу, тримають осторонь. Зате упродовж наступних днів «[з]а цілий час, коли роділя лежить в постелі, [приносять їй]... *варені страви* ("фриштик")» [Мушинка 1961: 108]. «Фриштик» (діял.) – це сніданок, хоч приносили їжу зазвичай ближче до обіду. На Київщині поліжниці пропонували «дати підснідати» [Грушевський 1906–1907: VIII, 180]). Їжу приносила кума. Звернімо увагу знову на виразну курячо-пташину символіку й загалом на особливості приготування страви для поліжниці, що робить цю ситуацію в різних планах схожою на весільну. На Закарпатті найчастіше це був курячий бульйон (*поливка*). Локшину для бульйону (*різанки*) виробляли по-особливому, так її робили лише для цього випадку: тісто на яйцях протискали крізь бердо (елемент ткацького верстата з частими, густими перегородками між двома паралельними планками), виходила своєрідна, кручена локшина – *бердальки* [ЗкужБр].

Сніданок мав позитивну семантику як частина в опозиції сніданок – вечеря, а також варені страви – сирі страви (див. далі); водночас ці самі дії мають і елімінативну семантику, коли поміщати їх в інші пари опозицій: споживання їжі за столом – споживання їжі окремо, домашнє харчування (приготоване вдома) – «периферійне» харчування (принесене ззовні) тощо.

Для немовляти також існував обряд долучення до столу, на Лемківщині це називалося «просити дитину до столу». Під час «народовин» (через тиждень після хрещення) кожен із гостей, сидячи за столом, брав немовля на руки і з відповідними побажаннями дарував йому гроші [Мушинка 1961: 111] (про ритуальний «раціон» немовляти див. далі).

Крихти. Символіка *крихт* формує окремий складний крос-ритуальний текст. Крихти – це буцімто ще їжа й водночас уже не їжа; крихти – своєрідний залишок, рештки, або – межа, грань, виражена кодом харчу. Крихти повсюдно вважають їжею померлих. Тому споживання/пропозиція крихт є фокальною точкою лімінальності й потойбічності. Талько-Гринцевіч повідомляє про звичай давати поліжниці «зі столу й підлоги крихти, що залишилися після гостини» [Talko-Hryncewich 1893: 85]. В Чорнобильському, Олевському та інших районах Полісся побутував звичай у Зелену п'ятницю під час поминальної трапези не підбирати крихти зі столу й підлоги, їх призначено для предків, «це вже – “пайка дедов”» [Кутельмах 2001: 124].

Паралелізм родильного й поховального обрядів можна побачити у формах ритуального «годування» поліжниці та душі. Поліжниці пропонували порцію «з трьома ложками відсипаної їжі» [Милорадович 1897: 24; паралель: Иванов 1897: 30, Маркевич 1860: 90]. На тому-таки Поліссі зберігся звичай відкладати одну або три ложки з кожної страви в окрему миску для «дедов», себто для померлих, предків [Кутельмах 2001: 124]. Сприйняття поліжниці як наполовину з іншого світу, подібно до померлого, з почасті відділе-

ною від тіла душею характерне для традиційної культури. На Поділлі про поліжницю говорили, що в неї «нема душі» [Казимир 1907: 208]. Відкриття тіла поліжниці розглядали як відкриття потойбічного, а тіло породіллі, отже, – як відкритий шлях у потойбіччя: «До семи недель породеліна могила не закривається» [Кісь 1998: 10], «Земля розступається поліжниці» [Васильєв 1890: 320], «До шести недель рожениці “могила открыта”» [Ястребов 1894: 85].

Символіку крихт подибуємо також і у весільному тексті; після розподілу короваю «тиє кришки, шо с коруваю остаюца на тар'елках, ссыпают йуй у хвартух. В'она ховає їх» [Кравченко 1914з: 133]. Зсипання крихт у фартух (а фартух є добре знаним позначником статевої сфери, про що мова йтиме в наступному розділі) можна розуміти як натяк на зв'язок із дітородною тематикою, з утробою, з душами ненароджених, з якої вони з'являються.

Використання неїстівних «страв». На певному етапі ритуалу молодим жартома пропонують неїстівні страви:

Гості робили збитки: накрише сирого гарбуза, або принесут снігу або січки та й кладут перед молоду, аби їла; вона висипле під сків, а вони кажут: «Ади, яка голодна, ззіла» [Волошинський 1919а: 28];

Кладут на стів на жарт сирі голубці, обв'язані нитками, і припрошують їсти. Дають пироги з паперу з сиров барабулев: «В нас пироги з білої муки, в вас такої нема файної». «Замість вина дають борщу буракового сирого» [Голубовичева 1919: 182];

А у нас Гапку прив'язали були, ціпком [ланцюгом], у нас у дворі прив'язали, їсти дали кавунів нарізали, буряків [ХрСкВол].

Про молоду, наслідуючись, говорили:

Їсть солому, запиває смолою, а замість цукерок вживає річкове каміннячко

[Гушул 1970: 446].

Існували також традиції, де немовля годували неїстівними речами, причому це робили не жартома, а реально, без імітацій:

*До хрещення дитини не кормлять. Але перед тим, як дати дитині груди, йому засовують в рот смоктунку – натертого бу-
ряка, змішаного з піском»*

[Малинка 1898а: 268];

Мають також звичку вливати дитині в рот повну ложку поми-
їв, аби вона не була перебірливою в їжі. Дехто застосовує
цей засіб зараз же після народження, інші лише після того,
як дитину було відлучено від грудей

[Кайндль 2000 (1894): 15].

2. Тіло, яке готують

Сире/готове¹⁴. В цьому розділі ми розглянемо ще кілька типових кулінарних метафор, побудованих на перехресті харчового і тілесного коду.

Символіка використання сирих продуктів у ритуалах доволі прикметна, а надто при перенесенні якості «сирий» на тілесні характеристики лімінальних осіб. Жінку по пологах називають *сирою*. На питання, чи йшла жінка після пологів у поле, мені відповіли: «Та де би така *сирова* жона йшла в поле!» [ЗкУжБр], аналогічний запис маємо й з інших об-
ластей, де про жінку після пологів сказано «сирова жінка» [Танцюра 1921–1929: 95, Дроботюк 1915: 39], «сырой чело-
век» [ОдКілВил].

¹⁴ Коротенький односторінковий розділ «Приготування їжі» про семіотику їжі подибуємо в монографії Едмунда Ліча [Лич 2001 (1976): 73–74]. Роздуми Ліча переважно зіперто на дослідженнях Кльода Леві-Строса, зокрема на його працях «Кулінарний трикутник» (1966) і «Сире та приготоване» (1964). Текст побудовано на аналізі типу харчів, що їх подають за різних обставин, себто коли вибір між вареною (смаженою, печеною) або сирою їжею залежить від значущости трапези.

Звернімо увагу: сирі продукти – яйця, борошно (не хліб), курка тощо – характерні для перших фаз обрядів. Напередодні весілля цю «сировину» приносять для приготування ритуальних страв. Подібно до цього, на родини (безпосередньо після народження дитини) «молодиця несе миску муки якої-небудь, чи житної, чи кукурудзяної» [Дроботюк 1915: 36], те саме при похованні.

Використання неприготованих продуктів можна розглядати як символічне повідомлення, що нова ситуація відіграє роль своєрідної «сировинної бази» для створення, «випікання», приготування нової соціальної структури, нового соціального тіла.

Паралель між *необробленими продуктами* й *незреалізованим соціальним статусом* обігрують й у фольклорі:

А в нашого свата
Чечевиця не молочена,
А горох у копах стоїть,
А Маруся у косах сидить!
[Литвинова-Бартош 1900: 147];

Горох не молочаний,
Сачавиця в копі стоїть,
Наша дівка в косі сидить
[Кравченко 1902: 142].

Відповідно, готові продукти вказують на «готову» тілесність:

Свати наші, свати,
Що ж ви наробили,
З книша паляницю,
З дівки молодицю
[ПлШиншКв].

Родильний обряд «бабина каша» полягав у приготуванні каші в горщику, який потім розбивали зумисно на найдрібні-

ші черепки, намагаючись зберегти кашу в цілості, і примовляли: «Щоб важко горщики бились, щоб легко діти родились». Вірогідно, розбивання горщика (ємного начиння) на друзки в контексті родильного обряду програмувало легкі пологи, ємний посуд часто у фольклорі ототожнюється з жіночим лонном. А відтак каша в ньому виступає субституттом тіла дитини, на що вказував і Корній Черв'як [Черв'як 1930: 54].

Саму лексику *готування*, *доготованості* також уживають, щоб описати статус і пов'язаний із ним стан тіла переходною особи: «Колись ни клали в єї батьків спати, а везли до свекрив, а дотеперечка вже кладуть у батьків, а до свекрив уже їдуть з *готовою*» [Кравченко 1914л: 187]. Відомою є традиція називати людей, які щойно набули нового статусу, «новоспеченими» – *новоспечений спеціаліст*, *новоспечена мати*.

Їжа виступала також матеріалом для «доштиковування», «дороблення» втраченого «тіла»: приносили поліжниці паляниці, аби вона «позакладала бочки, де сиділи сини й дочки», матері, що віддала доньку, підтикали під пояс, під сорочку паляниці, щоб «не западали боки».

Холодне/гаряче. Кльод Леві-Строс уважав, що приготований харч є індикатором цивілізації й протиставляється сирості й дикості. Нікіта Толстой, навпаки, наголошував на корельованості концептів *варений* з *мертвим*, а *сирий* з *живим*. У випадку ж українських традиційних обрядів концепт *сирий*, *холодний* є рівнозглядним із негативними частинами опозиції, а *гарячий*, навпаки, – з позитивними.

Тема *гарячого* є виразною й поширеною у весільних обрядах. У багатьох регіонах України придан називають «гарячі»: «А ще ж *гарячі*! Як поїде молодий з молододою, то до його їдуть ото ж *гарячі* молододі» [ПлШипКв]). «Гарячі» приходили після ритуальної дефлорації молододі, тобто, в «кулінарних» термінах, її «готовості». Саму молододу також називали *гарячою*, наприклад, на Поліссі після приїзду в хату молодого: «Вже наїхали ду тесця богато людей – циле село зобіглося, кажуть:

“Гарачку, гарачку вже привезли, вже б’ежим!”» [Кравченко 1914л: 194].

У росіян-старообрядців у Буджаку є традиція, коли молода виявиться чесною, пригощати гостей і все село гарячим вином: «Если честная девочка, свекруха должна горячего вина налить с горьким перцем и всех угощать... Не один чайник греют, а чайника три–четыре» [ОдКілПр]. Таку традицію, мабуть, запозичили українці цього регіону: «Як молода чесна – варять вино гаряче напувають» [ОдКілДес]. Пригощання гарячим вином інколи збігається з ритуальним сніданком (пор. *сніданок* поліжничі та покійникові), влітаючись в єдиний інтегративний текст.

У цьому сенсі *гарячий*, вочевидь, логічно і функціонально сплетено з концептом *готовий* (пор. сучасну жартівливу приказку: гаряче сирим не буває). Ці категорії разом описують жінку після дефлорації як *готову, гарячу*, вочевидь ідеться про приготованість до репродуктивних функцій¹⁵.

Концепт *гарячого* з цією ж семантикою актуальний і в родильному локусі. Жінки приходять до поліжничі й сідаючи приказують: «Сяду ж і я на *гарячому* місці» [Иванов 1897: 29], а відвідини поліжничі на Поліссі називалися «хадіть на гарачало» [Кабакова 2001а: 121] (пор. сучасний фразеологізм «гарячі точки»).

Концепт *гарячого* в поховальному обряді грає зовсім іншими смисловими гранями. Після похорону готують обід, який по всій Україні називають «гарячим» [Милорадович 1897: 169, ЛугКрмНеп, Кравченко 1928а: 241], «просять на... горячину» [Зубрицький 1912: 217, паралель: Кузів 1889: 336]. Їжа при цьому має парувати, бо пару зі страви, яка остигає, вважають харчем для душі, тож *гарячий* у поховальному контексті має зна-

¹⁵ З цього огляду згадаймо фольклорне ототожнення домашньої печі з жіночим лоном, зачаття дитини з замішуванням хліба в діжі, а виношування дитини з випіканням хліба тощо, що наративізують, поміщають у фольклорний контекст лаконічні ритуальні концепти *гарячого* і *готового*.

чення не готовости, а парування, випаровування й остигання. На Полтавщині нарядженого небіжчика вкладають у домовину, після чого «гарячий хліб розламують і ставлять на вікні, щоб гарячий пар дійшов до покійника» [Милорадович 1897: 167]. Пару в цьому обряді можна розглядати і як поживу для душі, і як програмування «природного» – виходу душі-пари з тіла-хліба, харчова модель остигання тіла. Пор., також, на Лемківщині біля людини при смерті ставлять на столі воду, аби душа, коли вийде, *охолодилася* [Переїма 1912: 204].

На Житомирщині по смерті людини «як несуть до церкви книші, то на-отсир (сироваті), це щоб душі було легенько» [Сінгурі 138]. Пор. опозиційне: після весільного й родильного обряду відбуваються «колачини», «закалацини», коли через тиждень після весілля молоді розносять калачі весільним гостям [Іваниця 1853: 370], або після виводу газдиня варить страви, а газда купує калачі, «потім ідуть обоє до кумів і запрошують їх та других гостей до себе на колачини» [Шухевич 1902: 7]. Звичай цей можна розглянути під кутом зору взаємозв'язку між продуктами/харчами і тілом: сироваті книші – для померлого тіла, печені калачі – для живих.

Підсумуємо. Ми розглянули, як ритуал творить образ, ритуальну соматіку, і виокремили такі риси, як *нерухомість, неідеальність, сліпота, німота, глухота, особливий харчовий режим*, а також концептуальні опозиції дня/ночі, сміху/плачу тощо. Народна думка нерідко за логікою соматизмів осмислює і описує дійсність. Подивіться, як через зв'язок із частинами тіла в спогадах однієї завмирущої інтерпретується поведінка:

Стоять стовпи як ліс і на кожному стовпі висить людина, над кожною людиною чорна дощечка й на ній написано, <...> хто за яку кару покараний. Дивлюся висить: «за язик», за те, що неправду казав, «за вухо», що чужу мову підслухав, «за око», що був поганий на око й не одному дошкулив, «за руку», що давав рукам волю

[Терещенкова 10].

Або інший опис тілесних вад, які не бажано бачити вагітній, аби дитина не народилася недужою:

Як подивить ся на хромого, сліпого, на слугого – такого, що на руку хворий та не може двома робити, на кривого – такого, що не іде право, але перекивлено...

[Шухевич 1902: 1].

Адже добре знали й про інші хвороби – всілякі пропасниці, перелесники, трясучки, корости тощо; недуги в цих текстах можна було би перераховувати в більш спеціальних термінах – наприклад, «хворий на сухоти» абощо, але традиційний текст часто конструється за логікою й у лексиці переліку частин тіла та їхніх функцій.

Андрей Топорков пише, що «магічний вплив на емоційно-чуттєву сферу іншої людини осмислюється в замовляннях *як вплив на відповідні органи його тіла*, де серце відповідало «за душевні почуття (любов, страх тощо), очі – за візуальне сприйняття, руки – за рухову активність, уста і язик – за мовну діяльність» [Топорков 2003: 33].

Ось тексти голосіння, з яких видно, що покійника інтерпретують як зникання функціональності частин тіла:

Оддивились твої оченьки, не чуєш, моя ненько... Заніміли твої губочки, заплющились твої оченьки, закріпились твої рученьки [Свенціцький 1912: 103].

А вже ж гочі каренькії надивилися,
А вже ж губи припишні наговорилися,
А вже ж руки роблениї наробилися,
А вже ж ножки біленькі находилися

[Танцюра 1921–1929: 90].

Західні науковці, аналізуючи жанр так званих сватальних загадок (якщо хлопець розгадає, то отримає згоду), звернули увагу, що в основі загадки лежить втрата функції тіла. Наприклад, «Що це: має очі, а не бачить» (картопля). В загадках «очі не можуть бачити, вуха не можуть чути, ноги не

можуть ходити... Тільки давши правильну відповідь, жених доводить свою фізичну повноцінність і може сподіватися на позитивну розв'язку» [Dundes 1964: 257].

Тетяна Власкіна тонко вловила несподіваний ракурс у добре знаній також і серед українців загадки типу «Лежить Ася, розляглася» з відповіддю дорога. В загадці саме жінка (як лімінальний персонаж) не має рук, ніг, очей, язика, її тілесність описано через втрату функцій тіла, а значення її – дорога:

Ася разлеглася;
Кабы встала –
Небо достала;
Кабы руки – вора связала;
Кабы ноги – коня догнала;
Кабы глаза – увидела;
Кабы язык – рассказала

[Власкіна 2001: 68].

Водночас дослідники різних жанрів традиційної культури кажуть, що не тільки в ритуалах переходу, але і в інших ситуаціях, і в інших текстах народної культури наявність тілесних функцій виступає позитивним маркером. Владімір Пропп на казковому матеріалі відзначив, що сміх, їжа, мова, зір є позитивними життєвими ознаками [Пропп 1976 (1939): 183].

Насправді, поставивши собі за мету розглянути жанри й сюжети традиційної культури, в яких основна ідея чи проблема розгортається через образи частин людського тіла, на низувати приклади можна нескінченно. Це показує, наскільки глибоко властива ця логіка антропоморфізму обрядовому матеріялові, і підтверджує, що виявлені в цьому розділі закономірності конструювання переходу лімінальних персонажів ув обрядах родинного циклу через символіку втрати, а потім здобуття тілесної функціональності можуть відстежуватися і далеко за межами власне ритуалу.

Розділ третій

Одяг як знак
(у звичаях і обрядах)





1. Одяг як тіло: народні уявлення, звичаї та фольклор

Щодо прагматики одягу є два очевидні факти: одяг зігріває тіло й одяг прикриває тіло. Втім, беззаперечну логіку такої прагматики дещо підважує усвідомлення того, що для справді суворих пір року і для справді делікатних частин тіла одягу не існувало попри і потребу, і змогу. Жінки століттями обмерзали взимку на кладках, перучи одяг у річках, але у традиційній культурі так і не з'явилося ані спідньої білизни, ані жіночих штанців (і лише подекуди жінки обмотували до колін ноги смужками тканини або, за особливо кепських обставин, потайки користувалися штаннями своїх чоловіків). «Мерзли, а так ні штанів не було нічого. Оце ляшки ті хоч повірізай [так задубіли. – М. М.], красні як рак, отак» [ЛугКрмБрв].

Ситуація з дітьми також є неоднозначною. Ось кілька цитат із польових записів:

- А діти маленькі, вони у що одягалися взимку?
- Як у що? Та у що ж... [трохи задумалася]... у сороцці воно ходить поки... штанів не надівали зразу, їх не було і дитина лазить же, вже ходить собирається і сорочку тут закрутили [показує на пояс. – М. М.], а там поясок підтокнеш і воно повза по долівках скрізь.
- А замерзне?



29. Жінки та дівчинка перуть в річці, на кладці

- Ну замерзне, тоді нагріється, як укриється.
- А взимку що на діток одягали, як на вулицю вийти?
- Та воно не виходило поки і... Тоді ж... ну чо воно вийде?
[ЛугКрмБрв].
- Босі бігали по снігові, і тоді на вулицю їх не дуже... ну як десь їдуть там у гості, так ото запрягають коней, це як зімою, у сани, тоді закутуються, кожухи були.
- Дитячі?
- Та не, взрослі, та дитину закутають же кожухом
[ЛугСтбНпк].

Для малечі зимового верхнього одягу та взуття не було передбачено, звісно, через малі статки. Одначе мине лише десять років, і тій самій дівчині, що бігає босоніж узимку, дадуть посаг із купою одягу й полотна, бо так зумовлено традицією.

30, 31. Для маленьких
дітей не було
передбачено
зимового одягу,
матері загортали
їх у свій кожух



Одяг, ясна річ, не тільки зігрівав, але й *прикривав* тіло, ховав його, «замикав» апотропеями горлової та манжетної вишивки від магічного проникання. Звичаї наказували, боронили оголювати тіло, навіть для зміни сорочки: самочинна, нерегламентована зміна натільного одягу накликала всілякі нещастя, навіть смерть. Водночас до тих частин тіла, які за сучасними мірками вважають найсоромітнішими, традиційний одяг залишав легкий доступ. Жінки майже повсякчас годували грудьми, а тому на сорочці лишався глибокий, майже до пояса, розріз. Ну а спіднє, як відомо, з'явилося щойно на початку XX століття внаслідок модернізації (згадаймо один із крайніх способів виразити зневагу – задерти спідницю і показати зад). Прагматика одягу мисли-



32, 33. Виріз на жіночій сорочці робили глибоким, щоб жінка могла годувати грудьми

лася мітично, впливала зі знакових функцій [див.: Богатырев 1971 (1937)].

Далі я намагатимусь обґрунтувати, що в межах мітопое-тичного мислення, в контексті української (і загалом слов'янської) традиційної культури вбрання важить не тільки як оздоба, не тільки як зігрівання тіла і не тільки як його захист, *одяг і був самим тілом, символічним тілом, тілом на рівні культури*. А тому всі дії з ним є символічними діями з тілом, скеровані на тіло, вони формують тіло і моделюють його функції.

Одяг є репрезентантом тіла на рівні культури. Природне в ритуалі створюється культурними засобами: тіла без одягу не було. У тих трагічних випадках, коли дитину не встигали охрестити перед смертю, а отже не оснастили її одягом (перший одяг ритуально надавали немовляті під час хрещення), її не уявляли ані людиноподібною істотою, ані загалом людиною: якщо нехрещена дитина помре, «то ся чортом стане» [Охримовичівна 1912: 230], стане «нявкою або бісищею» [Шухевич 1902: 2]. Померлих нехрещеними дітей уявляли *безтілесними* або як пташку [Виноградова 2000: 79]. Цікаво, що найпоширенішим і чи не самотнім способом охрестити таку душу було *надати їй одяг*: «...Душа тої дитини літає і кричить: Хресту. Як хто учує, мусить *удерти з себе кавалок одежи: сорочки, спідниці або хустки*, кинути дитині і сказати: як хлопець, то най буде Іван, або як там, а як дівчина, то Марія або т. п.» [Кисілевська 1912: 302]. У польських Бескидах вірили, що «викидні» переслідуватимуть матір, доки вона не накинє на душу-птаха пошити власноруч і освячену *хрестильну сорочечку* [цит. за: Виноградова 2000: 80].

Тіло без одягу уявляли «диким», інфернальним. Порівняйте: потойбічних антропоморфних персонажів часто малювали голими, недоодягнутими, вони мали нелюдську подобу, дев'янтну тілесність. Русалки, мавки, лихоманки були вбрані лиш у непідперезану сорочку [Зеленин 1995 (1916): 185, 229, 309]. Відьми під час шабашу або магічних дій



34. Смерть в народній уяві

голі, також «смерть приходить *голіната*» [Ракова 1912: 346], а смерть, як знаємо, – жінка-кістяк, тобто жінка без тіла.

Деякі магічні лікувальні дії від різних хвороб (часто навіть таких важких, як сухоти) передбачають повне переодягання людини в інше вбрання. Щоби порятувати від крикливців, дитину слід «переодягнути в інший одяг» [Милорадович 1897: 34], вочевидь, за логікою: інший одяг – інше тіло.

Саме це уявлення було основою традиції обов'язково переодягати лімінальних осіб. Обряди переодягання мають свою закономірність: немовля одягали в користований, «верифікований» одяг (надаючи йому «справжнього тіла», позитивно скеровуючи розвиток його тілесности), покійника – в «холостий», новий одяг (який ніколи функціонально

не використовували), а молоду – в інакше, жіноче вбрання (як спосіб акцентувати нове в її статусі, жіноче насупроти дівочого).

Неправильний одяг – неправильне тіло. Коли дитині шили льолі зі старого одягу батьків, то це певним чином гарантувало правильне функціонування його тіла. Також існувало уявлення: якщо народження не сповити в щось користоване, то потім «на ньому рватиметься одяг» [Talko-Hryniewicz 1893: 88].

У фольклорі є чимало сюжетів, побудованих на ідеї, що в іншому одязі людина стає невпізнаваною: «У фольклорі зміна одягу перетворилася на стійку формулу невпізнаваності: жінка не пізнає в новому одязі свого чоловіка, мати – доньку, мачуха і сестри – Попелюшку» [Еремина 1991: 141–142]. Сюди також можна долучити казковий сюжет про Червону Шапочку, яка не впізнає зодягнутого в бабусине вовка, царенко не помічає, що з ним живе мачушина дочка, бо вона в одязі його дружини тощо. Єлеазар Мелетінський аналізує казковий сюжет про дурня, який змінив одяг і не впізнає сам себе: «Без чобіт не впізнає власних ніг, передодягнувшись, не може себе ідентифікувати і т. д.» [Мелетинский], за тією самою логікою зв'язку між тілом і одягом: *одяг змінює тіло, і чий одяг – того й тіло.* У фольклорі тіло ще й радикальніше узалежнено від одягу – змінивши «шубку», можна перетворитися не тільки на іншу людину, але й на тварину. Царівна-жаба, кривенька качечка легко міняють «шубки», перекидаючись то на людину, то на своїх персонажів.

У народній традиції, одягаючи вбрання іншої людини, можна було здобути її тілесні властивості. За одним із народних способів лікувати безпліддя, жінка повинна «одягати сорочки жінок, що мали багато дітей» (Нова Ушиця) [Talko-Hryniewicz 1893: 64]. І навпаки: перервати небажану вагітність можна спаливши свою сорочку або її клаптик із сім'ям на ній; вірили, що спалювання сорочки спричинить повну й

довічну неплідність [Talko-Hryniewicz 1893: 63] і що під час спалювання чути плач дитини. Отже, маємо справу не просто з контагіозною магією, а з певним ототожненням частини тіла з одягом.

У сербській традиції, коли тіло померлої людини з якогось причин було недосяжним, голосили над одягом небіжчика: «Ритуальна заміна померлого його одягом, зброєю і відзнаками була звичайною у разі смерті далеко від дому», «Одяг у випадку ритуального плачу за ним є субституцією його володаря. На знак одягу у цьому разі переходить персоніфікація небіжчика» [Микитенко 1992: 67, 68]. Це ще одна форма взаємозалежності тіла й одягу: *є одяг – отже, є й тіло, немає одягу – немає й тіла*. Навіть у сучасному міському середовищі побутує осторога купувати дитині до народження одяг. Згадаймо і традицію роздавати одяг покійника бідним. Болгари Одещини прали небіжчикове вбрання у воді, в якій обмивали тіло, і залишали весь цей одяг вдома, заки ще тіло було в хаті, одяг лежав на ліжку померлого, і лише після поховання його віддавали [Петров 1996: 52]. Цей звичай унаочнює паралелізм дій з одягом і тілом.

На лексичному рівні можна помітити, як частини тіла й елементи одягу нерідко «зливаються», перегукуються, що дозволяє припустити не просто структурну, але й символічну їх переплетеність:

тулуб – тулуб (кожух);
руки – рукави, рукавиці;
зап'ястки – зап'ястки (манжети);
голова – головач (тулія капелюха);
чоло – чільце (пов'язка через чоло);
діял. плечі (спина) – плечі (задня частина сорочки, спина);
старослов. чресла (стегна, поясниця) – черес (широкий шкіряний гуцульський пояс), напр.: «Кожух підпоясується біля *чресел* шерстяним поясом» [Иваница 1853: 343].
діял. гузиця (зад, сідниці) – гузичник (задня частина штанів);
ноги – ногавиці (штани);

п'ятка – п'ята (каблук або задня частина шкіряного взуття типу постолів), побутувало в X–XI ст. [Вахрос 1939: 48];

старослов. перст – перстень;

вуха – заушниці.

Нарешті, людина – лудинє (одяг).

Етимологічні розвідки виявляють соматизми в деяких запозичених назвах одягу. Наприклад, *гердан* походить від тур. *gerdan* (шия) [Войтів 2000: 152], походження слова *намисто* пов'язують з псл. **monisto* та іє. *mono* (потилиця, шия) [Пономар 1997: 43]. Вовк слово *кіптар* виводить від рум. *peptu* (груди) [Вовк 1995: 136] тощо.

Отож тіло й одяг – це не просто тканина на тілі, не просто окультурена натура, – це задання меж і параметрів природи культурою, це творення природного культурними засобами. Одяг стає не просто культурним аналогом тіла, він і є *символічним тілом*. Ба більше: як я покажу далі, одяг творить соціальне тіло, він «формує» функціональне тіло, а тіло й тілесні навички, своєю чергою, оцінюють і вимірюють через компоненти й комплектацію одягу.

2. Одяг, вік і статус у традиційній культурі

Далі я хотіла б привернути увагу до семантики укомплектованості одягу.

Спробую відстежити закономірності, що існують між кількістю і комплектністю одягу людини та її здатністю виконувати основні соціальні завдання й функції (і виробничі, і репродуктивні). Код одягу на символічному рівні оформлював етапи життя, процеси зростання і старіння тіла, а також позначав опанування тілом господарських навичок. Можна навіть сказати, що одяг *творив нове соціальне тіло*.

Дослідники пишуть про вдівство: «В тлумаченні снів вдівство пов'язують із псуванням або нестачею предметів одягу, взуття, головних уборів, а також втратою або відсутністю час-



35. Жінки-жебрачки

тин тіла, особливо парних» [Гура, Кабакова, 1995: 294]. Із цього видно, що зменшення (втрата) одягу є індикатором негативних соціальних процесів, бо відвісто розглядають як соціальну неповноцінність, гандж [Гура, Кабакова 1995: 293]. До того ж цікаво, що втрата частин одягу і втрата частин тіла тут виступають як паралелі. В українській традиції покритка назавжди залишається з неповним головним убором – без очіпка, а водночас «довіку ставала відлюдю» [Гнатюк 1919: 315]. На Гу-

цульщині люди перед смертю інколи бачать потойбіччя й оповідають, що на тому світі старі парубки, «тоти, що си ни жене», стоять «на голих, смутних, сфурділих толоках, самих окроме *голих*, дуже сумних» [Шекерик Доників 1912: 260]. Критична розкомплектованість одягу є типовою прикметою соціальних маргіналів.

* * *

Немовлята, діти, підлітки, молодь. Традиційно до народження дитині не шиють і не готують одягу, бо це є поганою прикметою. В момент народження її загортають у сорочку когось із батьків. Пелюшки також готують тільки зі старого, зношеного батьківського одягу. Серед перших речей немовляти найважливішим є дароване під час хрещення *крижмо*. Це був шматок білого домашнього полотна. Проте цей шмат полотна мислився як одяг: «Куми дають “криж-

мо”, <...> “аби на кім сьвікі не стало голе ис перед нанашка”» [Онищук 1912в: 99]. Пізніше з крижма могли пошити сорочечку або інший одяг, який дитина мала зносити. Шили й інші речі з позитивною прогностикою: онучі для солдата, аби щасливо повернувся, «наволока» для доньки, аби щасливо жила з чоловіком [Боряк 1997: 146], тощо.

Мінімальна кількість компонентів одягу немовляти в перші дні після народження (пелюшка зі старого батьківського одягу й повивач), невиділеність рук, ніг, голови в сповитому стані передають ідею нульової функціональності дитячого тіла. Ця ідея присутня і в лексиці: *зв'язуванням* у багатьох регіональних варіантах називають сповивання дитини. Такий одяг символізував немовля як істоту ще неантропоморфну (без рук і ніг), недієздатну, нерухому і, може, навіть безстатеву (хлопчиків і дівчаток сповивали однаково).

На хрестини, або «до виводу», дитині шили першу сорочечку. Це був балахон без рукавів, подекуди такий одяг називався «плащок»: зазвичай на перегнутій навпіл тканині робили отвір для голови, з боків її не зшивали і рукавів не формували [Іванов 1897: 37, Маслова 1984: 206, Милорадович 1897: 29]. Сорочка, таким чином, з двох боків була незшитою (в тих варіантах, де льолою боками зшивали, то там, у разі смерті дитини, боки сорочки знову розпорювали [Онищук 1912: 329]), що загалом відповідало уявленню про дитину як про тілесно й соціально «недороблену», «нецілісну», «незавершену».

Сповивали дитину щонайменше до шести тижнів, однак цей період міг тривати й довше. Сигналом було опанування нової навички – сидіти:

- А коли дитя перестають пеленати?
- Ну як воно уже стало сидіти

[ЛугКрмБрв];

- Тоді ж уже розкутуєш [дитину] і сіда
- [ЛугКрмМкв].



36. Хлопчики-пастушки різного віку, в штаниках і без, граються на пасовиську, ймовірно м'ячами з кіз'яків

З піврічного віку починали шити дитині сорочки складнішого крою, з рукавами [Милорадович 1897: 29]. А проте аж до 3–4 років буденний (і поховальний) одяг дитини ще складався з мінімальної кількості компонентів. Зазвичай і для хлопчиків, і для дівчаток це була одна сорочечка, інколи підпerezана. Антін Онищук указує, що не тільки влітку, але й узимку діти могли гуляти неодягнутими: «До 4–5 року життя ходять діти без одежі і то літом і в зимі» [Онищук 1912в: 112–113].

Одним із нових і важливих компонентів одягу цього періоду є пояс, який спеціально, урочисто купують дитині [Борисенко 2000: 117]. Цей елемент одягу від певного віку ставав постійним і обов'язковим компонентом, він не просто розвивав, а символічно поглиблював і закріплював людськість дитини (більше про символіку пояса див. у наступному розділі).

Окрім незначної компонентности одягу, для раннього дитинства властивою була також гранично мала кількість наявного в дитини одягу. Змінну одягу дитина мала не завжди, респонденти оповідали: «Було засне дитинча оте, так обстіраєш, поки воно спить, щоб висохло, поки воно встане, щоб надіть на нього» [ХрсГолКвк].

У недошитий місцями одяг допускалося вбирати навіть чотири- чи п'ятирічних дітей, інколи пояснюючи це прагматичними міркуваннями. Приміром, за свідченнями респондентів, у 30–40-ві роки ХХ століття на Слобожанщині дитячі штани між ногами не зшивали, залишаючи дірку: «А в хлопчиків штани та ще й з розпіркою» [ХаркІзСтуд]; це робили задля зручності, аби дитина без сторонньої допомоги могла давати раду з туалетом. У наступному віковому етапі таке спрощення було вже недопустимим. Зустрічаються й інші варіанти недошивання одягу дитини, коли прагматикою це пояснити важко: «А шили сорочечки, я сама шила, своїм дітям, і дівчатам дарила, їхнім дітям, щоб під ручкою була дірочка. Щоб ангелики туди вилітали» [ХаркІзСтуд]. В іншому варіанті: у першій сорочечці немовляти, шитій до 40 днів, «під пахами повинні бути незашиті місця, отвори» [Іванов 1897: 37].

Кардинально статус і одяг дитини змінюються після 5–7 років. Цю зміну можна простежити й у ритуальному тексті: поширеною є традиція померлу дитину до шести років класти на стіл, а після шести – на лаву, як дорослого. Цей вік стає важливим рубежем між дитинством і дорослим життям. Шестирічним давали розв'язати пуп, після чого вважалося, що «йому си розвежут руки до всієї роботи» [Шекерик Доників 1918: 103]. Уявлення про «розв'язані руки» (вище розглянуто «зв'язані руки» покійника, молодих, немовляти) дозволяє припустити попередній віковий етап як час недієздатности.

Перехід у період «розв'язаних рук» супроводжували кілька важливих змін – зростало число компонентів одягу та

з'являлися виробничі, господарські функції, які уводили гендерний поділ праці: «Статеві-вікова диференціація, практично непомітна серед дітей 5–6-річного віку, актуалізується та увиразнюється у 6–7 років... У дівчинки 7–8 років було вже відносно постійне коло обов'язків, пов'язаних здебільшого з домашнім побутом» [Кісь 1999: 51].

У традиції південної Київщини для дітей на п'ятому році життя вперше в набір пестливих назв (таких, як «плакса», «сидун», «плазун», «ходун», «зубань», «белькотун» – на першому році життя, «стригунець» – на другому, «гулячок» – на третьому, «джигун», «гульвеса», «метунець», «жевжик» – на четвертому) уводять назви, які фіксують господарську, ви-



37. Комплектація і збільшення компонентів ув одязі дітей залежить від віку та виконуваної роботи

робничудіяльність: «підпасич», «підпасочок» [Грушевський> 1906–1907: IX, 1, 83, 89, 95, 101].

Завдяки виконанню роботи суттєво змінюється одяговий код: «Обув і одіж дістають аж старші діти (5–6 років), коли мусять ходити за вівцями і козами» [Онищук 1912в: 113]. Щось подібне відбувається з початковим оформленням особи у відповідну стать, що траплялося разом із появою гендерного розподілу праці, водночас програмуються й бажана успішна сексуальність: на Гуцульщині дівчинці, «як тільки їй минуло вже п'ять літ», уперше заплітали волосся в кіски, при цьому бажали, «аби сі до тебе везали з усіх боків парубки», і з того часу «дбають вже..., аби дівчина чи хлопець у тім віці мали на собі окрім сорочки, яке иньше лудинє» [Шухевич 1902: 8].

Звернімо увагу, в наведених цитатах новий одяг та зачіска залежать від роботи, що її опановувала дитина, або статевої диференціації (репродуктивна сфера). Ці компоненти конвертуються один в інший. Ось приклад такої «конвертації» роботи в одяг:

При винаймання слуг ставляться такі умови: хлопця, погонича, пастуха на двоє шмаття [елементів одягу. – М. М.], паробка, косаря й інше – на трое, четверо шмаття, і ще суконні холошні..., дівчина на двоє шмаття, себто сорочку і димку, спідницю, дівка на трое, кухарка на четверо шмаття і ще фартух або запаску.

[Головацький 1867]

Одяг ніби «маніфестував» нові функції тіла. Він навіть моделював, «відкривав» додаткові частини тіла, потрібні для виконання нових господарських обов'язків і функцій. Цю закономірність простежуємо у традиції додавати поясні компоненти одягу у вікові періоди активізації репродуктивної сексуальності: «Заміжні жінки можуть носити плахти повсякденно, для дівчини ж це вважається неприпустимим» [Стороженко 1899: 11]. Або в іншому регіоні України: «Дівчина, поки не висватана, не носить спідниці. Бувало, що



38. Дівчинка-підліток

і до 25 років... дівчина ходила в сорочці з поясом (мотузочкою)» [Казимир 1907: 208].

Звернімо увагу на такі назви фартуха, поясного складника одягу одружених, як *напиздник* (Запоріжжя), *припінда* [Пономар 1997: 27], а також поширені *передник*, *затулка*, *запинка* (та й етимологія лексеми «фартух» зводиться до *передньої* плахти), в яких також зафіксовано зв'язок одягу з «передком». Валентина Борисенко, розглядаючи в окремій статті сексуальні конотації фартуха і його зв'язок зі статевою сферою, наводить, зокрема, вислів «замочити фартуха» зі значенням «втратити дівоцтво» [Борисенко 2003: 8].

Розробку чоловічої теми в одяговому кодї відстежити важче через брак відповідних записів і свідчень, однак відомо, що «хлопчики до 15 років усе літо ходили в самих сорочках без шаровар» [Стороженко 1899: 9].

У деяких регіонах клин між холошами називався *матня*. На Закарпатті в перший день після весілля перед молодого поставало завдання пошити молодому штани. Делікатність ситуації полягала в загостреній увазі до того, якої величини кроїти *матню*:

То вона мала пошити [штани], то шилося вручну, і то треба було поміряти клин. Но, а та не знала за першу ніч, як там, як ся попросити, кільки є там того «приданого», ци стане в тот клин. Такой діло було, не хитроє, но мудрое

[ЗкВолЛт].

Отже, доодягання людини мірою її зростання пов'язано з набуттям нових умінь, функцій, навичок та обов'язків. Престижність одягу також більшає разом із соціальним зростанням («у господарів шапка вища, а у парубків та хлопців поступово нижча» [Головацький 1867]) тощо.

* * *

Одружені. Старі. Пік одягнутости припадає на фертильний період шлюбного життя, час найактивнішої реалізації людини у двох сферах – репродуктивній (народження дітей) і виробничій (господарювання).

Тенденцію до надмірної кількості одягу особливо яскраво помітно у весіллі – ритуалі, який санкціонує шлюбне і статеве життя. У деяких регіонах України молоду одягали в кілька комплектів одягу: «Невістка убирає на себе дві сорочки, чотири плати, два фартухи, дві пари кожухів» [Панькевич 1927: 189], «дві сорочки, дві мальованки і два фартухи» [Гнатюк 1908: 15], «поверх сорочки [одягає] дві спідниці, які підперізує візерунчатим поясом» [Сержпутовский 1922: 11], а інколи і на молодого одягають даровану сорочку «поверх той, что мав на собі» [Туряник 1942: 38].

Семантично тотожним можна вважати інший вираз цієї ж ідеї надмірної одягнутости. В багатьох варіантах весілля молоді одягали верхній зимовий одяг незалежно від пори року, – кожух, гуню, шубу, серм'ягу: «молода мусить ходити цілу свадьбу у великій білій гуни, хоч би і як було горячо» [Жаткович 1896: 19]. Верхній зимовий одяг не знімали навіть в оселі: «Не роздіваяються, нічого, сідають за столи молоді, у зімньому одягнуті» [ПлМирВС]. Молодий також не скидав і головного убору («у шепках баранкових і у кожухах, чи зима,



39, 40. Молода у верхньому зимовому одязі, у гуглі поверху, з двома хустками на плечах і тканиною на шиї. Надмірна одягнутість



41. Молоді в зимових кожухах

чи літо» [Волошинський 1919а: 14]). Людмила Пономар відзначає як типові для Західного Полісся одягати на молодих «по дві серм'яги на кожного» [Пономар 1987: 31]. Пор. також поліське: «Виходять із-зі стола, молода надіва два кожуха і йдуть до церкви» [Кравченко 1902: 132].

Сучасний весільний обряд, імовірно, підхопив ідею «надмірності» в одязі молодої, що передано в бажаній пишності та складності весільної сукні і

доповнено фатою та різними аксесуарами. У ХХ ст. модними в одязі молодої і молодого стали рукавички, які є, назагал, одягом зимовим. Цікаво також, що, наприклад, у сучасних селах Одещини за будь-якої пори року молода мусить обов'язково одягнути капрові панчохи (колготи): «Не можна було без калготок» [ОдКілВил].

Імовірно, обрядове вибирання у дві сукні стало своєрідним прототипом, легітимацією пізнішого звичаю, вимушеної повсякденної практики:

– Думаєте, що як ми ходили і після голоду, і після війни, а в нас було так, що одне плаття носиш замісто рубашки, а одне поверсі.

– А чого?

– Ну, ми ж без рубашки не ходили. Всьо рівно ми повинні були наче рубашку під сподом. То рубашки не було, вже порвалася, то носили плаття замісто рубашки.

[ОдКілДес]



42. У ХХ ст. модними в одязі молодої та молодого стали рукавички, які є, назагал, одягом зимовим

Подібний звичай спорадично виникав у різних регіонах України у перебігу заміни багаточасового традиційного одягу на сучасний.

У повсякденному житті тема надмірної одягнутості стиха проявлялася через традицію готувати у посаг дівчині ве-

лику кількість сорочок: «Вважалося, що 50 сорочок у скрині молодої досить для визнання її багатою, 20 сорочок характеризували молоду середнього достатку, а 10 сорочок свідчили про її бідність» [Щербій, Гурошева 1999: 101]. У посагу південноукраїнських відданиць XIX століття були «сорочки, плаття, хутряна шуба із овчини з білим коміром, триковий костер, кацавейка або пальтісанка (коротке пальто), біла свитка, кожух» [Агафонова 2002: 271] – тут згадано чимало верхніх зимових «престижних» елементів одягу.

Кількість одягу зазвичай належала до важливих соціальних маркерів. Прагматичні міркування навряд чи були єдиними й визначальними у спонуці накопичувати велику кількість одягу *саме на період готовності до шлюбу* (дівчина вишивала собі посаг протягом усього дошлюбного періоду). Окрім символу багатства, в таких звичаях бачимо символічну форму



43. Дівчата шлюбного віку в яскравому одязі і з великою кількістю прикрас

репрезентації готовності «тіла», готовності до соціальних змін, до переходу в фазу репродуктивної активності (пор. одну з форм відмови сватачам – «дівчина ще не готова, не нашила рушників/сорочок», що свідчило зовсім не про її майнову неготовність до шлюбу, а радше вікову).

Старішання передавалося через зменшення кількості й компонентів одягу. Вивчаючи одяг людей похилого віку, російська дослідниця Наталія Прокоп'єва доходить висновку, що йому властива «безформність, м'якість, зруч-

ність, зношеність, некомплектність, тобто можлива відсутність компонентів, які в попередній віковій групі носити необхідно, як фартух у старих жінок, і головне – колористичне оформлення, в якому домінують темні кольори та білий» [Прокопьева 1999: 114].

Можна додати, що в старечому одязі помітними є також прикмети низько-сортности. Катерина Матейко, скажімо, пише, що дергу – чорний шерстяний поясний одяг, що заміняв плахту, – носили жінки похилого віку [Матейко 1996: 62]. Дергу від плахти відрізняли чорний колір і *груба фактура*. Додаткова семантика дерги як другосортної тканини проявляється завдяки етимологічним розвідкам. Людмила Пономар вважає, що зміна лексеми відбувалася так: *дергати* (чесати) – *одерги* (вичіски, те, що залишається на щітці після чесання) – *дерга* (тканина, виготовлена з волокна вичісок) – *дерга* (одяг, пошитий із цієї тканини) [Пономар 1997: 35].

На Гуцульщині побутував також різновид прикраси для старих жінок під назвою «бабські коралі», що його виготовляли з дерева [Матейко 1996: 154]. Носити намисто старим заборонялося: «Деякі носять і до сорока: як якій добре жить, то довше носять намисто», але одягати його в ще зрілішому



44. Одяг старої жінки



45. У дівчаток і старих жінок хустки зав'язані під бороду, а у молодих жінок — навколо голови

віці не допускалося: «Отака стара, а прибирається» [Милорадович 1991: 219]¹.

Одяг старої жінки або жінки-удовиці інколи навмисно позбавляли яскравої барвистості. На Полтавщині вдовиця випорювала частину вишивки на своїй сорочці: «Бувало так, що сорочка вишита красною заполоттю, то виборсуємо [вдови] заполоть, щоб не було червоного» [ПлДикБл]. На схилку віку зазвичай не носили справжніх прикрас, одяг ставав однотонним, менше ставало й вишиваних елементів: «Жінки, що перебували у фертильному періоді життя, орнаментували практично всі компоненти вбрання», а старі «хіба біля плеча десь пропустять рожеву натканку» [Прокопьева 1999: 112–113].

¹ Пор. зв'язок наміста й душі з тексту «Слова о полку Ігоревім»: «Изрони жемчужную душу из храбра тела чрез злато ожерелье».

Треба сказати, що всі ці одягові знаки старости дуже близькі до властивостей одягу дитинства: і повернення до кокономорфних силуетів («балахониста» одяг), і менша комплектація та кількість у гардеробі людини, і приношеність, м'якість, зрештою, навіть однаково незначна колористика (сорочечку немовляти майже не вишивали, інколи «на плечох на сорочині вишивають с червоних ниток хрестик... Хрестик шиється на кожній сорочині, аж доки не буде дитині рік» [Дроботюк 1915: 49]).

У малих дівчаток і старих жінок схожими також були способи зав'язування хусток, вони відрізнялися від головних уборів дівчат і молодих жінок [Лаврентьева 1999: 44–45]. На світліні (іл. 45) бачимо, що дівчатка зав'язували хустки під підборіддя, так само як і старі жінки, а молодіці – навколо голови. Згідно з польовими записами з Полісся, дівчаткам зав'язували дві хустки, як бабам [Пономар 1997: 21].

* * *

Померлі, душі. Поховальний обряд розділяє два різні переходи – для тлінного тіла і вічно живої душі: тіло необхідно вилучити, а душу – перевести в інший світ. Ольга Седакова вказує також, що в умирущій тілі є й безсмертні частини (душа), і такі, що ще за життя належать смерті, – кістки, волосся, нігті та зуби [Седакова 2004: 58]. (Традиція, коли «треба пазурі захухати три рази і кидати за пазуху», є приметною саме в контексті розуміння душі як вічного живого – навіть по смерті, і нігтів як завжди мертвого – навіть за життя [Деркач 1912: 377].)

Тіло померлого не відразу втрачає чутливість, воно поступово, етапами перестає чути, бачити та відчувати (після третього удару об поріг). Цікаво, що стан справді мертвого тіла ототожнюють із деревом – «як кілок», «задубіло». Водночас душа й далі живе, чує, рухається та їсть, вона стає «предком», «дідом» (лексика ця позначає кровну спорідненість і наголошує неперервність родинного зв'язку).

Що нагадує місце, куди відлітає душа, описують «завмирущі», тобто люди, які пережили форму глибокого, кількадечного сну або непритомності. Їхні надзвичайно цікаві оповіді становлять окремий жанр фольклорних текстів. У цих оповідях душі в потойбіччі представлено в «тілесних» оболонках, властивості цих душ-тіл є діаметрально протилежними щодо властивостей тіл померлих, які ще перебувають у хаті. Одна з центральних опозицій у цих описах *важке – легке*. Люди відзначають, що тіло, коли його виносять із хати, помітно важчає: «Кажуть, що тіло по кождім стукненню о поріг стає тяжче, по шестім стукненню, як переходить через два пороги, робить ся трупа така тяжка, що годі вдержати» [Перейма 1912: 206]. А от у потойбіччі людина стає, навпаки, *легкою, мов пір'їнка*.

Іншою опозицією, вздовж якої вибудовується протиставлення тутешнього і потойбічного, є розмір тіла: *велике (несподівано побільшене) – мале (несподівано дрібненьке)*. Як знаємо, однією з мотивацій, чому по смерті слід ізв'язати руки й ноги, є збереження розмірів тіла, аби його «не рознесло» і щоби воно «помістилося в труну», тобто за тілом зауважена здатність критично збільшуватися в розмірі. Зате в іншому світі воно здатне проникнути в найвузчі шпаринки і пройти крізь найменші отвори. Ці властивості в потойбіччі тіла прямо пов'язано з наявністю чи відсутністю одягу:

Як тільки замерла, прийшов до неї старенький дід і каже: «Роздягайся зі свити». Вона скинула, дід допоміг і каже: «Іди за мною», вона й пішла. От він її веде якимись горами, кручами і привів до стіни, а в ній маленьке віконечко – дід і шмигнув у віконечко і кличе її «йди сюди» та такісенькою мовою благає, як оце й ми та діди наші. А вона стала й гукє до нього: «Куди ж я полізу, туди навіть мій кулак не влізе». А дід стоїть на своєму. Вона тільки до того віконечка – та й на тім боці зупинилася, а там садок та багато шляхів від цього віконечка. Повів дід її по одному шляху й довів до якогось роздоріжжа, а посеред того роздоріжжа глибока яма й поперекладовано ріденько тоненькими паличками й

не зогляділась як дід зупинився по тому боці й каже: «Переходь до мене». Дивиться вона, що й нема кудю обійти ту яму й не перескочить, а по паличках й не перейде...

[Терещенкова, 22]

Далі героїня таки переходить ту яму, бо стає без свити дуже легенькою. А ось інша:

Приходить до них хлопчик без штанів, в довгій сорочці, крайкою підперезаний, тай каже: «Скидай оцього кожуха». Та як стрепенув дядьком, *то тіло й опало додолю, наче кожух* і тоді їм стало так легко, вони зробилися як піриночка. А той хлопець до дядька й каже: «Йдіть за мною», тай пішов, а дядько за ним і прийшли вони до великого муру, а в тім мурі малесеньке віконечко, як ото дірки в коморі для kota. Хлопець скік у віконце – та й зупинився по той бік і до дядька каже: перелазьте сюди. А вони кажуть: «Хіба я влізу в цю дірочку?» А він гука: «Лізьте, та швидше».

Дядько скочили – та як муха перелетіли, та й зупинилися з хлопчиком у великому красивому садку.

[Терещенкова, 2]

Елімінативні коди, пов'язані з одягом покійного, набувають протилежного, позитивного значення, коли той потрапляє в потойбіччя, – достоту, як писав Владімір Пропп: «Смерть сприймається як життя з протилежним знаком» [Пропп 1976 (1939): 183]. Наприклад, померлому чоловікові не надягають ремінь, замінюючи його на політичку, нитку тощо. В цих діях є щонайменше потрійна елімінативна негативна семантика: використано гендерно чужий, а водночас і функціонально невідповідний елемент одягу, його застосовано до невідповідної частини тіла (див. детальніший аналіз далі). Але в потойбіччій семантика цих дій є позитивною – чоловік із ремнем не зможе пролізти в маленькі двері до раю: «ек би ремінь, то забрау би багато пляцу [місця. – М. М.], тай не міг би пролізти», зате «у політичці легко сі пріпхати» [Михайлевський 1912: 309].

Те саме стосується взуття. Для світу живих відсутність взуття є елімінативним ритуальним знаком, а в потойбіччі це полегшує ходу, босому легше дійти до раю. У світі людей підкова є добрим, позитивним знаком, однак він негативний у світі померлих: «Як би поховау з залізом [підковою. – М. М.], то би мусіла ходити по світу, докіу би підкови не сходила» [Онищук 1912а: 234]. І далі, тонкі тканини, що їх використовують у спорядженні покійника (для одягу, покривання тіла чи оббивання труни), також є важливою сприятливою умовою, щоби набути «правильної» форми, перебуваючи в потойбіччі: в ті маленькі двері до раю швидше пролізуть ті, хто в «тоненькім шматтю».

Покійникові, хоч там як багато і щедро його споряджали на той світ (у поліській традиції, наприклад, небіжчикові давали кілька комплектів одягу, пор. з кількома комплектами одягу молодой), ніколи не клали у труну верхнього одягу: «...Дают гет усю одежу и обувают; сірак та бунду нидают» [Охримовичівна 1912: 226], «До смерти уберают вмеряющего... в шо найкращіі убори нові, лиш сардак ніколи не кладуть» [Шекерик Доників 1912: 257]. Пор. з вимогою вбирати у верхній зимовий одяг молодят.

Отож семантика знаків у потойбіччі перетворюється на протилежну. Подвійний реверс зустрічається за сценарію так званого «пошкодженого» ритуалу: коли хоронили покритку або молоду людину в шлюбному віці, померлу-поліжницю або вагітну тощо. Скажімо, коли ховають молодого парубка, йому *одягають нового кожуха* [Бордейний 1912: 34], а «вмершу породілю *тра ховати в чоботях*, щоб “там” боса ни ходила та ни тикло з неї» [Танцора 1921–1929: 95].

Оформлення переходу душі чимало в чому тотожне сценарієві переходу лімінальних персонажів – після смерті «душа в хаті», «душа в хаті до 40 день» (пор. з поліжницею, яка також сидить вдома 40 днів), її «по митарству водять, місця шукає» (пор. блукання, шукання місця поліжницею й молодю). Весь цей час для душі залишають обрядову їжу – воду, мед, хліб,



46. Померлу вагітну (чомусь із відкритими очима) ховають у чоботях.
Можливо, навколо неї стоять її діти, а в узголів'ї сидить чоловік

душа вмивається, їсть тощо [Гаврилюк 1989: 32] (тобто вона проходить ті самі дії сніданку, вмивання тощо). Душа переходить у сонм предків, і як предок вона щороку навідується додому. Це повернення оформляють уже в циклі календарних обрядів, а отже, воно стає циклічним.

У традиційній календарній обрядовості є чимало дій, скерованих на душі



47. Їжа для душі на підвіконні



48. Проводи на цвинтарі. Їжа для душі померлого

предків. Цікаво, що дії ці використовують ту саму мову, що й інтегративна фаза родинних обрядів. Душі в календарних обрядах годують, гріють², одягають³, чекають у гості, веселять (див., наприклад: [Колесса 2001 (1930): 33–51; Кутельмах 2001; Агапкина 2000: 236–274]).

Підсумуймо: одяг був індикатором рівня соціалізації, він демонстрував низькі рівні соціалізації в дитинстві й у старості та високий – у фертильний період одруження.

Упродовж життєвого циклу одяг виступав способом формування, дороблення та організації тіла для реалізації осно-

² На Немирівщині (Вінниччина) повсюдно палять дідуха на Новий рік – аби гріти душі померлих [Здихівський 1930: 188–190].

³ «За етнографічними даними минулого століття, у поліських селах побутовув звичай вивішувати на русальному тижні чисту одежу на жердку під стріхою або на якомусь дереві» – для померлих [Кутельмах 2001: 105].

вних життєвих програм. Інколи нефункціональні частини тіла, лікуючи, «заміняли» на одяг (неплідна жінка одягала сорочку плідної тощо).

Одяг символічно «доштикивував» ті частини тіла, роль яких зростала на відповідних етапах: немовляцтво супроводжували кокономорфний одяг, «недороблена», незшита боками сорочечка-«плащок» без рукавів; до-виробничий дитячий період, час опанування базових умінь (сидіти, повзати, ходити, говорити) – сорочечка вже з рукавами, поясочком; з початком виробничого періоду, пастухування, допомоги при хаті в дитини з'являлися взуття й одяг (хоч і небагато); наближення до статевого життя позначалося появою поясних компонентів одягу – спідниці, штанів; шлюбне життя – максимальною кількістю одягу, навіть надмірною, і найповнішою його комплектацією; старіння – зменшенням компонентів одягу, балахонністю, поверненням до кокономорфності, а завершувалося все новим, «холостим» одягом у покійника. Душу уявляли леткою, всепроникною субстанцією, що радше була позбавлена тіла-одягу, тіла-кожуха.

3. Конструювання тіла через одяг у ритуалі⁴

У попередньому розділі ми зосередилися на вивченні одягового коду переважно в *повсякденних практиках*, у *звиз-*

⁴ В історії української науки є кілька монографій, у яких досліджено одяг, зокрема праці Катерини Матейко, Тамари Ніколаєвої, Людмили Пономар, Ганни Стельмашук. Серед найвідоміших досліджень українського ритуального одягу – монографії Галіни Маслової [1984] і Ганни Стельмашук [1993], стаття Петра Богатирьова [1971], а також окремі статті Тетяни Агафонової [2002], Ганни Врочинської, Оксани Косміної [2003]. У цьому розділі вивчаємо особливий, недосліджуваний раніше аспект символіки одягу у зв'язку з тілом і символікою переходу.

чаях, і лише трохи – в ритуалах⁵. Ми зробили висновок, що упродовж життя (а не ритуалу) комплектація й кількість одягу є мінімальною в дитини, зростає у перебігу дорослішання, досягає піку у фертильний період одруження, а потім знову спадає в період старости. В деяких випадках ми розглядали й *ритуальний* матеріал: ритуал наголошує, інколи загострює й гіперболізує звичаєву логіку. Наприклад, коли в набір весільного одягу молодих входило по кілька комплектів одягу, цим *ритуал* увиразнював *звичаєву* логіку досягнення життєвого піку. Але така узгодженість *звичаєвого* й *ритуального* дискурсу спостерігається не завжди.

Якщо в попередньому розділі мені йшлося передусім про понадодягнутість молодих як знак життєвого піку (звичаєвий контекст), то тепер треба приділити увагу й ознакам їх недоодягнутості – дескриптору їхньої ритуальної лімінальності, неповноцінності. І хоч я говорила про недоодягнутість немовляти як про знак його низької соціальної позиції (звичаєвий контекст), але тепер відзначатиму його понадодягнутість як ритуальний код, як ознаку позитивної, інтегративної скерованості обряду. Звичаєві теми простежуються й у ритуалі. Але навпаки ця логіка не діє: ритуальні теми не поширюються на позаритуальний, звичаєвий контекст.

У попередньому розділі зосереджено увагу на тому, що знакові дискурси старости й дитинства зближуються – в обох випадках ми мали картину недоодягнутості, кокономорфності як символ неповної соціалізації і на початку, і на схилку віку. В цьому розділі, навпаки, простежимо постійне знакове протистояння поховального й родильного

⁵ Нагадаю, у цьому дослідженні я розумію *ритуал* і *звичай* як полярні точки на шкалі символічних форм поведінки. *Звичай*, на відміну від *ритуалу*, не позначено сакральністю, він є видом стереотипної форми поведінки, побутовою нормою. За детальнішим обґрунтуванням і теоретичним аналізом такого розуміння звичаю й ритуалу можна звернутися до праць Альберта Байбурина [Байбурин 1993: 18].

дискурсів як крайніх пунктів на осі тілесного життя. Ми розглянемо ритуальну соматику – як її передано, модельовано чи творено мовою одягового коду. Отже, розбирання, кокономорфність, перинатальність і андрогінність.

* * *

Розбирання. Безперечно важливим етапом обряду є оголення й обмивання переходових осіб. Ці акти є обов'язковими для усіх переходових персонажів – роділлі, народження, молоді й молодого, покійника і його душі. У всіх обрядах переходових персонажів оголювали, знімаючи не тільки одяг, але й прикраси: «Сережки, намисто, весь одяг і білизну» [Милорадович 1897: 107], «усі прикраси: квітки, ленти, <...> намисто..., роздягають до голого» [Литвинова-Бартош 1900: 148; паралелі: Брижко 1919: 72, Малинка 1897: 126], а також розплітали коси. Повне роздягання, мабуть, описує натуралізацію тіла, звільнення від усіх культурних, соціальних, вікових, гендерних, станових маркерів⁶.

У поховальному обряді (а також інколи у лікувальній магії) на покійникові одяг не знімають, а *розривають*: «Деруть від пазухи, аж до долини» [Чубинский 1877: 699, паралелі: Милорадович 1897: 166; Тарасевський 1912: 410]. Розривання, вочевидь, маркує незворотність і кардиналь-

⁶ Це нівелювання маркерів узгоджується з тенденцією, коли в ритуалі на деяких етапах зменшено категоричність стратифікацій. Ритуал може навмисно «розігрувати», як особа потрапляє в іншу, чужу соціальну нішу. Скажімо, баба з поліжницею на час пологів переходять на «ти»: «кожда баба з поліжницею говори собі “ти”, хоть би одна була занатто стара, а друга дуже молода» [Шекерик Доників 1918: 101]; немовля у перші місяці життя називають «дід», «дідуган», «бабуся» [Грушевський 1906–1907: IX, 1], інколи до дитини звертаються у протилежному роді: до дівчинки – «сину», а також не виділяють рід взагалі, звертаються до дітей обох статей у середньому роді: «хлопчице», «дівчице» [ЗкВолЛт, ЗкВолКт], «хлопчіте» [Шекерик Доників 1918: 102]; згадаймо також традицію *годувати* молодих на весіллі (немовлячий дискурс) або давати молодому, друзям ціпки (старість) тощо, таких дій у ритуалі є чимало.

ність процесу. Юліан Талько-Гринцевіч зафіксував звичай розривати одяг, коли лікували сухоти, рвали «починаючи від пазухи аж до подолка», а вербальний код при цьому скеровувався на тіло: «Святі мошці, дайте *тіла на кості*» [Talko-Hryncewicz 1893: 439].

Розбиратися/строїтися. Зверну увагу, що діалектні лексеми на позначення *роздягання* передають ідею саме «рознімання», «розбирання»: «бабка *розбирає* [жінку], знімаючи з неї одяг, спідницю, хустку з голови, розплітаючи їй волосся, виймає з вух сережки і знімає з пальців персні» [Talko-Hryncewicz 1893: 72], «Поліжниця *розбирає* *ци гет*, лиш си лишее в сороцци» [Шекерик Доників 1918: 100] або: «Тоді *розбирають* молоду» [ПлДикБл]⁷. Ці три цитати записані в різних регіонах України, що підтверджує популярність назви *розбиратися* на дію *роздягання*. Пор. її опозицію: лексема «стрій» означає «комплект одягу», етимологічно Макс Фасмер зводить її до «строить» (будувати, конструювати) [Фасмер 1987: 780]. В українській мові *строїтися* означає «гарно вбиратися» [Матейко 1996: 22].

Роздягання/розбирання, переодягання натільної білизни навіть у повсякденні, в побутовому часі чітко санкціонували й регламентували. Заборонено було міняти сорочку в певні дні тижня (завичай у понеділок і п'ятницю), «бо на тебе усеньке лихо буде» [Пономар 1997: 14], «чоловік умре» [Милорадович 1991 (1902–1904): 224], «буде чоловік п'яниця» [ПлМирВС], не можна переодягатися також увечері. Цей мотив подибуємо в оповіді про сина-упиря, могилу якого навідала вночі невітінна мати. Опівночі син встав з могили і, почувши людський дух, кинувся на матір, «а вона, втікаючи, скидала з себе одяг і плаhti, за які той хапав і дер... Вона добігла

⁷ *Розбирання* семантично близьке до *розв'язування*. Наприклад, *розв'язування* вузлів на одязі людини при смерті полегшувало відхід душі з тіла. Така сама дія з одягом поліжниці допомагає розкритися її тілу для легких пологів.

додому в ту мить, коли запіяв півень. Упир зник, однак мати на другий день *померла*» [Talko-Hryniewicz 1893: 427].

Мітологічний зв'язок між зніманням сорочки і смертю може виступити каталізатором семантики обрядової заборони переодягатися родичам небіжчика: «Ни можна тим особам домашнім, що були при смерті, перебирати си» [Шекерик Доників 1912: 262], «Ходить кожде з домашніх в убраню, в яким захопила его смерть» [Шухевич 1902: 242; паралель: Дем'ян 1926–1927: 170]⁸.

Семантику одягового коду нерідко розкриває порівняння дій у рамкових обрядах – поховальному та родильному (текст дитини). На небіжчика одягали *все нове*, «що шьи на собі ніхто не мау» [Кузьмак 1912: 291; паралель: Шекерик Доників 1912: 257]. Видається, що одяг, у який ще ніхто ніколи не вбирався, у сенсі функціональної ваги мав радше нейтральні характеристики, риси бутафорності. Такий поховальний одяг можна протиставити дитячому, який робили з уживаного, вже ношеного батьками вбрання. Всі тканини, що торкаються немовляти, раніше були на дорослому, функціонально повноцінному тілі: зафіксовано звичай, коли жінки, що провідували роділля, «несли з собою [в подарунок] шматки полотна, при цьому дбали, щоб воно вже було в ужитку» [Боряк 1997: 146]. Упродовж тривалого часу і пелюшки, і перші речі дитини виготовляли з уживаних речей, вони мовби несли інтегративну семантику апробованості, верифікованості. Тобто тіло покійника і тіло немовляти можна описати опозицією **новий – старий, нефункціональний – функціональний**.

Антитезу між покійником і немовлям творять і використовуючи тканини різної фактури. Для небіжчикової одежі й

⁸ Ці дії з одягом є паралельними діям з інтер'єром. У хаті на час поховального обряду теж залишали все, «як “захопит смеркь”» [Онищук 1912а: 328], і «всі речі, ек судник, дрантє і все, що є в хаті, не можна нікуди з місця того тевати, де захопила смерть» [Шекерик Доників 1912: 262].



49. Анастасія Матвіївна (1924 р. н.)
показує полотно, «те, що під плечі
положать у труну»

оформлення труни часто використовували лише тонкі лляні тканини, намітки, а пізніше фабричні ситцеві – марлю, згодом синтетичні – тюль, але завжди дбали, аби тканина була тонкою, легкою, прозорою. Наприклад, на Київщині для обгортання ніг покійникові використовували «намітку із серпанку» [Брояковський 1912: 389], – серпанок є найтоншим, яке можна виготовити вдома, ніжним лляним полотном, призначеним для святкових жіночих головних уборів. Прикметно, що пізніше, за радянських часів, для обгортання ніг небіжчика почали купувати марлю, бо вона за структурою схожа на серпанкові намітки [ХрсГолКвк]. Труну та-

кож оббивали зсередини тонким матеріалом – для труни «набирают полотно тоненьке як сітка» [Кравченко 1920–1926: 138]. На Київщині покійника укривали тонкою наміткою [Терещенкова 2]. На Гуцульщині в день смерті на знак, що в хаті є мрець, вивішували білу перемітку – вибілений шматок тонкого довгого полотна [Боряк 1997: 147]. Накривали тіло небіжчика за радянських часів масово тюлем.

У Снятинському повіті на заході України записано апокриф, що пояснює вимогу вбирати померлого в тонкі шати:

Петро, заперши великі двері, розтворит малі до раю, такі малі, як кагла, так каже: *«Хто може, най пролазит до раю»*. Хто у тоненькім шматю, пролізе борзо, не ме си мучити; тому убирают небіщика у як найтонше шматє.

[Михайлевський 1912: 309]

В окремих традиціях навіть рушники, на яких опускали труну в могилу, робили особливо делікатно – «полотно для цієї мети спеціально тонко прялося, вміло ткалося і вибілювалося» [Боряк 1997: 147].

Натомість для дитячих пелюшок і сорочечки нерідко брали одяг із грубих тканин. На Слобожанщині особливо часто і, схоже, не випадково використовують для цього підтичку з сорочки матері: «Підтичка щитається, дітки, так як, ну якби сказати, щоб воно було по-научному благополучно – так як священне для ребьонка. Оце отакого. От воно, щоб дитинка не боліла, замотуєш його» [ЛутКрмКП].

Підтичка – відрізна частина материнської сорочки від талії до колін. Її робили з грубої конопляної або лляної тканини (грубішої, ніж верх сорочки); ці тканини для підтички так і називали «товстина», «грубе» [Боряк 1997: 41] або «сирове» полотно (за народною етимологією – від «сіре», «недобілене») [ЛутСтбНпк]. Підтичку робили з менш якісного полотна, бо її прикривав поясний одяг, її не було видно; вона також зношувалася швидше, ніж верх сорочки, бо через місячні цикли підтичку прали ретельніше і жорсткіше, вона швидко стиралася, зношену підтичку відрізали і заміняли на нову. Користована, зіпрана підтичка служила пелюшкою для дитини.

Отже, щонайменше в традиції Лівобережжя існує закономірність використовувати для покійника тонку матерію, а для дитини – грубу, так утворюється ще одна концептуальна опозиція **тонке – грубе полотно**.

Використання старого одягу пояснювали також і тим, що розношена тканина ставала м'якою: «Більше тратили при-

ношене, бо воно ж таке м'ягеньке було» [ДонСлвОл], тканина з підтички через часте прання робилася особливо м'якою [ЛутКрмКП]. Очевидно, новий одяг небіжчика, для якого особлива вимога, щоб він не був ані ношений, ані жодного разу праний, більше тяжів до штывности.

Опозиція **твердий – м'який** проявляється однаково як у одяговому коді, так і в уявленнях про тіло. Тіло малої дитини від самого народження вважали нестабільним, м'яким: «Косточки ж м'які» [ХрсЦрЛС], «А то береш його, береш, береш – і вирівнюється головка. Воно же м'якеньке!» [ХрсЦрЛС], «Воно ж м'яка, після родов же м'яка головка. І тоді через два часа так, через два часа так перекидають, щоб не було косо. Вони вже в больниці там і так його, і так його [виправляють], воно ж там таке м'яке» [ХрсБілШБ]. Про тіло покійника кажуть: «Тіло застигло, як кілок лежить» [ОдКілПр].

Уявлення про м'якість підтверджене і традицією доліплювати, вирівнювати дитину. «Баба пупорізна зараз пригорщами трохи обкруглить головку... тім'ячко загаптовує, порошокнео засипле і животику повиправляє... Вушка закладать за подушечку треба, бо буде клапоухе» [Г<рушевський> 1906–1907: VIII, 175]⁹. «Баба кладе дитину на землю и лехко своейоу ногоу приступить дитині рот, аби буу мекий, аби буу добрий на жінку» [Онищук 1912в: 97]. Щодня дитину кілька разів «за носика здушать рукою..., щоб “носика не залежало”» [Г<рушевський> 1906–1907: IX, 7; паралель: Иванов 1897: 28] тощо¹⁰.

⁹ З цього огляду цікавим є спостереження палеоархеологів: «У печері Арієні Кадида (Італія, Гравет) було знайдено поховання парубка, в якого втрачені під час поховання частини тіла (частина щелепи, ключиці, лопатка та головка стегна) відтворювали пластирі з глини й жовтої вохри» [Столяр 1985: 241]. Це доліплювання глиною відсутнього органа нагадує традицію засипати тім'я «порохнею», загачувати глиною отвір, «пропущений» природою.

¹⁰ І ще одна паралель: немовляті баба виправляла вушка й носик, щоби дитина була миловидою, а покійникові так само «затыгают шьи теплому губи и очі, шьоби ни виглядава лычно вітрішыний» [Кузьмак 1912: 291].

Цікаво порівняти й такі різноскеровані практики з тілом покійника та дитини: від мертвого тіла очікували остигання й отвердіння, а тіло немовляти, навпаки, ще певний час намагалися утримати в стані м'якості: щоразу, купаючи, дитину намагалися «розпарити», а потім «рівняти» («рівняли кісточки», для цього зводили лікоть правої руки й коліно лівої [Ястребов 1894: 86], і «голову немовляті баба виправляє в теплій воді» [Кравченко 1928а: 165]), тому воду для купання робили гаряченькою [Ястребов 1894: 86]. Порівняйте із обрядом класти біля небіжчика гарячий паркий хліб, тут вихід тепла й пари протиставлено своєрідному наповненню теплом і паром дитини.

Ще одна опозиція стосується води: покійника обмивають у чистій воді, а в купіль для дитини обов'язково вкидають різні предмети – трави, монети, мед (пізніше – розчин марганцю, який, окрім іншого, забарвлював воду). (Екзотичний запис походить зі сходу України: «А ложать же дитинкині пелюшки закакані під головку скручують, а тут [показує на тіло. – М. М.] беруть велику таку пелюшку, і то на неї так ллють водичку, воно спаряється» [ДонКрсРуб]). Це означає ще одну опозицію *чиста – не чиста* (вода).

Про розпарювання в контексті північноросійського весільного обряду писав Альберт Байбурін: під час обрядової лазні тіло розпарювали, імітуючи, на думку дослідника, символічне розбирання, розчленування, розкладання на частини [Байбурин 1993: 74]. Мабуть, та сама семантика проступає й у родильному купанні немовляти, тому, можливо, там розпарювання поєднано з утримуванням цілості тіла купальною пелюшкою. Правильне тіло небіжчика утворювалося, навпаки, остигаючи, у зв'язаному стані, щоб його «не рознесло». Так постає опозиція: **остигання – розпарювання, холодний – теплий/гарячий**.

В усіх локальних традиціях одяг для смерти (а часто і для весілля) готували заздалегідь. Натомість дитині ніколи не лаштували одяг завчасу. До смерти готували новий святко-



50. Марія Олександрівна (1914 р. н.)
показує одяг, що приготувала
«на смерть»

вий одяг. А подекуди для цього шили сорочку особливого крою та вишивки, яку живі ніколи не одягали. На Слобожанщині на початку ХХ століття до смерті шили особливу смертну *додільну сорочку* з вишивкою білим по білому [ЛугНадНох, ЛугКрмКП, ЛугКрмБрв]. На запитання, чи одягали *додільну сорочку*, білим по білому вишивану, у церкву, наша сторічна респондентка відповіла: «Хтозна, може хто і надівав, це к смерті ж, як умре, то надівають, вона ж довга була» [ЛугСтбНпк]. Такий «нежиттєвий», «несправжній» одяг протиставлено дитячому «справжньому» одягові, який навіть у формі простого чотирикутника-пелюшки, проти складної конструкції сорочки, мав потенціал справжності (пов'язаної з виробничими й життєвими процесами).

У деяких західноукраїнських варіантах поховального обряду на покійника одягали його весільне вбрання – спеціально для смерті збережене, або принаймні якийсь елемент весільного одягу, як-от очіпок [Михайлевський 1912: 309]. Використання обрядового, непрагматичного, символічного одягу так само прикметне з огляду на опозицію **несправжній – справжній**.

Попри інколи доволі багате спорядження покійника «в дорогу», «в інший світ», існував набір речей, які не можна було одягати на померлого. Наприклад, у багатьох варіан-



51. «Смертна» додільна сорочка, вишивана білим по білому

тах на покійницю не одягали або, коли виносили тіло з хати, то знімали прикраси: сережки, намисто (інколи окрім скляного намиста), кондурі [Милорадович 1897: 167, Михайлецький 1912: 310, Кисілевська 1912: 300, Милорадович 1991 (1902–1904): 219, Бордейний 1912: 349]. Ось які вказівки дає респондентка щодо одягу на смерть:

Мені щоб наділи рубашку, шарахван у мене. Не надівайте мені ні штанів [тут – трусів. – М. М.], ні жакета, нічого мені не надівайте. Кохвотчку, шарахван, я люблю ходити так і так на смерть мене одягніть. А не нацуплюйте на мене – ще й вбувають!!! Колись у нас отут на хуторі вже давно-давно умерла жінка, і чоловік надів костюм на неї, черевики такі на великі підборі, то кажуть йому всьо время снилося – нашо ти мене навдівав!

[ПлДикАнд].

Упродовж тривалого часу незмінним залишалося не взувати небіжчика. Замість взуття шили панчохи, капці, ноги просто обмотували кавалками полотна. Катерина Матейко пише також про «кундурі – жовті, шиті як панчохи, без підошв і каблуків чоботи» [Матейко 1996: 142].

Один із видів взуття покійника – нашвидкуруч ізшиті панчохи з білого полотна під назвою *калигви* – проаналізуємо детальніше. Лінгвістичний аналіз виявляє негативні конотати лексеми і предмета. У деяких архаїчних говірках у значенні слова *калига* (взуття) використовують слово *каліка*, *калічка*. Поза тим, як показують дослідження, у пам'ятці XIV ст. і в билинних записах, що сягають XII ст., *калига* і *калічка* вживали зі спільним значенням «прочанин» [Вахрос 1939: 98]. Слова *калигва* (тип взуття) – *каліка* (неповноцінність) – *прочанин* (мандрівник) у певні історичні періоди мали однакову, спільну семантику, яка об'єднувала всі три відтінки.

Взуття покійника несправжнє, умовне. Там, де утвердилася традиція ховати людину в чоботях, слід було конче зривати з них підківки [Онищук 1912а: 234, Михайлецький 1912: 309, Онищук 1912а: 234, Шекерик Доників 1912: 257].

Вилучають також ремінь: на покійника-чоловіка «ременя не дають ніколи» [Онищук 1912а: 234, Шухевич 1902: 242], обперізували його політичкою [Михайлецький 1912: 309], ниткою [Мусянович 1912: 383], волічкою [Онищук 1912а: 234]. Перед тим як виносити тіло з хати, пояс інколи розв'язують [Онищук 1912а: 234] (а руки й ноги розв'язують всюди обов'язково). Пояс був емблематикою людського, християнського. Існувало вірування, що «на тому світі нехрещені діти будуть ходити без поясочка» [Іванов 1897: 39]. І, навпаки, хрещену «дитину, котра помирає, перед сконом підперізують» [Іванов 1897: 39; паралелі: Милорадович 1897: 168, Чубинський 1877: 700].

Дитячий дискурс також розвивається як опозиція до поховального. Баба, готуючи дитину до хрещення, «оббиває [її] червоним поясом», автор наголошує: «Останнє – обов'яз-

ково» [Маркович 1854: 343]. Цікавою є традиція тим самим поясом, яким при хрещенні обв'язували дитину, підперізувати молодих: «Як воно іде вінчатся, підв'язати його тим поясочком..., тай нехай звінчається з ним» [Грушевський 1906–1907: VIII, 206]. Інтегративну функцію пояса відзначено і в інших, календарних обрядах. Нікіта Толстой описує випадки, коли в обрядах використовують пояс, і семантику цих дій: вступ дитини в життя, встановлення шлюбних стосунків і зобов'язань, захист від нечистої сили, запліднення, сексуальна сила тощо [Толстой 1995 (1987)а: 109]. Порівняйте:

Мати сина провожає,
Пояс пудперезає.
Не буйся, муй синочку,
Ни звіря лютого,
Ни темної ночі;
Бог тобі на помочи

[Малинка 1897: 114].

Про символічну властивість пояса стабілізувати, зцілювати говорить і таке вірування: «Коли в дитини болить голова, то обв'язують голову тим рушником, яким було підперезано матір під час вінчання» [Іванов 1897: 37]. Отже, між мертвими та живими виникає опозиція: **непідперезаний – підперезаний**.

Неповна укомплектованість одягу покійного несе елімінативні мотиви. Окремі варіанти поховання – достеменно відомо про поліську традицію – передбачають надмір одягу в покійника, на нього навіть одягали кілька комплектів одягу: «Стільки понакладають, що і кришка не накривається» (с. Поповичі Ковельського р-ну) [Гаврилюк 1983: Зош. 2], «На саму бабу 2 сорочки, 2 спідниці, фартух, панчохи; ще в труну стелили 2 спідниці, 2 сорочки. І на чоловіка так же» (с. Сваричевичі Дубровицького р-ну) [Гаврилюк 1983: Зош. 4]. Мабуть, така поховальна традиція прямо цитує весільний

обряд і збирання молодії в дорогу, яку уявляли як дорогу в потойбіччя. Цей самий мотив мандрівки може пояснити і згадувану традицію одягати у труну весільний одяг. А проте ця надмірність була водночас неповна: в усіх цих випадках не одягають верхнього одягу, взуття та ременя.

Вище ми звернули увагу на *звичаєву, щоденну* недоукомплектованість дитячого одягу, а тепер говоримо про *ритуальну, обрядову* недоукомплектованість небіжчиковаго. Чи збігається у такому разі не тільки звичаєва (та, що виходить за межі ритуалу), але й суто *ритуальна, обрядова* логіка одягового коду дитини та покійника? Чи можна порівняти ці два *ритуальні* комплекси на основі маркера недоукомплектованості? Виявляється, що ні.

Символіка дитячого одягу в побутовому, звичаєвому дискурсі (в повсякденні) справді оформлена логікою недоукомплектованості. Але в ритуальному, навпаки, легко помітити тенденцію до надмірного одягання. Це мало, мабуть, прогностичну дію, задавало вектор розвитку і протиставляло тему немовляти покійничій темі: до хрещення дитину загортають поверх пелюшок у кожух, у багатьох українських традиціях дитину також загортали в подушку або просто клали на подушку відразу після народження (можливо, подушка прийшла на зміну кожухові, або ці традиції існували паралельно). Тож обряд фіксує додавання тих компонентів одягу, які категорично відсутні в покійного – кожух та пір'яна подушка. Водночас обрядова дія залучає невідповідні порі року елементи вбрання: в подушку чи кожух загортали немовля навіть влітку.

За цією самою логікою чинять із нігтями й волоссям переходових осіб. Скажімо, покійника голять, розчісують, обрізають йому нігті тощо (зрізані нігті й ховають з померлим) [Коломийченко 1912: 394, Мусянович 1912: 382]. А дитині, навпаки, «до року не можна стригти волосся, бо буде тупий, нерозвинутий; не можна також до року обрізати нігтів» [Беньковській 1904: 1], навіть матері не можна чесатися, бо на-

родженець буде «вшивий і паршивий» [Беньковскій 1904: 3] (зауважмо, що в поховальному локусі живим не дозволено голитися: «Не бритваються доті, покi не погребут» [Дем'ян 1926–1927: 170], що зближує тут дискурси живих – народження, поліжниць та живих родичів покійника).

Звернімо увагу і на використання значущих елементів одягу покійника у невластивій їм функції: оперізували небіжчика *політичкою* [Михайлецький 1912: 309] (яку використовували переважно як шворку для манжет і коміра сорочки або при очіпкові), *чорною биндою (кодою)* (це стрічка, якою дівчина пов'язувала волосся) [Кузеля 1912а: 363], *хусткою* [Зубрицький 1912: 213], *баріжом* (головний убір) [Бордейний 1912: 348]. Ноги покійникові обвивали «наміткою із серпанку» [Брояковський 1912: 389, паралелі: Чубинський 1872: 702, Коломийченко 1912: 394], «кавалком рантуха» [Кисілевська 1912: 299] (тканини для головних жіночих уборів). Кожен з елементів строю асоціювався з відповідною його функцією й відповідною частиною тіла, але вочевидь не з тією, в якій його використовували в поховальному обряді. Таке використання одягу стосовно іншої частини тіла, не за призначенням, може виражати ідею символічного переплутування частин тіла як найрадикальнішу форму теми лабільності, неінтегрованості, розчленованості тіла, – мотив, що його досліджували різні науковці¹¹.

¹¹ Фізичне розчленування було одним зі способів поховання босоркань і дводушників, їх викопували з могили й розчленовували. Про босорканню: «Її треба вирити й розрубати на шматки» [Богатырев 1971 (1929): 271; паралелі: Перейма 1912: 208, Зубрицький 1910: 220, 221]. На цю паралель між поводженням із тілом «нечистих покійників» і обрядовим символічним розніманням на частини тіл лімінальних персонажів (зокрема, тіла молодої під час північноросійського обряду лазні, де молоду розпарювали) вказав Байбурін [Байбурин 1993: 74]. Ольга Седакова припускає, що така «порча тіла» перейшла на нечистих покійників тільки в стадіально пізніх варіантах обряду, раніше її застосовували до всіх померлих як спосіб «убивства» смертної частини людини [Седакова 2004: 58]. Згадаймо чукотський обряд, очевидцем яко-

Натомість щодо тіла немовляти ритуал демонстрував синкретизм, кокономорфність, буквально невичленованість частин. А отже, релевантно виокремлював і опозицію **лабільності частин тіла – синкретичності тіла**.

Зв'язування/розв'язування. Однією з наскрізних ознак поховального одягу є незав'язування його елементів, розстібання або нетривке, хляпке зшивання. На небіжчикові «не вільно нічого зав'язувати» [Онищук 1912б: 330], «[x]устку жінці на вузол і пояс на вузол мертв'якові у нас не в'язали» [ПлМирВС], сорочку на грудях не застібали [Зубрицький 1912: 213], сорочечку покійної дитини «боками порють» [Онищук 1912б: 329], а інколи «на переді передирають, щоби могла вигідно літати» [Бордейний 1912: 349], виймали голку, якою був пришпилений очіпок, розв'язували вузол на хустці [Милорадович 1897: 167, Милорадович 1991 (1902–1904): 218, ПлМирВС]. Коли шили подушку чи панчохи на ноги небіжчикові, старалися, щоб вони були зшиті нетривко, «на борзі... Звідси й пословиця: “Ушите як на мерця”» [Деркач 1912: 373], панчохи часто не шили, а просто намотували смужки тканини на ноги, а на нитці, якою шили подушку, не робили вузла [Talko-Hryniewicz 1893: 422]¹².

Елімінативна семантика цих дій виразно «звучить» на тлі символіки зв'язування в дитячій темі. Саме так,

го був український дослідник Роман Кісь, коли небіжчика залишали в тундрі, «попередньо порозрізавши сухожилля в місцях суглобів на руках і ногах, зробивши довгі розрізи на стегнах, животі і роті» [Кісь 2002: 266].

¹² Кілька років тому, розкопуючи руїни монастиря в Полтаві, знайшли поховання багатой міщанки (сер. XVIII ст.), одяг якої добре зберігся. Вивчаючи деталі одягу, дослідники виявили, що його пошито з дорогих тканин, однак дуже *слабким стібком*. Іншу паралель можемо взяти з сучасності: нині на Заході (а подекуди і в Україні) існують мережі магазинів з одягом для померлих. Прикметним для цього одягу є власне бутафорність, несправжність, імітаційність.

зв'язуванням, називають сповивання: «Росте, а зв'язане лежить» [Г<рушевський> 1906–1907: IX, 6]. Зв'язаний стан вважали необхідним для «правильного» формування тіла дитини. Інколи зв'язували так міцно, відзначила респондентка, аж на тілі залишалися *попруги* – сліди від повивача [ХаркІзСтуд]. У лікувальній магії зав'язування вузлів мало позитивну семантику: ниткою вимірювали суглоби й зав'язували на ній вузлики:

Оце пальчик бере і від кінчика пальчика до одного суставчика узелок зав'яже, відсіля сюди зав'яже [респондентка перебирає всі фаланги пальців, суглоби рук тіла]... І так дитинку повністю виміряє..., і ножки..., і головку [ПлМирВС].

Потім ту нитку скручували й засували в дірочку в глухому кутку одвірка, просвердлену якраз на рівні зросту дитини. Іншими словами, бабуса ревізувала тіло й «укріплювала» кожний суглоб, зав'язуючи вузол, завдяки чому тіло мало стати *зіцленим*. Пор. також вираз *дитина зав'язалася* [Шухевич 1902: 1], що означає «була зачата». Відоме також вірування: скільки вузлів зробить баба на нитці, зав'язуючи пуповину, стільки дітей матиме роділля [Боряк 1997: 149]; або ще вираз: «молоду *зав'язують* у молодицю» [Кравченко 1928а: 68]. Вираз *розклеївся* означає «піддався хворобі, занедужав, зліг», а фраза «розійшлася рука» значить, що рука болять у суглобі («Ну оце ж болять тутички в суглаві рука, розійшлась кажуть рука, так нада тим мотузочком [від покійника] зав'яжуть» [ЛугСтбНпк]). Пологи часто передають лексемами, які означають втрату тілесної цілості: розсипалася [Милорадович 1897: 19, Г<рушевський> 1906–1907: VIII, 163], розпалася, розсунулася [ЛугКрмКП].

Дитяче тіло зв'язують, аби тримати його вкупі, в цілості. Мотиви незінтегрованості частин тіла немовляти виявив російський дослідник Ян Чеснов, аналізуючи ігри типу «Сорока-воровка кашу варила, деток кормила» (такого штибу гра до-

бре знана серед усіх східних слов'ян)¹³: «Ігри з немовлям зберегли нам найархаїчніше тіло з органами, що здатні відділятися. Ці органи перебувають у несоціальному світі (як пальці-злодії). Вони ще обережно наближаються до людини – як гості. Але коли вони зібралися, їх перерахували – дитина сміється. Її тіло стабілізувалося, стало предметним» [Чеснов 1996: 58].

Але є й інші випадки, в яких простежуємо уявлення про неінтегрованість, взаємну чужість частин дитячого тіла. Типова й найбільш прагматична мотивація необхідності вповивати дитину стверджує, що несповита дитина *пошкодить себе*, «сильно подряпається» [ПлМирВС], «вибере собі очі» [ЗкУжБр], «жахатиметься» [ХрсБілШБ], «в морду лізе й дере когтиками» [ХрсГолКвк]. «Агресія», «напад» рук чи пальців, які становлять небезпеку решті тіла, а надто обличчю й очам, і їх знешкодження (зв'язування) говорять про ці частини тіла як чужі, самостійні, відділені¹⁴. Таким чином, тіло і покійника, і дитини вважали нецілісним, неінтегрованим. Але в поводженні з їхніми тілами була різна мета: **розв'язування, розпадання – зв'язування, інтеграція.**

Отже, роздягання, розривання одягу, недоукомплектованість одягу, розв'язування вузлів, немідні шви, використан-

¹³ Гра полягає в тому, що мати перебирає пальчики дитини, супроводжуючи цю дію відповідним текстом, коли вона доходить до останнього пальчика – дитина сміється.

¹⁴ Весільне зв'язування гостей теж семантично межує з темою злодіяства, чужості. Сватам говорили: «Що це вас в'яжуть? Чи ви... прокрались?» [Казимир 1907: 202], «Мабуть ви не дуже хороші люди! Котрі пішли в хату, то повиходили позв'язувані» [Янчук 1885: 34]. Пелагея Литвинова-Бартош детально описує, як мати молодой підкрадається ззаду до дружків, які тим часом миють руки, «і перев'язує кожного дружка по одному рушнику з правого плеча на лівий бік. "Оце! – чудуються дружки, – зроду нічого не крали, а тепер у злодії попали!"» [Литвинова-Бартош 1900: 118]. За Сумцовим, у приміському харківському селі Григорівці «мати молодой, коли роздавала рідним молодого подарунки, голосно заявляла, що подарунки ідуть "злодіям-раклам" (ракло – місцева назва злодія і волоцюги)» [Сумцов 1996 (1881): 21].

ня нового, неуживаного одягу, «несправжнього», одягу-замінника, «твердого», неношеного тощо передавало відповідні тілесні характеристики: нефункціональність, нецілісність, неінтегрованість, розчленованість, твердість. І, навпаки, через ритуальне додавання одягу, зв'язування, використання м'якого, уживаного одягу задавалася прагматика справжнього й функціонального тіла дитини.

Як побудовані в цій схемі дискурси молодих і поліжниць?

До молодих і вагітної/поліжниці нерідко були схожі вимоги – розстібати одяг: «Шпінки до сорочки не дають ні до шлюбу, ні до труни» [Зубрицький 1912: 213], молодому «не мають бути зав'язані заціпки» [Голубовичева 1919: 183], «Мати стежила, щоб комір на молодому був розстібнутий, якщо манжети сорочки на гудзиках – то і їх ростібали» [Казимир 1907: 204].

І молода, і поліжниця розплітали волосся. А коли одягали на молоду шлюбну сорочку, то вимагали її «наперед усього розтрясти» [Литвинова-Бартош 1900: 149] (шлюбну сорочку інколи також одягали на поліжницю при важких пологах [Talko-Hryniewicz 1893: 76]), як відзначив Федір Вовк, «щоб на ній де-небудь не було яких-небудь... вузликів» [Вовк 1995 (1916): 207].

Нареченій до шлюбу і вагітній/поліжниці не одягають прикрас: «не одягають намиста» [Морачевич 1853: 304], «Молода не повинна надівати ніякого [намиста] від вінця – до обрядового накладання очіпка» [Милорадович 1991 (1902–1904): 219]. Вагітна жінка не носила яскравого намиста перед пологами і тривалий час опісля.

Пояс. Як для померлого, так і для молодих та вагітної/поліжниці існувала традиція вилучати певні елементи одягу, зменшувати його комплекtnість. У деяких варіантах у молоді забирали пояс. Скликати свій рід на змовини «молода йде без рушника» [Коломийченко 1919: 85]. У східних областях України рушником називали «білий пояс, витканий з ниток, з червоними і синіми смужками на кінцях» [Матейко



52. Вагітна не вдягала яскравих прикрас

1996: 105, 109]. У полтавському селі Жданівці «невістка ходить у вінчальному костюмі, тільки без рушника, котрим вона підв'язує юпку (свиту) в день вінчання», себто від заручин і аж до вінчання молода постійно ходить непідперезаною [Чубинський 1877: 583].

Аналог такої традиції подибуємо й у родильній обрядовості. Вагітна «на днях» «не повинна ся впиризувати крайкою» [Грушевський > 2906–2907: VIII, 150], перед пологами слід «розв'язати пояс» [Бабенко 1905: 95], і навіть чоловік поліжниці на період поло-

гів розв'язував комір і штани. Така символіка стосувалася й баби-повитухи. У хрестинних піснях ідеться:

А бабусенька да радюсенька,
До породілечки на родиночки
В одному чоботі дай без пояса
(Бориспіль Переяславського повіту)
[Чубинський 1877: 11].

Або:

А бабусенька догадалася,
Швидесенько дай убралася:
В одному чоботі і без пояса
(Чернігівщина) [Маркович 1854: 345: паралель:
Малинка 1898а: 258, Милорадович 1897: 17].

А наша бабусенька готовусенька:
Да скоресенько вшеметалася (одяглася);
В одним чоботі (без поветі)
Вона йде, простиру несе
(м. Савине Острозького повіту)
[Чубинський 1877: 7].

Таку символічну форму зафіксовано тільки у фольклорі. Як її ритуальну репліку можна розглянути такий білоруський звичай (Мозирського повіту): «Повитуха для швидшого завершення пологів знімає з себе пояс, 3 рази обводить навколо живота поліжниці й кидає на долівку, де він залишається до кінця пологів» [Маховская 1999: 85].

Пояс має значне символічне навантаження, зокрема в контексті вагітності. В лемківській пісні про покритку співається: «Іще мала за поясом, / Хцела го скриц за лясом» [Гнатюк 1919: 310]. Йдеться про те, що дитина була ще в утробі (тут сказано «за поясом»), коли мати вже задумала погубити її. Коли жінка «на днях» знімала пояс, це символізувало, мабуть, готовність до народження, відкривання пологових шляхів, або, словами народної поетики, «відмикання кости» [Talko-Hryniewicz 1893: 77] (так молилася баба про легкий порід). Пояс був «ключем», що замикав або відмикав пологовий шлях.

Розв'язаний, підвішений на сволок чи розтягнутий від дверей до столу пояс/рушник часто використовують у рідильній обрядовості при важких пологах, моделюючи дорогу, це мало би полегшити прихід дитини. Відповідно, зав'язаний рушник використовують зі зворотною метою зберегти вагітність: коли жінка при надії підняла щось важке, то, щоби не «випустила» дитину, її «опоясують рушником, на якому святили пасху» [Милорадович 1897: 12]. У народі також говорили, що «без пояса незручно з'являтися, це називалося “ходити без кишки”» [Головацький 1867].

Можливе й інше прочитання семантики пояса. Якщо порівняти структури одягу/тіла з тричленною схемою структури Всесвіту, пояс збігається з середньою ланкою світобудови. Відсутність пояса можна розглядати як відсутність середньої, сполучної ланки, це може означати ентропію як у локально-соціальному прочитанні, так і у глобально-космологічному.

Взуття. Якщо ознака відсутності пояса зближувала молоду, поліжницю та небіжчика, то взуттєвий код молодії й поліжниці вибудовано вже радше як опозицію до взуттєвого коду покійника.

У весільному ритуалі поширеним звичаєм було дарувати молодії чоботи. Наречений приходив до молодії «чобіт дарувать», із цієї нагоди дівчина скликала подруг «чобіт приймать». Зазвичай у чоботи насипали різні інгредієнти: «В один жито, а в другий бублики, оріхи, конфети, мідні монети» [Малинка 1897: 100]. Пелагея Литвинова-Бартош відзначає, що в чобіт, у який кладуть гроші, «раніше насипали соли» [Литвинова-Бартош 1900: 88]. Наповнення чобіт складниками з опозиційною семантикою дозволяє прирівняти цю традицію до фольклорної взутості на одну ногу, що подибуємо стосовно повитухи. Стан молодії теж є пограничним, межовим. Уміст одного чобота протиставляти вмістові другого на ґрунті опозиції **світ живих – світ мертвих: жито – сіль, жито – мідна монета**.

Коли всі зберуться, молода приймає чоботи. Якщо вона «бере в руки першим чобіт з житом, то майбутнє життя пошлюблених буде щасливе, а якщо <...> чобіт з грошима та цукерками, то молоді будуть жити в бідності» [Милорадович 1897: 100; паралель: Малинка 1897: 126]. Далі вона висипає собі вміст чобіт у полу спідниці, жито ховає, а гостинці роздає. Звернімо увагу, що жито у весіллі часто використовують як символ чоловічого сімені, засівання – як запліднення [див., наприклад, Кісь 1994]. Молода зсипає собі жито в полу спідниці, на статеву й сексуальну символіку цього акту вже не раз

звертали увагу. Символіка взуття і взування має еротичне звучання, згадаймо хоча б українське сленгове «взути» на позначення статевого акту, а також весільні паралелі роззування молодого під час першої шлюбної ночі (молода знімає взуття з молодого й забирає собі монети з його черевиків).

Думка Байбуріна про «сексуальний характер терміна *покривати*» [Байбури́н 1993: 79] продовжує етимологічні розвідки Олега Трубачова про те, що лексема *бѹло* (покривало на обличчя молодої в болгар) зводиться до індоєвропейської основи зі значенням «взуття», «взуватися» [Левинтон 1977: 336].

На Поліссі, даруючи молодій чоботи, кажуть: «На базарі бачили дівчину – ходила боса» [Кравченко 1902: 124]. Наречена взувала чоботи, коли виконувала весільні завдання: звала на весілля [Литвинова-Бартош 1900: 89, Морачевич 1853: 504], або «рано в день вінчання убуває ся княгиня у ті чоботи, що дістала в дару від свого судженого», і йде до церкви [Шухевич 1902: 30]. У такій послідовності ми бачимо символічний взаємозв'язок між взуттям і наступною фізичною, руховою активністю.

Таким самим робом дарують чоботи й матері молодій, поведінку якої теж позначено малорухомістю: мати не йде до церкви, коли молоді вінчаються [Тарасевський 1919а: 138], вона виходить за межі свого локусу хіба що наприкінці весілля [Гнатюк 1908: 20], до того ж інколи такі виходи збігаються з даруванням матері чобіт [Ганюченко 1919: 50].

У хрестинних піснях повторюється фраза, що баба була «в однім чоботі». Інший варіант цієї теми бачимо у відомому по всій Україні тексті баби-повитухи: «Скиньтеся бабці на капці» [Колесса 1901: 36], «Викиньте на підметки, бо я боса» [Милорадович 1897: 24].

У записках із Переяславщини та Харківщини маємо зразки, як напучували дітей: «Хто ходить в одному черевіку, в того помре мама» [Talko-Hryniewicz 1893: 416; паралель: Иванов 1897: 39]. Існувало також вірування, що коли спати в

ніч на Новий рік або на Паску взутою в один лівий чобіт, тоді можна побачити уві сні свого майбутнього чоловіка [Милорадович 1897: 4].

Очевидно, образ недовзутости моделював ситуацію порубіжності, існування водночас по обидва боки переходнової межі. Черевик як знак культури символізував належність до світу людей, а боса нога – належність до потойбіччя. Стан поліжниць часто описували як пограничний, між життям і смертю: «При злогах жінка, то одна нога єї на цим, а друга на тим світі» [Шекерик Доників 1918: 91].

Ритуальним завершенням цього рубіжного існування був обряд зливок: поліжниця опускала одну босу ногу в корито, куди стікала вода від омивання, себто вода нечиста (пор. із уявленням про мертву воду після омивання покійника і заборонаю ступати в неї) [Иваница 1853: 351; паралелі: Малинка 1898а: 267, Милорадович 1897: 25, Маркович 1854: 346].

Інтегративними кодами у випадку весілля були переодягання і зміна головного убору. Відомі ще записи традиції болгар Північної Бесарабії переодягати поліжницю, а також дитину після виводу на сороковий день [Агафонова 1996а: 47]. В українців таких свідчень про переодягання поліжниць не знайдено.

Головний убір. Коротко розглянемо ще один комплекс знаків. Для поховального обряду прикметними були такі приписи на час жалоби: «Сини зараз по смерті батька або матері ходять із відкритою головою за всякою орудкою, хоч би ішов і на друге село, хоч би який тріскучий мороз і заверуха» [Зубрицький 1912: 218; паралелі: Волошинський 1919б: 201, Онищук 1912а: 250]. І цей звичай ставав у силу тоді, «як шось голоуне умре» [Онищук 1912а: 250], «по дедєви і нєни» [Волошинський 1919б: 201]. Типологічно йому протиставлено весільну традицію, коли молодий не знімає шапки, і в хаті єдиний «із-поміж усіх присутніх... зостається у шапці» [Вовк 1995 (1892): 234].

3. Конструювання тіла через одяг у ритуалі



53, 54. Під час похорону чоловіки навіть у холодну пору року не вдягають головного убору

Підсумуємо. Щодо вилучення значущих елементів одягу можна виокремити закономірність дій із поясом, взуттям, головним убором. Ці три елементи ототожнюються у фольклорі з низом, серединою і верхом світобудови.

Обрядове вилучення або, навпаки, використання цих речей, схоже, оформлюється в самостійну систему. В поховальному обряді, наприклад, на ґрунті протиставлення головного убору, який вилучають у живих, взуттю, що «недодавали» покійникові, відображено різновекторні переходи *живих (верх)* і *мертвого (низ)*¹⁵.

У небіжчика вилучають пару взуття, а у весільному та родильному обрядах обігруються ідеї взутості на одну ногу. Схоже, перебування на межі реального народження або реальної смерті позначалося відсутністю взуття (покійник, народженець), а взутість наполовину більше властива для так званих серединних обрядів (молода, поліжниця).

І далі: дії з вилученням пояса й вилученням взуття (до речі, також і всього одягу – оголення) стосуються *тільки жінок і покійників обох статей*, а дії з вилученням головного убору – *тільки померлих чоловіків і живих обох статей*, що переносить універсальні описові концепти жінка/смерть/низ, чоловік/життя/верх у ритуальний текст, деталізуючи й увиразнюючи інтегративні й елімінативні керунки обряду.

Ці спостереження дозволяють говорити про існування в ритуалах чогось на кшталт інтертекстуальних обрядових зв'язків, коли один текст присутній у просторі інших текстів

¹⁵ Опозиція між живими й померлим оформлюється не тільки в цій, але й у великій кількості інших протиставлень. Стагнацію, відсутність активності серед живих (заборона переодягатися, зупинка роботи, заборона чесатися, митися, голитися тощо) протиставлено активному транзитивному процесові покійника: жваво творили «дім» і атрибути небіжчика, майстрували труну, оббивали її тканиною, шили подушку, взуття, переодягали мерця, мили, чесали, стригли, голили тощо. Живі перебували в мертвому застиглому стані, тоді як покійник – у живому транзитивному процесі.

і коли семантичне навантаження коду в одному обряді можна віднайти, переважно лише зіставивши його з типологічно тотожними кодами в інших обрядах.

* * *

Кокономорфність. Кокономорфність – ще одна символічна характеристика тіла лімінальних персонажів. Найвиразніше цей мотив простежуємо в дитячому дискурсі через сповивання немовляти (а в певному сенсі й у структурі колиски без твердого дна, що його заміняє шмат тканини на прямокутній рамі).

Сповивання символізує і навіть візуально передає структурне спрощення тіла. Тіло складається з голови і торса. Пор. у текстах колискових тіло двочленне:

Щоб росло – не боліло
На головоньку, на все тіло
[Дитячий фольклор 1986: 21];

Щоб голівка не боліла,
А щоб тіло не хворіло
[Дитячий фольклор 1986: 26].

Кокономорфність – це брак структури, невичленованість складників. Так само через «відсутність» можна описати і структуру пелюшки, на якій не мало бути ані сліду колишнього структурованого виробу: «Ну, геть рукава, геть усе. Ну, чи тут зашито, там воротничок чи що, все геть повикидаєш, щоб рівненьке. Спинку, ото ж вона гарна, ціленька» [ЛугКрмкв]). За пелюшку правив простий чотирикутник, на якому належало видалити навіть випадкові рубці («Та все, аби рубця не було. Рубці всі вирізали, щоб не давило» [ХарІзСтуд, паралель: ДонКрсРуб]), що були би знаками поєднання різних частин, складаності.

Невиділеність частин тіла, рук і ніг своїм робом розвиває ритуальну тему тілесної нефункціональності, недієздатнос-

ті¹⁶. Пор., сповивання мотивували тим, щоби дитина руками не махала.

Типологічною паралеллю вповиванню, напевно, є традиція зв'язувати покійникові руки й ноги, а далі – укривати його в труні «так, що лиш голову видно» [Онищук 1912а: 234], «прикривают по лице» [Кузьмак 1912: 291]. Дуже ймовірно, що ця традиція є пізнішим і «полегшеним» варіантом обгортання тіла небіжчика полотном: «Коли мерця умиють і *обов'ють* полотном і запалять свічку, тоді дадуть до відома попови (панови) і родині» [Ченгері 1934: 62]. Пор. також: «Якщо хворий... закутується з головою – помре» [Ястребов 1894: 117].

Саван. У росіян-старообрядців українського Буджака існує звичай хоронити покійника в *савані*. Саван, двометровий шмат білої суцільної нової тканини, зшитий в одному кінці так, щоб утворився каптур, одягали на померлого поверх ритуального одягу. Саваном обгортали все тіло мерця – голову, тулуб і ноги. Зверху саван оперізували тричі навхрест повивачем і зав'язували.

Паралелізм між саваном покійника і сповиванням дитини очевидний аж так, що на нього вказують самі респонденти. 90-річна бабця з Білої Криниці, описуючи, як сповивали немовля, казала «так же, как и покойника», а описуючи сповивання покійника, говорила «повивают как младенца». Коли повивають померлого, для назв атрибутів і дій використовують ту саму лексику, що й при діях з немовлям: говорять *повить в саван*, стрічку для зв'язування називають *сви-*

¹⁶ Загалом кажучи, традиційний жіночий одяг, як-от спідниці й довгі сорочки, теж приховує, скрадає форми, маскує частини тіла, що можна також розглядати (у зв'язку з темою кокономорфності) як розвиток гендерних тем: для патріархальних суспільств властивим є обмеження жіночої самостійності й зарадності, а надто в публічному просторі. Зауважмо, що емансипаційні процеси наприкінці XIX століття нерідко супроводжувало стрімке засвоєння чоловічого одягового репертуару, зокрема, в жіночому гардеробі з'явилися і прижилися доти чоловічі штани.

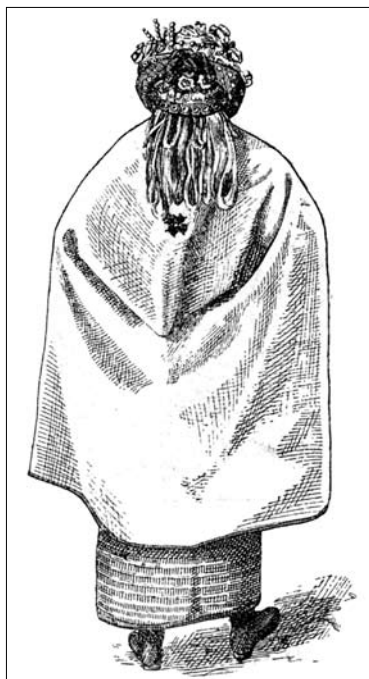
вальником. Ні пелюшок, ні савана не готували заздалегідь, наперед, їх виготовляли за фактом смерти чи народження. Хоча смертну одіж ладнають заздалегідь, однак саван шили після смерти людини неміцним, слабким стібком.

Ті самі лексичні паралелі існують в українській традиції – сповивання дитини і зв'язування рук та ніг покійника називаються однаково: *зв'язувати дитину*, *зв'язувати покійника*; однакова й мотивація: і дитину, і небіжчика зв'язують, щоби їхнє тіло було «правильним», «рівним». Народження уповивають, щоби руки й ноги «правильно, рівно росли», так і покійникові руки й ноги зв'язують, «аби файно, ріуно стояли» [Кузьмак 1912: 291], щоби стояли «правентьє» [Онищук 1912: 329].

Припускаю, що символічним аналогом сповивання дитини є у весільному обряді традиція обмотувати молоду поверх усього одягу додатково рантухом, перев'язувати «на грудех навхрест під пахи у гудз на плечех, і вона в нім ходит аж до віводу» [Волошинський 1919а: 22, паралель: Голубовичева 1919: 184]. Мабуть, найпромовистіше образ кокономорфності передано в тих карпатських варіантах обряду, де молодих вбирали в гуглю чи гуню. Гуцульська гугля – обов'язковий елемент весільного вбрання – була «мішком із білого сукна, не зшитим з одного боку. Гуг-



55. Молода перев'язана рантухом «на грудех навхрест під пахи у гудз на плечех, і вона в нім ходит аж до віводу» (Волошинський)



56. Молода у гуглі. Тема кокономорфности

лю зазвичай носили і чоловіки, й жінки, напинаючи її на голову» [Маслова 1984: 187]. Гугля обгортала людину майже цілковито, і, звернімо увагу, рукавів у гуглі не було.

Мало того, гунька, або гуня, яку теж одягали молоді, мала широкі рукави, однак їх не використовували за призначенням: «Гуні зазвичай накидували на плечі» [Маслова 1984: 187]. Таким чином, гуня, гугля (яка за кроєм нагадує поховальний саван), так само як і традиція одягати по дві серм'яги на молоду чи перев'язувати її рантухом навхрест (що перегукується з перев'язуванням немовляти повивачем), – ці та решта згаданих ритуальних форм одягу об'єднані спільною ідеєю кокономорфности. Але чи змогла ця ідея зреалізува-

тися через модерні форми весільного убрання?

Фата. Фата, елемент весільного одягу, з'явилася в ритуальному вбранні українців наприкінці XIX століття. Згодом вона витіснила традиційні форми головного убору молодої – віночок, намітку з віночком тощо – і стала головним символом весільного вбрання (скажімо, науковці звертають увагу, що на початку XX століття на півдні України фата була самотнім елементом, що вирізняв одяг молодої з-поміж просто святкового [Агафонова 2002: 269]). І хоч, як стверджують інтернетові джерела, «тепер, вибираючи фату молодої, жінка має повну свободу вибору – на свій смак, настрій чи фінансові можливості»,

видима безмежна варіативність фати і далі існує тільки в межах певного канону: фата залишається легкою, «повітряною», пишною й/або довгою, сітчастою, кріпиться до голови/волосся, покриває інший одяг (цілком чи частково). Ці канонічні риси фати сприяють тому, аби відтворювати традиційні ритуальні структурні смисли. Наприклад, фата, яка «може бути дуже довгою й оповивати молоду повітряною хмаркою» (із сайту порад для наречених), передає ідею кокономорфності (через суцільність, невичленованість частин тіла). Фата має спрощений крій, це майже прямокутний шмат тканини,



57. Фата може значно перевищувати зріст молодої, обволікаючи її з голови до ніг



58. Споряджений небіжчик, ув'язголів'ї аспарагус і хрест, зліва свічка, капелюх поруч. Тіло накрито тюлем, ним же обшито і подушку

призібраний з одного кінця (ідея спрощености структури тіла). Фата також моделює тему надмірної одягнутости (через додатковий шар одягу та багат шаровість узагалі). Фата з вуаллю наголошує тему сліпоти (закриває обличчя). Фату не можна позичати іншій особі, вона повинна бути новою (як опозиція до концепту вживаного одягу). Фату носять наопашки, не застібають, на ній відсутні вузли, – тема незінтегрованости, лабільности частин тіла. Для виготовлення фати використовують тонкі тканини (опозиція до грубого одягу в традиційних звичаях щодо народження). Отже, модерна фата редуплікує,

відтворює цілий шерек доволі архаїчних смислів. Дещо новою (щодо традиції) ознакою фати є її сітчастість: «Зазвичай фату шиють зі спеціальної сітки», – повідомляє інтернетовий ресурс. Сітчастість, діркастість одягу має свою особливу репліку в казковому фольклорі та звичасевій культурі, посідаючи семантику недоодягу, неповноцінного одягу¹⁷. Водночас

¹⁷ Ця ідея недоодягу передається й через сітчасту фактуру фати, подібно до того, як у казці завдання прийти «не одягненою і не голою» героїня розв'язала, загорнувшись у сіті. Поява нових тканин для ритуального одягу (завдяки розвитку технологій) інколи вступала в суперечність із народними уявленнями. Традиційна заборона хоронити у вибіячаний сорочці ввійшла в конфлікт із новонабутою традицією по-

саме тканини, використовувані для фати, – тюль/гардина, – розвинули власну, нову та самостійну семіотичну систему в межах модерних обрядів родинного циклу, ставши центральним знаком у родинній обрядовості вже від кінця XIX століття. Приміром, для накривання тіла покійника в труні майже повсюдно використовують тюль. Тюлем, а інколи навіть тюлем із фати, як я вже згадувала, вкривають відлоги дитячого візка для захисту від вроків. Отже, маємо відносно нову міжритуальну паралель, що в ній, як і в архаїчному тексті, семантику ритуального атрибуту одного обряду увиразнюють і розкривають інші обряди, які за таких обставин служать певними семантичними фільтрами.

Подушка. Подушка є елементом одягу дитини, у весільному обряді виступає з такою самою семантикою, хоч і як предметний (не одяговий) код.

Велика квадратна подушка, нещільно наповнена якісним м'яким пухом, у гарно оздобленій наволочці була прототипом сучасного дитячого «конверта» і неодмінним компонентом одягу немовлят (карпатська традиція): «Заголовок з пуху – обов'язково. Кто не мав, то собі готовив обов'язково – од першуй минути, ци літо, ци зима» [ЗкУжБр] (йдеться про те, що її готували для народження). Або: «Така парна била, така спеціальна, як подушка <...> Та там зав'язували пак [дитину], коли десь изьме йшли» [ЗкМіжКол]. Дитину загортали в цю пухову подушку, попри пору року (пор. зимовий одяг молодих, незалежно від пори року).

Звернімо увагу на лексему *парна* (перина), можливо, вона має корінь, споріднений із *парою* (похідне від *паритися*), також і з *пир'ям* (пор. зв'язок і пари, і пир'я з концептом душі). В

кривати покійника сітчастим тюлем (гардиною): «Колись було казали – сорочки з вирізуванням, що таке вишите й вирізуване, не можна у могилу одягати – щоб жаби туди не вказили. Я дочкам приказую, гардіною мене накрійте, щоб полежала, а тоді зніміть і віддайте кому-небудь – я на тім світі рибу не ловитиму. Не годиться класти отої гардіни, не нада класти» [ПлДикАнд].



59. Велика квадратна подушка, нещільно наповнена якісним м'яким пухом, у гарно оздобленій наволочці була неодмінним компонентом одягу немовлят. Дитину загортали в неї навіть для родинного фото

інших регіонах України подушку теж використовували в ритуалах із дитиною: на Чернігівщині, наприклад, народження одразу клали на подушки [Маркович 1926 (1854): 78].

За деякий час перед весіллям теж шили великі подушки. На запитання, як готуються до весілля, респондентка починає довгу оповідь: «Поїхали з мамкою на базар, купили перину хоч із курячого пір'я. Зробили дві подушечки» [ДонСлвОл]. Молода сиділа на пуховиці, коли її одягали, а також коли везли до молодого; подушку і перину демонстративно – не в скрині, а «на виду» переносили в дім молодого [Казимир 1907: 205]. Подушки, нарівні з великою кількістю одягу у посагу, були маркерами соціальної успішності: «Коли багато подушок – це вже хазяйка!» [ХаркІзСтуд].

Деталізоване перерахування кількості й розміру подушок є однією з центральних тем у традиційних описах весілля:

Я держала гусей, індиків, уток і ото пір'я все перебирала – не було крупного, а все м'яке було. У мене в кожній дочки по чотири подушки, семдцят на семдцят, і Сашкові так же, і перини всім. Всім перини, всім подушки. І онукам подушки, оцим що в Ленінграді, подавала. В мене ще багато осталося.

[ХаркІзСтуд].

Водночас пухову подушку категорично їй повсюдно вилучали зі спорядження покійника, її заміняли солом'яною. Це доповнює ряд протиставлень: **м'якість** (пухової подушки) – **твердість** (подушки, наповненої сіном), **тваринне** (свійське, пух) – **рослинне** (дикє, трава), **сухе від природи** (пір'я) – **всохле** (трава)¹⁸.

Парадокси ритуалу. В останніх двох розділах про розбирання й кокономорфність (дії, що виглядають взаємозаперечними, але в контексті теми лімінальності семантика яких водночас взаємодоповнюється) багато йшлося про дитячий одяг, де одному й тому самому предметові або дії з ним надавано різних, часом діаметрально протилежних тлумачень. З одного боку, сповивання вважалося необхідним для формування правильного тіла, а з другого – було демонстрацією його неповноцінності (кокономорфності), нерухомості («щоб ручок не виймало») і агресивності («щоб не дряпалося»). Вповивання й пелюшки розглядали як неповноцінний одяг через надто спрощену його структуру, яка корелювала з соціальною неінтегрованістю дитини. Однак пелюшка як «спадкоємець» властивостей уживаного одягу надавала їй позитивної скерованості обрядові та інтеграції в соціум. І водночас та сама пелюшка через м'якість тканини, з якої її робили, передавала нестабільність тіла. І знову ж, надмірне закутування немовляти в пелюшки й пуховицю сприймалося як надмірна одягнутість і тілесна фіксованість.

¹⁸ Пор. також: «Зелені свята – це для живих Трійця, а *сухий* четвер – для померлих Трійця» [Кутельмах 2001: 127].

Таке «мерехтіння» смислів – одна із загадок і парадоксів ритуалу, ця його властивість полісемії, вміння лаконічно виражати одночасно жмут ідей, можливість множинного їх відчитання нагадує феномен поліконічності, відомий архаїчним культурам.

* * *

Перинатальність. Перинатальність (існування в утробі, до народження) – такий стан тіла, коли «синонімізовано» дві антонімічні ритуальні теми – кокономорфність (синкретичність) і розбирання (розчленованість). Поки тіло існує в утробі – воно ще, з одного боку, не диференційоване, не має частин, з другого – ці частини ще не зібрані, не творять єдину цілість, є неінтегрованими.

Деякі дії з тілом немовляти й покійника передають семантику перинатальності, ще ненародженості або повернення в стан, який передуює народженню. Такими ми вважаємо дії, де використовують особливі елементи жіночого одягу стосовно суб'єктів обох статей.

Мотив перинатальності передано через використання «підтички» для сповивання дитини. Нижня, відрізна частина сорочки, себто підтичка, корелюється з нижньою частиною тіла, на неї потрапляли менструальні очищення, її могли розглядати як символічний субститут материнського лона. Підтичка, як говорили респонденти, – це «священне для ребьонка» [ЛугКрмКП]. Загортання дитини в підтичку пов'язане з мотивом захисту і здоров'я, пор.: «Шоб не хворали дітки, ото відріжеш підтичку, тоді ж ту підтичку підеш у церкву, посвятиш, а тоді діток замотуєш, шоб не боліли» [ЛугКрмКП]. Цікаво, що на Полтавщині тіло дитини у труну кладуть жінки, а народження – повитуха [Милорадович 1897: 168], таким чином також апелюючи до мотиву народження.

Тіло й тілесний стан покійника та народження часто зіставляли в народній традиції. «Не вільно нічого зав'язувати на помершій, бо він “ек народиу си, так зноу прийде на тот

світ”» [Онищук 1912б: 330]. Звернімо увагу на формальне зближення в цьому вислові потойбіччя та лона.

Семантика перинатальності присутня й у деяких додаткових вимогах до тканини, якою покривали небіжчика: в західних областях побутує звичай накривати покійника полотном, яким «жінка заслоняла в *полозі* свою постіль» [Колесса 1901: 247, Talko-Hrynciewicz 1893: 421]. В інших регіонах для покривання мерця використовували ще один жіночий аксесуар – головний убір, інколи навіть весільний: «Виріженого укриват білим полотном або рантухом... Рантух повинен бути слубний» [Михайлевський 1912: 310]. Головний убір жінки подекуди просто клали на покривало покійника [Чубинский 1877: 702]. Іноді небіжчика підперізували жіночим поясом або хусткою, биндою тощо [Волошинський 1919б: 196, Зубрицький 1912: 213], часто ноги померлого і стінки



60, 61. Жіночий фартушок – символ статевої, репродуктивної сфери – на надмогильних хрестах, перинатальні мотиви в поховальній темі

труни обвивали тканинами, виготовленими спеціально й винятково для жіночих головних уборів (інколи – святкових): «намітка із серпанку» [Брояковський 1912: 389], намітка [Чубинський 1877: 702; Милорадович 1897: 167], «кавалок рантуха» [Кисілевська 1912: 299]. Згадаймо знову покривання тюлем і покійника, і молодой. Всі ці чинники дають змогу припустити, що використання жіночих частин одягу й атрибутів пологової теми в поховальній ситуації стосовно небіжчиків обох статей має також семантику утробности, перинатальности, відсилення в стан до-народжености.

Мітопоетичний образ труни-утроби простежуємо в добре знаних на території України фактах мезолітичних (і пізніших) поховань у скоцюрбленій, ембріональній позі. Очевидно, сучасний поетичний образ народження з утроби й повернення в утробу (землі) має мітологічні корені. Пор. також близькість лексем *віносити* дитину і *винісити* тіло з хати.

Етнографічні записи дають підстави говорити про віру в існування у потойбіччі місця, де живуть душі мертвих і не-народжених.

* * *

Андрогінність. Використання елементів одягу протилежної статі є малодослідженим аспектом обряду, хоч окремі найочевидніші факти помітили ще Сумцов і Кагаров. Микола Сумцов, зокрема, розглядає тільки звичай одягати на молоду шапку нареченого як доказ існування в давнину «шлюбу за угодою» [Сумцов 1996 (1881): 34]. Євген Кагаров спростовує цю думку ширшим порівнянням типологічних паралелей і доходить висновку, що такі звичаї є зразком «екзапатичних або диссимуляційних» магічних дій, себто таких, що покликані заплутати або збити з пантелику злих духів [Кагаров 1929: 161–162]. «Комплекс андрогіна» подибуємо й у календарних обрядах, його описав Олександр Курочкін, ілюструючи піснею про перетворення кози на козла [Курочкін 1995: 69]. Ще в п'ятдесятих роках про мотиви андрогінности писав

Мірча Еліаде, підсумувавши свої ідеї в книжці «Мефістофель і андрогін»; відзначивши андрогінізацію в ритуалі як надзвичайно важливий елемент, він, однак, лишив поза увагою обряди родинного циклу [Еліаде 2001 (1962): 386].

У ритуалі, а надто весільному (переважно в обряді «цигани») і частково поховальному (у тих його варіантах, де побутували ігри при небіжчикові), прикметним було також жартівливе переодягання у протилежну стать будь-кого з учасників. У таких ритуальних діях гіпертрофовано обігрують еротичні мотиви. У переодягнутих осіб змодельовано з підручних матеріалів великі статеві ознаки – велетенський фалос в удаваного молодого, яким переряджали жінку, і об'ємні груди в удаваної молоді, якою ставав чоловік. Робили муляж дитини, яку тримала на руках «молода». Така ритуальна травестія є жартом, бешкетом.

У цьому розділі ми розглянемо інші ситуації – використання елементів гендерно значущого одягу стосовно іншої статі, але не з метою травестії чи жарту, а в контексті сакральних обрядових дій.

На Закарпатті як типовий зафіксовано звичай, коли при переході в хату молодого «вкладали на голову молодиці мужеський клібень [капелюх]» [Жаткович 1896: 15, пор.: Чубинський 1872: 610]. У центральних областях України наречена використовувала чоловічий капелюх в іншій ритуальній ситуації: під час обряду комори «молода і спить у шапці молодого» [Гриша 1899: 139, паралелі: Литвинова-Бартош 1900: 149, Маркевич 1860: 140, Малинка 1897: 128]. На Чернігівщині, описує Пелагея Литвинова-Бартош, «дружко бере з голови молодого шапку і надіває її на голову молоді» [Литвинова-Бартош 1900: 149].

Водночас відомими є звичаї, коли, навпаки, до нареченого застосовують дії з жіночим головним убором. Скажімо, його покривають: «Беруть дві свашки намітку, стануть на лавці, що одна свашка коло молодого, а друга коло молоді і махають над молодими наміткою» [Гриша 1899: 134, паралель: Гнатюк



62. Молодий із жіночою хусткою
з китицями на плечах

1908: 25], ця дія називається «покривають їх» [Ящуржинський 1896: 37], інколи так чинять із молодим окремо [Шухевич 1902: 27]. Тепер у Східній Україні покривають молодих так само, тільки використовують для цього фату [ЛутКрмМкв].

І сама дія «покривання» (накладання хустки на голову), надто враховуючи її сексуальні конотати [Байбурін 1993: 79]¹⁹, і атрибут «намітка» є суто жіночими.

На Бойківщині «молодого убирали в такий довгий червоний пояс, се був жіночий пояс, се жінки носили» [ЛьвСкПш]. З опису

не зрозуміло, куди пов'язували пояс. Але використання жіночого пояса, яким перев'язували через плече не тільки молодого, але й інших учасників весілля («Той перевезав сї жіночим поясом через плече, приходить тай каже...» [Волошинський 1919а: 33]), добре знають по всій Україні.

Інколи знаки протилежної статі застосовували в ритуалі симетрично – і до чоловіка, і до жінки. В карпатській традиції головні убори молодих були однаковими – «клебана [капелюх] і віниць на ній» [ЛьвСкЯл, паралелі: Кузів 1889: 285, ЗкВолПт]. Зауважмо, що вінець на шапці нареченого інколи називали «чепцем» (!) [Гнатюк 1908: 7].

¹⁹ Ця гра смислів у значенні слова *покривати* наводить мене на думку щодо іншої цікавої лексичної трансформації. В карпатській традиції жіночий головний убір називався *шїрінкою*, пізніше лексема закріпилася за застібкою (завичай блискавкою) на чоловічих штанах.



63, 64. Вінок на крисані молодого.
Порівняйте цей головний убір
з головним убором дівчат
того ж регіону

Прикметний для весілля обмін знаками зі статевою семантикою представлено в одному доволі рідкісному обряді:

Вона стоїть за столом с колачем в руці [у виносці: «Крізь колач є пересилина чирвона фустка»], а він перед столом з шепков в руці, тай вона потрісає колачем до него коло свого чола, а він до неї шепков і підскакуют раз на одні, а другий раз на другі нозі...; відтак він бере від неї колач, а ї дає шепку на голову і знов підскакуют.

[Волошинський 1910–1913: 24].

На Херсонщині, коли покривали молодих, наречена сиділа на колінах нареченого, а коли хустку опускали – молоді цілувалися [ХрсНввОск].

Для весілля загалом, отже, властивим було симетричне розгортання теми андрогінності і стосовно молодого, і стосовно молодої. Уподібнення молодят проявлялося інколи й у схожості верхнього одягу: обое в гутлях, гунях, серм'ягах тощо.



65. Хрести на священних місцях
всуціль завішені «жіночими»
знаками – хустками, стрічками,
рушниками, квітами

Дещо інакшою є ситуація в поховальному обряді: я знайшла чимало зразків, коли померлого чоловіка наділяли елементами жіночого одягу, однак не вдалося віднайти випадки, щоб елементи чоловічого одягу використовували в уборі жінки. Чоловіка, наприклад, «пітпиризують жіночим поясом» [Волошинський 1919б: 196], чорною биндою (кодою) [Кузеля 1912а: 363], хусткою [Зубрицький 1912: 213], баріжем [Бордейний 1912: 348] (жіночий головний убір). Померлому парубкові на шию в'язали «чорну хустку із китицями, т. зв. басму», яка була жіночим головним убором [Кузеля 1912б: 364].

Ноги покійникові, як вже сказано, обмотують тканинами, призначеними для жіночих головних уборів: «намітка із серпанку» [Брояковський 1912: 389], намітка [Чубинський 1872: 702 і Милорадович 1897: 167], «кавалок рантуха» [Кисілевська 1912: 299]²⁰.

²⁰ Пор. з опозиційним обрядом, коли зведеницю покривали онучею: «Бере моша насамперед онучю і кидає її на голову [покритці]» [Гнатюк 1919: 317], або приданам нечесної молоді «зав'язували голови онучами» [Маркевич 1860: 142], «Приїхали мати з батьком, повіходили косянки, почепили на матер унучу» [Кравченко 1914л: 191]. У покійника, отже, головним убором обгортали ноги, а голову

«Жіноча» тема виразно простежується і в інших випадках. Інколи для покривання покійника використовували жіночу хустку [Кузьмак 1912: 291, Кисілевська 1912: 300], інколи «дають на сю ціль шлюбний рантух» [Онищук 1912а: 234, паралель: Михайлецький 1912: 310], «вінчальний... платок» [Васильєв 1890: 318].

Отже, бачимо стале використання елементів жіночого одягу серед атрибутів покійника, а от чоловічого одягу в атрибутиці покійниці нема.

Родильний обряд представляє істотно складнішу структуру розглядуваного коду, бо тут розгортаються три різні переходи: матері, батька та дитини.

Проблему статі народження досліджував Альберт Байбурін, який переконливо доводить: «У перебігу ритуалу стать дитини навіть не підтверджується, а формується, “створюється”» [Байбурин 1997: 42]. Дитину тривалий час (переважно до 5–6 років) вважали статеві невизначеною особою. За доказ невизначеності статі править факт, що в дитячому одязі, як зазначають дослідники, «не було поділу за статтю. Хлопчики й дівчатка до 5–6 р., а інколи навіть і старші носилилиш сорочку» [Щербій, Гурошева 1999: 99]. На Херсонщині 90-річна респондентка: «Я б тобі сказала – тоді не розбереш, чи дівчинка, чи хлопчик. І в хлопчика така рубашечка, і в дівчинки таке платтячко довгеньке» [ХрсБілШБ].

Водночас у деяких варіантах одразу по народженні немовля загортають «обов'язково в батьківську сорочку» [Яшуржинський 1893: 78], «в чоловічу чисту сорочку» [Маркович 1854: 343, паралелі: Иванов 1897: 29, Іваница 1853: 350, Милорадович 1897: 230]. В інших варіантах: «Новонародженого загортають у “перший одяг” – у батьків сюртук, жилет, сорочку, або будь-що інше – хоч кожух батька» [Казимир 1907: 209].

нечесній молодій – шматами, які вийшли з ужитку або якими обмотували ноги.

Галіна Маслова пише: «Загортати дитину в сорочку батька – загальнопоширена традиція у східних слов'ян. Про сорочку матері згадують рідко» [Маслова 1984: 103]. Додам, що батькова сорочка поширена переважно в момент народження або до хрещення, тобто в найурочистіші миті.

На перший погляд, мало ймовірною може видатися традиція звертатися до дітей «сину», незалежно від статі. Але ще Дмитрій Зеленін коротко зазначав, що в російських селах дитину обох статей називають «мальчиком» [Зеленин 1930: 31]. У Західній Україні ця традиція жива донині. В етнографічних даних цю форму звертання зафіксовано як в обрядових діалогах, так і у фольклорі. На привітання молодій відповідають: «Слава навіки, приходи, *сину*, здорова» [Волошинський 1919а: 28]. Або:

Нагадай си ненько моя, чи не жаль ти буде,
Що ти мене віріжеш межи чужі люде?
Ой, якби я, *мій синочку*, тибе желувала,
Я бим тебе межи чужі люди ни давала;

А я хатку замітала, та й сі засміяла,
Моя ненька здогадлива та й сі здогадала,
А знаю я, *мій синочку*, я всі твої гадкі,
А ти сі вже не забавіш до чужої хаткі

[Волошинський 1910–1913: 26, 27];

Я, *синку*, не Бог долечку вибирати,
Якус заслужила, якус заробила,
Таку будеш мати

[Голубовичева 1919: 182],

Ненько моя, старенькая, та якже я вас прошу,
Купіт мені попліточки, най ще одни зношу.
Гадалам ти, *мій синочку*, купити, купити,
Коло краму густо було, не мож доступити

[Волошинський 1919а: 33; паралель:
Шухевич 1902: 34].

У колискових:

Ой спи, дитя, колишу те,
Як ти заснеш, я лишу те.
Відійду те в чисте поле,
Спи, Марисю, спи, соколе

[Дитячий фольклор 1986: 27].

Відзначу також, що результати картографування матеріалів родинної обрядовості Наталії Гаврилук свідчать про типовість пострижин, які виконували *чоловіки* [Гаврилук 1981: 176, табл. 14].

Використання чоловічих, читай – позитивних, означників щодо дитини можна вважати складником загальної інтегративної скерованості обряду і звичаю на соціальне зростання та розвиток. Ці чоловічі позначники можна протиставити жіночим у поховальному обряді.

Загортання дитини в батькову сорочку має позитивні, вітальні конотати щодо дитини, однаке ці дії можуть набути зворотного значення, коли їх розглядати в контексті дискурсу батька. Те, що пригрудча загортати в сорочку, яка є символічним субститутом тіла, можна розглядати як символічне перебування дитини в батьковому тілі, отже, тема батька здобуває «жіночі» конотати. Відповідно до емічних мотивацій, малюка загортають у батькову сорочку, аби тато полюбив його.

У деяких варіантах дитину загортають у батькову сорочку, коли несуть хрестити [Милорадович 1897: 230]. Нове «народження» – тепер уже як християнина – відбувається мовби з батькового тіла. Так розокремлюється біологічне народження жінкою і культурне народження чоловіком, яке й марковано як справжніше та релевантніше, адже, у випадку смерті до хрещення, народженець не вважатиметься за людину. Культура тут визначає, детермінує природу.

Існують і інші форми символічної імітації народження дитини батьком. Вони актуалізувалися переважно в критичній ситуації ускладнених пологів. У таких випадках «жінки

народжують, сидючи на колінах своїх чоловіків» [Talko-Hryniewicz 1893: 73, пор.: Милорадович 1897: 18]. Архітектоніка пози, взаємне розміщення передає ідею спільного народження. Цю семантику поглиблюють інші способи допомоги жінці через чоловіка: «Розв'язують батькові комір сорочки і учкур, і так він сидить перед роділею аж поки вона не народить» [Богуславский 1855: 163]. Розв'язані вузли на пазусі й пахові, знаках-локусах духовного і плотського, буцімто сповіщають про вивільнення, вихід душі та тіла, – тобто дитини. Дмитрій Зеленін описав обряд при важких пологах, коли чоловік роділлі одягав жінчину сорочку, спідницю, голову завивав хусткою і стогнав, імітуючи пологи [цит. за: Маслоva 1984: 102]. Всі ці деталі показують, як ритуал намагався передати функцію народження чоловікові у випадку, коли жіноче тіло з певних причин не могло відкритися, випустити, дати дорогу дитині.

У м'якшій формі подібний намір виражено й такими обрядовими діями, як «переступати через нижню білизну чоловіка, або й через самого чоловіка, який для цього лягає на землю спиною догори» [Иванов 1897: 25], або «переступати через штани чоловіка» [Милорадович 1897: 17, паралель: Малинка 1898a: 259], «жона» має тричі переступити через «гаті газди» [Жаткович 1896: 21], що було способом пришвидшити або полегшити народження дитини.

Поряд із моделюванням андрогінних мотивів стосовно батька симетричну тему розвинуто і стосовно самої поліжниці, коли на неї одягають чоловічі речі. Часто перед пологами на жінку «одягають сорочку чоловіка» [Милорадович 1897: 17, паралель: Онищук 1912в: 95]. Конфлікт між статтю та культурними маркерами (одягом) був, зрозуміло, елімінальним ходом. Але тут водночас фігурують і позитивні кореляти концепту «чоловік». Цей позитивний смисл наголошують народні мотивації: поліжниця «сокотит сі ис перед чужих и накигає на себи хлопську (чоловічу) сорочку і зав'язує у сорочку чисник тай троньки соли» [Онищук 1912в: 95].

Тобто, як і у весільному обряді, тут зустрічаємо також симетричну тему андрогіну і стосовно чоловіка, і стосовно жінки.

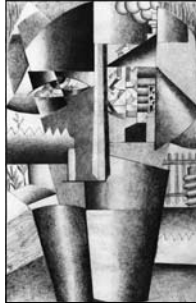
Отже, у серединних обрядах – молодих на весіллі, а також матері й батька в родильних обрядах – тема андрогінності стосується й чоловіка, й жінки. Однак у випадку немовляти і небіжчика прикметним є домінування того концепту, що правив за маркер типу переходу: жіночі маркери активізуються в поховальному обряді і мають радше елімінативну дію, а чоловічі – у ритуалістиці дитини і мають позитивне призначення.

Завершення ритуальних тем, де використовували маркери протилежної статі, відбувалося через підкреслення в різний спосіб *статі* – одягом, гендерно специфікованою роботою тощо. Найрепрезентативніше і найширше це представлено у весільній обрядовості, де цю тему «долучено» до завершальних обрядів, коли молодій пов'язували хустку *пожіночому*, переодягали її в *жіноче* вбрання (з весільного), вона виконувала хатню роботу: підмітала, приносила води, готувала ритуальний сніданок, запрошувала до столу своїх батьків, пригощала тощо. У дитини переходовий процес тривав набагато довше і виходив далеко за межі власне ритуалу: її стать фіксували у звичаєвому порядку, поки дитя здобувало господарські вміння та навички, що закріплювалося низкою менш значущих обрядів: пострижин на чоловічу й жіночу стать, пошиття перших штанців, опанування гендерно відповідних робіт тощо.

Застосування одягу протилежної статі свідчить про певне порушення гендерної межі, розмивання її або нівеляцію. Щось подібне відстежив і Віктор Тернер, коли відзначив таку рису лімінальності: «зведення статевих розбіжностей до мінімуму», на противагу «максималізації» їх у статусній системі [Тернер 1983 (1969): 179].

Дослідники почали відзначати особливості порушення опозиції *чоловічий – жіночий* у символіці дев'янтних соціальних груп: «У категорії вдівства помітно ослаблено або порушено опозиції чоловічий – жіночий... У дівочих ворожіннях (Боснія), як із курника першим з'являється півень, це віщує одруження з парубком, а як курка – з удівцем. Прикметно, що жіноча символіка “лівого” застосовна до вдівця: права коса у дівчини товстіша – вийде заміж за парубка, а ліва – за вдівця (Київщ.)» [Гура, Кабакова 1995: 294]. Отож помітно, що «жіноча» символіка активізується стосовно чоловіка-вдівця як супровідна риса його соціальної неповноцінності. Лімінальних осіб теж розглядають як маргінальну групу.

Розмивання гендеру логічно вписується в низку інших лімінальних тем – нерухомості, недієздатності, сліпоти, німоти, глухоти, тілесної нефункціональності тощо.



Висновки

Структурно-семантичний підхід, застосований у цьому дослідженні, дав змогу зіставити символічні ритуальні тексти не лише на рівні синтагм, але також і парадигм. На мою думку, – і це те, про що мені йшлося в монографії, – смисли ритуалу активно виникають і оприявнюються (синтезуються) через структурну взаємодію, парадигматично. З арсеналу таких структурних взаємодій, простежених у книжці, згадаю тут чотири головні.

Перш за все це моделювання втрати тілесних функцій (нерухомість, недієздатність, сліпота, німота, глухота тощо) і загалом тілесного розпадання (розбирання) та неатропоморфности (кокономорфність, перинатальність), а відтак поворот лінії ритуалу на інтегративний лад, – моделювання теми набуття тілесних функцій, що є метафорою переходу.

Ще одну структурну та семантичну лінію простежено на рівні значущих елементів одягу – пояса, головного убору та взуття, – зіставних із трьома рівнями мітопоетичної світобудови. Їх аналіз свідчить: пояс і взуття вилучають тільки в жінок й у небіжчиків обох статей, а вилучення головного убору стосується переважно померлих чоловіків і живих обох статей. Така послідовність описує універсальні парадигми: жінка/смерть/низ і чоловік/життя/верх.

Окрему ритуальну систему зіперто на використанні елементів одягу протилежної статі. В серединних обрядах (щодо молодих на весіллі, матері/батька в родильних обрядах) тема андрогінності є значущою для обох статей, натомість у випадку рамкових обрядів (щодо немовляти та небіжчика) домінує той концепт, що маркував тип переходу: жіночі означники активізуються в поховальному обряді, чоловічі – у ритуалістиці народження.

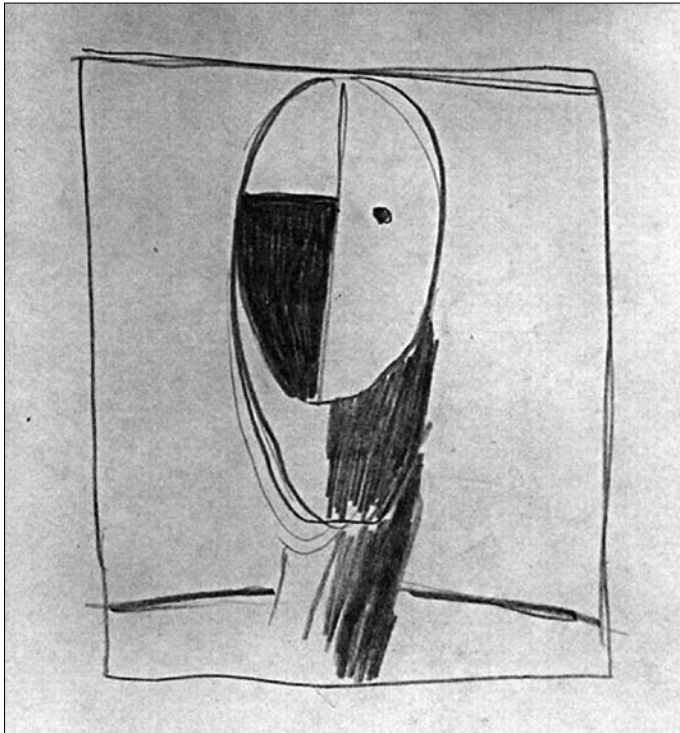
Ще одне спостереження стосується взаємодій між ритуальним та звичаєвим дискурсами: вони можуть збігатися, але можуть і перебувати в протифазах. Наприклад, коли дитина народжується, то в логіці рамкового родильного ритуалу активізується інтегративна фаза. Її задано темами рухливості, дієздатності, зору, надмірної одягнутості, тілесної «апробованості». Втім, у загальножиттєвому контексті дитинство – соціально неповноцінний вік. Тому водночас (а часто-густо і тими самими засобами – сповиванням, колисанням) тут задано і теми тілесної неповноцінності – кокономорфність, нерухомість, сліпота тощо. Ці теми постають за межами ритуалу як звичаєва, повсякденна поведінка. У випадку першої фази весілля подибуємо ту саму контроверсію між ритуалом і звичаєм: суміщені в певний момент елімінативна фаза ритуалу (кокономорфність, недієздатність, недоодягнутість тощо) – та дії на позначення піку життєвої активності (надмірна одягнутість, максимальна комплектиність і кількість одягу). Ритуальна та звичаєва логіки узгоджуються на завершальних фазах весілля, так само як узгодженими виявляються перша, елімінативна щодо тіла, фаза поховального рамкового ритуалу і старість.

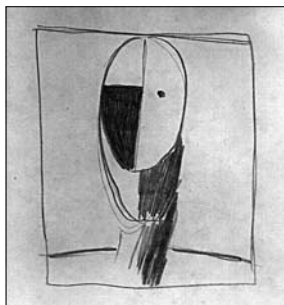
Ці та решта системних смислів, досліджених у монографії, постають з аналізу символіки тілесності, – структури, функцій, атрибутів і властивостей тіла.

Додаток

Душа-пташка-жінка: гене́за, типологія, семантика

(на матеріялі археологічних культур
і етнографічних джерел)





1. Фольклорні птахи-душі й вісниці смерті*

Орнітоморфна¹ символіка привертала увагу дослідників від самих початків етнології. За основу для систематизації даних науковці інколи брали функціональну або мітологічну роль птаха. На цьому підході ґрунтуються окремі праці Потебні [Потебня 1865: 55–105], Коробки [Коробка 1909], Даниліва [Данилов 1906], Сосенка [Сосенко 1928: 269–287]. Із досліджень випливає, що одну символічну функцію можуть виконувати кілька різних видів птахів.

Значно частіше в основу аналізу покладали не функцію, а вид птаха, за принципом «окремий вид птаха – окрема символічна функція». Серед найрепрезентативніших згадаємо дослідження Миколи Сумцова про ворону [Сумцов 1890], Ченка Зібрта про зозулю [Zibrt 1887], Юзефа Гайка про

* Це дослідження написано за підтримки Інституту народознавства (1995) й Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського (2004) НАН України. Авторка висловлює щирі подяки науковцям Національного музею історії України Олені Якубенко і Тетяні Радієвській, а також науковцям Музею історії міста Києва Наталі Будзинській і Вірі Павловій, які допомогли ознайомитися з археологічними колекціями періодів палеоліту, енеоліту та давньоруського середньовіччя.

¹ Орнітоморфна – у формі птаха.

півня [Gajek 1934]. Загальніші, оглядові роботи з вивчення символіки птахів у народній культурі зазвичай теж базовано на принципові виду птаха ([Костомаров 1994 (1843): 88–107], [Митрополит Іларіон 1965: 71–78], [Чубинський 1995: 64–69], [Кишимник 1962: 311–320], [Булашев 1992: 347–353], [Gloger 1877] та інші). Такий підхід давав змогу виявляти мітологічні риси кожного виду, але водночас залишав поза увагою спільні мітологічні ознаки кількох видів, а понад те випадки, коли вид птаха у фольклорному чи обрядовому тексті взагалі не позначувано.

За радянських часів аналіз орнітоморфної символіки тривав. Єлеазар Мелетінський у монографії про палеоазійський мітологічний епос досліджує міт про Ворона [Мелетинский 1979], традицію ритуального поїдання горобців розглянула у статті Людміла Тульцева [Тульцева 1982], опис унікального необрядового голосіння із зозулею подано у статті Єлени Разумовської [Разумовская 1986]. Сучасні монографії та статті, присвячені орнітоморфній символіці ([Агапкина 2000], [Гура 1997], [Никитина 2002], [Курочкин 2003], [Свешиева 2001], [Bartmiński 1997–1998]), засвідчують актуальність теми.

Від середини XX століття орнітоморфну символіку почали досліджувати у структурно-семіотичному аспекті. Птаха у структурно-семантичному аналізі вважають одним із центральних сакральних знаків, адже в різних культурах він відіграв роль маркера горішніх сфер у картині світу, що її представлено символікою Світового дерева (чи його символічними аналогами). У семіотичних концепціях птаха пов'язували з верхніми сферами космосу, він корелює з позитивними частинами бінарних опозицій, зокрема – *верх, чоловік, життя*. Протиставленням образу птаха є «тваринні класифікатори низу – хтонічні тварини», які, своєю чергою, корелюють із концептами негативними – *низ, жінка, смерть* [Іванов, Топоров 1997: 346].

Вивченню системи бінарних опозицій присвячено сотні наукових розвідок, статей і монографій. Закономірність па-

радикальної тотожності правих і лівих частин бінарних опозицій багаторазово підтверджував аналіз хронологічно, територіально та жанрово різноманітного матеріалу (літературу див.: [Еліаде 2001 (1957); Иванов 1998а; Толстой 1995 (1987)]). Згідно з цими дослідженнями, в опозиціях *верх–низ, чоловік–жінка, життя–смерть, птах–зім’я* ліві їхні частини (низ, жінка, смерть, зім’я) як символічні класифікатори низу є *семантично тотожними*. Так само ототожнювано і праві частини опозицій – *верх, чоловік, життя, птах*. Цю закономірність вважають універсальною прикметою картини світу, описаної символікою Світового дерева, яка пояснювала й визначала основні засади організації й функціонування всіх сфер традиційного суспільства².

Під час ревізії матеріалу традиційної культури й архаїчних вірувань крізь призму щойно названих кореляцій впадають в око випадки, коли загальну логіку бінарних опозицій порушено. Так є з символікою птаха, який у певних типах вірувань може втілювати в собі не чоловіче, а жіноче начало. На думку дослідників, це притаманно, наприклад, ластівці, зозулі, лебедю, куріпці, перепілці, почасти сові й іншим [Гура 1997; Никитина 2002].

Таким «нетиповим» ситуаціям, коли всупереч теорії птах перебуває у смисловому й символічному зв’язку з «низинними» концептами *смерти й жінки*, і присвячено цю статтю. Йдеться про вірування й уявлення про душу-пташку.

² Універсальні двійкові дескриптори було виявлено під час дослідження не тільки архаїчних і традиційних культур. Ще антична школа піфагорійців постулювала, що бінарні опозиції парного і непарного належать до системи таких протиставлень і визначають усю картину світу. Починаючи з 1920-х років структуралісти Празької школи наполягали на визначальній ролі бінарних опозицій у конструюванні мовної системи. Пізніше структурні методи було застосовано до об’єктів інших гуманітарних (історія, література, етнологія), точних (фізика, кібернетика), природничих (біологія, медицина, геологія) дисциплін [Иванов 1998а].

Системне вивчення матеріалів традиційної культури виявило значну територіальну поширеність вірувань, у яких душу уявляють птахом або птаха пов'язують із топосами душі й місця перебування душ ненароджених і померлих, куди ті відходять або звідки приходять.

Цю роль птахів-душ в українських віруваннях виконують різні птахи – ластівка, пугач, горобець, голуб, зозуля, півень. Але доволі часто йдеться про пташку загалом; на Снятинщині, наприклад, вважали, що «душа має вид: птиці, мухи, пари» [Онищук 1912: 323]. Колесса, аналізуючи вірування про душу й посилаючись на Котляревського та Нідерле, узагальнив: «Душа звичайно приймає вигляд птаха, голуба, ластівки, зозулі, соловія, крука, мухи, пчоли» [Колесса 2001 (1930): 21].

У поетичних і прозових творах двох останніх століть активно використовують образ душі-птахи: виданий нещодавно том «Матеріалів до словника метафор і порівнянь російської літератури ХІХ–ХХ ст.», що його цілком присвячено птахам, potwierдив це і засвідчив, що за метафору душі й серця правили пташка, ластівка, голуб, орел, лебідь, альбатрос, кречет, яструб, чайка, буревісник, стриж, сова, гуска, дрохва, гагара (гагак), зяблик (зяблиця), горобець, ворона, курка, півень, іволга (вільга), сокіл, синиця, зозуля, вільшанка, щиголь та інші [Кожевникова, Петрова 2000: 131–143].

Поза анімістичним образом у традиційній культурі птахи не менш часто виступають віщунами смерті. Внаслідок смислової спорідненості можна припустити, що обидві ці функції – птах-душа і птах-віщун – є генетично спорідненими й походять із вірувань, згідно з якими птахи відлітають в місця перебування людських душ. Символічні функції птаха – анімістична та віщувальна – зіставні й у тому, що їх приписують багатьом різним представникам птаства, хоч інші функції конкретних видів птахів є цілком різними і мають чітку персоніфіковану характеристику.

Александр Гуря в монографії про символіку тварин у слов'янській традиційній культурі на широкому загально-слов'янському матеріалі детально аналізує орнітологічну символіку. Функцію віщунки смерти відзначено для більшості з птахів:

Народна уява виявляє зв'язок птахів сімейства воронових зі смертю та світом мертвих. <...> Усі ці хижі птахи [яструб, шуліка] пов'язані з символікою смерти, мотив якої присутній в обрядових текстах. <...> В Україні й на Поліссі сороки, що стрекочуть на хаті, особливо вночі, віщують смерть ув оселі. <...> Прикмета, що крик сови, сича або пугача поблизу житла пророкує смерть, є знаною в усіх слов'ян. <...> Горобець, що б'ється у вікно, віщує смерть когось із близьких. <...> Одуд, що стукає в кут оселі, провіщає смерть у хаті. <...> Згідно з повір'ям, голуб з'являється в момент чиеїсь смерті <...>, коли залетів у дім, пророкує смерть. <...> Ластівка, що залетіла у вікно, – до покійника. <...> Приліт зозулі в село, до будинку, її кування на даху або поблизу знаменує смерть. <...> У всіх східних слов'ян поширена прикмета, що дятел, довбаючи стіну або кут будинку, прозирає в ньому небіжчика. <...> У Далмації відома прикмета: зустріч із куріпкою загрожує мандрівникові смертю.

[Гуря 1997: 536, 546, 561, 569, 598, 602, 617, 629, 705, 714, 718]

А пугач, в нас ту говорят «нічвик» – то на смирть. Нічвик вночі туй по сій тиріторії квічит [показує навколо будинку] – туй буде смирть, обизательно буде, се чиста правда.

[ЗкВолЩр]

Дуже часто навіть ув одній локальній традиції вісниками смерти вважають різних птахів (хоч і не всіх):

Круки, тоти, як ворона, як літають над хатою, на смирть. Крук круче на смирть. Або як птах удариться в вікно – тоже. Якби зозуля кувала там на мойї яблінці, або на мойї хаті, то кажуть, там буде смирть. А курка як запіє, то тоже нефайно, то хтось в роду помре.

[ЛьвСкПш]

Людмила Тульцева аналізує традицію XIX століття ритуального поїдання або спалювання горобців. Аналіз і польового, й літописного матеріалу приводить дослідницю до висновку про те, що «шанування горобця було пов'язане з культом предків» [Тульцева 1982: 165].

Ці та схожі уявлення про душу-пташку або пташку – віщунку смерті подибуємо в народів усіх континентів: у віруваннях тубільних племен Мексики і Бразилії, в аборигенів Австралії, в арабів-язичників, у північних народів нганасан, обських угрів, долган, нанайців, нівхів, ульчів, якутів, ув індусів, німців (огляд літератури див.: [Милорадович 1897: 177, Маєрчик 1996: 92–93]).

На зв'язок між птахом і смертю вказували й раніше. Микола Сумцов на потвердження цієї ідеї наводить давню кельтську пісню, де на загадку «Що чорніше за крука?» відповіддю є «Смерть» [Сумцов 1890: 75]. Класики пареміології М. Номис і Владімір Даль публікують у своїх збірках варіанти однієї загадки: «Шило-мотовило попід небесами ходило, до нас прийшло» («Шило-битовило, по-немецки говорило...») з різними відгадками: «Смерть» [Номис 1993 (1864): 651] і «Ластівка» [Даль 1955 (1881): Т. 2]. Уявлення про душу-пташку, вісницю смерті, дало основу сучасному синкретичному образowi «чорне крило смерті».

Мітологему «птахи – віщунки смерті» зафіксовано й в українській (знаній і за межами слов'янського простору) дитячій грі, відомій під назвами «Крук», «Ворона», «Шуляк», «В яструба», – про неї писали ще Потебня та Сумцов. Обидва науковці нарізно один від одного дійшли думки, що ігровий мотив «заливання дітям очей [окропом] символізує смерть» [Потебня 1865: 96–99], а копання ями «може бути символічним вираженням похорону» [Сумцов 1890: 75]. З цим висновком погодився й Гура [Гура 1997: 553].

Серед найновіших етнографічних досліджень, де простежено взаємопов'язаність концептів душі та птаха, згадаємо насамперед монографію Тат'яни Агапкіної. Дослідивши се-

мантику печених до дня Сорока мучеників ритуальних орнітоморфних або орнітономінованих хлібців «жайворонків», вона дійшла висновку про мітологічний зв'язок між ними та душею і предками. Дослідниця пише: «Ритуальна практика дня Сорока мучеників дає підстави не тільки бачити в перелітних птахів душі предків, але також уважати фігурні хлібці, які готували цього дня, їхніми символічними заступниками» [Агапкина 2000: 259]. І далі: «Східнослов'янські “жайворонки” – не просто ознака повернення птахів навесні, а самий звичай їх готувати – не тільки констатація їхнього прильоту. Фігурні хлібці є ритуальними символами, співвідносними не з птахом як таким, а з мітопоетичним концептом “повернення предків”» [Агапкина 2000: 272]. Про народні уявлення щодо зв'язку птахів з душами предків йдеться й у інших розділах праці: «Ритуальне годування птахів-душ», «Жайворонки... як їжа померлих», «Поминальний аспект дня Сорока мучеників», «Фігурні хлібці дня Сорока мучеників у контексті уявлень про образ душі» [Агапкина 2000: 236–275].

Іншу розвідку, монографію Алли Нікітіної, присвячено образу зозулі у слов'янському фольклорі. Авторка виокремлює таку функцію птаха, як віщування смерті або інших лих – хвороби, нещастя [Никитина 2002: 16–17]. Крім того, «як символ смерті зозуля нерідко фігурує в тлумаченні снів» [Никитина 2002: 18], і в цих випадках «чітко прозирає одне з найдавніших уявлень про душу-птаха» [Никитина 2002: 20].

Стосовно поширеної традиції питати в зозулі, скільки років залишилося людині жити, дослідниця звертає увагу на те, що «у традиційному ритуальному звертанні до зозулі переважає форма запитання про час приходу смерті», «за принципом “скільки ще залишилося”, себто це питання про час смерті» [Никитина 2002: 19, 13]. Функція віщування, – а ще роль зозулі як небесної «ключниці» [Никитина 2002: 65–67], – також свідчать про мітичний зв'язок пташки з місцем, де перебувають душі померлих і ненароджених.

Для слов'янських традиційних культур, отже, типовим є уявлення, що птахи є фольклорним образом прилітних духів предків і відлітних душ померлих, а також що вони віщують наближення смерті.

Поза цим птахи можуть виступати вісниками, знаками прийдешніх подій, наприклад, імовірного весілля, народження дитини, гостей, хвороби, нещастя тощо:

У Білорусі, Україні й переважно на сході Польщі крик сови передають два різні словесні вигуки, і трактують їх по-різному – або до покійника, або до народження дитини. <...>

У білорусів Вітебського повіту <...> якщо вона [сорока] стрекоче на даху, воротях і помітних із вікна будовах, то слід очікувати прихід гостя в дім, якщо на самому вікні – то це буде «новонароджений гість», однак, якщо замість щебетання сорока на вікні стане цюкати й тертися дзьобом, то в хаті з'явиться «покутний гість», себто небіжчик.

[Гура 1997: 570, 563];

Іншою важливою мітологічною функцією птаства, пов'язаною з душами предків, є *принесення дітей*: птах приносить дітей із місця їхнього побутування (інколи йменованого *ви-рієм* або *раєм*). У слов'янській традиції цю роль приписують різним птахам, найчастіше лелеці, але також сороці, яструбові, сові, лебедеві, зозулі, чайці, вороні [Гура 1997: 540], вороніві, гусям, шулякові [Гаврилюк 1993: 181], вороні, журавлеві, гусям, яструбові, лебедю, шуліці, зозулі, чайці [Виноградова 2000: 350]. У решті традицій мітологічні функції цих птахів є надзвичайно різними й навіть антагонічними: лелеку й лебедя позиціоновано як «божих», «святих» птахів, а яструба, ворону – як нечистих і лиховісних [Гура 1997: 542], і тільки функція приносити дітей об'єднує їх.

Польські науковці опублікували народні тексти про птахів (а також звірів і рослини), що їх зібрано на околицях Болгорая. Спільним для сюжетно різних оповідей є очевидний мітичний зв'язок між птахом, душею та потойбічним іс-

нуванням душ, що можна зрозуміти навіть із назв наративів: «3. Боцян приносить дітей; 12. Померла мати приходиться до дитини в образі голубиці; 15. Крук провіщає небіжчика; 21. Перше кування зозулі [рахують, скільки років житиме людина]; 22. Зозуля і Матір Божа опікуються сиротами; 29. Крик сича провіщає народження або смерть [Adamowski, Bartmiński, Niebrzegowska 1995: 140–147].

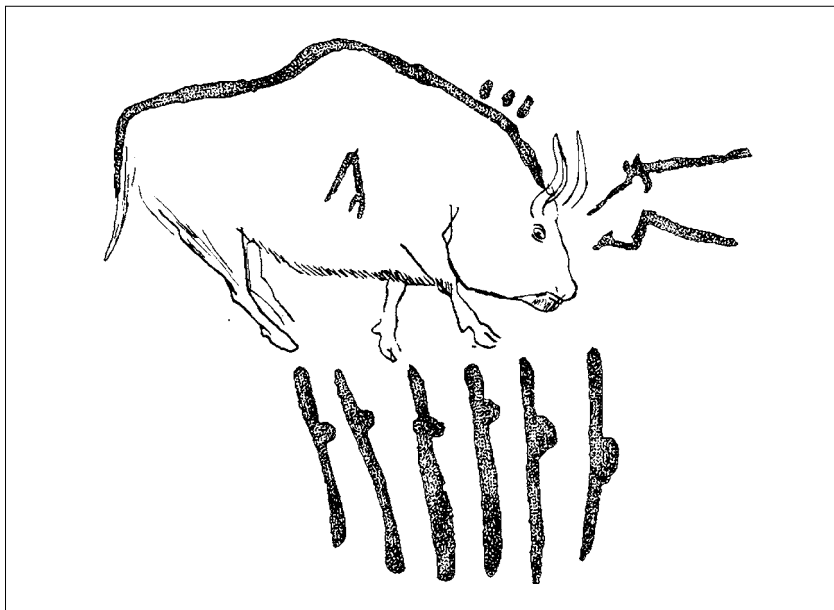
Як видно з цих прикладів, образ птаха втілював народне уявлення про смерть і відвідування місця, де перебувають душі померлих і ненароджених, а відтак запроваджував концепт жінки до дискурсу народження, «приведення» дітей та опіки над ними.

Як пояснити існування стійких уявлень про птаха, який є *вісником смерти, нещастя, хвороби, уособленням душі померлого, а також виконує жіночу роль «приносити дітей»*, – уявлень, які суперечать панівній моделі, де птах асоціюється з верхніми пласками світобудови та є уособленням патріярха-деміюрга? Незрозуміло також, чому анімістичну функцію приписують такому розмаїттю птахів, решта індивідуальних мітологічних властивостей яких дуже відрізняються і навіть є протилежними.

Шукаючи відповіді на ці запитання, виходимо на іншу проблематику, зокрема гендерну, щодо якої я висуну далі ряд гіпотез. Я спробую відповісти на питання, що його поставлено в першому розділі монографії: чому жіночу тему (жіночий перехід, жіночу символіку) розроблено в обрядах переходу детальніше й ретельніше, ніж чоловічу? А також висловлю свої міркування, чому ідея про існування матріярхату за доби палеоліту радше є конструктом модерного патріярхального мислення, аніж віддзеркалює певні доісторичні реалії.

2. Палеолітичні жінко-пташки

Аналіз матеріалів верхнього палеоліту виявив у його графічних і скульптурних зразках анімістичні знаки: тему душі уособлював синкретичний образ жінки та пташки. Цю ідею



66. Наскельне гравірування в печері Піндаль, Іспанія

детально опрацював знаний радянський палеомистецтвознавець Абрам Столяр.

1908 року в печері Піндаль (Іспанія) археологи виявили пізньопалеолітичне наскельне гравірування. Композицію утворювали зображення пораненого бізона і двох фігур, які падали перед бізоном, одна з них – виразно чоловіча (позначена фалосом), друга – без прикмет статі. Знизу, під бізоном, було зображено шість клавиформ, що тривалий час становили головну загадку композиції. У змаганні гіпотез із часом перемогла одна: знаки було розшифровано як схематичні зображення жіночого тіла³. Столяр підсумовує: «Завер-

³ «Нині низка аргументів дає змогу з певністю дешифрувати їх [клавиформи] як профільні жіночі знаки. Зокрема, аналогічну побудову

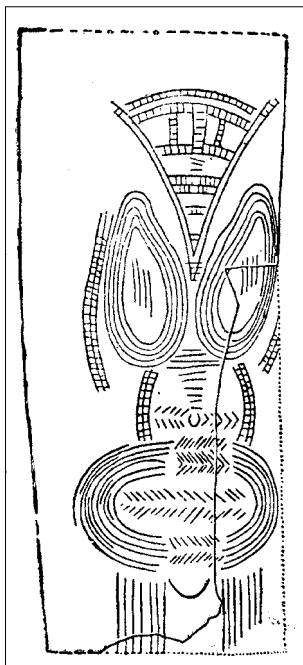


67. Композиція в «Шахті з мертвяком», Ляско, Франція

шальну частину композиції Піндаля, ймовірно, <...> представлено *рядом якихось "жінок"*» [Столяр 1985: 252].

1940 року в Ляско (Франція) у «Шахті з мертвяком» було виявлено іншу композицію: згори – поранений бізон, перед ним падав горілиць позначений фалосом чоловік, а знизу, під бізоном і чоловіком (там, де на піндальському гравіруванні наявні жінки), – *пташка на жердині*. Порівнюючи сю-

ланцюжка людей можна спостерігати в барельєфі Терм Піяла й у малих гравіруваннях Брюнікеля, Лез Ейзі та Ель Валь. Вирішальним доказом на користь запропонованого тлумачення є скульптурні прототиби цієї площинної ідеограми (профілі схематичної стрижнеподібної статуетки Дольні-Вестоніце та її мадленських реплік у Генесдорфі)» [Столяр 1985: 252]. Зображення жіночої статуетки з Дольні-Вестоніце див. іл. 69.



68. Графічне зображення жінки на колотушці з Пшедмоста, Чехія



69. Стрижневидна схематична фігурка з Дольні-Вестоніце, Чехія

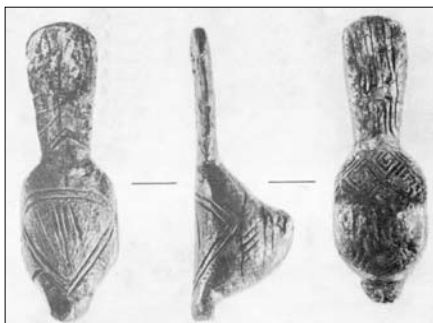
жетні зображення з печер Піндаль і Ляско, Столяр зазначає: «Відрізняються композиції лише завершальними фігурами, які, вочевидь, підсумовують описану сцену. Тоді стає ймовірним припущення, що між "жінками-клавіформами" та символом птаха існував прямий

зв'язок, у схожих контекстах вони могли виступати у приблизно ідентичній, взаємозамінній ролі» [Столяр 1985: 253]. Цю гіпотезу дослідника потверджують інші наскельні зображення та малі скульптурні форми, в яких представлено синкретичне поєднання ознак птахи й жінки: «Аналіз цілого репертуару верхньопалеолітичних зображень потверджує припущення про семантичну дотичність образів жінки та птахи (ще й активізованих у ситуації, трагічній для чоловіка) <...>. Скажімо, у правій половині багатошарових малюнків на глині Стели ієрогліфів у Пеш-Мерль, що містять чимало зображень звірів (насамперед мамонтів), вичленовують композицію, яка має єдиний задум. Вона складається з чоловічої безголової фігури, яка "падає", як і в Ляско, і повернутих до неї трьох жінок. Профілю однієї з них прита-

манні деякі риси птаха (“крильце” замість руки, контур повернутої голови). Дві її “супутниці” – безголові, їхні тіла завершено багатозначно відкритими шиями. З-поміж зображень, що передають у іншому поєднанні той самий синкретизм образів жінки і птахи, дуже прикметними є відомі “пташки” з Мізина» [Столяр 1985: 253]. Науковець також звертає увагу на «загострені голови двох жіночих барельєфів Льоселя, які <...> теж схожі на пташині», на схематичну жінку з Пшедмоста (вкраплення знакових елементів – авіаформ – у гравірування голови), «крилату» істоту з Альтаміри, а також малі скульптури з Льорте (руки у формі крилець) і Пекарни (птахоподібність тіла) [Столяр 1985: 253].

Детальніше зупинімося на прочитанні форми верхньопалеолітичних статуєток з Мізина на Чернігівщині. Дискусія навколо інтерпретації форми мізинських фігурок і гравірувань на них розгорнулася відразу після їх виявлення. Представляючи статуєтки на XIV Міжнародному антрополого-археологічному конгресі 1912 року в Женеві, Федір Вовк, відкривач і дослідник мізинської палеолітичної стоянки, запропонував власну версію: одну групу фігурок науковець ідентифікував як «фалічні символи», а другу – як птахів. Утім, цей розподіл підтримали неодностайно: «Патріарх палеонтології Е. Карталяк <...> оголосив обидві групи зображень максимально стилізованими жіночими статуєтками» [Столяр 1997: 85]. Назагал, протягом ХХ століття полеміка про трактування групи фігурок, що їх Вовк назвав «пташками», не виходила за межі двох варіантів – «пташки» чи «жінки».

Із часом почала переважати і відтак усталилася



70. Мізинська птахо-жінка

думка про те, що стилізовані зображення з Мізина містять образ жінки (як іронічно зазначив Столяр, аргументування цього погляду «збагатилося лишень прийомом зображати пташок у перевернутому вигляді, хвостом догори» [Столяр 1997: 85]).

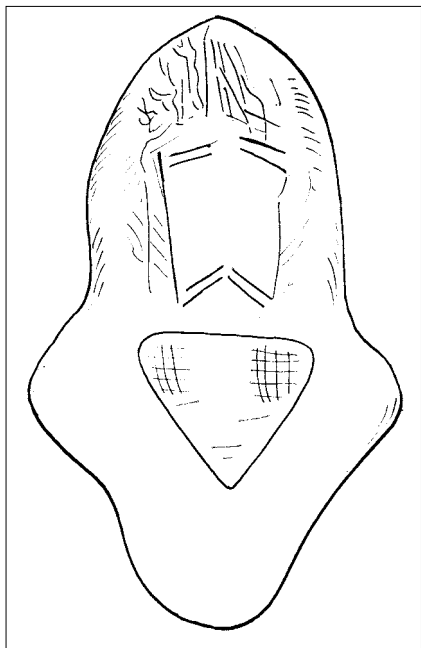
Неможливо, однак, не помітити беззаперечно пташиних обрисів фігурок, особливо виразних у тих, що збереглися цілком – із непошкодженим хвостом і дзьобом, як №№ a1/10, a1/11, a1/14 (за реєстраційними номерами зберігання статуеток у Національному музеї історії України). Решту фігурок пошкоджено.

На орнітоморфність фігурок зважали навіть авторитетні захисники «жіночої» версії: Сергій Бібіков «поставив крапку» у тривалій суперечці про форму статуеток, підсумувавши, що більшість науковців дійшли висновку про *схематизовано-жіночу* їх форму. І додав: «Деякі фігурки можуть втілювати двоєдиний образ жінки-птахи» [Бібіков 1981: 23].

Мізинські фігурки є полііконімами, стилістично довершеним поєднанням форм жінки і птахи – поєднанням, як видається, властивим мистецтву верхнього палеоліту⁴. Вражає вишукана компліментарність мізинських фігурок: усі елементи – як об'ємні, так і графічні – є інтегральними частинами водночас обох елементів полііконіма – і жінки, і пташки. Ніжка жінки є голівкою пташки, торс жінки – хвостом пташки, а масивні сидничні опуклості жінки – тулубом пташки. На пласкому боці торса схематично промальовано антропо-

⁴ Цілком можливо, що інша група фігурок із сусіднього житла, які Вовк назвав фаломорфними (цю гіпотезу розвинув Столяр), справді несе ідею поєднання жіночо-фалічних елементів як вираз складного поняття про «людину загалом». Таке поєднання форм жінки, фалоса та птаха має «відгук» у етнографічному матеріалі ХІХ–ХХІ ст. У діалектах ставей органи хлопчиків і дівчаток стало називають однаковими «пташиними» термінами: *потя, потка, пташка, курочка/півник, горобчик* тощо.

морфну фігуру без голови (безголовість – прикмета зображень жінки у верхньому палеоліті [Столяр 1985: 255]), зображення шії, можливо, водночас передає складені в польоті ніжки пташки. Під цією графікою найчастіше розташовано масивне лонотрикутник (в окремих фігурках трикутника-лона немає), що опиняється (коли розглядати статуетку як пташку) на спині пташки і своїми дещо заокругленими боками передає динаміку руху крил. В одному випадку на належному місці схематично позначено груди (фігурка № a1/6). Натомість із двох боків тулуба пташок прорисовано ланцюжок кутів, «вкладених»



71. Тип гравірування на мізинських птахо-жінках

один в один, – можливо, на позначення пташиних крил, пір'я; у найліпше збереженій фігурці птахо-жінки є дзьобоподібна голівка (див. іл. 70).

Аналізуючи весь комплекс палеолітичних зображень птахо-жінок та їхні типологічні паралелі, Абрам Столяр дійшов висновку про те, що через категорії жінки та пташки запроваджено поняття «душі» як життєвого начала, що покидає тіло вбитого чоловіка, «вилітає» з нього – як завершальний етап драматичного полювання. Душу «оформлено» у семантично пов'язаних між собою образах птаха й абстрактної жінки.

Як уже було показано, навіть на матеріялі слов'янського фольклору, запровадженому до наукового обігу у XIX сто-

літті, легко простежити концептуальну присутність образу птаха й жінки в анімістичних уявленнях (закономірність ця притаманна багатьом культурам). У фольклорі подибуємо також ідею «влітання» та «вилітання» душі з тіла. Сон уявляють станом, коли душа тимчасово покидає тіло (а тому раптово будити людину заборонено). Науковці звертали увагу й на те, що звичай затуляти рот рукою й бажати здоров'я після чхання смислово пов'язано з уявленням про здатність видихнути/«вичхнути» душу [Лисюк 2003б]. Вираз «видихнутися» на означення «померти» побутує в українських діалектах; якось респондентка оповідала мені, що голівку народження слід «виправляти» легенько: «Ну не так же ж давити з усієї сили, що придавити, щоб воно [дитя] і *видихнулося*» [ХрсЦрЛС] (стосовно цього Столяр звертав увагу на дзобовидність уст умируючого чоловіка з Ляско [Столяр 1985: 254] як на графічне зображення виходу/вилітання душі через рот). Лексема «дихати» є спільнокореневою з «душею», що може свідчити про певний синкретизм цих понять в архаїчних культурах.

Концепт «жінка», що перебуває у зв'язку з концептом душі, має виняткову важливість для розуміння різноманітних гендерно зумовлених специфік вірувань. Абрам Столяр переконливо доводить, що образ жінки належав до анімістичного образу неоантропа як «умістилище душ», які час до часу покидали тіло жінки і поверталися туди [Столяр 1985: 255]. Образ жінки як ємності, як умістилища притаманний культурі палеоліту. Розгляньмо цей компонент детальніше.

3. Жінка як ємність

Українська дослідниця Людмила Яковлева простежила цікаву закономірність: орнаментика, що її вигравірувано на верхньопалеолітичних жіночих статуетках, *повторюється на окремих знаряддях праці та прикрасах* [Яковлева 1989: 52–52],

зокрема на голках, шилах, проколках, а також зовні на житлах. Ця орнаментика може різнитися між групами стоянок, але в межах однієї стоянки орнамент на згадуваних артефактах раз по раз повторюється. Дослідниця висуває гіпотезу, що «ці предмети об'єднані ниткою спільних ідеологічних уявлень» [Яковлева 1989: 48]. Ці спільні ідеограми є основою для семантичного порівняння символу жінки й тих інструментів, знарядь праці, на яких зображено візерунок.

Завважмо ще одну семантичну паралель. Під час розкопок окремих стоянок було виявлено, що в палеоліті житло обкладали зовні двома видами мамонтових кісток: прямими кістками й нижніми щелепами, які мали форму кутів. Щелепи вкладали послідовно одна в одну за певною схемою так, що поставав орнамент, ідентичний до зображеного на жіночих фігурках, – «кути» та «зигзаги» [Яковлева 1991: 11]⁵. Такі й схожі на них знаки, як переконливо довів Столяр, є жіночими знаками, максимально лаконічним позначенням жіночого лона [Столяр 1985: 244–245].

Образи «житло/помешкання» й «жінка» в межах традиційних і модерних культур опинилися спаяними в застиглу, монологічну форму на підставі дискурсу «хранительки домашнього вогнища». До того ж образ «хранительки» («охоронниці») конструйовано в науці та суспільній свідомості як буцімто одвічний, наявний із предковічних часів. (Завданням такого конструкта й було задавнити, заархаїзувати, а отже, знормалізувати властивий новітнім культурам гендерний поділ праці та ролей.) Одразу ж виникає бажання зінтерпретувати жіночі знаки на житлі та знаряддях праці саме через призму цих концепцій. Однак, проаналізувавши версії «хранительки домашнього вогнища» в контексті пам'яток верхнього палеоліту, Людмила Яковлева відкинула її: «Археологічно не зафіксовано ролі жінки як охоронниці вогнища,

⁵ Реконструкція такого житла є в палеолітичній експозиції Національного науково-природничого музею НАН України.

бо жіночі статуетки знаходять не біля вогнища, а при краях житла» [Яковлева 1991: 12]. Одну статуетку їй поготів було «свідомо сховано між кістками мамонта, що утворювали стіну будинку» (в Межиріччі, житло № 2), мабуть, із якоюсь магичною метою [Яковлева 1991: 9]. Спираючися на цих та інших спостереженнях, логічніше припустити, що для неоантропа актуальним був не гендерно-рольовий, не прагматично-функціональний («жінка-хранителька»), але *гносеологічний паралелізм між жінкою і ємними, місткими формами*, тобто, як виразно показав Абрам Столяр, *компонентами анімістичних уявлень*.

Це спостереження про відокремленість і неавтоматичну тотожність функціональних і гносеологічних компонентів є важливим для осмислення мітологічної функції абстрактної жінки в моделюванні концепту душі, аби не переносити прямо її символічну роль у сферу соціальних взаємин, що інколи трапляється і призводить до формування важко спрощуваних і хибних концепцій.

У XIX столітті чітко простежуються вірування, у яких жінка фігурує як ємність, що її періодично наповнюють і покидають душі. Великий масив матеріялу, побудованого на поєднанні в різному порядку і в різний спосіб концептів жінки, душі та пташки, зосереджено в обрядах родинного циклу і споріднених календарних обрядах, що розглянемо детальніше.

4. Жінка-пташка та жінка-ємність в анімістичних уявленнях традиційної культури

Жінка/пташка/душа в обрядах родинного циклу. Серед гуралів Сілезії був такий звичай: «Тільки-но баба народить, вона стає порожньою, не має душі, бо її душу забрала дитина. Тоді треба зварити курку або голуба і дати їй з'їсти» [Виноградова 2000: 90]. У цьому контексті птах виступає субститутом душі, а жінку бачать спорожнілою, позбавленою душі/дитини.

Дії приносити породіллі печену курку або курячий бульйон поширені в усьому слов'янському ареалі. Так само поширеним є уявлення, що після пологів у жінки «нема душі» [Казимир 1907: 208], що вона стоїть однією ногою в потойбічному світі, що могила для неї відкрита до 40 днів тощо. Можливо, і стійке уявлення про нечистоту жінки упродовж 40 днів після пологів (а також заборона їй виходити за межі дому, обійстя) впливає з уявлення про відсутність душі, фактично людського, християнського начала як причини нечистоти.

Таким чином орнітоморфні символи (курка) з'являються в обряді в контексті й у зв'язку з уявленням про втрату душі або її (душі) переходу. Цікаві й інші «пташино-анімістичні» сліди в темі народження та вагітності. Наприклад, плаценту в діалекті називають «гніздом». Пор. також сучасний жаргонний вислів *залетіти* зі значенням «несподівано, небажано завагітніти». Або ж народну віру в особливу зіцілювальну силу бульйону з голуба або курки [ЗкУжБр].

Юзеф Гаєк провів ретельне дослідження й виявив чимало випадків, коли на хрестинах, весіллі та похоронах провадили дії з куркою або півнем [Gaјek 1934: 82–106]. Вочевидь, курячо-пташина символіка складає основу анімістичної лінії обрядів. Якщо для рамкових обрядів дії, націлені на душу, є очевиднішими й мотивованішими самою прагматикою обряду, то для весільного обряду ця очевидність не є такою прямою. Водночас і весільний обряд також пронизує пташино-жіноча символіка. Светлана Толстая завважила, що «[у] слов'янській весільній термінології широко представлено пташину (надто курячу) лексику» – переважно в номінаціях, пов'язаних із нареченою: головний убір нареченої зветься *кокошиком* (від *кокошка* – «курка»), *сорока*; весільний хліб росіяни називають *курником* (рідше *уткою*, *гускою*, *голубкою* тощо); пташиними назвами означають прикраси весільного короваю (*пташки*, *голубки* тощо) і т. ін. Своєю чергою, сам обряд містить обов'язкові ритуальні дії з реальною кур-

кою (її, відповідно до сценарію, крадуть із будинку нареченої й – живу чи засмажену – посилають матері нареченої після першої шлюбної ночі; смажену курку розриває наречений під час весільного бенкету тощо) [Толстая 2002: 126]. Вячеслав Камінський виокремив дванадцять випадків упродовж весільного обряду, коли використовують курку – живу, печену або ліплену з тіста [Камінський 1929: 55–57].

Чималий інтерес становлять поширені весільні метафори про дівчину-пташку. Як указує Алла Нікітіна, на таку метафору можна натрапити в піснях усіх етапів весілля – в піснях, що їх співають дівчині шлюбного віку, при сватанні і після сватання, на дівич-вечорі, коли плетуть вінки, напередодні весілля, коли благословляють, під час приходу молодого, напередодні вінчання, після вінчання, коли повивають молоду, під час приготування до обряду «комори» [Никитина 2002: 103–106]. У поховальних голосіннях, як уже сказано, дуже часто використовують образ пташки-віщунки, птах є символом туги, жалю⁶. Але понад це пташино-жіночу символіку використовують у обрядах так званих весняних похоронів.

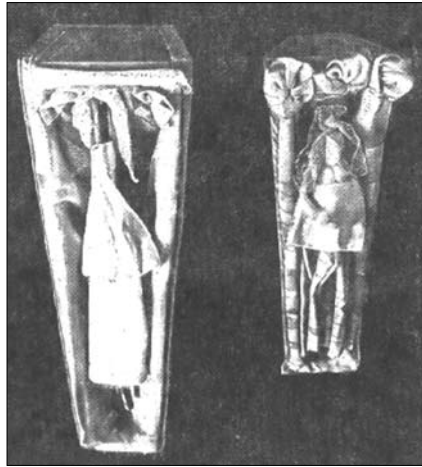
Календарні весняні похорони. Згадаймо давній російський обряд «хрещення і похорону зозулі» [Бернштам 1981, Никитина 2002: 159–161]. Коли його зафіксували наприкінці XIX століття, він мав уже всі ознаки відмирання: було призабуто мотивації, головні атрибути обряду замінено на рослинні знаки тощо. Для обряду виготовляли антропоморфну ляльку-дівчину або ж у дівочі шати одягали опудало зозулі; часто для виготовлення антропоморфної ляльки (зрідка орнітоморфної) використовували певні види трав, гілля відповідних кущів чи дерев тощо. Одяг ляльки був жіночим, він відповідав у різних варіантах одягові померлої дівчини-відданиці, дівчинки, вдови. Сталою залишалася назва фігур-

⁶ Ченек Зібрт писав, що зозуля в народній поезії є символом смутку й жалю, а її кування народ сприймає як плач [Zibrt 1887: 36].

ки – «зозуля» – і назва обряду «похорон зозулі». Під час обряду жінки хоронили цю ляльку-«зозулю» (потай від чоловіків), а потім на її могилі «кумилися», обмінюючись попарно сакральними речами й установлюючи між собою спорідненість. Прикметно, що таку спорідненість пов'язано з обрядом хрещення, тобто з дитячим дискурсом.

Жіночо-пташиний образ ритуальної ляльки має зв'язок з духами предків, душами померлих, адже виконують обряд на Трійцю, під час основних дат поминання померлих нехрещеними чи «не своєю» смертю та «нечистих» покійників [Виноградова 2000: 201–202]. Дмитрій Зеленин припускав, що обряд було націлено на хрещення дітей-потерчат [Зеленин 1995 (1916): 70].

Типологічно близьким до «похорону зозулі» є вже зниклий український обряд «гонити шуляка», що відбувався в половині червня. В цьому обряді, як і під час «похорону зозулі», закопували птаха (тут – реального мертвого шуляка), танцювали і трапезували на його могилі. Як наголошує Степан Килимник, «цей обряд-ритуал був цілком жіночий» [Килимник 1994 (1962): 428]. Дослідник також зазначає, що обряд мав на меті відганяти смерть, яку уособлював шуляк [Килимник 1994 (1962): 421].



72. Ляльки з обряду «хрещення та похорон зозулі»

Мітологічні репліки уявлень про жіночо-пташиний синкретизм. Згадаймо коротко ще кілька прикметних паралелей, які втілюють мітологічні образи птахо-жінок у контек-

сті уявлень про душу. Баба-яга – жінка-літунка з ознаками інфернальності, що викрадає дітей, живе в хатинці на курячій ніжці. Доолімпійські грецькі гарпії – жінки з пташиними обличчями, які літали, крали дітей і людські душі [Тахо-Годи 1991: 266]. Давньогерманська летюча Гольда (Гульда), владителька душ і зародків усього живого, мешкає на дні колодязя, орудує гусьми [Потебня 2000 (1865): 157–159]. Незліченним є комплекс вірувань, пов'язаних з інститутом ляльок у народів Сибіру: ляльок вважали запорукою фертильності, вмістилищами душ померлих і ненароджених, їх передавали у спадок за материнською лінією, в деяких традиціях (зокрема, в ненецькій і північнохантській) голівки ляльок виготовляли з пташиних дзьобів [Павлинская 1988: 241].

Жінка-пташка в звичаях та фольклорі. Птахо-жіночий синкретизм триває й у неритуальному, звичаєвому просторі. Згадаймо «пташині» назви жіночих головних уборів: *сорочка, кукушка, кокошник* [Кабакова 1995: 508]. Поза тим пташину символіку подибуємо серед складників щоденного жіночого вбрання: «крильця» – зборки на боках жіночої кофти, «кулик» – верхній жіночий одяг із рукавами на Рівненщині, який носили під час роботи; незшиті, відгорнуті кінці плахти – «крила» [Матейко 1996: 89, 64], «утка» – на жіночому головному уборі червоні стрічки, що спадають на плечі від очіпка [Матейко 1996: 126], клин під пахвою на сорочці (тут – і чоловічій, і жіночій) – «ластовка» [ЛугКрмБрв] (про паронізм лексем *пах* і *пахва* і про зв'язок цих соматизмів з концептом душі – далі; пор.: на Волині наступного дня після весілля під час перезви свати беруть спечених із тіста курей і, забравши «ці птахи під пахи», сумлінно танцюють [Камінський 1929: 56]).

Зрештою, фольклорний матеріал містить доволі широкий діапазон уявлень про птахо-жіночий синкретизм. Наприклад, поліський апокриф оповідає про те, як дівчина не впустила Бога з апостолами, зачинила перед ними двері,

а сама, щоби насміятися з мандрівників (у яких не впізнала святих) або налякати їх, викрикувала: «Ку-ку!». За це Ісус перетворив її на зозулю [Никитина 2002: 41]. В інших версіях легенд дівчина перевтілюється в зозулю, дізнавшись про смерть свого коханого, або її перетворює на зозулю Бог за те, що вона надто довго і слізно тужить за братом, ще в інших випадках – через прокляття тощо.

Окремо Алла Нікітіна звертає увагу на те, що *в птаха зазвичай перевтілюються жінки і дуже рідко – чоловіки*: «Загалом у більшості слов'янських традицій на зозулю перетворювалася дівчина або жінка. Приклади чоловічого перетворення трапляються вкрай рідко: в російській та інших східнослов'янських традиціях їх знайти не вдалося <...> Приклади перетворення жінки на зозулю, навпаки, трапляються повсюдно» [Никитина 2002: 122]. Таку асиметричність спостережено і в інших випадках – якщо зозуля кувала поблизу хати, де була дівчина-відданиця, це свідчило про скоре весілля. Ця «прикмета стосувалася тільки осель, де була дівчина на відданні, для потенційних женихів прикмета “не працювала”» [Никитина 2002: 23]. В українців сюжет про перетворення дівчини чи жінки на птаху подибуємо в баладах сюжетного типу «Донька-пташка», 67 варіантів якої було в колекції Філарета Колесси [Колесса 1970 (1937)]. Колесса знайшов схожі сюжети у фольклорі українців, сербів, чехів, словаків, поляків, росіян, білорусів, латишів та інших народів.

На цій стадії розгляду матеріалу повернімося до поставленого в монографії завдання – з'ясувати причини активнішої суб'єктної (націленості жінки на ритуал) та об'єктної (націленості ритуалу на жінку, детальнішого опрацювання жіночої теми) ролі жінки в ритуалах. Нагадаймо, раніше ці факти асиметричного розвитку тем чоловіка та жінки в обрядах розглядали як ознаки матріярхальних взаємин і докази існування в давнину матріярхату. Але, з огляду на розглянутий матеріал, вірогідніше, мабуть, припустити, що активнішу участь жінок у ритуалах родинного циклу, деяких кален-

дарних обрядах, зокрема весняних похоронах, а також у магичних і мантичних діях пов'язано з особливою актуальністю для цих ритуалів ідеї душі – переходу душі й апеляції до потойбіччя, нерідко до місця перебування душ ненароджених і померлих як частини ритуального тексту. *А що жінка є іманентною частиною архаїчних анімістичних мітологем, то жіночі знаки, а також саму жінку залучали до ритуального процесу значно активніше, ніж чоловіка, саме як знак, символ, план вираження.* Також варто наголосити на тому, що входження жінки як знаку в особливо сакральну анімістичну мітологему та її символічне переважаання в ритуалі не означають соціального панування, як це припускають гіпотези про матриархат. Анімістична роль жінки є лише символічною, знаковою.

Пізніше спробуємо з'ясувати, на чому зіперто гіпотезу про те, що ці символічні функції ніколи в історії людства не перетворювалися на соціальні привілеї чи домінантні статуси. Але наперед подивімося, як стало різні культурні епохи відтворюють мітологічні образи птахо-жінок, жінки як ємності й анімістичних уявлень у формі синкретизму жінки і пташки.

5. Жінки-пташки в мистецтві Київської Русі

Розглядаючи артефакти культури різних епох (палеоліт, неоліт, епоха Київської Русі, XIX–XX століття), я не намагаюся вказати на генетичні зв'язки між ними. Поза сумнівом, питання, чому різні історичні епохи й у різних культурах, між якими напевно не існувало генетичних зв'язків чи культурних контактів (а опосередковані контакти є дуже сумнівні), відтворюють такі близькі за звучанням вірування й уявлення, є релевантним. Ця розвідка хоча й увиразнює типологічні паралелі в різних культурах і вказує на них, але не розв'язує проблеми механізмів і причин існування цих типологічних паралелей.



73. Птаха Сирин



74. Птаха Алконост

Жіночо-пташину символіку подибуємо в давньоруському мистецтві та його писемних пам'ятках. Філарет Колесса зазначав: «Про віру в “птичій грай” та вороження з лету й голосу птиць згадується в староруських пам'ятниках, починаючи від Святославового збірника з 1073 р. В компілятивнім поученні з XVI в. говориться ось що: “Веруєм в потки (потя, пташок) и в дятля и в вороны, и в синицы”» [Колесса 2001 (1930): 23].

Для мистецтва Київської Русі були характерними зображення сиринів – птахів із жіночими обличчями. Їх бачимо на жіночих прикрасах – колтах, найчастіше на особливо цінних – золотих, з перетинчастою емаллю (див. [Макарова 1986: мал. 8, № 2, 3; Рыбаков 1987: 581, мал. 101, 102]). Сиринів також зображували на двостулкових ритуальних наручнях, наприклад, на срібному київському браслеті XII ст.

Науковці вважають, що давньоруські птахо-діви на колтах, античні солодкоголосі сирени, сербсько-хорватські фольклорні віли й навіть християнська птахо-жінка Сирин – це генетично пов'язані між собою іконіми [Лучшева 1997: 13–14, Рыбаков 1987: 582]. Скажімо, у південних слов'ян (а також по-

частини у словаків) є мітичні істоти віли (самовіли, самодіви) – крилаті, зазвичай добрі (хоча за кривду можуть і мститися) жіночі створіння. Саме в крилах зосереджено їхню чарівну силу. В уявленнях болгар плаття віл прикрашено пір'ям, і вони літають, мов тіні. Віли постійно годують грудьми й виношують дітей, а також опікають сиріт [Толстая 1995: 369–370].

Сирина, а також інший тип птахо-жінок – Алконости – згодом перейшли у християнську іконографію. Наприклад, на старообрядницьких ручної роботи лубках часто зображено цих казкових істот – Сирина й Алконоста (див. мал. 74). Обидві птахо-жінки живуть у раю і злітають на землю сповістити праведників про спасіння. Нездатна опиратися спокусливості їхнього голосу, людина йде за птахами й помирає. «Чому цих небесних посланиць, які віщують співом наближення райського блаженства, наділено такими небезпечними для людини властивостями?» – питає Зінаїда Лучшева. Її пояснення таке: в них «поєднано різні мітологічні традиції – античну, давньослов'янську та християнську» [Лучшева



75. Мініатюра з Радзивілівського літопису

1997: 14], в різних традиціях ці потрактування є суперечливими, і таке неузгодження втілюється в найпізніших зображеннях – християнських. Однак анімістичне потрактування образу жінки-птахи, гадаю, зніме цю суперечність, бо концептуально та семантично пов'язує між собою народження і смерть.

На давньоруських браслетах також і в інший спосіб передано птахо-жіночий синкретизм. Борисові Рибakovу належить гіпотеза про те, що в мініятурі Радзивілівського літопису, де дівчина в сорочці з довгими до землі рукавами виконує танець (див. іл. 75), зафіксовано святкування весняних русалій [Рыбаков 1987: 694]. Існування в давнину сорочки з довгими, майже додільними рукавами підтверджує й унікальна світлина з Пензенської губернії (див. іл. 76). Рыбаков вважає, що, танцюючи, дівчина «вимахує рукавами як крилами» [Рыбаков 1987: 693] – отже, ритуальний танець розвиває пташину тему й, цілком можливо, анімістичну, бо русалії, як відомо, тісно пов'язані з уявленнями про душі предків та прихід померлих «у гості».

Зображення дівчини в такій сорочці з довгими рукавами є на кількох двостулкових давньоруських браслетах, призначених, як вважають, фіксувати ці рукави на зап'ястку [Макарова 1986: рис. 8, №№ 12, 13, 14]. На одному браслеті зі старорязанського скарбу XIII ст. (див. іл. 77) зображено ді-



76. Ритуальне вбрання дівчини з Пензенської губернії



77. Орнаментика давньоруського браслета

вчину, одяг якої зорнаментовано: плахту-поневу – пташиними слідами, а рукави понижче від зап'ястка – хвилястим візерунком, що, гадаю, може передавати пташине пір'я. Рибаків теж відчитує орнамент на поневі як сліди птаха, а от хвилясті лінії на довгих рукавах сорочки тлумачить чомусь як риб'ячу луску (ймовірно, через ототожнення жінки з хто-нічними істотами) [Рибаків 1987: 718]. На мою думку, вбрання дівчини, зображеної на браслеті, демонструє синкретичні риси жінки-птахи (рукави-крила, орнаментация знаками пташиних слідів та пір'я), рольові функції якої в такому образі легко пов'язати з культом мертвих – центральним мотивом русальних свят.

Для срібних прикрас з черню (зокрема для колтів) властивим було також зображення не жінки з ознаками птахи, а, навпаки, птахи з антропоморфними, часто виразно жіночими рисами. Прикметно, що крила в цих птахів довгі, інколи сягають землі [Макарова 1986: рис. 8, №№ 1, 8]. Подекуди й у зо-

браженні грифонів передано антропоморфні риси. Наприклад, на одному з унікальних клейм на дні посудини (див. мал. 78), знайденої під час розкопок 1989 року в Києві на Подолі (Костянтинівська, 4), зображено грифона: «Манера виконання малюнка тавра нагадує орнаментальні прийоми оформлення стулок срібних “русальних” наручнів Київської школи художньої обробки металу XII – поч. XIII ст.» [Зосенко 2001: 173]. На клеймі промальовано дві «зайві» (як для зображення птаха) деталі: виїмку рота під дзьобом і два круги на торсі – можливо, це схематизоване позначення жіночих грудей або своєрідна передача пахв.



78. Прорис грифона з клейма на дні посудини (з розкопок у Києві на Подолі)

Іншу стилістику поєднання жінки та птаха представлено в специфічному моделюванні руських фібул, на цей синкретизм указує і Ярослав Боровський [Боровський 1992: 93]. Одну з таких срібних антропоморфних фібул виставлено в Національному музеї історії України: руки жінки стилізовано як крила, а далі, за лінією продовження рук, оформлено голови довгодзьобого птаха.

Згадаймо і плач Ярославни у «Слові о полку Ігоревім», де образ жінки-птахи заактуалізовано у трагічній для чоловіка ситуації:

На Дунаи Ярославнынъ гласъ ся слышитъ,
зегзицею, незнаема, рано кычеть:
«Полечю, – рече, – зегзицею по Дунаеви,
омочю бебрянъ рукавъ въ Каялъ рѣцѣ,
утру князю кровавыя его раны
на жестоцѣмъ его тѣлѣ».

Ще з реконструкцій Олександра Потебні відомо, що «зегзиця» – це зозуля [Потебня 1878: 135–136]. А з реконструкцій Дмитрія Ліхачова знаємо, що «бєбрян рукав» – це рукав з тонкої шовкової тканини спеціальної обробки [Лихачев 1984: 200]. Цілком можливо, що Ярославна говорить про довгий ритуальний рукав сорочки – звідси пташина метафора «полечу зегзицею».

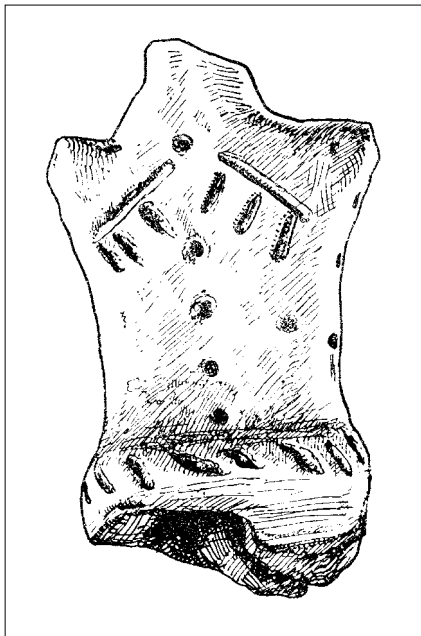
Мітична Либідь, легендарна співзасновниця (разом із братами) Києва, в билинному епосі також нерідко перетворюється на птаху, лебедя, що, зрештою, пов'язано з її іменем [Брайчевський 1964: 87–91].

6. Трипільські жінки-пташки

Колекція трипільської енеолітичної культури з її багатою антропоморфною, переважно жіночою пластикою нараховує тисячі фігурок. В аналітичних студіях про пластику Трипілья не раз указано на пташині ознаки у формі й орнаменталії жіночих (здебільшого ранньотрипільських) статуеток. Знаний археолог Сергій Бібіков, описуючи свою знахідку на розкопках у Луці-Врублевецькій, зазначає: «На спині фігурки є одна важлива деталь – коротка врізна лінія біля лопатки з трьома також короткими лініями, спрямованими перпендикулярно до першої. Без можливості порівняти цей малюнок міг би залишитися незрозумілим, але в іншому розкопі Луки-Врублевецької було знайдено статуетку з двома симетрично розташованими зображеннями, які не залишають сумнівів, що так передавали крила» [Бибиков 1953: 28] (див. мал. 79).

Інше спостереження щодо орнітоморфних рис у жіночих фігурках Трипілья належить українській дослідниці Тамарі Мовші. Вона виокремлює шість типів жіночих статуеток, і перший з них, наймасовіший і найхарактерніший для раннього Трипілья, – це фігурки «з *“пташиною” голівкою*» [Мовша 1975: 21].

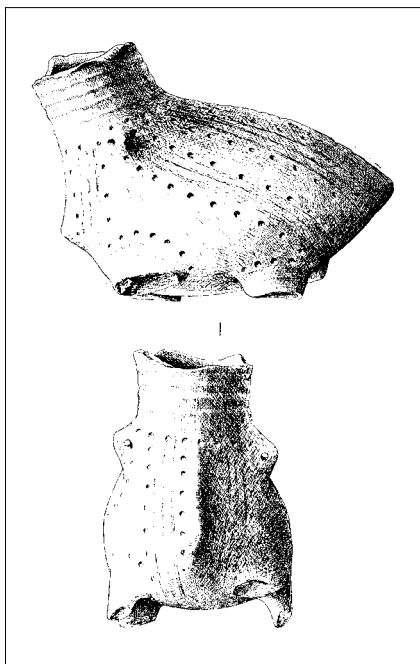
Розгляньмо обидва спостереження детальніше. «Крила», що їх завважив Бібіков, промальовано на фігурках не часто і переважно лише з одного боку – себто одне «крило» (див. у Айни Погожевої типологічну таблицю зображень на спинах ранньотрипільських статуеток [Погожева 1983: 48]). Водночас для ранньої трипільської антропоморфної пластики властивим був інший тип зображень – симетричний, який теж нагадує крила: на спині фігурок по обидва боки розташовано авіаформи-кути. Згідно з таблицею Погожевої, такі зображення були типовими, їх знайде-



79. Статуетка жінки з «крилами»
(із Луки-Врублевецької)

но під час дослідження колекцій на 60 статуетках [Погожева 1983: 43] – це доволі високий показник. Варіації зображень на спинах фігурок загалом не виходили за межі ідеї «крила». Можна також розглянути цю ідеограму як лаконічне графічне зображення теми, що в інших випадках передано через пластику – конічні виступи замість рук, вельми типові для трипільських статуеток і раннього, і пізніших етапів (цей пластичний прийом моделювання конічних виступів замість рук є прикметним для енеолітичної пластики далеко за межами ареалу трипільської культури, подібне його й ув інших ранньорізьницьких культурах [Бібіков 1953: 222–223]).

Моделювання конічних виступів замість рук Бібіков доволі переконливо потрактував як схематизоване зображення зі-



80. Орнітоморфна посудина
з Луки-Врублевецької

гнутих у ліктях рук. На мою думку, така постава рук могла передавати пташиність. Щоби потвердити таку гіпотезу, зішлюся на орнітоморфну посудину з Луки-Врублевецької (див. мал. 80), в якій «крильця» змодельовано конічними виступами, ідентичними до «рук» у антропоморфних фігурках. Сам Бібіков у конічних виступах на пташці впізнає крильця: «Останні [виступи] не мали жодного практичного значення <...>. Можливо, ці вушка передають у редукованому вигляді крильця» [Бибиков 1953: 140]. Як і на жіночих фігурках, виступи на орнітоморфній посудині мають наскрізні дірки, проколи.

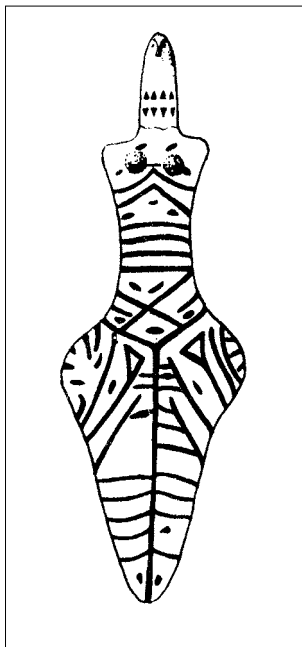
Ідентичність моделювання конічних виступів дає підставу порівняти їх змістово. Є й інші паралелі.

У розкопах у Луці-Врублевецькій знайдено чимало решток ковшів. Ручки цих ковшів формою й оздобою повторювали жіночі статуетки: «Ця схожість інколи була настільки істотною, що виникали труднощі, щоби відрізнити статуетку від ручки ковша» (коли черпак ковша було відламано й залишалася тільки верхня частина) [Бибиков 1953: 142]. Антропоморфізм ручки передано в тій самій або дуже схожій стилістиці, що й тулуб жіночих ранньотрипільських статуеток. Бібіков зауважує сформовані на місці скріплення ручки з емністю ковша спеціальні наліпи і вважає, що вони

«передають у дуже зредукованому вигляді зігнуто в лікті руку людини» [Биби́ков 1953: 142]; себто ці наліпи науковець ототожнює з конусовидними наліпами-руками на статуетках. Зону «лона» передає кругла, глибока ємність черпака (в антропоморфних фігурках на цьому місці змодельовано масивні стегна). Такий спосіб конструювати ложку може бути ілюстрацією уявлення про жінку як умістилище, ємність. У тій-таки Луці-Врублевецькій, у житлі № 5, знайдено невеличкий, ув одному екземплярі ківшик, ручка якого передає вже не образ жінки, а образ «пташки з чубчиком». Ємність черпака була корпусом пташки, а держак – її довгою шиєю з голівкою. На місці з'єднання ручки з ємністю ложки змодельовано ті самі два конічні наліпи, як і на антропоморфних ручках, що, на думку Бібікова, тут «позначали крила» (!) [Биби́ков 1953: 142]. Така взаємозамінність жінки і птахи у конструюванні одного ужиткового предмета і збереження конічних виступів у моделюванні кожного з них можуть правити за підставу ототожнити семантику цих конічних знаків як «крил» (у випадку пташки) і рук, що імітують крила (у випадку антропоморфної фігурки).

У колекціях антропоморфної пластики Трипільля є також невелика кількість фігурок або їхніх уламків, у яких замість рук змодельовано не типові для трипільських жінок конічні виступи, а певні форми, що справді нагадують крильця. Одну таку статуетку з Володимирівки (розкопи В. Козловської) зберігають під номером а26/1622 у фондах Національного музею історії України. Ліву її руку відбито, а праву змодельовано у формі розкритого крильця в русі. Знаною є також статуетка з Сокильців у поставі з піднесеними руками – специфіку моделювання рук можна сприймати як експлікацію ідеї крилатості [зображення статуетки опубліковано в: Бурдо 1998: 9].

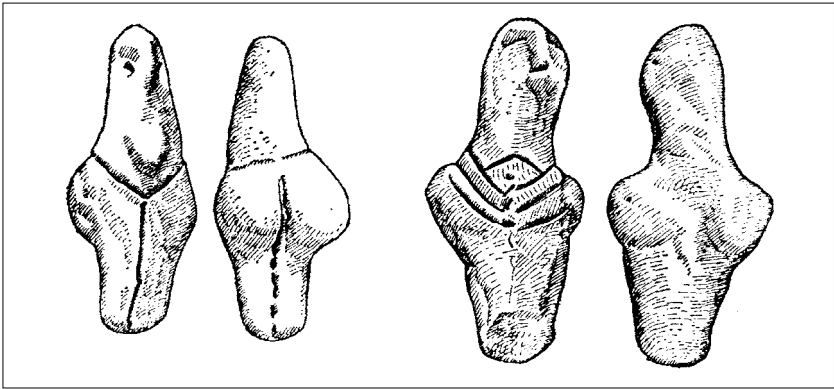
Тамара Мовша в трипільській антропоморфній пластичі виокремила тип фігурок із «пташиною» голівкою (див. іл. 81). Такі статуетки були знаними серед ранньорільницьких пле-



81. Жіноча статуетка
з «пташиною голівкою»
(Бернове-Лука)

мен: «Наявність у ранній скульптурі конічних голівок, плечових відростків замість рук і сповитих ніг є вельми поширеною ознакою для зображень, що походять із територій навіть вельми віддалених областей» [Биби́ков 1953: 226]. Статуетки з «пташиною» голівкою мали ту властивість, що на стрижеввидній «ший» слабким защипом змодельовано ніс, це нагадувало маленьку пташину голівку (інколи защипа-дзьоба немає, тоді такий стовпчастий виступ передає відкриту ший, що нагадує безголові палеолітичні зображення жінки). Прикметно, що рот у «фігурках із защипом» зазвичай не позначено (зрідка його передавали схематично, «короткою насічкою») [Погожева 1983: 25]. Це тільки посилює алюзію защипу як дзьоба. В експозиції Національного музею історії України представлено трьох жінок із пташиною голівкою. В одній з них бракує

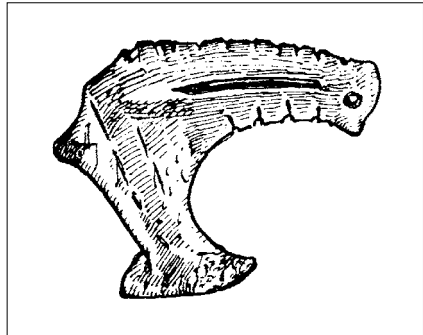
плечей (Солончани II, розкопки Мовши 1959 року). Довга шия із защипом-дзьобом на кінці (насічки-рота немає) переходить у стеатопігні стегна, які водночас можна розглядати як тулуб пташки, сам обрис фігурки дуже нагадує пташиний (див. іл. 82). Статуетка має стовпчасту ніжку, котра, однак, не править за опору, встояти на ній фігурка не може. Така ж нестійкість на масивній ніжці властива і знаній пташці з Луки-Врублевецької (див. іл. 83). Гранично зредукований хвіст пташки (куций защип) робить саму її позу неприродною, здається, що хвіст трансформовано в основу-ніжку, а постава пташки нагадує пози ранньотрипільських жінок (короткий



82. Голівки статуеток із заципом-дзьобом (Бернове-Лука)

пташиний хвіст подобиємо й у інших випадках [Балабина 1998: 163 (іл. 83), 198 (іл. 101)].

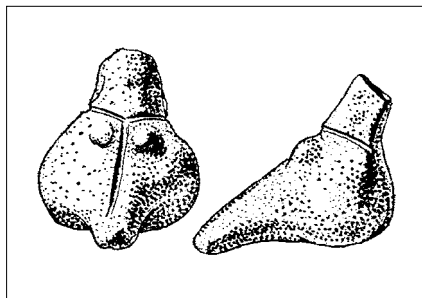
У тих типах фігурок, де не змодельовано плечей, відкрита шия плавно переходить у масивні стегна: в таких випадках зони паху і пахв/грудей практично суміщено. Це дивовижне мимовільне злиття зони душі й паху у випадку однієї ві-



83. Пташка з Луки-Врублевецької

домой статуетки своєрідно обіграно через наліплення *опуклих грудей* на зону лона/тазу (фігурка з Бернашівки) (див. іл. 84).

Дослідники вже звертали увагу на паралелізм слів'янських мовах лексем *пах*, *пахва* та *пихва* [Валодзіна 2007]. В українських діалектах слова *пах* і *пахва* часто є синонімами (наприклад, російсько-український словник слово *пах* перекладає і як *пахва*, і як *пах*). Андрій Топорков, аналізуючи тексти замовлянь XVII–XVIII століть, зауважує, що в замовляннях словосполу-

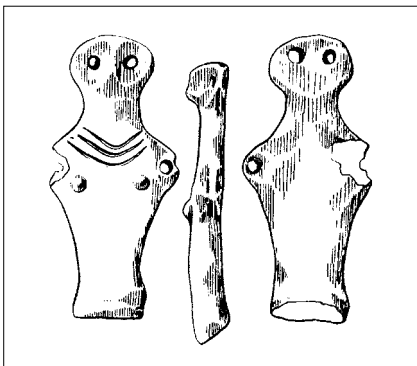


84. Фігурка жінки з Бернашівки

чення *материнське серце* означає «не тільки серце, але й материнську утробу, в якій суб'єкт замовлянь хотів би сховатися від негараздів» [Топорков 2003: 39]. Таким чином, зони душі та лона в символічних мовах мовби ототожнювано.

Окремо проаналізуємо деякі аспекти розвитку жіночих образів у Трипільлі.

Ранньотрипільські жіночі статуетки з конічною голівкою та защипом-дзьобом згодом майже зникають, їх заступає інший тип зображень – жінки з плоскими круглими головами, довгим, вертикальним защипом-дзьобом і двома доволі великими, зазвичай наскрізними, проколами на місці очей [Погожева 1983: 59, 65; Бибигов 1953: 215] (див. іл. 85). Такі фігурки виразно нагадують сову, про що не раз говорено в літературі. Зображення сов (птахів), а також «антропоморфізованої сови» як спільну рису для цілого «азійсько-європейського ареалу культури розписної кераміки <...> принаймні від енеоліту» відзначає український археолог Валентин Даниленко [Даниленко 1999: 24–28]. Сов зображували й у трипільській культурі, наприклад, сова з Бернашівки й ціла колекція сов (5 фігурок зі стовпчастою основою й совиною головою) з села Вербівки Дашівського району на Вінниччині [Хавлюк 1959: 208].



85. Статуетка з поселення Петрени

Активне впровадження ув образ пізньотрипільської жіночої статуетки совиных рис можна тлумачити з огляду на постання нового мітопоетичного образу жінки як істоти «хтонічної». На хтонічні, потойбічні мотиви в неолітичних «напівжінках-напівптахах» указує Даниленко [Даниленко 1999: 27]. Ця нова нота в зображенні жінки («хтонічність», пов'язаність із низом і нижніми шарами світобудови) залишалася прикметною ознакою аж до нашого часу. Коротко зазначмо і зворотню асоційованість: сучасний етнографічний матеріал засвідчує «жіноче начало» сови [Гура 1997: 579]. Український фольклор пов'язує сову з весільною обрядовістю (це властиво і слов'янам загалом), вона є символом молодості:

Сидить сова кінець стола,
Бирвінком сі ввила,
Де ж ти мене віріжеш,
Ненько моя мила
[Волошинський 1919а: 27].

7. Бінарні опозиції, або Де живуть душі ще не народжених?

Вирій. Як уже сказано, образ душі-пташки і його зв'язок із символічним образом жінки становлять у фольклорі та звичаях доволі сталий комплекс вірувань із добре простежуваними внутрішніми зв'язками між його видозмінами. Водночас цей комплекс вірувань має спільні структурні ознаки, що суперечать закономірності бінарних опозицій, які є притаманними картині світу типу *axis mundi* (вісь світу). Розгляньмо ще один мітологічний комплекс, пов'язаний із уявленням про душу-пташку. Йдеться, зокрема, про *вирій*, або місце, де перебувають душі померлих і ще не народжених.

Прикмети вирію (його розташування, опис тощо) не збігаються однозначно з жодними бінарними дескриптора-

ми – верху чи низу, близького чи далекого, чужого чи свого, живого чи мертвого, сухого чи мокрого. Навпаки, науковці, незалежно одне від одного, вказують на їхню різнопорядковість, несистемність, що їх неможливо звести до чогось спільного. Дослідник Єжі Бартмінський, аналізуючи польські «задушні» пісні, де оповідається про посмертну мандрівку душ, робить спробу відтворити з них картину місця побутування душ по смерті. Автор пише, що загалом це можна змалювати як «світ природи: ліси – гори – лани – луки – квіти – моря, при цьому об'єкти природи не є однорідними, деякі з них належать до світу далекого, в суспільному сенсі – позалюдського (ліси, моря), інші мають статус медіатора між світами (гори), а інші (лани, луки) – це фрагменти світу, який освоїла людина, світу господарського; і всі виявляють належність до весняного, травневого пейзажу» [Bartmiński 1997–1998: 154]⁷. Отже, світ, де перебувають душі померлих, категоріяльно нейтральний, він не є ані позитивним, ані негативним. Цей мітологічний комплекс не говорить мовою бінарних опозицій.

Інші дослідники також завважають розмитість ознак місця потойбіччя/вирію. Лідія Невська пише, що тексти голосінь свідчать про існування в народній свідомості *невизначеності локалізації «того» світу*, а Алла Нікітіна – що птаха – вісника смерти в текстах голосінь пов'язували як із «верхом», так і з «низом» [Никитина 2002: 73]. Найтиповіші прикмети вирію – це «тепло», «волога», «море»: в «теплому морі на заході або південному заході» [Левкиевская 1999: 422] (відсутнє також протиставлення *захід–схід*). Александр Гура зазначає, що вирій не є ані вгорі, ані внизу, ані далеко, ані близько, у

⁷ Цікаво порівняти спостереження Бартмінського стосовно весняного пейзажу з дуже близькими підсумками Людмили Віноградової: «Особливий інтерес викликає такий загадковий факт, як практично повна відсутність зимової символіки в текстах [про появу дітей]. Появу дітей на світ незмінно зіставляно з моментом весняно-літнього пробудження, розквіту й плодоношення природи» [Виноградова 2000: 357].

вирій відходять не тільки птахи, але й комахи, змії [Гура 1997: 529]. У фольклорі немає свідчень про топос, антагоністичний вирієві. Місце відльоту птахів та їхнього чужоземного перебування («за морем») не має й негативних конотатів, тотожних далекому та чужому.

Науковці вже звертали увагу на неможливість уписати цей тип вірувань у логіку бінарних опозицій. Про це йдеться, зокрема, в дослідженні загадок про смерть у зв'язку з образом птаха: «Образ смерті в цих загадках не має семіотичних зв'язків зі світовим деревом, смерть позначено тут профанічними образами птахів, які сидять не на сакральному дубі, а на кориті: *“Сидить сова на кориті, не можна її накормити”*» [Волоцкая 1995: 249]. Дослідниця вказує на брак вертикальних структур і ознак бінарних опозицій, вона називає птахів «профанічними».

На мою думку, сама загадка жодним чином не є зіпсованим (авторка вважає – пізнім) зразком фольклору. Навпаки, з погляду уявлень про душу-пташку чи пташку-жінку й жінку як ємність, логічно припустити, що корито тут постає субститутом лона⁸, де пташка в контексті загадки про смерть має чіткі анімістичні конотати; доповнюють цей образ мотив *голоду* (пор. уявлення про непомірний апетит духів, під-

⁸ Пор. із сакральною семантикою корита у зв'язку з актом замішування в ньому весільного хліба; наявні тут еротичні імплікації не раз заважували науковці [Байбуурин 1993: 79–80]. Повертаючись із нареченою в дім молодого, гості співали:

Тупу, коники, тупу!
То везем же ми ступу,
Хто буде в цю ступу пихати –
Та той буде користь мати...

[Курочкін 2007: 301],

де ступа символізувала молоду, а «пихання» в «ступу» – коїтус. Галіна Кабакова писала: «Для опису жінки використовують також “хлібні” метафори. Її лono – це діжа з тістом для відтворення, яку періодично наповнюють і спорожнюють» [Кабакова 2007: 197].

мін⁹ та інших інфернальних персонажів, ненаситність смерти) та ідея годування («не можна її накормити»; годування «предків» притаманне слов'янській весняній обрядовості, інколи воно відбувається у формі годування пташок).

Беручи до уваги весь розглянутий матеріал, я вважаю, що мітологема про душу-пташку суперечить системі бінарних опозицій, не відповідає їм, її не можна описати через бінарні опозиції, бо вона походить із систем уявлень набагато раніших епох, ніж час появи та формування символу Світового дерева з його вертикальною структурою та бінарною космологією.

Дослідники звернули увагу на те, що палеолітові не були властиві бінарні протиставлення. Владімір Топоров, один із чільних представників структурно-семантичної школи, який вивчав традиційні й архаїчні культури крізь призму віддзеркалення в них бінарних опозицій, застосував цей підхід і до матеріалу верхнього палеоліту, доби ориньяку та солютре. Науковець підсумовує: «Для палеолітичного суспільства вірогідно реконструюється тенденція до того, щоб уникнути всіх членів протиставлень, які пізніше кваліфікували як позитивні» [Топоров 1972: 88]. Йдеться, зокрема, про критично малу кількість зображень символів чоловіка, відсутність концептуального оформлення верху тощо. Я вважаю, що ця закономірність постала не через зумисне уникання певної групи зображень із певною (приміром, магічною) метою, а через суттєву відмінність картин світу, можливо, відсутність бінарного осмислення дійсності, а також смислову незначущість (або малу значущість) тих концептів, не відтворюваних у наскельному мистецтві.

Пошук бінарних опозицій у доісторичних культурах хибує через високий ризик вигадувати чи вгадувати цю бінар-

⁹ «Підміною» називали дитину, яку бісиця (чортиха) вночі буцімто підмінила своєю. Таке могло трапитися, якщо після пологів не дотримано було всіх приписів, наприклад, не запалено свічки уночі тощо. Впізнати підміну можна було за надмірним апетитом.

ність, приписувати її зображенням, які нині набули бінарного змісту¹⁰. Опозиційність семантики подвійних зображень слід доводити контекстуально, сюжетно.

Axis mundi – центр світу, який виражено в образі Світового дерева чи його аломорфів, універсальний, засадничий символ, який можна зреконструювати мало не для всіх культур. Стосовно цього символу міти встановлюють бінарні опозиції верху і низу, правого і лівого, доброго і злого тощо. Найраніші зображення Світового дерева та його символічних аналогів відстежено з періоду неоенеоліту, інколи науковці говорять про епоху бронзи [Cook 1988: 19, Топоров 1997: 398]. Енеоліт – період так званих енеолітичних революцій, важливий етап розвитку людської цивілізації – прикметний появою перших рільників, нуклеарної сім'ї, приручених тварин, приватної власності, первинних форм нерівності тощо. Бінарні опозиції, як відомо, є складником структур нерівності, позаяк праві та ліві частини бінарних опозицій перебувають одна щодо одної не тільки у протилежній, але й у субординованій позиції (одна з них несе позитивні, бажані смисли, а друга – негативні, небезпечні).

Якщо прийняти ідею про брак ознак здеталізованої, розвиненої системи бінарних опозицій за ориньяко-солотрейської доби, то можна переглянути і деякі уявлення про гендерні режими палеолітичного суспільства та висунути низку гіпотез.

¹⁰ Вячеслав Іванов, розвиваючи ідею про дихотомію знакових систем внаслідок асиметрії структури головного мозку (правої та лівої півкуль), звертається побіжно й до візрів найдавнішого відомого мистецтва – палеолітичного. Науковець не реконструює, не доводить існування бінарних протиставлень у мистецтві палеоліту, а постулює їх як апріорі очевидні, вважаючи за альтернативу, зокрема, зображення бізона та коня, чоловіка та жінки, а також білого та червоного [Іванов 1998а: 507]. Утім, без аналізу та контекстуального виявлення опозицій і парадигматичних тотожностей між ними таке твердження щодо палеоліту, мабуть, не є безсумнівним.

Перш ніж сформулювати ці гіпотези, згадаю побіжно іншу розвідку, що в ній далеко не всі міркування близькі мені, але зачеплені теми – такі близькі. 1928 року Катерина Грушевська провела семантичні («ідеологічні», як пише авторка) паралелі між традицією оголюватися (або принаймні знімати частину одягу), виконуючи певні магічні чи ритуальні дії, – та уявленнями про жінку пізньопалеолітичної спільноти: «Вживання голого тіла як магічного засобу являється пережитком тих часів, коли жінка вважалася єдиним продуцентом, що силою свого тіла родить нових людей <...>, добуває в землі нові засоби для існування – поживні рослини, які вона плекає, тим часом, як чоловік займається ловами й війною» [Грушевська 1927: 90]. Отже, дослідниця припускає, що в палеоліті жіноче тіло було осердям якихось важливих мітологем. Грушевська наголошує на феномені народження («жінка добувала з землі нові рослини, що проростали, мабуть, під впливом її надзвичайної здатності родити силою свого тіла людей»), але не пов'язує жінку з анімістичними ідеями: для таких висновків натоді замало було нагромаджено верхньопалеолітичних артефактів.

Грушевська також вважає часом зміни цих уявлень добу раннього рільництва: «Прихід вищого хліборобства дійсно зв'язаний з повною перевагою чоловічого принципу над жіночим, себто чоловічого божества над старшими жіночими образами». Вона навіть припускала, що «культи чоловічих божеств <...> дуже часто мають сліди недавнього свого перетворення з культів жіночого божества й богинь землі чи плодючости», і як приклад наводила культ Озириса, за яким стоїть богиня-магір Ізиди, культ Тамуза з паралельною жіночою постаттю Іштар, культу Атиса, Адоніса, Бальдра. Авторка завважує, що поява рільництва не була наслідком винятково технічної еволюції: суспільство «мінє свою громадську структуру, бо воно [рільництво] виходить з-під жіночого впливу і переходить у завідування чоловіків». Цю зміну Грушевська ілюструє так:

«Жіночий організм став вважатись тільки водою, що приймає в себе і годує насіння, сам же не творить життя» [Грушевська 1927].

8. Деякі гіпотези й висновки

1. Палеомистецтвознавці здавна вказували на нерелевантність ідеї матріярхату. Абрам Столяр писав: «Жіноча скульптура палеоліту та решта його антропоморфних зображень, навіть коли взяти їх у цілому розмаїтті, не дають переконливого доказу концепції матріярхату в її історичній редакції. Зокрема, вони нічим не підкріплюють тези про “особливе становище” й мало не культове поклоніння реальній жінці в ориньяко-солютрейську добу. Символи абстрактних жінок виконували тоді переважно гносеологічну функцію, що її, зазначмо, великою мірою збережено за “жінкою загалом” і на щаблі патріярхату, і в культурі класових цивілізацій» [Столяр 1985: 257].

Цю саму ідею (навіть обидві ці ідеї) потверджує і моє дослідження. Гіпотезу про існування матріярхату зіперто на ідеї бінарних опозицій, гендер задля цього зінтерпретовано як бінарний (чоловік–жінка), гендерні ролі – як полярні, а позиції – субординовані, адже йдеться про *культове* становище жінки насупроти нижчих позицій чоловіків (і дітей).

До того ж концепція матріярхату цілком модерно інтерпретує материнство як жертовну опіку та беззаперечну любов до чад. Тому матріярхат уявляють як справедливу форму правління, сповнену материнської турботи та любови. Отже, можна спостерегти звичайне перенесення сучасних гендерних стереотипів на добу ориньяку та солютре, для культури яких, імовірно, не були властивими ані бінарні протиставлення загалом, ані їх гендерні репліки.

2. Нерелевантним видається також перенесення статевої дихотомії та гетеронормативності на «доісторичні» часи,

що теж впливає з ідеї матриярхату. Зазвичай історики й археологи легко підхоплюють ті сцени та зображення, які можна потрактувати на користь дихотомій, і некритично переносять сучасні смислові системи на палеолітичне мистецтво.

Проілюструю, як мимохіть може відбуватися *приписування* знайомих смислів наскельним гравіруванням верхнього палеоліту. На вже розглядуваному гравіруванні з печери Піндаль зображено коїтус між двома антропоморфними фігурами. Одну з фігурок позначено фалосом, друга не має жодних ознак статі. Та попри це, фігурки а *priori* незрідка вважають за різностатеві (див. іл. 66).

Пряме перенесення бінарної схеми на соціум верхнього палеоліту нині проблематизовано в гендерних студіях, які наголошують соціальну сконструйованість статі та сексуальності. Для неоантропа, скажімо, значущість преференцій, схильностей конкретної людини могла переважати формальні ознаки статі, які мало що дають для якнайповнішого використання людського ресурсу під час виконання щоденних обов'язків. Коли деякі чоловіки та деякі жінки краще від решти давали раду з певного ґатунку діяльності (приміром, були влучними стрільцями, вмілими кравцями чи спритними бігунами), людина верхнього палеоліту могла визнавати за цією групою право виконувати таку роботу без урахування особливостей побудови репродуктивної системи.

3. Якщо гіпотезу можна висунути й думку про те, що в неоенеоліті, коли постають символ Світового дерева та його аломорфи, також починає *кардинально змінюватися семантика жіночого образу*, бо внаслідок виокремлення й деталізації бінарних опозицій концепт «жінка» дедалі більше співвідносять із їхніми негативними частинами. Саме за середнього та пізнього енеоліту на жіночій антропоморфній пластиці виникає орнаментика зі знаками хтонічності, ночі тощо (як-от змії, совині лики, що заступили

пташині із дзьобом-защипом, – згадаймо, що сова яко нічний птах у традиційних культурах часто править за негативний знак). Лоно та стегна жіночих глиняних фігурок почали масово орнаментувати зображеннями зміїв, хтонічна семантика яких також добре знана у традиційних культурах. Ці нові властивості орнаментики та стилізації фігурок спонукають припустити зміну й у семантиці жіночого образу, виокремлення його як негативної частини бінарних альтернацій¹¹.

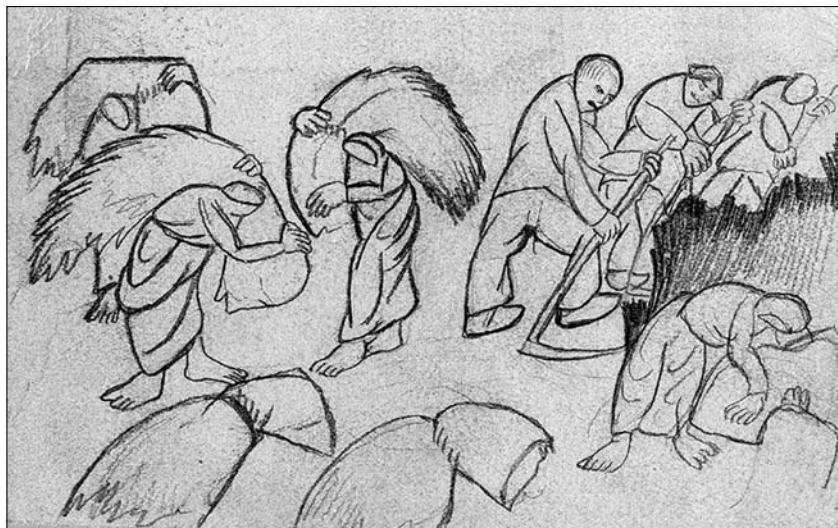
4. Бінарні опозиції не можна зреконструювати з комплексу уявлень про душу-пташку (та суміжних із ним комплексів уявлень), бо, ймовірно, цей комплекс вірувань хронологічно передував картині світу типу *axis mundi*.

Ідея аналізувати матеріал не тільки за принципом опису через бінарні опозиції, але й через виокремлення комплексів вірувань, не вписуваних у цю схему, може виявитися продуктивною для спроб хронологізації або виявлення етапів формувань певних уявлень традиційної культури.

5. Нарешті, той факт, що «гносеологічну функцію», залученість у анімістичні уявлення збережено за жінкою й у пізніших патріархальних суспільствах, може пояснити принаймні почасти, чому жіноча тема трапляється частіше, чому її активніше, ретельніше та детальніше розроблено в обрядовості, магічних і мантичних діях, пов'язаних із концептуальним осмисленням душі, її переходом між світами, її неземним існуванням, а також долею та любов'ю.

¹¹ Крилаті змії (як-от змії-горинич) є мітичними образами, можливо, також посталими з неоенеоліту й пов'язаними певним чином із уявленнями про жінку-пташку. Науковці вже припускали, що «летючий змії виник у повір'ях під впливом його основної функції – виступати як іпостась душі предка, звідси суміщення ознак хтонічного (змій) і небесного (літає, крилатий) вогняного персонажа» [Виноградова 2000: 92].

Довідковий апарат





Література

- А.К. 1897 – А.К., *Свадебные песни, записанные в Подольской губернии (Оттиск из журнала «Киевская старина»)*, К., 1897, 21 с.
- Абрамова 1972 – З. А. Абрамова, «Древнейшие формы изобразительного творчества (Археологический анализ палеолитического искусства)», *Ранние формы искусства* (М.: Искусство, 1972), с. 9–29.
- Агапкина 2000 – Т. Агапкина, *Этнографические связи календарных песен*, М.: Индрик, 2000, 334 с.
- Агапкина, Топорков 2001 – Т. Агапкина, А. Топорков, «Ритуальное обнажение в народной культуре славян», Ю.К. Богданов, А. Панченко (ред.), *Гендерный подход в антропологических дисциплинах* (СПб: Алетейя, 2001), с. 11–26.
- Агафонова 1996а – Т. Агафонова, «Архаїчні елементи в духовній культурі болгар Південної Бессарабії XIX–XX ст.», *Матеріали IV Міжнародної археологічної конференції студентів і молодих вчених*. К., 14–16 травня 1996 (К.: Соборна Україна, 1996), с. 47–48.
- Агафонова 1996б – Т. Агафонова, «Було в свадебных обрядах болгар Южной Бессарабии (XIX – начало XX века)», *Етнографічні дослідження населення України (Матеріали Першої Всеукраїнської етнологічної конференції студентів та молодих вчених)* (О., 1996), с. 4–5.
- Агафонова 2002 – Т. Агафонова, «Одежда украинцев в свадебной обрядности (конец XIX – первая половина XX века)», О. Сминтина, О. Прігарін (ред.), *Археологія та етнологія Східної Європи: матеріали і дослідження* (О.: Друк, 2002), с. 269–271.
- Айзеншток 1971 – И. Айзеншток, «Фольклорно-этнографическая деятельность П. В. Иванова», *Очерки истории русской этнографии, фольклористики и антропологии. Труды института этнографии им. Миклухо-Маклая*, – 95, 5 (1971): 102–110.

- Аполлосов 1861а – С. Аполлосов, «Свадебные обряды малоросси-
ян слободы Воронцовки Павловского уезда», *Воронежская беседа*
на 1861 год (СПб, 1861), с. 167–178.
- Аполлосов 1861б – С. Аполлосов, «Малороссийские похороны в Под-
горенском приходе Острогожского уезда», *Воронежская беседа на*
1861 год (СПб, 1861), с. 218–223.
- Артюх, Косміна 1993 – Л. Артюх, Т. Косміна, «Етнічні символи у тра-
диційній народній культурі українців», О. Федорук (ред.), *Мис-
тецтво, фольклор та етнографія слов'янських народів* (К., 1993),
с. 154–160.
- Бабенко 1905 – В. Бабенко, *Этнографический очерк народного быта*
Екатеринославского края, Екатеринослав, 1905, 144 с.
- Байбурин 1991 – А. Байбурин, «Ритуал в системе знаковых средств
культуры», Ю. Бромлей (ред.), *Этнознаковые функции культуры*
(М.: Наука, 1991), с. 23–42.
- Байбурин 1993 – А. Байбурин, *Ритуал в традиционной культуре*, СПб:
Наука, 1993, 242 с.
- Байбурин 1997 – А. К. Байбурин, «Родинный обряд у славян и его мес-
то в жизненном цикле», *Живая Старина*, 2 (1997): 7–9.
- Байбурин, Левинтон 1978 – А. Байбурин, Г. Левинтон, «К описа-
нию организации пространства в восточнославянской свадьбе»,
Русский народный свадебный обряд (Ленинград, 1978), с. 89–105.
- Байбурин, Левинтон 1990 – А. Байбурин, Г. Левинтон, «Похороны
и свадьба», *Исследования в области балто-славянской духовной*
культуры: Погребальный обряд (М., 1990), с. 64–94.
- Байбурин, Фрадкин 1998 – А. Байбурин, В. Фрадкин, «Николай
Федорович Сумцов и его работы в области обрядовой символики»,
М. Сумцов, *Символика славянских обрядов*, А. Байбурин (упор., під-
гот. текстів, комент.) (М.: Восточная литература, 1996), с. 269–277.
- Балабина 1998 – В. И. Балабина, *Фигурки животных в пластике*
Кукутени-Триполья, М., 1998, 268 с.
- Балушок 1994 – В. Г. Балушок, «Елементи давньослов'янських ініці-
ацій в українському весіллі», *Народна творчість та етнографія*, 1
(1994): 31–37.
- Балушок 1998 – В. Балушок, *Обряди ініціацій українців та давніх*
слов'ян, Львів–Нью-Йорк, 1998, 215 с.
- Баранов 2001 – Д. А. Баранов, «Родинный обряд: время, пространство,
движение», Е. Белоусова (упор.), Ю. Неклюдов (ред.), *Родины, дети,
повитухи в традициях народной культуры* (М.: РГТУ, 2001), с. 9–30.
- Берг 1946 – Л. С. Берг, *Всесоюзное Географическое Общество за сто лет*,
Москва–Ленинград: Издательство АН СССР, 1946, 160 с.

- Беньковский 1899 – И. Беньковский, «Народный взгляд на “нечистую” женщину», *Киевская старина*, LXV (1899): 128–131.
- Беньковский 1904 – И. Беньковский, «Поверья и обрядности родин и крестин», *Киевская старина*, 87 (1904): 1–3.
- Бернштам 1981 – Т. А. Бернштам, «Обряд “крещение и похороны кукушки”», *Материальная культура и мифология. Сборник Музея антропологии и этнографии Института этнографии им. Миклухо-Маклая АН СССР*, XXXVII (1981): 179–204.
- Бибиков 1953 – С. Н. Бибиков, «Раннетрипольское поселение Лука-Врублевцевка на Днестре. К истории ранних земледельческо-скотоводческих племен на юго-востоке Европы», *Материалы и исследования по археологии СССР*, 38 (Москва–Ленинград: 1953), 460 с.
- Бибиков 1981 – С. Н. Бибиков, *Древнейший музыкальный комплекс из костей мамонта. Очерк материальной и духовной культуры палеолитического человека*, К.: Наукова думка, 1981, 106 с.
- Болтарович 1994 – З. Болтарович, *Українська народна медицина*, К.: Абрис, 1994, 319 с.
- Богатырев 1971 [1929]¹ – П. Г. Богатырев, «Магические действия, обряды и верования Закарпатья», П. Г. Богатырев, *Вопросы теории народного искусства* (М.: Искусство, 1971), с. 167–297.
- Богатырев 1971 [1937] – П. Г. Богатырев, «Функции национального костюма в Моравской Словакии», П. Г. Богатырев, *Вопросы теории народного искусства* (М.: Искусство, 1971), с. 297–367.
- Богатырев 1996 [1926] – П. Г. Богатырев, «Игры в похоронных обрядах Закарпатья», *Секс и эротика в русской традиционной культуре* (М.: Ладомир, 1996), с. 484–509.
- Богуславский 1855 – Ф. Богуславский, «Село Юриновка (Новгород-северского уезда Черниговской губернии) в историческом и этнографическом отношении», *Черниговские Губернские Ведомости*, 20 (1855): 163–171.
- Бордейний 1912 – І. Бордейний, «Похоронні звичаї й обряди в селі Молодісві Черновецького повіту», *Етнографічний збірник НТШ*, XXXI–XXXII (Л., 1912): 347–362.
- Борисенко 1979 – В. К. Борисенко, *Нова весільна обрядовість у сучасному селі (на матеріалі південно-східних р-нів України)*, К.: Наукова думка, 1979, 123 с.

¹ У квадратних дужках указано рік першодруку. В тих випадках (окремо оговорених у тексті), коли праця тривалий час не виходила в світ, як-от дослідження Ф. Колесси, написане 1930 року, а опубліковане 2001-го, рік у квадратних дужках позначає час написання.

- Борисенко 1988 – В.К. Борисенко, *Весільні звичаї та обряди на Україні (Історико-етнографічне дослідження)*, К.: Наукова думка, 1988, 190 с.
- Борисенко 2000 – В.К. Борисенко, *Традиції і життєдіяльність етносу (на матеріалах святково-обрядової культури українців)*, К.: УНІСЕРВ, 2000, 190 с.
- Борисенко 2003 – В.К. Борисенко, «Вірування у повсякденному житті українців на початку ХХІ століття», *Етнічна історія народів Європи*, 15 (К., 2003): 4–10.
- Боровський 1915 – В. Боровський, «Похоронні звичаї і обряди на Галицькому Поділлі в повітах Гусятинському, Чортківському, Борщівському і Мельницькому», *Записки НТШ*, СХХІІ (Л., 1915): 143–147.
- Боровський 1992 – Я. Боровський, *Світогляд давніх киян*, К.: Наукова думка, 1992, 172 с.
- Бородай 1996 – Ю. Бородай, *Еротика. Смерть. Табу. (Трагедия человеческого сознания)*, М.: Гнозис, 1996, 413 с.
- Боряк 1994 – О. Боряк, *Матеріали з історії народознавства в Україні. Каталог етнографічних програм (друга половина ХVІІІ–ХХ ст.)*, К.: Українознавство, 1994, 121 с.
- Боряк 1997 – О. Боряк, *Ткацтво в обрядах та віруваннях українців (середина ХІХ – початок ХХ ст.)*, К., 1997, 191 с.
- Боряк 2003 – О. Боряк, «Матка і плацента: жіноче тіло як відкрита ємність», О. Боряк, М. Маєрчик (упор.), *Тіло в текстах культур* (К., 2003), с. 19–32.
- Брайловский 1885 – С. Брайловский, «Малорусская похоронная причетъ и лирическое ее значение», *Киевская старина*, Вересень (1885): 3–81.
- Брайчевский 1964 – М.Ю. Брайчевский, *Когда и как возник Киев*, К.: Наукова думка, 1964, 181 с.
- Брижко 1919 – М. Брижко, «Весіле в містечку Дубовій Уманського повіту в Київщині», *Матеріали до української етнології*, ХІХ–ХХ (Л., 1919): 51–74.
- Брояковський 1912 – П. Брояковський, «Похоронні звичаї й обряди в м. Паволочі Сквирського повіта Київської губернії», *Етнографічний збірник НТШ*, XXXІ–XXXІІ (Л., 1912): 389–390.
- Брюховець 1919 – І. Брюховець, «Весіле з Прилуцького пов. Полтавської губернії», *Матеріали до української етнології*, ХІХ–ХХ (Л., 1919): 74–81.
- Бугера 1977 – І. Бугера, *Українське весілля на Лемківщині*, Нью-Йорк: Говерла, 1977, 67 с.
- Булашев 1992 – Г. Булашев, *Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях*, К., 1992, 412 с.

- Булко 1956 – Ю. Булко, «Старовинне “вешілля” в селі Орябині», *Дукаля* 1 (1956): 131–139.
- Бурдо 1998 – Н.Б. Бурдо, «Трипільська пам’ятка етапу VI біля с. Сокильці на Південному Бугі», *Археологічні відкриття 1997–1998 рр.* (К., 1998), с. 8–10.
- Валодзіна 2007 – Т. Валодзіна, «Символіка закритих частин тіла в міфопоетичній анатомії слов’ян», О. Боряк, М. Маєрчик (упор.), *Сек(с)ретність. Те, про що не говорять* (К.: Емма, 2007), с. 203–212.
- Васильєв 1890 – М. Васильєв, «Малорусские похоронные обряды и поверья», *Киевская старина*, Серпень (1890): 318–321.
- Васильєв 1890–1892 – «Антропоморфические представления в верованиях украинского народа», *Этнографическое обозрение*, IV (1890): 87–100; V (1892): 157–169.
- Вахрос 1939 – И. С. Вахрос, *Наименование обуви в русском языке. Древнейшие наименования допетровской эпохи*, Хельсинки, 1939, 270 с.
- Веселова 2001 – И. Веселова, «Рассказчики и рассказчицы: Наблюдения над типами речевого поведения», К. Богданов, А. Панченко (ред.), *Гендерный подход в антропологических дисциплинах* (СПб: Алетейя, 2001), с. 339–346.
- Виноградова 2000 – Л. Н. Виноградова, *Народная демонология и мифоритуальная традиция славян*, М.: Индрик, 2000, 431 с.
- Власкина 2001 – Т. Власкина, «Мифологический текст родин», Е. Белосова (упор.), Ю. Неклюдов (ред.), *Родины, дети, повитуха в традициях народной культуры* (М.: РГГУ, 2001), с. 61–78.
- Вовк 1995 [1892] – Ф. Вовк, «Шлюбний ритуал та обряди на Україні», *Студії з української етнографії та антропології* (К.: Мистецтво, 1995), с. 219–323.
- Вовк 1995 [1896] – Ф. Вовк, «Сани в похоронному ритуалі на Україні», *Студії з української етнографії та антропології* (К.: Мистецтво, 1995), с. 324–335.
- Вовк 1995 [1916] – Ф. Вовк, «Етнографічні особливості українського народу», *Студії з української етнографії та антропології* (К.: Мистецтво, 1995), с. 39–218.
- Вовк 2002 [1899] – Ф. Вовк, «Дещо про теперішній стан і завдання української етнології», Федір Вовк. *Сторінка наукової спадщини та бібліографія праць* (К., 2002), с. 17–31.
- Войтів 2000 – Г. Войтів, «Назви жіночих шийних прикрас у гуцульському говорі», Н. Хобзей (ред.), *Гуцульські говірки (Лінгвістичні та етнолінгвістичні дослідження)* (Л., 2000), с. 149–157.
- Волков 1914 – Ф. П. Волков, П. Чубинский, «Отрывки из личных воспоминаний», *Украинская жизнь* (1914): 18.

- Волоцкая 1995 – З. М. Волоцкая, «Тема смерти и похорон в загадках (на славянском материале)», *Малые формы фольклора. Сборник статей памяти Г. Л. Пермякова* (М., 1995), с. 245–256.
- Волошинський 1919а – Волошинський І., «Весіле в Далешеві Городенського повіту», *Матеріали до української етнології XIX–XX* (Л., 1919): 2–34.
- Волошинський 1919б – І. Волошинський, «Похоронні звичаї і голосіння в Городенщині», *Матеріали до української етнології XIX–XX* (Л., 1919): 194–213.
- Воропай 1991 [1958–1966] – Ол. Воропай, *Звичаї нашого народу (етнографічний нарис)*, К.: Оберіг, 1991, т. 1, 449 с.; т. 2, 435 с.
- Врочинська 2004 – Г. Врочинська, «Прикраси в декоративно-образній структурі народного жіночого вбрання XIX – поч. XX ст.», *Народознавчі зошити* 3–4 (2004): 378–397.
- Гаврилюк 1981 – Н. Гаврилюк, *Картографирование явлений духовной культуры (по материалам родильной обрядности украинцев)*, К.: Наукова думка, 1981, 278 с.
- Гаврилюк 1983 – Польові матеріали Н. Гаврилюк, записи 1983 року в Рівненській області. Архів Н. Гаврилюк.
- Гаврилюк 1993 – Н. Гаврилюк, «Міфологічні формули на тему «походження» дітей (досвід систематизації українських текстів та інослов'янські паралелі)», О. Федорук (ред.) *Мистецтво, фольклор та етнографія слов'янських народів* (К., 1993), с. 176–195.
- Гаврилюк 1989 – Н. Гаврилюк, «Київськополіський варіант традиційної сімейної обрядовості на фоні суміжних територій», *Київське Полісся (етнолінгвістичне дослідження)* (К.: Наукова думка, 1989), с. 24–40.
- Ганюченко 1919 – З. Ганюченко, «Весіле в селі Гордашівці, Уманського повіту в Київщині», *Матеріали до української етнології, XIX–XX* (Л., 1919): 34–51.
- Геннеп 1999 (1909) – А. Геннеп ван, *Обряды перехода (систематическое изучение обрядов)*, пер. с фр., М.: Восточная литература, 1999, 175 с.
- Гвоздевич 1995 – С. Гвоздевич, «Вода і вогонь у родинній обрядовості українців XIX – початку XX ст.», *Народознавчі зошити*, 1 (1995): 34–35.
- Гнатюк 1908 – В. Гнатюк, «Бойківське весіле в Мшанци (Старосамбірського повіта)», *Матеріали до українсько-руської етнології, X* (Л., 1908): 1–29.
- Гнатюк 1919 – В. Гнатюк, «Пісня про покритку, що втопила дитину», *Матеріали до української етнології, XIX–XX* (Л., 1919): 249–389.

- Головацький 1867 – Я. Головацький, *О костюмах или народном убранстве русинов или русских в Галичине и северо-восточной Венгрии*, СПб, 1867, б. н.
- Головин 2001 – В. В. Головин, «Организация пространства новорожденного», Е. Белоусова (упор.), Ю. Неклюдов (ред.), *Родины, дети, повитухи в традициях народной культуры* (М.: РГГУ, 2001), с. 31–60.
- Голубовичева 1919 – О. Голубовичева, «Весіле в селі Ілинцях, Снятинського повіту», *Матеріали до української етнології*, XIX–XX (Л., 1919): 177–193.
- Гомілко 2001 – О. Гомілко, *Метафізика тілесності*, К.: Наукова думка, 2001, 340 с.
- Горленко 1964 – В. Ф. Горленко, *Нариси історії української етнографії*, К.: Наукова думка, 1964, 247 с.
- Гриша 1899 – О. Гриша, «Весілля у Гадяцькому повіті у Полтавщині», *Матеріали до українсько-руської етнології* 1 (Л., 1899): 111–156.
- Грушевська 1924 – К. Грушевська, «Примітивне мишлення і його відгомони в нашій фольклорі», К. Грушевська. *З примітивної культури. Розвідки та оповіді* (К.: Державне видавництво України, 1924), с. 75–110.
- Грушевська 1927 – К. Грушевська, «З примітивного господарства: Кілька зауважень про засоби жіночої господарчої магії у зв'язку з найстаршими формами жіночого господарства», *Первісне громадянство та його пережитки на Україні*, 1–3 (1927): 9–44.
- Грушевський 1906–1907 – М. Г[рушевський], «Дитина у звичаях і віруваннях українського народу. Матеріали з полудневої Київщини», Обробив З. Кузеля, *Матеріали до українсько-руської етнології*, VIII (1906): 60–220; IX (1907): 144 с.
- Грушевський 1926 – М. Грушевський, «Постриження й інші обряди, відправлювані над дітьми й підлітками», *Первісне громадянство та його пережитки на Україні*, 1–2 (1926): 83–86.
- Гузій 2002 – Р. Гузій, *Похоронні звичаї та обряди українців Карпат (XIX–XX ст.)*, Автореф. дис. ... канд. історичних наук, Л., 2002, 23 с.
- Гура, Кабакова 1995 – А. Гура, Г. Кабакова, «Вдовство», Н. И. Толстой (ред.), *Славянские древности: Этнолингвистический словарь*, в 5 т. (М.: Международные отношения, 1995), т. 1, с. 293–297.
- Гура 1993 – А. Гура, «Вербальная имитация голосов животных в славянском фольклоре», *Славянское и балканское языкознание. Структура малых фольклорных текстов* (М., 1993), с. 132–152.
- Гура 1997 – А. В. Гура, *Символика животных в славянской народной традиции*, М., 1997, 910 с.

- Гура 2003 – А. Гура, «Новые публикации о русском свадебном обряде», *Живая старина*, 1 (2003): 55–58.
- Гушуп 1970 – М. Гушуп, «Покутське весілля в селі Рожнятів Косівського р-ну», М. Шубравська (упор.), *Весілля* (у 2 книгах) (К.: Наукова думка, 1970), кн. 2, с. 426–467.
- Давидюк 1994 – В. Давидюк, «Реліктове значення ініціальних ритуалів у поліській весільній обрядовості», *Родовід*, 9 (1994): 26–30.
- Даль 1955 [1881] – В. И. Даль, *Словарь живого великорусского языка*, в 4 томах, М., 1955.
- Дандес 1996 [1980] – А. Дандес, «Сухе та мокре, лихе око. Есей про індоєвропейське та семітське світобачення», пер. з англійської, Р. Кісь, О. Кісь, М. Маерчик (упор.), *Студії з інтегральної культурології. Танатос* (Л., 1996), с. 132–142.
- Даниленко 1999 – В. Даниленко, «Космогонія первобытного общества», *Начала цивилизации* (Екатеринбург: Деловая книга; М.: Раритет, 1999), с. 3–217.
- Данилів 1907 – В. Данилів, «Порівняння весілля й смерті в українських погрібових голосіннях», *Україна*, II, 1 (1907): 351–355.
- Данилов 1906 – В. Данилов, «Символика птвиц и растений в украинских похоронных причитаниях», *Киевская старина*, Грудень (1906): 119–124.
- Данилов 1909 – В. Данилов, «Красный траур в малорусском погребальном обряде», *Живая старина*, 18 (1909): 31–37.
- Дем'ян 1926–1927 – Л. Дем'ян, «Похоронні обряди и віровання», *Подкарпатська Русь*, III (Ужгород, 1926): 108–112, 170–175, 224–227; IV (Ужгород, 1927): 15–16, 43–44, 86–88, 121–123.
- Дем'ян 1927 – Л. Дем'ян, «Крестины на окрестности Верецьких в звичаях и піснях», *Подкарпатська Русь*, IV (Ужгород, 1927): 189–191.
- Дем'ян 1942 – Л. Дем'ян, «Свадьба (весілля) в околиці Вишніх Верецьких», *Литературна Неделя Подкарпатского общества Наук*, II (Ужгород 1942): 201–204, 212–216, 224–227, 233–236.
- Деркач 1912 – В. Деркач, «Похоронні звичаї й обряди в селі Вербівці Теребовельського повіту», *Етнографічний збірник НТШ*, XXXI–XXXII (Л., 1912): 369–378.
- Дешко 1867 – П. Дешко, «Свадьба в Угорской Руси», *Записки Императорского Русского Географического Общества*, 1 (СПб, 1867): 694–704.
- Диков 1962 – Н.Н. Диков, *Древние костры Камчатки и Чукотки*, Магадан, 1969, 253 с.
- Дитячий фольклор 1986 – Г. Довженок (упор.), *Дитячий фольклор*, К.: Наукова думка, 1996, 302 с.

- Дроботюк 1915 – І. Дроботюк, *Перекази, пісні, частушки, коломийки, приспівки до танців, вірші, народний календар, родинна обрядовість та інше*, 1915. 72 арк., Архів ІМФЕ НАНУ, ф. 1–5, од. зб. 386.
- Дуда 1915 – «Від Петра Макогона в Підгорцях Скізьського повіту записав Василь Дуда 29.XII.1913», *Записки НТШ, СХХІІ* (Л., 1915): 130–131.
- Евзлин 1993 – М. Евзлин, *Космогонія и ритуал*, М.: Радикс, 1993, 337 с.
- Еліаде 2001 (1957) – М. Еліаде, «Священне і мирське», пер. з фр., М. Еліаде, *Мефістофель і андрогін* (К.: Основи, 2001), с. 7–116.
- Еліаде 2001 (1962) – М. Еліаде, «Мефістофель і андрогін», пер. з фр., М. Еліаде, *Мефістофель і андрогін*, К.: Основи, 2001, с. 305–472.
- Еремина 1991 – В. Еремина, *Ритуал и фольклор*, Ленінград: Наука, 1991, 208 с.
- Жалковська 1915 – О. Жалковська, «Дещо про похоронні звичаї в селі Барбівцях Вашківського повіту на Буковині», *Записки НТШ, СХХІІ* (Л., 1915): 153–154.
- Жаткович 1896 – Ю. Жаткович, «Замітки етнографічні з Угорської Руси», *Етнографічний збірник НТШ*, 2 (Л., 1896): 1–38.
- Захарченко 2004 – Н. Захарченко, *Традиційна поховальна обрядовість слов'янського населення південно-західної України середини ХІХ–ХХ ст.: ритуальна структура та її статевовіковий аспект*: Автореферат дис. ... канд. іст. наук, К., 2004, 20 с.
- Збенович 1989 – В. Збенович, *Ранний етап трипольської культури на території України.*, К.: Наукова думка, 1989, 220 с.
- Здихівський 1930 – О.О. Здихівський. *Весілля, вірування, господарча діяльність, пісні, казки, народний календар, землемірство. Записано на Вінниччині*. 1930. Архів ІМФЕ, ф. 1–7, од. зб. 691.
- Здоровега 1974 – Н. Здоровега, *Нариси народної весільної обрядовості на Україні*, К., 1974, 159 с.
- Зеленин 1930 – Д. Зеленин, «Табу слов у народів восточної Європи и северной Азії», *Сборник Музея антропологии и этнографии*, 8–9 (Ленінград, 1929–1930): 1–374.
- Зеленин 1995 (1916) – Д. Зеленин, *Очерки русской мифологии: умершие неестественной смертью и русалки*, М.: Индрик, 1995, 432 с.
- Зосенко 2001 – В.М. Зосенко, «Амфорна тара Києво-Подолу ХІІ – поч. ХІІІ ст. (прикладом одного розкопу)», *Морська торгівля в Північному Причорномор'ї* (К., 2001), с. 165–197.
- Зубрицький 1912 – М. Зубрицький, «Похоронні звичаї й обряди в Мшанці і сусідніх селах Старосамбірського і Турчанського повіта», *Етнографічний збірник НТШ, ХХХІ–ХХХІІ* (Л., 1912): 211–226.

- Иваница 1853 – А. Иваница, «Домашний быт малоросса Хорольского уезда и других мест Волынской и Черниговской губерний», *Этнографический сборник, издаваемый Императорским Русским Географическим Обществом*, 1 (СПб, 1853): 337–370.
- Иванов 1892 – П. Иванов, «Из области малорусских народных легенд», *Этнографическое обозрение*, 2–3 (1892): 65–97.
- Иванов 1897 – П. Иванов, «Этнографические материалы, собранные в Купянском уезде Харьковской губернии», *Этнографическое обозрение*, 32, 1 (1897): 22–70.
- Иванов 1998 – Вяч. Вс. Иванов, «Очерки по предыстории и истории семиотики», Вяч. Вс. Иванов, *Избранные труды по семиотике и истории культуры* (М.: Языки русской культуры, 1998), т. 1, с. 607–791.
- Иванов 1998а – Вяч. Вс. Иванов, «Нечет и чет. Асимметрия мозга и динамика знаковых систем», Вяч. Вс. Иванов, *Избранные труды по семиотике и истории культуры* (М.: Языки русской культуры, 1998), т. 1, с. 381–604.
- Иванов, Топоров 1997 – Вяч. Вс. Иванов, В.Н. Топоров, «Птицы», *Мифы народов мира*, в 2 т. (М.: Российская энциклопедия, 1997), т. 2, с. 346–349.
- Иванова 1999 – Ю. Иванова, «Послесловие», А. ван Геннеп, *Обряды перехода*, М.: Восточная литература, 1999, с. 180–196.
- Изворин 1942 – А. Изворин, «Похоронный звичай у подкарпатських русинів», *відбиток із журналу Зоря*, 1–2, II (Ужгород, 1942): 130–144).
- Иванова 1924–1930 – О.В. Иванова. *Замовляння, звичаї, пісні декласованих елементів. Звичаї, пов'язані з дитиною, на Поділлі. Вінниччина, Могилів-Подільський р-н.*, 1924–1930. Архів ІМФЕ НАНУ, ф. 1–5, од. зб. 404.
- Кабакова 1995 – Г.И. Кабакова, «Головной убор», Н.И. Толстой (ред.), *Славянские древности: Этнолингвистический словарь*, в 5 т. (М.: Международные отношения, 1995), т. 1, с. 506–508.
- Кабакова 2001а – Г.И. Кабакова, «Отец и повитуха в родильной общности Полесья», Е. Белоусова (упор.), Ю. Неклюдов (ред.), *Родины, дети, повитуха в традициях народной культуры* (М.: РГГУ, 2001), с. 107–130.
- Кабакова 2001б – Г.И. Кабакова, *Антропология женского тела в славянской традиции*, М.: Ладомир, 2001, 335 с.
- Кабакова 2007 – Г.И. Кабакова, «Поліська народна антропологія: жіночий текст», О. Боряк, М. Маєрчик (упор.), *Сек(с)ретність. Те, про що не говорять* (К.: Емма, 2007), с. 180–202.
- Кагаров 1929 – Е. Кагаров, «Состав и происхождение свадебной обрядности», *Сборник Музея антропологии и этнографии*, 8 (Ленинград, 1929): 152–193.

- Казимир 1907 – Е. Казимир, «Из свадебных и родинных обычаев Хотинского уезда Бессарабской губернии. Из свадебных, родинных и похоронных обычаев Подольской губернии», *Этнографическое обозрение*, LXXII–LXXIII (1907): 200–210.
- Кайндль 2000 [1894] – Р. Кайндль, *Гуцули*, пер. з німецької, Чернівці: Молодий буковинець, 2000, 206 с.
- Калиновський 1970 [1777] – Г. Калиновський, «Опис весільних українських простонародних обрядів. 1777», М. Шубравська (упор.), *Весілля*, в 2 т. (К.: Наукова думка, 1970), т. 1, с. 68–74.
- Камінський 1929 – В. Камінський, «Сліди родового побуту в сьогочасних весільних звичаях на Україні. Весільний звичай крадіжки курей», *Первісне Громадянство та його пережитки на Україні*, 2 (1929): 53–60.
- Килимник 1962 – С. Килимник, *Український рік у народних звичаях в історичному освітленні*, Вінніпег, 1962, т. 3, 371 с.
- Кирилюк 2005 – А. Кирилюк, *Універсалії культури і семіотика дискурсу. Казка та обряд*, О.: ЦГО НАНУ, 2005.
- Кисілевська 1912 – Ол. Кисілевська, «Похоронні звичаї й обряди в селі Товмачику Коломийського повіта», *Етнографічний збірник НТШ*, XXXI–XXXII (Л., 1912): 299–302.
- Кісь 1998 – О. Кісь, *Польові матеріали, зібрані в 1998 році від переселенців з Чорнобильської зони (Записано від переселенців з села Люблянка та Усів Чорнобильського р-ну в с. Погреби Васильківського р-ну Київської області)*. Архів ІН НАНУ, ф. 1, оп. 2, од. зб. 454.
- Кісь 1999 – О. Кісь, «Особливості соціалізації дівчаток в українській сім'ї XIX – початку XX століття», *Етнічна історія народів Європи. Традиційна етнічна культура слов'ян* (К., 1999), с. 49–56.
- Кісь 1994 – Р. Кісь, «Первісна семіотичність шлюбної магії (Ерос і водна стихія)», рукопис (у скороченому варіанті див.: *Сучасність*, 1 (1994)).
- Кісь 2002 – Р. Кісь, *Мова, думка і культурна реальність (від Олександра Потебні до теорії мовного релятивізму)*, Л.: Літопис, 2002, 302 с.
- Кліффорд 2004 (1998) – Дж. Кліффорд, «Клопоти з культурою. Про авторитет етнографії», пер. з англ. М. Маєрчик, *Народна творчість та етнографія*, 3 (2004): 70–82. (<http://etno.kyiv.ua.net/vyd/nartv/2004/N3/Art11.htm>)
- Кміт 1908 – Ю. Кміт, «Бойківське весіле в Гвіздці (Турчанського повіта)», *Матеріали до українсько-руської етнології*, X (Л., 1908): 82–100.
- Коваль-Фучило 2000 – І. Коваль-Фучило, *Українські похоронні голосіння: генеза і поетика: Автореферат дис. ... канд. іст. наук*, Л., 2000, 20 с.

- Кожевникова, Петрова 2000 – Н.А. Кожевникова, З.Ю. Петрова, *Материалы к словарю метафор и сравнений русской литературы XIX–XX вв.: Птицы*, М.: Языки русской культуры, 2000, 476 с.
- Колесса 1901 – І. Колесса, «Галицько-руські народні пісні з мельодіями, зібрав у селі Ходовичах Стрийського повіту Др. Іван Колесса», *Етнографічний збірник НТШ*, XI (Л., 1901), 303 с.
- Колесса 1922 – Ф. Колесса, «Українські народні думи у відношенню до пісень, віршів і похоронних голосінь», *Записки НТШ*, CXXXII (1922): 1–64.
- Колесса 1970 [1937] – Ф. Колесса, «Баляда про дочку-пташку в слов'янській народній поезії», Ф. Колесса, *Фольклористичні праці* (К.: Наукова думка, 1970), с. 109–164.
- Колесса 2001 [1930] – Ф. Колесса, «Вірування про душу й загробне життя в українській похоронній і поминальній обрядовості», *Записки НТШ*, CXXLII (Л., 2001): 7–82.
- Коломийченко 1919 – П. Коломийченко, «Весіле в селі Прохорах Борзенського повіту Чернігівської губернії», *Матеріали до української етнології*, XIX–XX (Л., 1919): 81–100.
- Коломийченко 1912 – Ф. Коломийченко, «Похоронні звичаї й обряди в селі Прохорах Борзенського повіту Чернігівської губернії», *Етнографічний збірник НТШ*, XXXI–XXXII (Л., 1912): 392–403.
- Коломийченко 1918 – Ф. Коломийченко, «Різдвяні обряди та звичаї в Чернігівщині (в селі Прохорах, Борзенського повіту)», *Матеріали до української етнології*, XVIII (Л., 1918): 142–154.
- Коробка 1909 – Н. І. Коробка, «Образ птицы, творящей мир, в русской народной поэзии и письменности», *Известия отделения русского языка и словесности Императорской Академии Наук*, XIV, 4 (1909): 175–195.
- Коровина 2002 – Е. А. Коровина, «“Фата” в городской свадьбе второй половины XX века», О. Сминтина, О. Прігарін (ред.), *Археологія та етнологія Східної Європи: матеріали і дослідження* (О.: Друк, 2002), с. 300–302.
- Космина 2001 – О. Космина, «Венок как символ ритуала перехода в украинско-белорусских традициях», *Беларускае Асветніцтва: вопыт тысячагодзя. Матэрыялы Міжнароднага кангрэса*, 3, 1 (Мінск, 2001): 66–71.
- Косміна 2003 – О. Косміна, «До проблеми етно-соматичної символіки традиційного і сучасного сценічного одягового коду», О. Боряк, М. Маєрчик (упор.), *Тіло в текстах культур* (К., 2003), с. 83–87.
- Костомаров 1994 (1843) – Н. І. Костомаров, «Об историческом значении русской народной поэзии», М. І. Костомаров, *Слов'янська міфологія* (К., 1994), с. 44–201.

- Котляревский 1868 – А. Котляревский, *О погребальных обычаях языческих славян*, М.: Издание К. А. Попова, 1868, 252 с.
- Кравець 1966 – О. Кравець, *Сімейний побут і звичаї українського народу*, К.: Наукова думка, 1966, 197 с.
- Кравченко 1902 – В. Кравченко, «Свадьба в селі Курозванах (Гощенська волость Острозький повіт)», *Труды «Общества Исследователей Волини»* (Житомир, 1902), с. 118–150.
- Кравченко 1914а – «Весілля в с. Сагунівці Черкаського повіту Київської губернії», *Етнографічні матеріали, зібрані Васильом Кравченком на Україні, а більшістю в межах Волині* (Житомир, 1914), с. 83–88.
- Кравченко 1914б – «Весілля в с. Вергунах Черкаського повіту Київської губернії», *Етнографічні матеріали, зібрані Васильом Кравченком на Україні, а більшістю в межах Волині* (Житомир, 1914), с. 96–104.
- Кравченко 1914в – «Весілля в с. Корчівки Овруцького повіту від Марти Ловнички 27.XI.1901», *Етнографічні матеріали, зібрані Васильом Кравченком на Україні, а більшістю в межах Волині* (Житомир, 1914), с. 104–106.
- Кравченко 1914г – «Весілля в с. Старий Дорогин Христинівської волості Овруцького повіту від Насі Мазурчуківни Овруцького повіту від Марти Ловнички 13.XII.1903», *Етнографічні матеріали, зібрані Васильом Кравченком на Україні, а більшістю в межах Волині* (Житомир, 1914), с. 107–114.
- Кравченко 1914д – «Весілля в Овруцького в'їзду Народицького стану, а Христиновська волость с. Снитеща од Мар'ї Кротової 14.XI.1910», *Етнографічні матеріали, зібрані Васильом Кравченком на Україні, а більшістю в межах Волині* (Житомир, 1914), с. 114–128.
- Кравченко 1914е – «Весілля в Овруцького в'їзду, волости Лугінське, деревні Лугинок от Тетяни Таргонської 3.11.1910», *Етнографічні матеріали, зібрані Васильом Кравченком на Україні, а більшістю в межах Волині* (Житомир, 1914), с. 128–138.
- Кравченко 1914є – «Весілля. Гапка Ткачукова, 54 роки. С. Волянщина (Воленське) Горошковська волость Житомирського в'їзду, 8.XI.1913», *Етнографічні матеріали, зібрані Васильом Кравченком на Україні, а більшістю в межах Волині* (Житомир, 1914), с. 170–200.
- Кравченко 1920–1926 – В. Г. Кравченко, *Етнографічні і фольклорні матеріали: народна медицина, вірування, легенди, перекази та інші. Власні записи від родини Можаровських-Обаріусів, 1920–1926*, рукопис, 177 арк. Архів ІМФЕ, ф. 15–3, од. зб. 226.
- Кравченко 1928а – В. Г. Кравченко, «Обряди, сполучені з сватанням, заручинами та весіллям», стаття, 1928, машинопис, 22 арк. Архів ІМФЕ НАНУ, ф. 15, од. зб. 704.

- Кравченко 1928б – В.Г. Кравченко, *Життя родинне в с. Бехах. Весілля. Нароженець. Вмирання*, 1928, рукопис, 266 арк. Архів ІМФЕ НАНУ, ф. 15, од. зб. 158.
- Кузеля 1906 – З. Кузеля, «Вступні уваги», *Матеріали до українсько-руської етнології*, VIII (1906): 1–60.
- Кузеля 1908 – З. Кузеля, «Бойківське весіле в Лавочнім (Стрийського повіта)», *Матеріали до українсько-руської етнології*, X (Л., 1908): 121–150.
- Кузеля 1912а – З. Кузеля, «Українські похоронні звичаї й обряди в етнографічній літературі. Огляд студій і бібліографія», *Етнографічний збірник НТШ*, XXXI–XXXII (Л., 1912): 133–202.
- Кузеля 1912б – З. Кузеля, «Похоронні звичаї й обряди в селі Самушині Заставнецького повіту», *Етнографічний збірник НТШ*, XXXI–XXXII (Л., 1912): 363–369.
- Кузеля 1914–1915 – З. Кузеля, «Посиженіє і забави при мерци в українським похороннім обряді», *Записки НТШ*, CXXI (Л., 1914): 173–224; CXXII (Л., 1915): 103–128.
- Кузів 1889 – І. Кузів, «Життє-буттє, звичаї і обичаї горського народу. Зібрав у селі Дідові», *Зоря*, 15–16 (Л., 1889): 262– 264; 17: 282–287; 18: 299–302; 19: 317–320; 20: 336–337.
- Кузь 1915 – «Кузь з Перегінська Долинського повіту», подав Юрко, *Записки НТШ*, CXXII (Л., 1914): 134–136.
- Кузьмак 1912 – М. Кузьмак, «Похоронні звичаї й обряди в селі Жабю-Магурі Косівського повіту», *Етнографічний збірник НТШ*, XXXI–XXXII (Л., 1912): 290–299.
- Курочкін 1995 – О. Курочкін, *Українські поворічні обряди «Коза і «Маланка» (з історії народних масок)*, Опішня: Українське народознавство, 1995, 375 с.
- Курочкин 2003 – О. Курочкин, «Архаический свадебный танец-игра “Журавель”», *Живая старина*, № 1 (37) (2003): 12–14.
- Курочкін 2007 – О. Курочкін, «До проблеми вивчення еротичних весільних ігор українців», О. Боряк, М. Маєрчик (упор.), *Сек(с)ретність. Те, про що не говорять* (К.: Емма, 2007), с. 293–310.
- Кутельмах 2001 – К. Кутельмах, «Русалки в повір’ях поліщуків», *Записки НТШ*, CCXLII (Л., 2001): 87–153.
- Лаврентьева 1999 – Л. Лаврентьева, «Способы ношения платков», *Женщина и вещественный мир культуры народов России и Европы. Сборник Музея этнологии и антропологии*, LVII (СПб, 1999): 44–52.
- Левинський 1908 – В. Левинський, «Бойківське весіле в Доброгостові (Дрогобицького повіта)», *Матеріали до українсько-руської етнології*, X (Л., 1908): 101–120.

- Левинтон 1977 – Г. Левинтон, «Из лингвистических комментариев к славянскому обрядовому тексту», *Славянское и балканское языкознание. Карпато-восточные параллели. Структура балканского текста* (М.: Наука, 1977), с. 325–349.
- Левинтон 1991 – Г. Левинтон, «Мужской и женский текст в свадебном обряде (свадьба как диалог)», *Этнические стереотипы мужского и женского поведения*, под ред. А. К. Байбурина (Ленинград, 1991), с. 210–234.
- Ленчевскій 1899 – Л. Ленчевскій, «Похоронные обряды и поверья в Старокопстантиновском уезде Волынской губернии», *Киевская старина*, LXVI (1899): 70–78.
- Лисюк 1993 – Н. Лисюк, «Весілля як містерія безсмертя», *Collegium*, 2 (1993): 60–69.
- Лисюк 1995 – Н. Лисюк, *Динаміка весільного сюжету та образів (спроба реконструкції)*: Автореф. дис. ... канд. філол. наук, К., 1995, 16 с.
- Лисюк 1996 – Н. Лисюк, «Егда мимо ночь ходит...», *Родовід*, 13 (1996): 16–24.
- Лисюк 2001 – Н. Лисюк, «Диференційні ознаки та обрядові функції весільного одягу», *Фольклор. Література. Проблеми поетики. Збірн. наук. праць*, 11 (К.: Київський університет, 2001): 43–60.
- Лисюк 2003а – Н. Лисюк, *Сутність міфу та його функції. Матеріали до курсу «Міфологія у світлі міждисциплінарних підходів»*, К., 2003, 120 с.
- Лисюк 2003б – Н. Лисюк, «Про міфологію мимовільних фізіологічних реакцій», О. Боряк, М. Маєрчик (упор.) *Тіло в текстах культур* (К., 2003), с. 135–146.
- Лінтур 1984 – П. Лінтур, «Казкарі Закарпаття і їх репертуар», *Зачаровані казкою* (Ужгород, 1984), с. 496–512.
- Лепкий 1886 – Д. Лепкий, «Деякі вірування про дитину», *Зоря*, 16 (1886): 269–270.
- Лепкий 1887 – Д. Лепкий, «Обряд хрещення малих дітей на Русі та деякі вірування и забобони», *Зоря*, 11 (1887): 297–298.
- Литвинова-Бартош 1900 – П. Я. Литвинова-Бартош, «Весільні обряди і звичаї у селі Земляниці Глухівського повіту у Чернігівщині», *Матеріали до українсько-руської етнології*, 3 (Л., 1900): 70–172.
- Лихачев 1984 – Д. С. Лихачев, *Слово о полку Игореве*, М.: Просвещение, 1984, 205 с.
- Лич 2001 [1976] – Е. Лич, *Культура и коммуникация. Логика взаимосвязи символов*, пер. с англ., М.: Восточная литература, 2001, 125 с.
- Лозинський 1992 [1835] – Й. Лозинський, *Українське весілля*, К.: Наукова думка, 1992, 174 с.

- Лорд 1994 – А.Б. Лорд, *Сказитель*, пер. з англ., М.: Восточная литература, 1994, 367 с.
- Лотман 2002 [1987] – Ю. Лотман, «Символ в системе культуры», Ю. Лотман, *Статьи по семиотике искусства* (СПб: Академический проект, 2002), с. 211–225.
- Лучшева 1997 – З. Лучшева, «Сказочные птицы старообрядческих лубков», *Живая старина*, 4 (1997): 13–14.
- Маерчик 2003 – М.С. Маерчик, «Использование элементов одежды противоположного пола в украинских обрядах семейного цикла», *Живая старина*, 1 (37) (2003): 26–29.
- Маерчик 2004 – М. Маерчик, «Одежда и тело в украинском похоронном обряде», *Кодови словенских култура*, 9 (Смрт, Београд, 2004): 116–128.
- Маєрчик 1996 – М. Маєрчик, «Орнітоморфне уявлення про душу (генеза та семіозис)», *Студії з інтегральної культурології: Thanatos*, спецвипуск журналу «Народознавчі зошити» (Л., 1996): 92–105.
- Маєрчик 1999 – М. Маєрчик, «Ритуали родинного циклу крізь призму моделі переходу», *Студії з інтегральної культурології (RITUAL)*, 2 (Л., 1999): 18–32.
- Маєрчик 2001 – М. Маєрчик, «Гендерний аспект архаїчних зразків культури», *Філософсько-антропологічні студії – 2001*, спецвипуск (К.: Стило, 2001): 139–162.
- Маєрчик 2003 – М. Маєрчик, «Родильні обряди, весілля і похорон як інтерактивний текст», *Проблеми історії та археології України. Збірник доповідей Міжнародної наукової конференції до 100-річчя XII Археологічного з'їзду в м. Харкові* (Х., 2003), с. 119–122.
- Мазалова 2001 – Н. Мазалова, *Состав человеческого: Человек в традиционных соматических представлениях русских* (СПб: Петербургское востоковедение, 2001), 185 с.
- Макарова 1986 – Т.И. Макарова, *Черное дело Древней Руси*, М.: Наука, 1986, 153 с.
- Малинка 1897 – А. Малинка, «Малорусское веселье (Свадебные обряды и песни, записанные в м. Мрине Нежинского уезда Черниговской губернии)», *Этнографическое обозрение* 34 (1897): 95–134.
- Малинка 1898а – А. Малинка, «Родыны и хрестыны (Материал собран в м. Мрине Нежинского уезда)», *Киевская старина*, Травень (1898): 254–286.
- Малинка 1898б – А. Малинка, «Малорусское “веселье”. Обряды и песни Полтавской губернии (Записано в с. Ольхах Золотоношского уезда)», *Этнографическое обозрение*, 39 (1898): 93–112.

- Малинка 1898в – А. Малинка, «Малорусские обряды, поверья и за-
плачки при похоронах», *Этнографическое обозрение*, 38 (1898): 96–
112.
- Маломуж 1925 – Д. Маломуж, *Магічні елементи в похоронному обряді
на Звенигородщині*, 1925, рукопис, машинопис, 66 арк. Архів ІМФЕ
НАНУ, ф. 1–4, од. зб. 203.
- Маркевич 1860 – М. Маркевич, *Обычаи, поверья, кухня и напитки мало-
россиян*, К., 1860, 171 с.
- Маркович 1854 – А. Маркович, «Родинные обряды (этнографический
очерк)», *Записки Черниговского губернского статистического комите-
та*, 2 (Чернигов, 1854): 341–347.
- Маркович 1926 (1854) – О. Маркович, «Родыны, хрестыны и похре-
стыны. Опыт этнографического описания с народных уст», *Первісне
Громадянство та його пережитки на Україні*, 1–2 (1926): 77–82.
- Маслова 1984 – Г. Маслова, *Народная одежда в восточнославянских
традиционных обычаях XIX – начала XX в.*, М.: Наука, 1984, 213 с.
- Матейко 1977 – К. Матейко, *Український народний одяг*, К.: Наукова
думка, 1977, 222 с.
- Матейко 1996 – К. Матейко, *Український народний одяг: Етнографічний
словник*, К.: Наукова думка, 1996, 195 с.
- Маховская 1999 – И. Маховская, «Семантика ритуалов, связанных
с рождением ребенка», *Етнічна історія народів Європи. Традиційна
етнічна культура слов'ян* (К., 1999), с. 84–89.
- Мелетинский 1979 – Е. М. Мелетинский, *Палеоазиатский мифологичес-
кий эпос*, М.: Наука, 1979, 228 с.
- Мелетинский – Е. М. Мелетинский, «Женитьба в волшебной сказке (ее
функция и место в сюжетной структуре)», [http://www.ruthenia.
ru/folklore/meletinsky13.htm](http://www.ruthenia.ru/folklore/meletinsky13.htm).
- Микитенко 1992 – О. Микитенко, *Сербські голосіння. Поетичний та
історико-географічний аналіз*, К.: Наукова думка, 1992, с. 151.
- Милорадович 1897 – В. Милорадович, «Народные обряды и песни
Лубенского уезда Полтавской губернии. Записанные в 1885–
1895 г.», *Сборник Харьковского историко-филологического общества*,
10 (X., 1897): 1–223.
- Милорадович 1900 – В. Милорадович, «Народная медицина в Лу-
бенском уезде Полтавской губернии», *Киевская старина*, Березень
(1900): 384–395.
- Милорадович 1991 (1899) – В. Милорадович, «Заметки о малорус-
ской демонологии», А. Пономарьова, Т. Косміна, О. Боряк (ред.),
Українци: народні вірування, повір'я, демонологія (К.: Либідь, 1991),
с. 407–430.

- Милорадович 1991 (1902–1904) – В. Милорадович, «Житье-бытье лубенского крестьянина», А. Пономарьова, Т. Косміна, О. Боряк (ред.), *Українці: народні вірування, повір'я, демонологія* (К.: Либідь, 1991), с. 170–342.
- Митрополит Іларіон 1965 – Митрополит Іларіон, *Дохристиянські вірування українського народу*, Вінніпег, 1965, 421 с.
- Михайлецький 1912 – О. Михайлецький, «Похоронні звичаї й обряди в селі Тростянци Снятинського пов.», *Етнографічний збірник НТШ*, XXXI–XXXII (Л., 1912): 302–315.
- Михальчуківна 1915 – Є. Михальчуківна, «Похоронні звичаї і обряди в Глиниці Вашківського повіту», *Записки НТШ*, CXXII (Л., 1915), 137–140.
- Мовна 2001 – У. Мовна, «Знакова функція меду в родинній обрядовості українців Карпат і Прикарпаття», *Записки НТШ*, CXXLII (Л., 2001): 262–270.
- Мовша 1975 – Т. Г. Мовша, *Антропоморфна пластика Трипілля (реалістичний стиль)*: Автореф. ... канд. іст. наук., К., 1975, 24 с.
- Морачевич 1853 – І. С. Морачевич, «Кобылья Волынской губернии Новоград-Волынского уезда», *Этнографический сборник издаваемый Императорским Русским Географическим Обществом*, 1 (СПб, 1853): 294–312.
- Мосора 1915 – «Із рукописної монографії о. Мих. Мосори “Гуцули”», *Записки НТШ*, CXXII (Л., 1915): 137–140.
- Мусянович 1912 – Ан. Мусянович, «Похоронні звичаї й обряди в селі Віжомлі Яворівського повіта», *Етнографічний збірник НТШ*, XXXI–XXXII (Л., 1912): 379–384.
- Мушинка 1961 – М. Мушинка, «Народження дитини у звичаях села Курів Бардівського округу», *Дукля*, 2 (1961): 107–114.
- Невская 1993 – Л. Невская, *Балто-славянское причитание: реконструкция семантической структуры*, М.: Наука, 1993, 240 с.
- Невская 1999 – Л. Невская, «Молчание как атрибут сферы смерти», С. М. Толстая (ред.), *Мир звучащий и молчащий. Семиотика звука и речи в традиционной культуре славян* (М.: Индрик, 1999), с. 123–135.
- Нейжжалий 1919 – В. Нейжжалий, «Весіле в Хитрівці Мелітопольського повіту в Таврії», *Матеріали до української етнології*, XIX–XX (Л., 1919): 163–172.
- Несен 1997 – Польові записи 1997 року І. Несен в с. Тепениця Олевського р-ну Житомирської обл. від Ковальчук Марії Федорівни 1922 р. н.
- Несен 1998 – Польові записи 1998 року І. Несен в с. Феневичі Іванківського р-ну Київської обл. від Кременок Марії Оврамівни 1918 р. н.

- Несен 1999 – Польові записи 1999 року І. Несен в с. Чистоголівка Чорнобильського р-ну Київської області від Лазуки Євдокії Іллівни 1928 р. н. (переселена в с. Ярешки Барипівського р-ну Київської обл.).
- Несен 2004 – І. Несен, *Весільний ритуал Центрального Полісся: традиційна структура та реліктові форми*: Дис. ... канд. іст. наук, К., 2004, 240 с.
- Никитина 2002 – А. В. Никитина, *Образ кукушки в славянском фольклоре*, СПб: Филологический факультет Санкт-Петербургского государственного университета, 2002, 175 с.
- Николаев 1854 – А. Николаев, «Свадебные обряды Малоруссов Суджанского уезда», *Москвитянин*, 7–8 (М., 1854), 40 с.
- Николайчик 1883 – Ф. Николайчик, «Новые свадебные малорусские песни в общем ходе свадебного действия», *Киевская старина*, V, Лютий (1883): 366–396.
- Ніколаєва 1996 – Т. Ніколаєва, *Історія українського костюма*, К.: Либідь, 1996, 171 с.
- Новик 1994 – Е. Новик, «Архаические верования в свете межличностной коммуникации», *Историко-этнографические исследования по фольклору* (М.: Восточная литература, 1994), с. 110–164.
- Новик 1999 – Е. С. Новик, «Семиотические функции голоса в фольклоре и верованиях народов Сибири», Н. Р. Лидова, Н. И. Никулин (ред.), *Фольклор и мифология Востока в сравнительно-типологическом освещении* (М.: Наследие, 1999), с. 217–235 (www.ruthenia.ru/folklore/novik3.htm).
- Номис 1993 (1864) – *Українські приказки, прислів'я і таке інше*, уклад М. Номис (К.: Либідь, 1993), 763 с.
- Обряд «вывода». – «Обряд “вывода” в Подолии», *Киевская старина* (1898): 81–82.
- Онищук 1912а – А. Онищук, «Похоронні звичаї й обряди в селі Зелениці Надвірнянського пов.», *Етнографічний збірник НТШ*, XXXI–XXXII (Л., 1912): 231–252.
- Онищук 1912б – А. Онищук, «Похоронні звичаї й обряди в селі Карлові Снятинського повіта», *Етнографічний збірник НТШ*, XXXI–XXXII (Л., 1912): 315–338.
- Онищук 1912в – А. Онищук, «З народнього життя Гуцулів», *Матеріали до українсько-руської етнології*, XV (Л., 1912): 91–113.
- Охримович 1891–1892 – В. Охримович, «Значение малорусских свадебных обрядов и песен в истории эволюции семьи», *Этнографическое обозрение*, XI (1891): 44–105; XV (1892): 1–54.
- Охримовичівна 1912 – О. Охримовичівна, «Похоронні звичаї й обряди в селі Волосянці Скільського повіту», *Етнографічний збірник НТШ*, XXXI–XXXII (Л., 1912): 226–231.

- Павлинская 1988 – Л. Р. Павлинская, «Игрушка и мир ребенка в традиционных культурах Сибири», *Традиционное воспитание детей у народов Сибири* (Ленинград, 1988), с. 222–252.
- Павловський 1926 – І. Павловський, *Весільні обряди Ніжинщини та їх зміна в ХХ ст.*, Ніжин, 1926, рукопис, 43 арк. Архів ІМФЕ, ф.1–4, од. зб. 245.
- Панькевич 1927 – І. Панькевич, «Причинки до пізнання обряду крестин на Підкарпатській Русі», *Подкарпатська Русь* (Ужгород, 1927), Р. IV, с. 234–235.
- Перейма 1912 – Т. Перейма, «Похоронні звичаї й обряди в селі Ропиці Руській Горлицького повіта», *Етнографічний збірник НТШ*, XXXI–XXXII (Л., 1912): 203–209.
- Петров 1996 – А. Петров, «О некоторых отличительных чертах погребального обряда у болгар с. Зари Саратовского р-на Одесской области», *Етнографічні дослідження населення України (Матеріали Першої Всеукраїнської етнологічної конференції студентів та молодих вчених)* (О., 1996), с. 50–53.
- Петров 1996–1997 (1941) – В. Петров, «Український фольклор: заговори, голосіння, обрядовий фольклор народно-календарного циклу», *Берегиня*, 1–2 (1996): 112–131; 3–4: 86–102; 1–2 (1997): 126–143; 3–4: 113–150.
- Петрова 2004 – Н. Петрова, *Українська традиційна весільна обрядовість Одещини (20–80-ті рр. ХХ ст.)*: Автореферат дис. ... канд. іст. наук, К., 2004, 20 с.
- Плотникова 1999 – А. А. Плотникова, «Крошки», Н. И. Толстой (ред.), *Славянские древности: Этнолингвистический словарь*, в 5 т. (М.: Международные отношения, 1999), т. 2, с. 685–687.
- Погожева 1983 – А. П. Погожева, *Антропоморфная пластика Триполья*, Новосибирск: Наука, 1983, 144 с.
- Пономар 1989 – Л. Пономар, «Походження назв українського народного одягу на Поліссі», *Народна творчість та етнографія*, 5 (1989): 33–41.
- Пономар 1997 – Л. Пономар, *Назви одягу Західного Полісся*, К., 1997, 182 с.
- Потебня 1877 – А. Потебня, *Малорусская народная песня по списку XVI века. Текст и примечания*, Воронеж, 1877, 53 с.
- Потебня 2000 (1865) – А. Потебня, «О мифическом значении некоторых обрядов и поверий», А. Потебня, *Символ и миф в народной культуре* (М.: Лабиринт, 2000), с. 92–329.
- Потебня 2000 (1868) – А. Потебня, «Переправа через воду как представление брака», А. Потебня, *Символ и миф в народной культуре* (М.: Лабиринт, 2000), с. 419–433.

- Потушняк 1942 – Ф. Потушняк, «Нагота при ворожіню», *Літературна неділя*, III (Унгвар, 1942): 113–115.
- Правдюк 1970 – О. Правдюк, «Народне весілля на Україні», М. Шубравська (упор.), *Весілля* (у 2 кн.) (К.: Наукова думка, 1970), кн. 1, с. 9–58.
- Прокопьева 1999 – Н. Прокопьева, «Символическое выражение жизненной энергии в традиционной одежде восточных славян», *Етнічна історія народів Європи. Традиційна етнічна культура слов'ян* (К., 1999), с. 111–116.
- Пропш 1976 (1939) – В. Я. Пропш, «Ритуальный смех в фольклоре (По поводу сказки о Несмеяне)», В. Пропш, *Фольклор и действительность. Избранные статьи* (М.: Главная редакция восточной литературы, 1976), с. 174–205.
- Пыпин 1891 – А. Н. Пыпин, *История Русской Этнографии. Этнография Малорусская*, СПб, 1891, т. III, 425 с.
- Рабинович 1971 – М. Г. Рабинович, «Ответы на программу РГО как источник для изучения этнографии города», *Очерки истории русской этнографии, фольклористики и антропологии. Труды института этнографии им. Миклухо-Маклая*, 95, 5 (1971): 36–61.
- Равлюк 1970 – В. Равлюк, «Весілля в селі Орельці Снятинського повіту на Станіславщині», М. Шубравська (упор.), *Весілля* (у 2 книгах) (К.: Наукова думка, 1970), кн. 2, с. 183–215.
- Разумовская 1986 – Е. Н. Разумовская, «Плач с “кукушкой”. Традиционное необрядовое голошение русско-белорусского пограничья (по материалам экспедиции 1971–1981 гг.)», *Славянский и балканский фольклор (этногенетическая общность и типологические параллели)* (М.: Искусство, 1984), с. 160–178.
- Ракова 1912 – О. Ракова, «Похоронні звичаї й обряди в селі Раранчу Черновецького повіту», *Етнографічний збірник НТШ, XXXI–XXXII* (Л., 1912): 338–347.
- Римантеля 1987 – Р. К. Римантеля, «Этапы перелома мировоззрения в неолите (по данным памятников Литвы)», *Религиозные представления в первобытном обществе. Тезисы докладов конференции* (М. 1987), с. 98–100.
- Рошкевич 1970 (1886) – О. Рошкевич, «Обряди і пісні весільні люду руського в селі Лолин Стрийського повіту. Опрацював І. Франко», М. Шубравська (упор.), *Весілля* (у 2 книгах) (К.: Наукова думка, 1970), кн. 2, с. 73–124.
- Рудницький – Є. Рудницький, *Українське весілля на Підляшші (в селах Гнойні, Борсуках, Старім Бублі й Луковисках Костантинського повіту Седлецької губернії)*, 161 арк., рукопис. Архів ІМФЕ НАНУ, ф. 1–5, од. зб. 483.

- Рыбаков 1987 – Б. А. Рыбаков, *Язычество древней Руси*, М.: Наука, 1987, 753 с.
- Савченко 1929 – Ф. Савченко, «Українське науково-культурне самовизначення 1850–1876 рр.», *Україна*, Січень–лютий, 32 (К., 1929): 15–22.
- Свенціцький 1912 – Іл. Свенціцький, «Похоронні голосіння», *Етнографічний збірник НТШ*, XXXI–XXXII (Л., 1912): 1–129.
- Свешпиева 2001 – А. Свешпиева, «Верувањата во птици во фолклорот на календарските празници од зимскиот циклус», *Македонски фолклор: верувањата во фолклорот на Балканските народи* (Скопје, 2001), с. 13–20.
- Свистун 1930 – В. Свистун, «Руська сватѣба в селі Колбасові на Словащині», *Подкарпатська Русь*, VII (Ужгород, 1930): 194–199.
- Свята та обряди 1979 – *Свята та обряди радянської України*, К.: Наукова думка, 1979, 270 с.
- Седакова 1999 – И. Седакова, «Крик в поверьях и обрядах, связанных с рождением и развитием ребенка», С. М. Толстая (ред.), *Мир звучащий и молчащий (семиотика звука и речи в традиционной культуре славян)* (М.: Индрик, 1999), с. 105–123.
- Седакова 2004 – О. Седакова, *Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян*, М.: Индрик, 2004, 319 с.
- Сенчик 1912 – П. Сенчик, «Похоронні звичаї й обряди в Холмщині й Підлісся», *Етнографічний збірник НТШ*, XXXI–XXXII (Л., 1912): 384–387.
- Сержпутовский 1922 – А. К. Сержпутовский, «Жизнь молодежи и брак в с. Лоски Кролевецкого уезда Черниговской губ. По сообщению местного крестьянина Евдокима Даниловича Кириченкова», 1922, 34 арк. Архів ІМФЕ, ф. 1–5, од. зб. 397.
- Сицинский 1885 – Е. Сицинский, «Сближение смерти с рождением и браком в народной поэзии и обряде в Подольской губернии», *Прибавление к Подольским Епархиальным Ведомостям*, Ч. 24 (1885): 518–526.
- Сінгурі – С. Сінгурі, Троянівська волость, Житомирський повіт. Архів ІМФЕ НАНУ, ф.15, од. зб. 84.
- Смирнов 1988 – Ю. И. Смирнов, *Восточнославянские баллады и близкие им формы*, М.: Наука, 1988, 116 с.
- Соколова 1979 – В. К. Соколова, *Весенне-летние обряды русских, украинцев и белорусов*, М.: Наука, 1979, 284 с.
- Сокольський 1912 – Б. Сокольський, «Похоронні обряди й звичаї в селі Соколі Камінецького повіта Подільської губернії», *Етнографічний збірник НТШ*, XXXI–XXXII (Л., 1912): 387–389.

- Сосенко 1928 – Кс. Сосенко, *Культурно-історична постать староукраїнських свят різдвa і щедрого вечера*, Л., 1928, 343 с.
- Стельмашук 1993 – Г. Стельмашук, *Традиційні головні убори українців*, К.: Наукова думка, 1993, 237 с.
- Столяр 1972 – А. Д. Столяр, «О генезисе изобразительной деятельности и ее роли в становлении сознания (к постановке проблемы)», *Ранние формы искусства* (М.: Искусство, 1972), с. 236–257.
- Столяр 1985 – А. Д. Столяр, «Изобразительное развитие женского образа в палеолите и проблемы его семантики», *Происхождение изобразительного искусства* (М.: Искусство, 1985), с. 236–257.
- Столяр 1997 – А. Д. Столяр, «“Пластические каламбуры” мезинской коллекции (в защиту атрибутации “фаллосов” Ф. К. Волковым)», *Традиции отечественной палеонтологии. Тезисы докладов Международной конференции, посвященной 150-летию со дня рождения Федора Константиновича Волкова (Вовка)* (СПб, 1997), с. 85–89.
- Стороженко 1899 – Н. Стороженко, «Малорусская народная одежда. Нежинский уезд», *Киевская старина* (1899), 19 с.
- Сумцов 1880 – Н. Сумцов, «О славянских народных воззрениях на новорожденного ребенка», *Журнал Министерства Народного Просвещения*, 212 (1880): 68–94.
- Сумцов 1883 – Н. Сумцов, «К истории южно-русских свадебных обычаев», *Киевская старина*, Листопад (1883): 514–518.
- Сумцов 1885 – Н. Сумцов, «Религиозно-мифическое значение малорусской свадьбы», *Киевская старина*, Березень (1885): 417–436.
- Сумцов 1890 – Н. Ф. Сумцов, «Ворон в народной словесности», *Этнографическое обозрение*, 1 (1890): 61–87.
- Сумцов 1996 (1881) – Н. Сумцов, «О свадебных обрядах, преимущественно русских», Н. Сумцов, *Символика славянских обрядов: Избранные труды* (Москва: Восточная литература, 1996), с. 6–158.
- Танцюра 1921–1929 – Записано в с. Зятківцях Гайсинського р-ну Тульчинської округи (Поділля) Гнатом Трохимовичем Танцюрою на протязі 1921–1929 рр. Архів ІМФЕ НАНУ, ф. 1–5, од. зб. 389.
- Тарасевський 1912 – П. Тарасевський, «Похоронні звичаї й обряди в селі Шебекині Білгородського повіта Курської губернії», *Етнографічний збірник НТШ, XXXI–XXXII* (Л., 1912): 403–424.
- Тарасевський 1919а – П. Тарасевський, «Весіле в Борисівці Валуйського повіту, в Вороніжчині», *Матеріали до української етнології, XIX–XX* (Л., 1919): 118–158.
- Тарасевський 1919б – П. Тарасевський, «Весіле в місті Богучарі в Вороніжчині», *Матеріали до української етнології, XIX–XX* (Л., 1919): 158–162.

- Тахо-Годі 1997 – А. Тахо-Годи, «Гарпии», *Мифы народов мира*, в 2 т. (М.: Российская энциклопедия, 1991), т. 1, с. 266.
- Терещенкова – С.М. Терещенкова, «Перекази про завмирання. Записано в Київській області», без дати, 43 арк. Архів ІМФЕ НАНУ, ф. 1–4, од. зб. 312.
- Толстая 1995 – С.М. Толстая, «Вила», Н.И. Толстой (ред.), *Славянские древности: Этнолингвистический словарь*, в 5 т. (М.: Международные отношения, 1995), т. 1, с. 369–371.
- Толстая 1999а – С.М. Толстая, «Звуковой код традиционной народной культуры», С.М. Толстая (ред.), *Мир звучащий и молчащий (семиотика звука и речи в традиционной культуре славян)* (М.: Индрик, 1999), с. 9–17.
- Толстая 1999б – С.М. Толстая, «Обрядовое голошение: лексика, семантика, прагматика», С.М. Толстая (ред.), *Мир звучащий и молчащий (семиотика звука и речи в традиционной культуре славян)* (М.: Индрик, 1999), с. 135–149.
- Толстая 1999в – С.М. Толстая, «Душа», Н.И. Толстой (ред.), *Славянские древности: Этнолингвистический словарь*, в 5 т. (М.: Международные отношения, 1995), т. 2 (М.: Международные отношения, 1999), с. 162–167.
- Толстая 2002 – С.М. Толстая, «Мотивационные семантические модели и картина мира», *Русский язык в научном освещении*, 1 (3) (2002): 112–127.
- Толстой 1995 [1982] – Н.И. Толстой, «Из “грамматики” славянских обрядов», Н.И. Толстой, *Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике* (М.: Индрик, 1995), с. 63–77.
- Толстой 1995 [1987] – Н.И. Толстой, «Бинарные противопоставления типа правый – левый, мужской – женский», Н.И. Толстой, *Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике* (М.: Индрик, 1995), с. 151–167.
- Толстой 1995 [1987а] – Н.И. Толстой, «Оползание и опоясывание храма», Н.И. Толстой, *Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике* (М.: Индрик, 1995), с. 91–113.
- Толстой 1995 [1990] – Н.И. Толстой, «Глаза и зрение покойников», Н.И. Толстой, *Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике* (М.: Индрик, 1995), с. 185–205.
- Топорков 1997 – А. Топорков, *Теория мифа в русской филологической науке XIX века*, М.: Индрик, 1997, 455 с.
- Топорков 2003 – А. Топорков, «Символіка тіла в російських замовляннях XVII–XVIII століть», пер. з рос., О. Боряк, М. Маєрчик (упор.), *Тіло в текстах культур* (К., 2003), с. 32–44.

- Топоров 1972 – В. Топоров, «К происхождению некоторых поэтических символов (Палеолитическая эпоха)», *Ранние формы искусства* (М.: Искусство, 1972), с. 77–103.
- Топоров 1988 – В. Топоров, «О ритуале. Введение в проблематику», Л. Рожанский (упор.), *Архаический ритуал в фольклорных раннелитературных памятниках* (М.: Наука, 1988), с. 7–60.
- Топоров 1997 – В. Топоров, «Древо Мировое», *Мифы народов мира*, в 2 т. (М.: Российская энциклопедия, 1997), т. 1, с. 398–406.
- Тремпольцева 1895 – Т. С. Тремпольцева, «Безгинова Старобельского уезда Харьковской губернии», *Харьковский сборник*, 9 (1895): 487–494.
- Тульцева 1982 – П. А. Тульцева, «Символика воробья в обрядах и обрядовом фольклоре (в связи с вопросом о культе птиц в аграрном календаре)», *Обряд и обрядовый фольклор* (М., 1982), с. 163–179.
- Туряник 1942 – Ф. Туряник, «Свадьба в долині Турі», *Літературна Неділя Подкарпатського Общества Наук*, II (Ужгород, 1942): 211–224, 30–32, 37–39.
- Тэрнер 1983 (1969) – В. Тэрнер, *Ритуальный процесс. Структура и антиструктура*, пер. з англ., В. Тэрнер, *Символ и ритуал*, М.: Наука, 1983, с. 104–264.
- Український фольклор 1898. – *Український фольклор: сороміцькі звичаї, казки, пісні, приказки, загадки і лайка*, Париж: Н. Welter, 1898, т. V.
- Фасмер 1987 – М. Фасмер. *Этимологический словарь русского языка*, М.: Прогресс, 1987, т. III, 832 с.
- Фразеологічний словник 1993 – *Фразеологічний словник української мови*, в 2 кн., К.: Наукова думка, 1993, 980 с.
- Франко 1898 – І. Франко, «Людові вірування на Підгір'ю», *Етнографічний збірник НТШ*, V (Л., 1898): 160–218.
- Хавлюк 1959 – П. Хавлюк, «Новые данные о культовых изображениях в Триполье», *Советская археология*, 3 (1959): 206–208.
- Хакамиэс – П. Хакамиэс, «К истории теории и практики фольклористических полевых работ в Финляндии в XX веке», <http://eu.spb.ru/cfe/conf/conf1/07.htm>.
- Хюбнер 1996 – К. Хюбнер, *Истина мифа*, М.: Республика, 1996, 448 с.
- Чабан 1970 – І. Чабан, «Весілля на Сокальщині», М. Шубравська (упор.), *Весілля* (у 2 книгах) (К.: Наукова думка, 1970), кн. 2, с. 125–183.
- Ченгері 1934 – Г. Ченгері, «Похорон в Нижніх Ростоках округу Веречанського», *Подкарпатська Русь*, XI (Ужгород, 1934): 62–63.
- Червінський 1898 – [Червінський], «Свадебные и другие народные обычаи в Червоной Руси сто лет назад», *Киевская старина*, 61, Квітень–Червень (1898): 245–253.

- Черв'як 1927 – К. Черв'як, «Дослідження похоронного обряду (Похорон як весілля)», *Етнографічний вісник*, 5 (1927): 143–178.
- Черв'як 1930 – К. Черв'як, *Весілля мерців (Спроба соціологічно пояснити обряди ініціації)*, Х., 1930, 140 с.
- Чернишов 1928 – В. Чернишов, «Оголення при чаклуванні», *Первісне Громадянство та його пережитки на Україні* (1928): 211–212.
- Чеснов 1996 – Я. Чеснов, «Герменевтический подход к происхождению смеха», *Этнографическое обозрение*, 1 (1996): 53–61.
- Чеснов 1989 – Я.В. Чеснов, «Шаг Майтрейи: некоторые аспекты изучения кинесики», *Этнографическое изучение знаковых средств культуры* (Ленинград: Наука, 1989), с. 122–138.
- Чубинский 1872 – П. Чубинский, *Труды Этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной Императорским Географическим Обществом*, СПб, 1872, т. I, 225 с.
- Чубинский 1877 – П. Чубинский, *Труды Этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной Императорским Географическим Обществом*, СПб, 1877, т. IV, 713 с.
- Чубинський 1995 – П. Чубинський, *Мудрість віків*, К.: Мистецтво, 1995, кн. 1, 221 с.
- Шевчук 2003 – Т. Шевчук, «Як “дуля” стала “непристойним жестом” (до питання трансформації давніх релігійних символів)», О. Боряк, М. Маєрчик (упор.), *Тіло в текстах культур* (К., 2003), с. 167–170.
- Шекерик Доників 1912 – П. Шекерик Доників, «Похоронні звичаї й обряди в селі Головах Косівського повіта», *Етнографічний збірник НТШ*, XXXI–XXXII (Л., 1912): 252–288.
- Шекерик Доників 1918 – П. Шекерик Доників, «Родина і хрестини на Гуцульщині (в селі Головах і Красноїлі Косівського повіту)», *Матеріали до української етнології*, XVIII (Л., 1918): 86–122.
- Шухевич 1902 – В. Шухевич, «Гуцульщина», *Матеріали до українсько-руської етнології*, V, 3 (Л., 1902): 272 с.
- Щепанская 1999 – Т. Щепанская, «Пронимальная символика», *Женщина и вещественный мир культуры у народов России и Европы (Сборник Музея антропологии и этнографии)*. LVII (СПб, 1999): 149–190.
- Щербак 2004 – І. Щербак, *Діти в обрядах та віруваннях українців XIX – початку XX століття (статеві-віковий аспект традиційної культури)*: Автореф. дис. ... канд. історичних наук, К., 2004, 20 с.
- Щербій, Гурошева 1999 – Г. Щербій, Н. Гурошева, «Символіка народного костюма», *Українці. Історико-етнографічна монографія*, у 2 книгах (Опіння: Українське народознавство, 1999), с. 97–111.
- Элиаде 1996 – М. Элиаде, *Мифы. Сновидения. Мистерии*, пер. с фр., К.–М.: Рефл-бук, Ваклер, 1996, 285 с.

- Юдин 1998 – А. Юдин, «Семиотичность и ритуализованность поведения военнослужащих срочной службы Советской Армии (первая половина 1980-х годов)», *Живая старина*, 2 (1998): 29–32.
- Яблоновський 1905 – В. Яблоновський, «Весілля вь Отакахъ (этнографичный нарысь)», *Киевская старина* (К., 1905), 23 с.
- Яворський 1912 – О. Яворський, «Похоронні звичаї й обряди в Ясельськім повіті», *Етнографічний збірник НТШ, XXXI–XXXII* (Л., 1912): 209–210.
- Яковлева 1989 – Л. А. Яковлева, «Позднепалеолитические схематические статуэтки женщин территории Поднепровья», *Первобытная археология* (К.: Наукова думка, 1989), с. 42–54.
- Яковлева 1991 – Л. А. Яковлева, «Роль женщины в позднепалеолитической общине (по материалам искусства Восточной Европы и Сибири)», *Древняя история населения Украины* (К., 1991), с. 6–13.
- Янчук 1885 – Н. Янчук, *Малорусская свадьба в Корницком приходе Константиновского уезда Седлицкой губернии*, М., 1885, 116 с.
- Ястребов 1894 – В. Ястребов, *Материалы по этнографии Новороссийского края, собранные в Елисаветградском и Александрийском уездах Херсонской губернии*, О., 1894, 202 с.
- Яшуржинский 1880 – Хр. Яшуржинский, *Лирические малорусские песни, преимущественно свадебные*, Варшава, 1880, 127 с.
- Яшуржинский 1893 – Хр. Яшуржинский, «Поверья и обрядности родин и крестин», *Киевская старина*, 7 (1893): 74–83.
- Яшуржинский 1896 – Хр. Яшуржинский, «Свадьба малорусская как религиозно-бытовая драма», *Киевская старина* (К., 1896), 40 с.
- Яшуржинский 1898 – Хр. Яшуржинский, «Остатки язычества в погребальных обрядах Малороссии», *Этнографическое обозрение*, 3 (1898): 93–95.
- Яшуржинський 1912 – Хр. Яшуржинський, «Причинки до пізнання культa предків на Україні», *Записки НТШ, СІХ* (Л., 1912): 5–9.
- Adamowski 1999 – J. Adamowski, *Kategoria przestrzeni w folklorze (Studium etnolingwistyczne)*, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 1999, 254 s.
- Adamowski, Bartmiński, Niebrzegowska 1995 – J. Adamowski, J. Bartmiński, S. Niebrzegowska, «Ptaki, zwierzęta i rośliny w relacjach gwarowych z okolic Bołgoraja», *Etnolingwistyka*, 7 (1995): 135–178.
- Bartmiński 1997–1998 – J. Bartmiński, «Dusze rzewnie zapłakały. Odmiany gatunkowe pieśni o wędrownice dusz szukających miejsca wiecznego spoczynku», *Etnolingwistyka*, 9–10 (1997–1998): 149–168.

- Beattie 1966 – J. Beattie, «Ritual and Social Change», *Man*, 1 (1) (1966): 60–74.
- Bystroń 1916 – J. Bystroń, *Słowiańskie obrzędy rodzinne (obrzędy związane z narodzeniem dziecka)*, Kraków, 1916, 148 s.
- Biegeleisen – H. Biegeleisen, *Wesele*, Lwów: Nakładem Instytutu Stauro-pigjaskiego (без року видання), 508 s.
- Buchowski 1985 – M. Buchowski, «Etnologiczna interpretacja obrzędów przejścia», *Lud*, 69 (1985): 63–73.
- Clifford 1988 – J. Clifford, *The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*, Harvard University Press, 1988.
- Cook 1988 – R. Cook, *The Tree of Life. Image for the Cosmos*, Thames and Hudson, 1988, 127 p.
- Czerwińska-Burszta 1986 – H. Czerwińska-Burszta, «Teoria rytów przejścia Arnolda van Gennepa i jej recepcja na gruncie structuralistycznym», *Lud*, 70 (1986): 51–65.
- Dundes 1964 – A. Dundes, «Texture, Text and Context», *Southern Folklore Quarterly*, 28 (1964): 251–265.
- Fischer 1921 – A. Fischer, *Zwyczaje pogrzebowe ludu polskiego*, Lwów, 1921.
- Gajek 1934 – J. Gajek, *Kogut w wierzeniach ludowych*, Lwów, 1934, 172 s.
- Gloger 1877 – Z. Gloger, «Nazwy weselne, wyrażenia i przedmioty używane przy godowych obrzędach ludu na przestrzeni byłej Rzeczypospolitej», *Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej*, I (Kraków, 1877): 80–97.
- Gluckman 1962 – M. Gluckman, «Les rites de passage», M. Gluckman, *Essays on the Ritual of Social Relations* (Manchester, 1962), p. 1–50.
- Lewis 1980 – G. Lewis, *Day of Shining Red: An Essay on understanding Ritual*, Cambridge University Press, 1980.
- Maisonneuve 1995 – J. Maisonneuve, *Rytuały dawne i współczesne*, Gdańsk: Wydawnictwo Psychologiczne, 1995, 96 s.
- Moszyńska 1878 – J. Moszyńska, «Zwyczaje, obrzędy i pieśni weselne ludu Ukraińskiego z okolic Białejcerkwi», *Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej*, II (Kraków, 1878): 183–209.
- Nelson 1990 – J.K. Nelson, «A Field Statement on Anthropology of Religion (electronic edition)», J.K. Nelson, *The Anthropology of religion. A field Statement for Department of Anthropology* (Berkeley: University of California, 1990), 138 p.
- Olszewska-Dyoniziak 2001 – B. Olszewska-Dyoniziak, *Człowiek – Kultura – Osobowość (Wstęp do klasycznej antropologii kulturowej)*, Wrocław: Alta, 2001, 272 s.
- Raphael 1988 – R. Raphael, *The Man from the Boys: Rites of Passage in Male America*, University of Nebraska Press, 1988, 188 p.

- Richards 1965 – A. Richards, *Chisungu: A Girl's Initiation Ceremony among the Bemba of Zambia*, London: Tavistock, 1965, 150 p.
- Rokosowska 1883 – Z. Rokosowska, «Wesele i pieśni ludu ruskiego ze wsi Jurkowszczyzny w pow. Zwiąhelskiem na Wołyniu», *Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej*, VII (Kraków, 1883): 160–200.
- Talko-Hryncewicz 1893 – J. Talko-Hryncewicz, *Zarysy Lecznictwa ludowego na Rusi południowej*, Kraków, 1893, 470 s.
- Zibrt 1887 – C. Zibrt, «Kukacka v narodnim podani slovanskem», *Časopis Musea Kralovstvi Českeho* (1887): 26–38.



Список скорочень

*Польові матеріали, зібрані авторкою в експедиціях
1994–1997 і 2001–2006 років:*

ВолЛцк	– Волинська обл., м. Луцьк.
ДонАртМінь	– Донецька обл., Артемівський р-н, с. Мінківка.
ДонКрсКрм	– Донецька обл., Краснолиманський р-н, с. Кримки.
ДонКрсРуб	– Донецька обл., Краснолиманський р-н, с. Рубці.
ДонСлвОл	– Донецька обл., Слов'янський р-н, с. Олександрівка.
ДонСлвТет	– Донецька обл., Слов'янський р-н, с. Тетянівка.
ЗкВелВол	– Закарпатська обл., Великоберезнянський р-н, с. Волосянка.
ЗкВелГсн	– Закарпатська обл., Великоберезнянський р-н, с. Гусний.
ЗкВелТих	– Закарпатська обл., Великоберезнянський р-н, с. Тихий.
ЗкВолБк	– Закарпатська обл., Воловецький р-н, с. Буківець.
ЗкВолКч	– Закарпатська обл., Воловецький р-н, с. Кичерний.
ЗкВолКт	– Закарпатська обл., Воловецький р-н, с. Котельниця.
ЗкВолЛт	– Закарпатська обл., Воловецький р-н, с. Латірка.
ЗкВолПт	– Закарпатська обл., Воловецький р-н, с. Петрусовиця.
ЗкВолПх	– Закарпатська обл., Воловецький р-н, с. Перехресне.
ЗкВолРт	– Закарпатська обл., Воловецький р-н, с. Розтоки.
ЗкВолЩр	– Закарпатська обл., Воловецький р-н, с. Щербівець.
ЗкМіжКол	– Закарпатська обл., Міжгірський р-н, с. Колочава.
ЗкПерНв	– Закарпатська обл., Перечинський р-н, с. Новоселиця.
ЗкУжБр	– Закарпатська обл., Ужгородський р-н, с. Баранинці.
ЛугКрмБрв	– Луганська обл., Кремінський р-н, с. Боровеньки.
ЛугКрмЄп	– Луганська обл., Кремінський р-н, с. Єпифанівка.

Довідковий апарат

ЛугКрмЖтл	– Луганська обл., Кремінський р-н, с. Житлівка.
ЛугКрмКП	– Луганська обл., Кремінський р-н, с. Красна Попівка.
ЛугКрмМкв	– Луганська обл., Кремінський р-н, с. Макіївка.
ЛугКрмНвв	– Луганська обл., Кремінський р-н, с. Нововодяне.
ЛугНадГрш	– Луганська обл., Новоайдарський р-н, с. Гречишкіне.
ЛугНадНох	– Луганська обл., Новоайдарський р-н, с. Новоохтирка.
ЛугНадЧб	– Луганська обл., Новоайдарський р-н, с. Чабанівка.
ЛугСвтКрм	– Луганська обл., Сватівський р-н, с. Кармазинівка.
ЛугСтбНпк	– Луганська обл., Старобільський р-н, с. Нижньопокровка.
ЛьвСкПш	– Львівська обл., Сколівський р-н, с. Пшонець.
ЛьвСкСП	– Львівська обл., Сколівський р-н, с. Сухий Потік.
ЛьвСкЯл	– Львівська обл., Сколівський р-н, с. Ялинкувате.
ОдІзмСН	– Одеська обл., Ізмайльський р-н, с. Стара Некрасівка.
ОдКілВил	– Одеська обл., Кілійський р-н, м. Вилкове.
ОдКілДес	– Одеська обл., Кілійський р-н, с. Десантне.
ОдКілМир	– Одеська обл., Кілійський р-н, с. Мирне.
ОдКілПр	– Одеська обл., Кілійський р-н, с. Приморське.
ПлДикАнд	– Полтавська обл., Диканський р-н, с. Андрики.
ПлДикБл	– Полтавська обл., Диканський р-н, с. Балясне.
ПлДикНлб	– Полтавська обл., Диканський р-н, с. Нелюбівка.
ПлДикЧрн	– Полтавська обл., Диканський р-н, с. Чернещина.
ПлМирВС	– Полтавська обл., Миргородський р-н, с. Великі Сорочинці.
ПлМирЗК	– Полтавська обл., Миргородський р-н, с. Зелений Кут.
ПлРешПщ	– Полтавська обл., Решетилівський р-н, с. Піщане.
ПлШипКв	– Полтавська обл., Шишацький р-н, с. Ковалівка.
ХаркІзСтуд	– Харківська обл., Ізюмський р-н, с. Студенок.
ХаркІзДібр	– Харківська обл., Ізюмський р-н, с. Діброва.
ХрсБілТкр	– Херсонська обл., Білозірський р-н, с. Токарівка.
ХрсБілШБ	– Херсонська обл., Білозірський р-н, с. Широка Балка.
ХрсГолКвк	– Херсонська обл., Голопристанський р-н, с. Київка.
ХрсГолКрд	– Херсонська обл., Голопристанський р-н, с. Кардашинка.
ХрсНввОск	– Херсонська обл., Нововоронцовський р-н, с. Осокорівка.
ХрсСкВол	– Херсонська обл., Скадовський р-н, с. Володимирівка.
ХрсСкШрк	– Херсонська обл., Скадовський р-н, с. Широке.
ХрсЦрЛС	– Херсонська обл., Цюрупинський р-н, с. Ліві Саги.
ЧрнПутРп	– Чернівецька обл., Путильський р-н, с. Ріпень.
ЧрнГлбБК	– Чернівецька обл., Глибоцький р-н, с. Біла Криниця.



Показчик¹

- Авдотья Лиховидівна 89
Агафонова, Тетяна 16, 165
Агапкіна, Татьяна 222
Адамовський, Ян 46
Адоніс 258
Алконост 241, 242
Альбатрос 220
Ангелики 149
Андрій, св. 62, 66, 67
Андрогін(ія), андрогінність,
 андрогінний 9, 167, 202, 203,
 205, 210, 211, 214
Антропоморфний, антропо-
 морфність 55, 57, 133, 141,
 230, 236, 244–246, 248, 249,
 252, 259, 260 (див. також
 Неантропоморфний)
Антропология, антропологічний
 10, 21, 22, 37, 41, 43, 55, 56, 229
Апостол 238
Ар'ес, Філіп 18
Атис 258
Баба-повитуха, баба, повитуха
 49, 59, 66, 90, 95, 101, 109, 110,
 119, 122, 128, 167, 168, 172, 173,
 176, 184–187, 200
Баба-яга 98, 238 (див. також Бо-
 сорканя, Відьма)
Баба, бабуса (стара жінка) 61, 74,
 78, 143, 159, 167, 177, 181, 192,
 234 (див. також Баба-повиту-
 ха, Бабський)
Бабинець 66
Бабський, баб'ячий 64, 157
Байбурін, Альберт 10, 18, 19, 46,
 49, 50, 73, 80, 90, 96, 97, 102,
 109, 166, 173, 179, 187, 207
Балушок, Василь 10, 11, 16, 20,
 52, 66
Бальдр (Бальдур) 258
Баранов, Дмитрій 46
Баріж 179, 206
Бартмінський, Єжі 254
Батай, Жорж 18

¹ У показчик внесено тільки прізвища, згадані в тексті (зокрема й у виносках), але не прізвища – бібліографічні посилання у квадратних дужках.

- Батіг 33, 35
Батьки 9, 48, 49, 74, 91, 95–97, 123, 129, 143, 146, 169, 211 (див. також Батьківський, Батько, Матір, Тато)
Батьківський, батьків, батьковий 99, 112, 146, 147, 207–209
Батько (-енько), батьківство (див. також Батьки, Батьківський, Матір, Тато) молоді/молодого 34, 92, 95, 97, 108, 114, 206 народження 38, 51, 59, 83, 207–211 померлий 83, 111, 188
Безпліддя, неплідність, неплідна 55, 66, 143, 144, 165 (див. також Запліднення)
Безсловесний 80 (див. також Мовчати, Німота)
Безсмертний 159 (див. також По-смертне [існування], Смертний)
Безстатевий 4, 147
Бернштам, Татьяна 19
Бесіда, бесіда, бесідувати 69, 114–116 (див. також Перезва, Пропій)
Бешкети 66, 96, 203
Бинда 179, 201, 206
Бистронь, Ян 19
Бібіков, Сергій 230, 246–249
Бігеляйзен, Генрик 19
Білизна (одяг) 60, 137, 167, 168, 210
Білий 88, 102, 132, 156, 157, 174, 175, 183 (див. також Вибілений)
Білило 100, 108 (див. також Було, Вуаль, Намітка, Серпанок, Покривало, Фата)
Білорусь, білоруський, білоруси 185, 224, 239
Біті, Джон 141
Благословення, благословляти 34, 111, 236
Блискавка 55, 204
Бобиль (холостяк) 48, 84 (див. також Неодружений, Стара діва)
Бог, Богойко, божество 35, 43, 55, 94, 177, 208, 238, 239, 258
Богиня 258
Богатирьов, Пьотр 10, 18, 165
Болгари, болгарський 100, 144, 187, 188, 242
Болтарович, Зоряна 57
Борисенко, Валентина 11, 16
Боровський, Ярослав 245
Борода, підборіддя 57, 116–118, 158, 159
Бородавка 54
Борошно 126, 128 (див. також Мука)
Боряк, Олена 11, 54
Босий, босоніж 138, 162, 187, 188
Босорканя 179 (див. також Баба-яга, Відьма)
Боцян 225
Боярин 34, 59, 62, 65, 75, 91, 115 (див. також Дружко)
Брайловський (Браїловський), Сергій 17
Браслет 241, 243, 244 (див. також Прикраси)
Бріцина, Олеся 11
Брова 54
Будзинська, Наталя 217
Будити 81, 106, 124, 232 (див. також Вставати, Пробудження, Проснутися)
Булашев, Георгій

- Було (покрив. обличчя) 100, 187
(див. також Білило, Вуаль,
Покривало, Серпанок, Фата)
- Буревісник 220
- Буряк, буряковий 126
- Буховський, Міхал 10, 38, 39, 41,
42, 44
- Вагітна, вагітність, в тяжі 38, 47,
48, 55, 65, 80, 94, 109, 119, 132,
143, 162, 163, 183–185, 235
(див. також Завагітніти)
- Варений 121, 124, 125, 127,
129 (див. також Варити,
Гарячий)
- Варення 94
- Варити (з~, за~, на~) 94, 95, 119,
122, 131, 181, 234 (див. також
Варений)
- Вартувати, варта 67, 110 (див. та-
кож Сокотити)
- Васильєв, Михайло 17, 55
- Вводити див. Водити
- Вгорі 254 (див. також Верхня час-
тина, Догори)
- Вдівець 83, 94, 212 (див. також
Вдова)
- Вдова, вдовиця (див. також Вді-
вець) 43, 61, 65, 66, 83, 84, 158,
236
- Вернан, Жан-П'єр 18
- Верх 171, 213, 218, 219, 254, 256, 257
верхня частина 218, 225, 248
(див. також Горішній)
- Верхній одяг 138, 153, 154, 156,
162, 178, 205, 238 (див. також
Гуня, Гуля, Кожух, Серм'яга,
Шуба)
- Верхній палеоліт 225, 228–232,
256, 258, 260
- Веселовський, Александр 36
- Весняний, навесні 62, 223, 236,
240, 254, 256
- Веснянки 67
- Взуттєвий код 186
- Взуття 138, 145, 162, 165, 176, 178,
186, 187, 190, 213 (див. також
Калигва, Капці, Обув)
- Вибілений (недо~) 170, 171 (див.
також Білий)
- Вивід, вивод (обряд) 80, 110, 131,
147, 188, 193
- Виводити див. Водити
- Видихати 232
- Видкий (ритуальний хліб) 103
(див. також Дивень, Калач,
Коровай, Хліб)
- Видно 78, 112, 192 (див. також
Дивитися)
- Викуп 36 (див. також Купувати)
- Вилітати див. Літати
- Вино 126, 130
- Виноград 106
- Виносити (речі) див. Носити
- Виношувати (дитину), виношу-
вання 130, 202, 242 (див. та-
кож Доношеність, Носити)
- Вносити див. Носити
- Виріз 140 (див. також Розріз)
- Вирізати див. Різати
- Вирізування, вирізуваний 197
- Вирій 253–255
- Відкривати, відкривання 110,
120, 126, 151, 185 (див. також
Розкривати[ся])
- Відкритий 126, 188, 229, 235, 250,
251 (див. також Закритий)
- Відлітати див. Літати
- Відмова, відмовляти(ся) 33, 52,
113, 114, 121–123, 156
- Відмовляти(ся) див. Відмова
- Відро 111

- Відьма 141 (див. також Баба-яга, Босорканя) 54, 151, 159, 168, 178, 179, 183, 195
- Віли 241, 242 (див. також Сирени, Сирини) Ворожити, ворожіння 56, 62, 63, 67, 212, 241
- Вільшанка 220 Ворона, ворон 217, 218, 220–222, 224, 241
- Віноградова Людмила 254 Воропай, Олекса 67
- Вінок, вінець 34, 66, 67, 89, 107, 108, 117, 183, 195, 204, 205, 236 Вповивання див. Сповивати
- Вінчання, вінчатися, вінчальний Врочинська, Ганна 165
- 60, 74, 89, 92, 101, 112, 177, 184, 187, 207, 236 Вставати (див. також Будити, Пробудження, Проснутися) 106, 122, 124, 133, 149, 168
- Вітер 55, Вуаль (див. також Білило, Було, Покривало, Серпанок, Фата) 108, 196
- Власкіна, Тетяна 133 Вузол (див. також Гудз) 93, 168, 180–183, 196, 210
- Вмиватися див. Мити(ся)
- Вовк, Федір (Хведір) 10, 16, 17, 20, 23, 25, 29, 30, 32, 33, 53, 107, 117, 118, 145, 183, 229, 230 Вуха 9, 114, 131, 132, 145, 186
- Вогонь, вогнище 35, 55, 79, 233, 234, 261 В'язати (з~, за~, об~, пере~, під~, по~, при~) (див. також Загортати, Обгортати, Обвивати, Обмотувати, Розв'язувати, Підперізувати) 76, 99, 101, 116–118, 133, 158, 159, 182, 183
- Вода 55, 67, 259 (див. також Волога) народженець, дитина 82, 84, 93, 147, 149, 176, 177, 180, 181, 193, 194, 197
- у весіллі 15, 35, 79, 88, 90, 96, 111, 211 молода/молодий 90, 92, 93, 99–101, 104, 107, 117, 126, 177, 180, 181, 184, 193, 194, 204, 206, 211
- для тіла мерця 144, 173, 188 небіжчик, смерть 76, 82, 83, 94, 116, 122, 160, 173, 192, 206, 200
- для душі 49, 111, 124, 131, 162 вагітна, роділля 184, 185, 210
- для поліжниці 59, 188
- для дитини 90, 173
- Водити (в~, ви~, з~, об~, під~, при~, пере~, у~) 67, 75 (див. також Проводжати)
- вагітна/поліжниця 59, 79, 80, 110, 185
- молодих 74, 75, 86, 101
- молодого 74, 92, 101
- молоду 74, 91, 100, 103, 105, 106, 100, 110
- немовля 173, 225
- покійника 92
- душу 159, 160, 162
- Волога (див. також Вода) 35
- Волосся (див. також Коса) 35, Гаврилук Наталія 17, 209
- Гагак див. Гагара
- Гакамієс, Пека 28
- Галас 32 (див. також Крик, Голос)

- Галіфакс, Джоан 18
 Галька, Ігнатій 67
 Гарний 168, 191, 197, 198 (див. також Краса)
 Гарпії 238
 Гарячий, гарячка, горячина 6, 106, 129–131, 173 (див. також Варений)
 Гикавка 54, 57
 Гігієна 55
 Гільце 67, 89
 Глухота, глухий 49, 112, 120, 131, 181, 212, 213
 Годувати (на~), годування 40, 62, 96, 107, 121, 122, 124, 125, 127, 140, 164, 167, 223, 242, 256, 259 (див. також Кормити)
 Гойдати, гойдання 81, 84, 86 (див. також Качати, Колисати)
 Голий, догола, оголений, оголеність 55, 56, 57, 111, 140–142, 146, 147, 167, 190, 196, 258
 Голити(ся) 179, 190
 Голіченко, Тетяна 20
 Голка 180
 Голова 25, 51, 52, 57, 144, 158, 159, 206
 немовля/дитини 84, 147, 172, 173, 177, 181, 191
 молоді/молодих 92, 99, 102, 103, 106–108, 117, 195, 203, 205
 матері молоді 100
 небіжчика/покійника 78, 192, 206
 поліжниця/її чоловік 168, 210
 у жалобі 188
 жінка-пташка 229, 231, 245, 252
 Головач 144
 Головний убір 107, 117, 145, 146, 153, 159, 170, 188–190, 195, 201–206, 213, 235, 238 (див. також Білило, Було, Капелюх, Намітка, Покривало, Рантух, Серпанок, Фата, Хустка, Шапка)
 Голод, голодний 62, 126, 155, 255
 Голос, голосно 101, 112, 118, 119, 182, 241, 242 (див. також Галас, Крик)
 Голосити, голосіння 12, 18, 50, 51, 62, 68, 98, 120, 132, 144, 218, 236, 254 (див. також Заводити [голосити], Плакати)
 Голуб, голубка, голубиця 220, 221, 225, 234, 235
 Голубці (страва) 126
 Гольда 238
 Гонко, Лаурі 39
 Гора 76, 86, 160, 254 (див. також Верх)
 Горбатий 86
 Гордий 51
 Горе 112
 Горілка, горівка 79, 106, 122, 123
 Горіх 35
 Горішний 218 (див. також Верхня частина)
 Горленко, Володимир 24
 Горловий 140
 Горня 124
 Горобець 218, 220–222
 Город 74
 Горох 62, 128
 Гортон, Робін 10, 42, 44
 Горщик 128, 129
 Гріб, погребти 124 (див. також Домовина, Могила, Труна)
 Гріги (небіжчиків/покійників) 164
 Гріш 122, 125, 186
 Гроза 33, 35 (див. також Дош)

- Грубий, грубість (грубий – тонкий) 157, 171, 196
- Груди 57, 93, 94, 122, 127, 140, 145, 180, 193, 203, 231, 242, 245, 251
- Груповий шлюб 33
- Грушевська, Катерина 10, 18, 34, 55, 56, 258
- Грушевський, Марко 25
- Грушевський, Михайло 17
- Гудз 193 (див. також Вузол)
- Гузичник 144
- Гузій, Роман 11
- Гуня 60, 61, 153, 193, 194, 205 (див. також Верхній одяг, Гуґля, Кожух, Серм'яга, Шуба)
- Гуска 199, 220, 224, 235, 238
- Гардина 197 (див. також Тюль)
- Гаґара 220
- ґаск, Юзеф 217, 235
- ґенеп, Арнольд ван 10, 37, 38, 40–42, 44, 45, 47, 52
- ґердан 145 (див. також Коралі, Намисто, Прикраси)
- ґлогер, Зигмунд 19
- ґлюкман, Макс 10, 41, 42, 44
- ґоловін, Валентін 46, 84
- ґріоль, Марсель 22
- ґроф, Станіслав 18
- ґуґля 77, 104, 154, 193, 194, 205 (див. також Верхній одяг, Гуня, Кожух, Серм'яга, Шуба)
- ґура, Александр 19, 84, 112, 221, 222, 254
- Давидюк, Віктор 16
- Даль, Владімір 222
- Дандес, Ален 105
- Даниленко, Валентин 252, 253
- Данилів, Володимир 17, 50, 51, 217
- Дводушник 88, 179 (див. також Упир)
- Дерґа 157,
- Дерево 60, 157, 159, 164, 236 (див. також Світове дерево)
- Дерти(ся) (ви~, за~, пере~, про~, у~) 76, 110, 140, 141, 180 (див. також Розривати)
- Дефлорація 66, 103, 105, 129, 130 (див. також Зводити [дівчину], Ламати [калину], Нечесна, Ніч шлюбна, Покритка)
- Дзвін(ок), дзвонити 32, 35, 120
- Дивень 103, 104, 105 (див. також Видкий, Калач, Коровай, Хліб)
- Дивитися, не дивитися (по~, од~, на~) 91, 100, 103, 105, 112, 132
- Димка 151
- Дихати 232
- Дівич-вечір 236
- Дівування 89
- Дівчинка 138, 147, 148, 150–152, 158, 159, 167, 207, 230, 236
- Дід 159–161, 167
- Дідух 164
- Дієздатність 110, 214
- Діжа 130, 255
- Догори, горі (див. також Вгорі, Верх, Поверх) 86, 210, 230
- Доленґа-Ходаковський, Зоріан 26
- Домовина 131 (див. також Гріб, Могила, Труна)
- Доношеність 47 (див. також Виношувати [дитину])
- Дороґа 46, 61, 78, 80, 88, 96–99, 106, 110, 133, 174, 210 (див. також Путь, Шлях)
- Дош 35 (див. також Гроза)

- Дрова 94, 101
 Дрохва 220
 Дружка 59, 62, 74, 75, 89, 91, 92, 104, 114, 115
 Дружко, дружба 62, 75, 91, 92, 114, 116, 120, 167, 182, 203 (див. також Боярин)
 Дуля 105
 Дюркгейм, Еміль 37, 38
- Евгемер 31
 Еволюціоністи 31, 32, 36, 38
 Еліаде, Мірча 10, 44, 47, 203
 Ерос (див. також Еротичний, Інтимний, Сексуальний) 18
 Еротичний (див. також Ерос, Інтимний, Сексуальний) 98, 102, 104–106, 187, 203, 255
- Жайворонок 223
 Жалоба 43, 83, 84, 94, 188 (див. також Жаль)
 Жаль 97, 111, 112, 114, 115, 208, 236 (див. також Жалоба)
 Жарт, жартівливий 67, 96, 98, 126, 127, 130, 203 (див. також Кпini, Сміх, Насміхатися)
 Жебрак 146
 Жердина, жердка 65, 109, 164, 227 (див. також Палиця)
 Жести, жестикуляція 56, 57, 61, 92, 112
 Живий 61, 86, 97, 112, 115, 116, 129, 131, 162, 174, 177, 179, 186, 190, 199, 213
 Живіт 172, 180, 185
 Жовтий 172, 176
 Журавель 224
- Завагітніти 235 (див. також Вагітна)
- Завидна 89, 90 (див. також Ніч)
 Завмирущі 131, 160
 Зав'язатися (про дитину) 181
 Заводити (голосити) 98, 100, 112 (див. також Голосити, Плакати)
 Зав'язувати, зав'язаний див. В'язати
 Загортати (дитину) 82, 139, 146, 178, 197, 198, 200, 208, 209 (див. також В'язати [народження], Обгортати, Сповивати)
 Закривати див. Покривати
 Закритий, закривання 52, 80, 83, 100, 109, 116 (див. також Відкритий)
 Залітати див. Літати
 Залучене спостереження 21, 27
 Зап'ястки, зап'ястя 144, 243, 244
 Запалювати див. Палити
 Запаска 151 (див. також Запинка, Плахта, Припінда, Фартух)
 Запинка 152 (див. також Запаска, Плахта, Припінда, Фартух)
 Запліднення, запліднювальна 35, 177, 186 (див. також Безпліддя, Плід, Плідна)
 Заплітати 61, 151 (див. також Розплітати, Чесати[ся])
 Запросини 88, 114 (див. також Запрошення)
 Запрошення, запрошувати 51, 59, 74, 95, 111, 114, 119, 131, 211 (див. також Запросини)
 Заручини 16, 38, 40, 89, 95, 97, 120, 184 (див. також Засватана, Змовини, Сватання)
 Засватана (ви~) 73, 80, 97 (див. також Заручини, Змовини, Сватання)

Засинати 106, 149, 209 (див. також Сон, Спати)	Золотий 241
Заслоняти 100, 103, 109, 110, 201 (див. також Затуляти)	Зуби 54, 117, 118, 159
Застеляти 99, 109, 124	Зубрицька-Комарницька, Марія 11
Затуляти 100, 112, 232 (див. також Заслоняти)	Зяблик 220
Затулка 152	Ібн Фадлан 51
Заушниця 145 (див. також Колти, Прикраси, Сережки)	Іванов, Вячеслав Вс. 18, 19, 37, 257
Захарченко, Галина 19	Іванов, Петро 25, 54
Зв'язувати, зв'язаний див. В'язати	Іволга 220
Зведениця 66, 206 (див. також Нечесна, Покритка)	Ізв'язувати, ізв'язаний див. В'язати
Зверху див. Поверх	Індустріальний, індустріалізація 42
Зводити (дівчину) 66, 105 (див. також Дефлорація, Ламати [калину], Нечесна, Покритка, Цнота)	Ініціяція 39, 41, 42, 44, 52, 53, 66
Зводити (щось з чимось) див. Водити	Інтимний 26 (див. також Ерос, Еротичний, Сексуальний)
Звук, звуковий 83, 112, 118–120 (див. також Голос)	Іштар 258
Здоровега, Ніна 16	Їжа 49, 52, 62, 95, 113, 116, 120–122, 124, 125, 127, 129, 130, 133, 162–164, 223 (див. також Їсти, Їстівний, Неїстівний)
Земля 55, 84, 110, 126, 172, 202, 210, 242–244, 258	Їсти (з~) 49, 96, 115, 121, 124, 126, 234
Зерно 35	Їстівний (не~) 126, 127
Зеленін, Дмитрій 18, 210, 237	Кабакова, Галіна 10, 58, 61, 78, 84, 255
Зібрт, Ченек 236	Каблук 145, 176
Зір, зіркий 49, 55, 97, 101–103, 105, 110, 111, 121, 131, 133, 214 (див. також Видкий, Дивень, Сліпота)	Кагаров, Євген 10, 16, 20, 32, 33, 36, 52, 53, 98, 202
Злітати див. Літати	Кайндль, Раймунд Фридрих 117
Змія, змії 219, 255, 260, 261	Калач, колач 131, 205 (див. також Дивень, Книш, Коровай, Паляниця, Хліб)
Змовини 96, 183 (див. також Заручини, Засватана, Сватання)	Калигва 176 (див. також Взуття)
Зносити див. Носити	Калина 102, 106
Зношений див. Ношений	Калиновський, Григорій 102
Зозуля, похорон зозулі 62, 217–221, 223–225, 236, 237, 239, 246	Каліка, калічка, каліцтва 108, 119, 176

- Камінський, Вячеслав 236
 Капелюх 144, 203 (див. також
 Клебаня, Головний убір,
 Шапка)
 Капуста 94
 Капці 176, 187 (див. також
 Взуття, Калигва)
 Кара, карати 66, 119, 131
 Картальяк, Еміль 229
 Кацавейка 156
 Качати, качання 81 (див. також
 Гойдати, Колисати)
 Каша 49, 128, 129, 181
 Кептар, кіптар 145
 Килимник, Степан 237
 Кирилюк, Олександр 20
 Кілок 78, 88, 172
 Кінь 101, 119, 133, 138, 255, 257
 Кістка, косточки, кістяк 142, 159,
 168, 172, 173, 185, 233, 234
 Кісь, Оксана 11
 Кісь, Роман 11, 16, 103, 180
 Кліфорд, Джеймс 21, 22, 26
 Клебаня 203, 204 (див. також
 Капелюх, Шапка)
 Книш 67, 128, 131 (див. також
 Дивень, Калач, Коровай,
 Паляниця, Хліб)
 Княгиня, князь 52, 107, 187, 245
 Код (елемент одягу) 179, 206
 Кожух 81, 100, 138, 139, 144, 153,
 154, 156, 161, 162, 165, 178,
 204 (див. також Верхній
 одяг, Гуня, Гугля, Серм'яга,
 Шуба)
 Козловська, Валерія 249
 Коїтус 103, 105, 255, 260 (див. також
 Дефлорація, Сексуальний)
 Кокономорфність 159, 165–167,
 180, 191–195, 199, 200, 213,
 214
 Колготи, калготи 155 (див. також
 Панчохи)
 Колесса, Філарет 17, 18, 36, 120,
 220, 239, 241
 Колісанка див. Колискова
 Колисати (за~), колисання, не-
 колисаний 81, 82, 84, 85, 214
 (див. також Гойдати, Качати)
 Колиска 191
 Колискова, колісанка 81, 191,
 209
 Коліна 59, 137, 171, 173, 205, 210
 Колода (див. також Дерево) 60, 79
 Колодязь 55, 96, 238
 Колти 241, 244 (див. також Зауш-
 ниці, Прикраси, Сережки)
 Комір 156, 179, 183, 184, 210
 Комора (приміщення) 78, 88, 89,
 92, 102, 103, 120, 161, 203, 236
 Комунальний шлюб 32 (див. та-
 кож Груповий шлюб)
 Конопляний 171
 Коралі 157 (див. також Гердан,
 Намисто, Прикраси)
 Кормити (на~) 122, 127, 181, 255,
 256 (див. також Годувати)
 Коробка, Микола 217
 Корова 76, 91, 101
 Коровай 61, 67, 89, 91, 95, 121,
 126, 235 (див. також Видкий,
 Дивень, Калач, Книш, Паля-
 ниця, Хліб)
 Коровайниці 65
 Коса, косички 34, 119, 128, 151,
 167, 212 (див. також Волосся)
 Косміна, Оксана 11, 165
 Косміна, Тамара 11
 Котлярівський, Олександр 18,
 220
 Кпини 96 (див. також Жарт, На-
 сміхатися, Сміх)

- Кравець, Олена 16
 Кравченко, Василь 16
 Краса, красний 25, 54, 89, 92, 109, 161 (див. також Гарний)
 Красти (ви~), викрадання 32, 33, 96, 98, 113, 236, 238 (див. також Умикання)
 Кречет 220
 Кривий, криво 84, 86, 132, 143
 Крик 32, 119, 221, 224, 225 (див. також Голос, Галас)
 Крикливці 120, 142
 Крило, крильця 222, 229, 231, 238, 242–249
 Крихти 125, 126
 Крук 220–222, 225
 Кузеля, Зенон 17, 18, 26, 30, 79, 101
 Кулик 238
 Куліш, Пантелеймон 26
 Кум див. Кума
 Кума, кум 51, 81, 95, 118, 122–124, 131, 146 (див. також Нанашка, Хресна)
 Кумитися 237
 Купало (свято) 63, 66
 Купання див. Купати
 Купати, купання 96, 111, 173 (див. також Митвини, Мити[ся])
 Купіль 81, 90, 173 (див. також Купати)
 Купування див. Купувати
 Купувати, купування, купівля 32, 33, 131, 144, 148, 170, 208 (див. також Викуп)
 Курка, курячий 68, 96, 121, 124, 128, 198, 212, 220, 221, 230, 234–236, 238
 Курочкін, Олександр 10, 11, 20, 202
 Кут, куток 80, 181, 221, 231, 233, 247
 Кутя 62
 Кухарка 95, 151
 Ламати, ломити (каліну) 106 (див. також Дефлорація, Зводити дівчину)
 Ланцюг 126
 Ластівка 219–222
 Ластовка (клин на рукаві сорочки) 238
 Латиші 239
 Лебідь 219, 220, 224, 246
 Легкий, легкість 161, 162, 168, 195, 232
 Лелека 224
 Лєві-Брюль, Люсьєн 38
 Левінтон, Георгій 10, 18, 19, 34, 46, 49, 92, 96, 97, 109, 111
 Лєві-Строс, Кльод 98, 127, 129
 Либідь 246
 Лисюк, Наталія 16, 57
 Литвинова-Бартош, Пелагея 182, 186, 203
 Лівий–правий 93, 173, 182, 188, 212, 219, 249, 257
 Лінтур, Петро 68
 Літати (ви~, від~, з~, за~), влітання 119, 141, 149, 160, 161, 165, 180, 220, 221, 231, 232, 235, 238, 241, 242, 261
 Ліхачов, Дмитрій 246
 Ліч, Едмунд 127
 Ляний 170, 171
 Ложка 121, 125, 127, 249
 Лоно 101, 130, 200, 201, 231, 233, 251, 252, 255, 261 (див. також Матка [орган], Утроба)
 Лорд, Елберт Бейтс 69
 Лудинє (одяг) 145, 151

- Лучшева, Зінаїда 242
 Люїс, Гілберт 41
 Ляшка 137

 Мос, Марсель 37, 38, 42
 Мазалова, Наталія 58
 Маківка 117, 118
 Максимович, Михайло 26, 66
 Маліновський, Броніслав 21
 Мальованка 153
 Мама див. Матір
 Манжети 140, 144, 179, 183
 Мара 55
 Марля 108, 170
 Маслоva, Галіна 165, 208
 Матейко, Катерина 157, 165, 176
 Материнський 171, 200, 238, 252, 259 (див. також Матір)
 Мати див. Матір
 Матір, мати, мама 187, 225, 258 (див. також Батьки, Батько) молоді 96, 97, 101, 114, 123, 129, 187, 198, 206, 236 молодого 60, 92, 94 народження 59, 141, 177, 108, 171, 178, 207, 208, 211 померлого 51, 168 померла 94 у жалобі 111, 188
 Матка (весільний чин) 107 (див. також Свашка)
 Матка (орган) 57 (див. також Лоно, Утроба)
 Матня 152
 Матріярхат, матернітет 33, 34, 225, 239, 240, 259, 260
 Мед, медовий 43, 116, 121, 162, 173
 Меланка 62
 Метлинський, Амвросій 26
 Мелетінський, Єлсазар 48, 143, 218
 Микитенко, Оксана 10, 11, 18
 Милорадович, Василь 54
 Митвини 111
 Мити(ся), миття, промивання (в~, о~, об~, по~) 49, 50, 54, 92, 111, 144, 163, 167, 173, 188, 190 (див. також Купати, Митвини)
 Мід, Маргарет 22
 Мідний 111, 186
 Мітологічна школа, м. теорія 31, 35, 36
 Мовчання див. Мовчати
 Мовчати, мовчання, мовчанка 113–115, 119 (див. також Без-словесний, Німота)
 Мовша, Тамара 246, 249
 Могила 51, 106, 112, 124, 126, 168, 171, 179, 197, 235, 237 (див. також Гріб, Домовина, Труна)
 Молоко 94, 121
 Монета 99, 111, 112, 122, 173, 186, 187 (див. також Гріш)
 «Мотовило» («шило-мотовило») 222
 Мотузки 76, 83, 93, 103, 152, 181
 Мука 126, 128 (див. також Бо-рошно)
 Мушинка, Микола 80, 122
 М'який, м'якість 156, 159, 171–173, 183, 197, 198, 199 (див. також Твердий)

 Надмірний 120, 153–155, 165, 177, 178, 199, 214, 256
 Накривати див. Покривати
 Намисто 145, 157, 158, 167, 175, 183 (див. також Гердан, Коралі, Прикраси)
 Намітка 99, 107, 108, 112, 117, 118, 170, 179, 195, 202, 203, 204, 206

- (див. також Білило, Було, Головний убір, Намітка, Рантук, Фата, Хустка)
- Нанашка 147 (див. також Кума, Хресна)
- Нарізати див. Різати
- Народовини (обряд) 80, 125
- Наряджати, наряджений 92, 131 (див. також Споряджати)
- Насміхатися 126, 239 (див. також Жарт, Кпини, Сміх)
- Наулко Всеволод 11
- Неантропоморфність, неантропоморфний 147, 213, 214
- Невидимість 100, 109
- Недієздатність, недієздатний 49, 90, 91, 92, 120, 131, 147, 149, 191, 212, 213, 214
- Неділя 55, 74, 89, 91, 95, 111, 126
- Недоодягнутість, недоодяг 141, 166, 196, 214
- Незаймана 65 (див. також Калина, Цнота, Чесна, Чистий)
- Незрячість 98, 101, 109, 111, 112 (див. також Сліпота)
- Нейстівний див. Їстівний
- Нелсон, Джон К. 38
- Ненароджений, ненародженість 126, 202, 200, 220, 223, 225, 238, 240, 253 (див. також Перинатальність)
- Неношений 183, 169, 172 (див. також Ношений, Новий, Носити)
- Неодружений 47, 51, 65, 83, 97 (див. також Бобиль, Стара діва)
- Неплідність див. Безпліддя
- Нерухомість, нерухомий, знерухомлювати 49, 73, 74, 76, 78, 81, 90, 111, 120, 131, 147, 199, 212–214
- Несен, Ірина 16, 19
- Нехрещені діти (див. також Потерча) 48, 79, 141, 176, 237
- Нечесна 103, 206, 207 (молода; див. також Дефлорація, Зводити [дівчину], Ламати [каліну], Покритка)
- Нечистий 177, 179, 188, 224, 235, 237 (див. також Чистий)
- Нєвська, Лідія 18, 19, 46, 254
- Низ, низинний 190, 213, 218, 219, 226, 227, 253, 254, 257
- Нитка 93, 126, 159, 161, 176, 180, 181, 183, 233
- Нігті 54, 159, 178 (див. також Пазурі)
- Нідерле, Любор 220
- Ніж 110
- Нікітіна, Алла 223, 236, 239, 254
- Ніколаєва, Тамара 118, 165
- Німота, заніміти 49, 52, 112, 113, 115, 116, 120, 131, 132, 212, 213 (див. також Безсловесний, Мовчати)
- Ніч, нічний, вночі 88, 131, 188, 261, 221, 256
- шлюбна 88, 102, 153, 187, 236
- весілля 89, 90, 101, 103
- поліжниця 90
- похорон, небіжчик/покійник 61, 66, 78, 97, 98, 168
- Новий 43, 51, 101, 142, 143, 145, 151, 164, 169, 172, 173, 188, 209 (див. також Неношений)
- Нога 54, 76, 84, 105–107, 132, 133, 137, 144, 149, 160, 176, 179, 180, 188, 192, 193, 201
- Ногавиці 144 (див. також Холошні, Штани)

- Номис, М. 222
- Носити (в~, ви~, з~, пере~, при~, роз~) (див. також Виношувати, Неношений, Ношений) молода/молодий, на весіллі 59, 60, 93, 96, 111, 128, 194, 196, 198, 204, 208, 211, 131 тіло з хати 76, 78, 160, 175, 176, 202 небіжчикові 124, 183 поліжниця їжу 122, 124, 129, 235 вагітна 183 у жалобі (траурі) 111 жінки, дівчата 151, 155, 157, 158, 204, 207, 238 птах 224, 225
- Ношений (з~, при~, роз~), зношувати(ся) 146, 147, 157, 159, 169, 171, 172, 208 (див. також Неношений, Новий, Носити)
- Оббивати 176, 179, 202 (див. також В'язати, Обгортати, Обмотувати, Підперізувати)
- Обводити див. Водити
- Обгортати 170, 192, 194, 206 (див. також Загортати, Оббивати)
- Обмотувати 137, 176, 193, 206, 207 (див. також В'язати, Обвивати, Підперізувати)
- Обгортати див. Загортати
- Обрізання 41
- Обрізати див. Різати (див. також Обрізання)
- Обув 151 (див. також Взуття, Калігва, Капці)
- Оголеність див. Голий
- Око, очі 9, 18, 99, 102–103, 105, 131–133, 252 молода, весілля 50, 91, 99, 100–103, 108, 111
- покійник/покійниця 99, 111, 112, 132, 163, 222 поліжниця 109 дитина 109, 110, 182 в жалобі 112
- Олія 35
- Ольшевська-Дионізяк, Барбара 37
- Онищук, Антін 55, 148
- Онучі 60, 147, 206
- Оплакування див. Плач
- Орел 220
- Остигати, остигання 130, 131, 173 (див. також Холодний)
- Охримович, Володимир 15, 33, 34
- Очедирина 110
- Очіпок, чіпець, почіпчини 96, 108, 146, 174, 179, 180, 183, 238
- Павлова, Віра 217
- Павлюк, Степан 11
- Пазурі 159 (див. також Нігті)
- Пазуха 159, 167, 168, 210
- Палець 57, 94, 168, 181, 182 (див. також Перст)
- Палити (за~, с~) 90, 143, 144, 164, 192, 222, 256
- Палиця 75, 102, 160, 161 (див. також Жердина)
- Паляниця 67, 91, 128, 129 (див. також Видкий, Дивень, Калач, Коровай, Книш, Хліб)
- Пальтисанка 156
- Пальто 156
- Панчохи 155, 176, 177, 180 (див. також Колготи)
- Пар, парувати 130, 131, 173 (див. також Розпарювати[ся])
- Парубок, парубкувати, парубоцький 26, 34, 51, 59, 63–67, 69, 89, 114, 119, 146, 151, 153, 162, 172, 206, 212

- Пастух, пастухування 148, 151, 165
 Пасха, Паска 185, 188
 Пах 57, 210, 238, 251 (див. також Піхва)
 Пахви, пахи 99, 149, 193, 238, 245, 251
 Пелюшка 82, 146, 147, 169, 171, 173, 174, 178, 191, 193, 199
 Перев'язувати див. В'язати
 Передник 29, 152 (див. також Запасака, Запинка, Плахта, Припінда, Фартух)
 Перезва 116, 238 (див. також Бесіда, Пропій)
 Перекори 62
 Перелітати див. Літати
 Переносити див. Носити
 Перешкоджати 28, 66, 67, 78, 79
 Перинатальність 167, 200, 201, 202, 213 (див. також Ненароджений)
 Перст 145 (див. також Палець)
 Перстень 145, 168 (див. також Прикраси)
 Перший
 молоді 74, 75, 86, 88, 96, 102, 104, 123, 152, 153, 186, 187, 197
 немовля/дитина 146, 147, 149–151, 167, 169, 207, 211, 236
 жалоба 78, 84
 Петров, Віктор 18
 Петрова, Наталія 19
 Півень 119, 169, 212, 218, 220, 230, 235
 Підводити див. Водити
 Підв'язувати див. В'язати
 Підмігати 211
 Підперезаний, див. Підперізувати
 Підперізувати (об~, в~), підперезаний 109, 141, 148, 153, 161, 176, 177, 184, 201 (див. також В'язати, Обвивати, Обмотувати)
 Підтичка 171, 172, 200
 Піхва 251 (див. також Пах)
 Плакати (за~, при~), заплаканий 96–98, 103, 112, 115, 120, 150 (див. також Голосити, Заводити [Голосити], Ревти)
 Плач, оплакування 96–98, 112, 131, 144, 145, 236
 Плат(ок) 99, 101, 118, 153, 207 (див. також Хустка)
 Плаття 24, 155, 156, 207, 242
 Плахта 151, 152, 157, 168, 238, 244 (див. також Запасака, Запинка, Припінда, Фартух)
 Плацента 57, 235
 Плече 158, 182, 204
 Плечі 91, 144, 154, 159, 170, 193, 194, 204, 238, 250, 251 (див. також Спина)
 Плід 47
 Плідна 165
 Плювання 54
 Поверх, зверху 60, 107, 108, 153, 154, 178, 192, 193 (див. також Догори)
 Повивання див. Сповивати
 Повивач 82, 147, 181, 192, 194
 Повирізати див. Різати
 Повитуха див. Баба-повитуха
 Пов'язувати, пов'язаний див. В'язати
 Погожева, Айна 247
 Погонич 151
 Подушка, заголовки 172, 178, 180, 190, 197–199
 Покальчук, Олег 11

- Покривало 107, 187, 201 (див. також Білило, Було, Вуаль, Покривало, Серпанок, Фата)
- Покривання 96, 102, 107, 108, 201, 202, 204, 207 (див. також Покривати)
- Покривати (за~, на~, при~, у~) 138, 140, 171
молода/молодий 98–100, 103, 108, 109, 116, 187, 202–205
роділля/поліжниця 110, 195, 196, 210
покійниця/покійник 111, 112, 162, 170, 177, 192, 196, 197, 201, 202, 207
в жалобі 112, 188
- Покритка 48, 66, 146, 162, 185, 206 (див. також Зведениця, Ламати [калину], Нечесна)
- Покуття 78, 102, 224
- Політичка 161, 176, 179
- Польський, поляки 37, 44, 46, 141, 224, 239, 254
- Понеділок 55, 95, 121, 168
- Пономар, Людмила 154, 157, 165
- Попелюшка 143
- Поплітки 208 (див. також Стрічка)
- Поправини 123
- Попруги 181 (див. також Рубець)
- Поріг 9, 40, 101, 110, 120, 160, 159, 160
- Порозрізати, див. Різати
- Посмертний 40, 51, 254 (див. також Безсмертний, Потойбіччя, Смертний)
- Постіль 80, 109, 110, 121, 122, 124, 201
- Постоли 145
- Пострижини, постриги 17, 52, 209, 211
- Потебня, Олександр 10, 15, 17, 35–37, 98, 217, 222, 246
- Потерча 237 (див. також Нехрещені діти)
- Потойбіччя, потойбічний 101, 112, 119, 125, 126, 141, 146, 160, 161, 162, 178, 188, 201, 202, 224, 235, 240, 253, 254 (див. також Посмертний)
- Потушняк, Федір 56
- Потягування 54
- Пошивайло, Ігор 11, 57
- Пояс, поясок 144, 177, 186, 190, 213
молода/молодий 114, 153, 177, 183, 204
мати молодої 129
вагітна/поліжниця 79, 109, 140, 184, 185
чол. Поліжниці 59
дитина 137, 148, 152, 176, 177
небіжчик/покійник 176, 180, 201, 206
баба-повитуха 184, 185
- Правдюк, Олександр 16, 91
- Правий див. Лівий
- Прати, прання, праний 95, 171, 172
- Пречиста 66 (перша і друга)
- Приводити див. Водити
- Прив'язувати, прив'язаний див. В'язати
- Придане (речі) 60, 79, 90, 153
- Придани (люди) 89, 129, 206
- Прикраси, прикрашати 24, 156, 157, 158, 167, 175, 183, 184, 232, 235, 241, 242, 244 (див. також Браслет, Гердан, Заушниці, Колти, Коралі, Намисто, Перстень, Сережки)
- Прикривати див. Покривати

Приносити див. Носити	Різати (на~, об~, (по)ви~, (по)роз~) 83, 126, 137, 178, 180, 191 (див. також Вирізування, Дерти)
Приношений див. Ношений	Роги 55
Припінда 152 (див. також Запаска, Запинка, Передник, Плахта, Фартух)	Розбирати(ся), розбирання 167, 168, 173, 199, 200, 213 (див. також Роздягати[ся])
Приховувати 46, 50, 109, 119	Розв'язувати, розв'язаний 76, 92, 93, 101, 149, 168, 176, 180, 182, 184, 185, 210 (див. також В'язати)
Прігарін Олександр 11	Роздягати(ся) 61, 168 (див. також Розбирати[ся], Розв'язувати, Розривати, Розстібати)
Пробудження 106, 254 (див. також Будити, Вставати, Проснутися)	Розкривати(ся) 61, 168 (див. також Відкривати)
Проводи 164	Розносити див. Носити
Проводжати (су~) 59, 61, 88 (див. також Водити)	Розношений див. Ношений
Прокоп'єва, Наталія 156	Розпарювати(ся) (с~) 173, 179
Пропій 107 (див. також Бесіда, Перезва)	Розплітати 92, 167, 183 (див. також Заплітати, Чесати[ся])
Пропи, Владімір 10, 98, 133, 161	Розривати, розривання 167, 168, 182, 236 (див. також Дерти)
Пуповина, пуп 93, 149, 181	Розріз 140, 180 (див. також Виріз)
Проснутися 81 (див. також Будити, Вставати, Пробудження)	Розрізати див. Різати
Пута 76, 83	Розстібати, розстібання 59, 180, 183 (див. також Дерти, Розв'язувати, Розривати)
Путь 86, 87, 88, 97 (див. також Дорога, Шлях)	Розчленування, розчленованість 50, 88, 173, 179, 183, 200
Пух, пуховий 197–199	Росія, російський, росіяни 15, 18, 19, 22, 23, 37, 39, 41, 46, 50, 56–58, 76, 90, 111, 130, 156, 173, 179, 181, 192, 208, 220, 235, 236, 239, 251 (див. також Старообрядці)
П'ята 54, 145	Рот 9, 59, 67, 116, 118, 122, 127, 172, 180, 232, 245, 250 (див. також Уста)
П'ятниця 55, 90, 125, 168	
П'ять 18, 92, 150, 151	
Рабінович, Михаїл 24	
Радієвська, Тетяна 217	
Разумовська, Єлена 218	
Рантух 179, 193, 194, 201, 202, 206, 207 (див. також Головний убір, Намітка, Серпанок)	
Рафаел, Рей 41, 42	
Редкліф-Браун, Алфред 22	
Ревти 103	
Рибakov, Борис 243, 244	
Ричардс, Одрі 41	
Різанки 124	

- Рубець 76, 93, 191 (див. також Попруги)
 Рудницький, Микола 16
 Рука 9, 54, 93, 94, 131–133, 144, 181, 191, 232
 молоді, на весіллі 50, 91–93, 101, 105, 108, 116, 182, 186, 203, 205
 вагітна/поліжниця 80, 110, 111
 немовля/дитина 82–84, 93, 125, 147, 149, 172, 173, 181, 182, 192, 193
 в жалобі 83, 111
 небіжчик/покійник 93, 94, 112, 132, 160, 176, 192, 193
 жінка-пташка 229, 245, 247–250
 Рукави 93, 144, 147, 148, 165, 191, 194, 238, 243–246
 Рукавиці 144, 155
 Русалії 164, 243–245
 Русалки 18, 62, 141
 Рушник 78, 93, 111, 156, 171, 177, 182, 183–185, 206
 Рязанцев, Сергей 18
- Сатанайл 55 (див. також Чорт)
 Сваритися 119
 Сватання, сватати (про~) 16, 69, 74, 88, 89, 113, 236 (див. також Заручини, Засватана, Змовини, Свати)
 Свати, сватачі 91, 113, 128, 156, 182, 238
 Свашка 62, 65, 67, 91, 203 (див. також Матка [весільний чин])
 Свекруха, свекор 96, 102, 121, 129, 130
 Свербіж 57
- Свиня 62
 Свита 60, 156, 160, 161, 184
 Світове дерево 218, 219, 255, 256, 257, 260 (див. також Дерево)
 Святий вечір 62, 124,
 Святославів збірник 241
 Священик, священицтво 22–25, 69, 74, 120
 Сексуальний, сексуальність 64, 102, 105, 151, 152, 177, 186, 187, 204, 260 (див. також Ерос, Інтимний, Статевий, Стать)
 Сербський, серби 18, 57, 144, 239, 241
 Сережки 111, 167, 168, 175 (див. також Заушниці, Колти, Прикраси)
 Серм'яга 153, 154, 194, 205 (див. також Верхній одяг, Гуня, Гугля, Кожух, Шуба)
 Серпанок 100, 107, 108, 170, 179, 202, 206 (див. також Білило, Було, Вуаль, Намітка, Покривало, Фата)
 Серце 132, 220, 252
 Седакова, Іріна 119
 Седакова, Ольга 18, 19, 46, 159, 179
 Сидіти
 дитина 125, 147, 150, 165
 молода/молодий 73–75, 80, 90, 91, 99, 102, 103, 111, 120, 121, 128, 153, 198, 253
 батьки молоді 95
 при вмирушому, померлому 61, 78, 110, 111, 163
 вагітна/поліжниця 59, 122, 129, 130, 140, 163, 210
 при поліжниці 110, 130
 пташка 253, 255
 Синиця 220, 241

- Синій 183
 Сирени 241 (див. також Віли, Си-
 рини)
 Сирий, сировий (сирий – паре-
 ний, сирий – готовий) 126,
 127, 129, 130, 131, 171
 Сирина 241, 242 (див. також
 Віли, Сирени)
 Сировина 128
 Сирота 83, 84, 94, 225
 Ситець 170
 Сич 221, 225
 Сіті, сітка 27, 94, 170, 196 (див.
 також Сітчастий)
 Сітка див. Сіті
 Сітчастий 108, 195–197 (див. та-
 кож Сіті)
 Сіцинський, Євфимій (Євтим)
 17, 50, 51
 Січка 126
 Слина 54
 Сліпота, осліпнути 49, 75, 98–103,
 105, 107–112, 115, 120, 131, 132,
 196, 212–214 (див. також Не-
 зрячість)
 Словаччина, словаки 239, 242
 Слуга, служба, служити 92, 151,
 171, 197
 Слутий 132
 Слух, підслухати 120, 131,
 Смертний 174, 175, 179, 193 (див.
 також Безсмертний)
 Смикання 57
 Сміття 96
 Сміх (сміх – плач) 96–98, 116,
 131, 133 (див. також Жарт,
 Кпини, Шкіритися)
 Смола 126
 Сніг 126, 138
 Сніданок 49, 106, 123–125, 130, 163,
 211 (див. також Фриштик)
 Сова, совиный 219–221, 224, 252,
 253, 255, 260, 261
 Сокіл 209, 220
 Сокотити 110, 210 (див. також
 Вартувати)
 Солдат 54, 147
 Солодкий 121, 124
 Солома, солom'яний 126, 199
 Сон, снитися 81, 89, 105, 107, 232
 (див. також Засинати, Спати)
 Сонце, сонцестояння 38, 89, 119
 Сорok мучеників (свiято) див.
 Сорok
 Сорok, сороковини, сороковий
 день 40, 61, 62, 65, 223
 Сорока (птаx і деталі одягу) 157,
 181, 188, 221, 224, 235
 Соромитися, соромливість 114
 Сороміцький, соромний 66, 105,
 140
 Сосенко, Ксенофонт 217
 Спалювати див. Палити
 Спати 78, 129, 187 (див. також
 Засинати, Сон)
 Спина 144, 191, 210, 231, 246, 247
 (див. також Плечі)
 Спідниця 140, 141, 151, 153, 165,
 168, 177, 186, 192, 210
 Сповивати (у~, в~), спови-
 вання 82–84, 109, 147, 181,
 191–193, 199, 200, 214 (див.
 також В'язати [народження],
 Загортати [дитину])
 Споряджати, спорядження 92,
 162, 174, 199 (див. також
 Наряджати)
 Срібний 111, 241, 244, 245
 Стара дiва 48, 84 (див. також
 Бобиль, Неодружений)
 Старість, старіння 75, 145, 146,
 153, 156, 158, 159, 165, 167, 214

- Старообрядці 130, 192, 240
 Староста 65, 69, 86, 92, 108, 111, 114, 118, 159, 166
 Статевий 52, 64–66, 105, 126, 150–153, 165, 186, 187, 201, 203, 205, 207, 211, 230, 259, 260, 273 (див. також Безстатевий, Ерос, Сексуальний, Статъ)
 Статъ 167, 190, 200, 202, 208, 213, 214 (див. також Статевий)
 Стельмашук, Ганна 165
 Стіл 59, 75, 79, 80, 95, 96, 99, 102, 103, 111, 115, 120–122, 124, 125, 131, 149, 153, 154, 185, 205, 211, 253
 Столяр, Абрам 226, 228, 230–234, 259
 Стома, Людвік 44
 Стриж 220
 Стріла 35
 Стрічка, лента 167, 179, 192, 206, 238 (див. також Поплітки)
 Стукати 101, 120, 221
 Субота 60, 121, 124
 Сумцов, Микола 10, 15, 17, 20, 25, 31, 32, 33, 35, 53, 55, 89, 113, 182, 202, 217, 222
 Сюртук 207
 Тально-Гринцевіч, Юліан 55, 125, 168
 Танатос, танатологічний 18
 Танцювати, танець 76, 81, 83, 86, 95, 101, 237, 238, 243
 Тато 209 (див. також Батьки, Батько, Матір)
 Твердий, твердість, отвердіння 172, 173, 183, 191, 199 (див. також М'який)
 Тернер, Віктор 10, 41, 42, 43, 45, 211
 Теща 74, 116
 Тиводар, Михайло 11
 Толока 146
 Толстая, Светлана 11, 18, 118, 235
 Толстой, Нікіта А. 18, 129, 177, 219
 Тонкий 108, 162, 170, 171, 196, 246
 Топорков, Андрей 36, 37, 132, 251
 Топоров, Владімір 10, 19, 256
 Трійця (свято) 63, 66, 199
 Трубачов, Олег 187
 Труна 111, 120, 160, 162, 170, 171, 177, 178, 183, 190, 192, 197, 200, 202 (див. також Гріб, Домовина, Могила)
 Тульцева, Людміла 218, 222
 Тюль 108, 170, 196, 197, 202 (див. також Гардина, Серпанок)
 Уводити див. Водити
 Укривати див. Покривати
 Умиватися див. Мити(ся)
 Умикання, умикати 32, 33, 36 (див. також Красти)
 Упир 168, 169 (див. також Дводушник)
 Уста 23, 57, 121, 132, 232 (див. також Рот)
 Утка 235, 238
 Утримання від їжі див. Неспоживання їжі
 Утроба 126, 185, 200, 202, 252 (див. також Лоно, Матка [орган])
 Фартух 126, 151–153, 157, 177, 201 (див. також Запaska, Запінка, Плахта, Передник, Припінда)
 Фата 107–109, 119, 155, 195–197, 204 (див. також Білило, Було, Вуаль, Покривало, Серпанок)

- Фішер, Адам 19
 Франція, французький 18, 37, 38, 41, 227
 Фриштик 124 (див. також Сніданок)
 Фройд, Зигмунд 38
 Фром, Еріх 19
 Харч, харчування 122, 125, 127, 129, 130, 131
 Харчовий 120–124, 127, 131
 Харчування див. Харч
 Хвіст 55, 230, 250, 251
 Хліб, хлібці 79, 91, 92, 94, 99, 103, 128, 130, 131, 162, 173, 223, 235, 255 (див. також Дивень, Калач, Книш, Коровай, Паляниця)
 Ходити 20, 59, 74, 75, 78, 79, 80, 90, 96, 107, 120, 133, 137, 151–153, 162, 165, 169, 175, 176, 184, 185, 187, 193, 251
 Холодний, захопонати 78, 90, 129, 173, 189 (див. також Остигати)
 «Холостий» (новий) одяг 142, 165
 Холошні, холоші 151, 152 (див. також Ногавиці, Штани)
 Хресна 65 (див. також Кума, Нанашка)
 Хрест, нахрест 18, 82, 93, 141, 159, 192–194, 201, 206
 Християнський 176, 235, 241, 242, 243
 Хустка 60, 61, 75, 99–103, 105, 107, 108, 112, 116–118, 141, 154, 158, 159, 168, 179, 180, 201, 204–207, 210, 211 (див. також Головний убір, Намітка, Плат[ок], Серпанок)
 Цертелєв, Микола 26
 Цигани, циганщина 66, 96, 203
 Цілувати(ся), поцілунок 103, 105, 106, 108, 153, 205
 Цнота 102 (див. також Калина, Незаймана, Чесна, Чиста)
 Чайка 220, 224
 Червінська-Буршта, Ганна 44, 45
 Червоний 65, 79, 93, 105, 107, 143, 158, 159, 176, 183, 204, 238, 257
 Черв'як, Корній 10, 16, 50, 52, 53
 Чесати(ся) (при~, роз~), чесання 92, 157, 178, 190 (див. також Заплігати, Розплігати)
 Чесна (дівчина) 64–66, 130 (див. також Калина, Незаймана, Цнота, Чистий)
 Чеснов, Ян 56, 181
 Четвер 199
 Четвертий, четверо, чотири 149, 150, 151, 153, 199, 213
 Чехи 239
 Чистий, чистота 102, 164, 173, 207, 209, 219
 Чіпець див. Очіпок
 Чоботи 60, 143, 162, 163, 176, 184–188
 Чоло 144, 205
 Чорний 206, 131, 157, 179, 206, 222
 Чорт 48, 141, 256 (див. також Сатанаїл)
 Чубинський, Павло 22, 23, 25–27, 29, 30, 54
 Чхання 54, 57, 232
 Шапка 116, 121, 143, 153, 188, 202, 203, 204 (див. також Головний убір, Капелюх)
 Ширінка, шірінка 204
 Шкіра, шкіряний 57, 144, 145

Показчик

Шкіритися 116 (див. також Сміх)	Щербак, Інна 19
Шлюбна ніч див. Ніч шлюбна	Щиголь 220
Шлях 31, 86, 88, 97, 126, 160, 185 (див. також Дорога, Путь)	Юдін, Олексій 11, 53
Штани 59, 60, 79, 137, 144, 148, 149, 152, 153, 161, 165, 175, 184, 192, 204, 210, 211 (див. також Ногавиці, Холошні)	Юрій, св. 62
Шуба 143, 153, 156 (див. також Верхній одяг, Гуня, Гугля, Кожух, Серм'яга)	Язик 123, 131–133
Шубравська, Марія 16	Яйце 121, 124, 128
Шуляк, шуліка 62, 221, 222, 224, 237	Яковлева, Людмила 232, 233
Шухевич, Володимир 107–109, 117	Якубенко, Олена 217
	Янчук, Микола 16, 89
	Ястребов, Володимир 54
	Яструб 220–222, 224
	Яшуржинський, Хрисанф 15, 32, 50, 51



Список ілюстрацій

1. Графічна схема здійснення переходу за Едмундом Лічем: Э. Лич, *Культура и коммуникация. Логика взаимосвязи символов*, перекл. з англ., М.: Восточная литература, 2001.....44
2. Механізм переходу за Едмундом Лічем: Э. Лич, *Культура и коммуникация. Логика взаимосвязи символов*, перекл. з англ., М.: Восточная литература, 2001.....45
3. Схема переходу. Малюнок Марії Маєрчик.....49
4. Дівчата ворожать на судженого в ніч на Івана Купала, дереворит, б. р.: *Das Geschlechterleben des Ukrainischen Bauernvolkes in Österreich-Ungarn. Folkloristische Erhebungen von Volodymyr Hnatjuk. Antropophyteia, V Band (Leipzig, 1912)*, т. II.....63
5. Молоді з Рашкова, повіт Городенка Станіславської обл., б. р. (світлина з фотофонду бібліотеки Інституту народознавства НАНУ, Львів, од. зб. 11260)64
6. Іван Соколов. Весілля (1860; Художній музей, Суми)65
7. Великодні гуляння, поштівка поч. ХХ ст.: Валентина Борисенко, *Традиції і життєдіяльність етносу на матеріалах святково-обрядової культури українців*, К., 2000.....67
8. Ведуть молодого, село Маньківка Бершадського р-ну Вінницької обл., світлина, 1961 (Музей Івана Гончара, Київ): *Україна та українці (вибрані аркуші)* (К.: Музей Івана Гончара; Оранта, 2006)74
9. Бойкиня-молода з дружною, село Славсько повіту Сколе, 1913 (світлина з фотофонду бібліотеки Інституту народознавства НАНУ, Львів, од. зб. 11262)74
10. Дружби весільні, село Барціц землі Краківської, світлина, б. р. (Музей етнографії, Краків): Henryk Biegeleisen, *Wesele*, Lwów, 1928.....75

11. Молода Катя Біскуп і дружка Оля Чередніченко, село Вороньків Бориспільського р-ну Київської обл., світлина, б. р. (Музей Івана Гончара, Київ): <i>Україна та українці (вибрані аркуші)</i>	75
12. Урочиста весільна процесія в Карпатах, світлина, 1960 (Музей Івана Гончара, Київ): <i>Україна та українці (вибрані аркуші)</i>	77
13. Гуцульське весілля, б. р. (світлина з фотофону бібліотеки Інституту народознавства НАНУ, Львів, од. зб. 14478)	77
14. Молодих перепиняють у дорозі, поштівка поч. ХХ ст. (приватне зібрання, Нью-Йорк)	79
15. Ярина Вікарєнко з сином Павлом Вікарєнком, с. Семипілки на Київщині, світлина, 1918 (Музей Івана Гончара, Київ): <i>Україна та українці (вибрані аркуші)</i>	82
16. Типи Галичини, поштівка поч. ХХ ст. (приватне зібрання, Нью-Йорк)	79
17. Колиска, с. Берзєне Рокитнівського р-ну Рівненської області, 2006 (експедиція Державного наукового центру захисту культурної спадщини від техногенних катастроф МНС України, світлина Олени Боряк)	85
18. Іван Пимонєнко. Жнива на Україні (1896, Обласний музей образотворчих мистецтв, Волгоград)	85
19. Остання путь небіжчика, Гуцульщина, б. р. (світлина з фотофону бібліотеки Інституту народознавства НАНУ, Львів, од. зб. 11081)	87
20. Остання путь небіжчика, Закарпаття, світлина, початок 1980-х років (приватний архів Маргарети Шандор)	87
21. Кухарки готують весілля, с. Баранинці Ужгородського р-ну Закарпатської обл., світлина, 1960 (приватний архів Маргарети Шандор)	95
22. Народна картина «Ой на горі вогонь горить» роботи художника-аматора Горбахи з м. Обухова на Київщині (сер. ХХ ст., Музей Івана Гончара): <i>Україна та українці (вибрані аркуші)</i>	99
23. Пані молода з Пжирова, акварель Єжи Глоговського (не пізніше 1830, Музей Любомирських, Львів): Henryk Biegeleisen, Wesele	100
24. Гуцульське весілля, світлина, б. р. (Музей Івана Гончара, Київ): <i>Україна та українці (вибрані аркуші)</i>	104
25. Молода і дружки з дивнями, світлина, б. р.: <i>Das Geschlechtleben des Ukrainischen Bauernvolkes</i>	104
26. Молода у вінці та намітці, б. р.: Володимир Шухевич, «Гуцульщина», <i>Матеріали до українсько-руської етнології</i> , т. V, ч. 3 (Л., 1902)	107
27. Микола Пимонєнко. Свати (1882, Краєвий художній музей ім. Федора Ковалєнка, Краснодар)	113

28. Жінка у двох хустках, малюнок-реконструкція: Оксана Косміна, <i>Українське традиційне жіноче вбрання Київщини (кінець XIX – поч. XX ст.)</i> , К.: Хрещатик, 1994.....	117
29. Прання у річці, поштівка поч. XX ст. (приватне зібрання, Нью-Йорк).....	138
30. Микола Пимоненко. Зустріч із земляком (1908, Художній музей, Харків).....	139
31. Іван Соколов. Проводи рекрутів, ескіз (1860, НХМУ, Київ).....	139
32. Літній день, поштівка роботи Ярослава Пстрака, 1913	140
33. Жінка з дитиною, Буковина, б. р. (світлина з фотофонду бібліотеки Інституту народознавства НАНУ, Львів, од. зб. 14771)	140
34. Смерть із косою, поштівка за народною картиною поч. XX ст.	142
35. Літні жінки-жебракки з м. Калинівки на Вінниччині, світлина, 1890-ті роки (Музей Івана Гончара, Київ): <i>Україна та українці (вибрані аркуші)</i>	146
36. Хлопчики на пасовиську, Буковина, б. р. (світлина з фотофонду бібліотеки Інституту народознавства НАНУ, Львів, од. зб. 14742)	148
37. Діти та підлітки, Буковина, б. р. (світлина з фотофонду бібліотеки Інституту народознавства НАНУ, Львів, од. зб. 14734).....	150
38. Дівчинка-підліток, б. р. (світлина з фотофонду бібліотеки Інституту народознавства НАНУ, од. зб. 14738)	152
39. Молода з Брустур, Тячівщина, Закарпаття, світлина, б. р.: Володимир Шухевич, «Гуцульщина»	154
40. Молода з Брустур, Тячівщина, Закарпаття, світлина, б. р.: Володимир Шухевич, «Гуцульщина»	154
41. Молоді з околиць Перемишля, малюнок другої пол. XIX ст. з посмертного видання праці Оскара Кольберга «Przemyskie» (<i>Obrazy etnograficzne</i> , т. 35, Краків, 1891): Валентина Борисенко, <i>Весільні звичаї та обряди</i> , К.: Наукова думка, 1988.....	154
42. Наречені, Мукачеве, Закарпаття, світлина першої пол. XX ст. (приватний архів Наталії Шандор)	155
43. Галичанки, с. Корнич, Коломийщина, світлина, 1925 (Музей Івана Гончара, Київ): <i>Україна й українці. Типажі, краєвиди, побут. Книга листівок</i> , К.: Музей Івана Гончара, 2005	156
44. Стара жінка, с. Безуглівка Згурівського р-ну Київської обл., світлина, 1920-ті (Музей Івана Гончара, Київ): <i>Україна та українці (вибрані аркуші)</i>	157
45. На свято, с. Вороньків, Київщина, 1916 (Музей Івана Гончара, Київ): <i>Україна й українці. Типажі, краєвиди, побут</i>	158

46. Померла вагітна, с. Підвисока, Снятинщина, світлина, б. р. (Музей Івана Гончара, Київ).....	163
47. Поминальна їжа, с. Берзне Рокитнівського р-ну Рівненської обл., 2006 (експедиція Державного наукового центру захисту культурної спадщини від техногенних катастроф МНС України, світлина Олени Боряк)	163
48. Проводи на цвинтарі, м. Володимир, Волинь, 1930 (світлина з фотофонду бібліотеки Інституту народознавства НАНУ, од. зб. 11506)	164
49. Анастасія Матвійвна Сявлук 1924 р. н., переселенка із с. Повч Лучинського р-ну Житомирської обл. (третя зона); с. Нова Василівка Житомирського р-ну Житомирської обл., 2004 (експедиція Державного наукового центру захисту культурної спадщини від техногенних катастроф МНС України, світлина Олени Боряк)	170
50. Марія Олександрівна Токарева 1914 р. н. показує, де зберігає приготований «на смерть» одяг; с. Олександрівка Слоб'янського р-ну Донецької обл., 2003 (експедиція Державного наукового центру захисту культурної спадщини від техногенних катастроф МНС України, світлина Олени Боряк)	174
51. Смертна сорочка із с. Нижня Покрівка Старобільського р-ну Луганської обл. ¹ , 2002 (експедиція Державного наукового центру захисту культурної спадщини від техногенних катастроф МНС України, світлина Марії Маєрчик).....	175
52. Вагітна селянка з родичами, с. Заліщики, Тернопільщина, 1931 (світлина з фотофонду бібліотеки Інституту народознавства НАНУ, од. зб. 11449).....	184
53. Сільський похорон, с. Баранинці Ужгородського р-ну Закарпатської обл., світлина, 1954 (приватний архів Наталії Шандор)	189
54. Сільський похорон, світлина, зворот чистий, б. р. (Музей Івана Гончара, нові надходження, Київ)	189
55. Молода з околиць Перемишля, малюнок другої пол. XIX ст. з посмертного видання праці Оскара Кольберга «Przemyskie» (<i>Obrazy etnograficzne</i> , т. 35, Краків, 1891): Валентина Борисенко, <i>Весільні звичаї та обряди</i>	193

¹ Харитина Іванівна Калинюк 1903 р. н., яка показує смертну сорочку, припускає, що її ще перед 1930-ми роками вишивала мати, котра померла молодою за Голодомору. Вочевидь, матір було поховано не в сорочці саме внаслідок масової смертності.

56. Молода з Яворова, світлина, б. р.: Володимир Шухевич, «Гу- пульщина»	194
57. Наречена у фаті, Закарпаття (?), світлина, б. р. (приватний архів Наталії Шандор)	195
58. Споряджений небіжчик, с. Дравці Ужгородського р-ну Закар- патської обл., світлина, 1967 (приватний архів Павла Васька)	196
59. Дитина в «конверті», Закарпаття, світлина, 1928 (приватний архів Наталії Шандор)	198
60. Могила, вкрита рушником, с. Радове Зарічненського р-ну, Рівненської обл., 2010 (експедиція Державного наукового цен- тру захисту культурної спадщини від техногенних катастроф МНС України, світлина Олени Боряк)	201
61. Фартушок із хрестом, почеплений на могильному хресті, с. Перекалля Зарічненського р-ну, Рівненської обл., 2010 (екс- педиція Державного наукового центру захисту культурної спадщини від техногенних катастроф МНС України, світли- на Олени Боряк)	201
62. Молодий із жіночою хусткою з китицями на плечах, с. Бабин, Косівщина, світлина, б. р. (Музей Івана Гончара, нові надхо- дження, Київ)	204
63. Вінок на парубочій весільній крисані, м. Коломия Івано- Франківської обл., світлина, б. р. (Архів історико-краєзнавчого музею м. Коломий): Валентина Борисенко, <i>Традиції і житте- діяльність етносу</i>	205
64. Дівчата у традиційному святковому вбранні, с. Стрілецький Кут, Буковина, світлина, 1909 (Музей Івана Гончара): <i>Україна й українці. Типажі, краєвиди, побут</i>	205
65. Обрічний хрест, урочище Старець поблизу с. Луко, Володи- мирський р-н, Рівненська обл., 2009 (експедиція Держав- ного наукового центру захисту культурної спадщини від тех- ногенних катастроф МНС України, світлина Олени Боряк)	206
66. Верхньопалеолітичне наскельне гравірування в печері Пін- даль, Іспанія: Абрам Столяр, «Изобразительное развитие жен- ского образа в палеолите и проблемы его семантики», <i>Про- исхождение изобразительного искусства</i> (М.: Искусство, 1985)	226
67. Верхньопалеолітичне наскельне гравірування в «Шахті з мертвяком», Ляско, Франція: Абрам Столяр, «Изобразитель- ное развитие женского образа в палеолите и проблемы его семантики»	227
68. Стилзоване графічне зображення жінки на колотушці з бив- ня мамонта, Пшедмост, Чехія, прорис: Абрам Столяр, «Изо-	

бразительное развитие женского образа в палеолите и проблемы его семантики»	228
69. Верхньопалеолітична стрижневидна фігурка з бивня мамонта, Дольні-Вестоніце, Чехія: Абрам Столяр, «Изобразительное развитие женского образа в палеолите и проблемы его семантики»	228
70. Верхньопалеолітична мізинська птахо-жінка з бивня мамонта (у трьох ракурсах): Сергей Бибиков, <i>Древнейший музыкальный комплекс из костей мамонта. Очерк материальной и духовной культуры палеолитического человека</i> , К.: Наукова думка, 1981.....	229
71. Тип гравірування на мізинських птахо-жінках, прорис: Сергей Бибиков, <i>Древнейший музыкальный комплекс из костей мамонта</i>	231
72. Ляльки з обряду «хрещення та похорон зозулі»: Татьяна Бернштам, «Обряд “крещение и похороны кукушки”», <i>Материальная культура и мифология. Сборник музея антропологии и этнографии Института этнографии им. Миклухо-Маклая АН СССР</i> , XXXVII (1981).....	237
73. Птаха Сирин: Зинаида Лучшева, «Сказочные птицы старобрядческих лубков», <i>Живая старина</i> , 4 (1997).....	241
74. Птаха Алконост: Зинаида Лучшева, «Сказочные птицы старобрядческих лубков»	241
75. Мініатюра з Радзивілівського літопису, XI–XII ст.: Борис Рыбаков, <i>Язычество древней Руси</i> , М.: Наука, 1987.....	242
76. Ритуальне вбрання дівчини з Пензенської губернії, світлина, поч. XX ст.: Борис Рыбаков, <i>Язычество древней Руси</i> , М.: Наука, 1987.....	243
77. Дівчина в поневі. Зображення на браслеті зі старорязанського скарбу XIII ст.: Наталя Яковенко. <i>Нарис історії середньовічної та ранньомодерної України</i> . К.: Критика, 2005.....	244
78. Прорис грифона з клейма на дні посудини, Київ, XII–XIII ст. (Музей історії міста Києва, од. зб. А 4987/1000)	245
79. Статуетка жінки з крилами із Луки-Врублевецької: Сергей Бибиков, «Раннетрипольское поселение Лука-Врублевская. К истории ранних земледельческо-скотоводческих племен на юго-востоке Европы», <i>Материалы и исследования по археологии СССР</i> , 38 (1953)	247
80. Орнітоморфна посудина з Луки-Врублевецької: Сергей Бибиков, «Раннетрипольское поселение Лука-Врублевская...»	247
81. Жіноча статуетка із поселення Бернове-Луки: Айна Погожева, <i>Антропоморфная пластика Триполья</i> , Новосибирск: Наука, 1983....	250

82. Голівки статуеток із поселення Бернове-Луки: Владимир Збеневич, <i>Ранний етап трипольської культури на території України</i> , К.: Наукова думка, 1989	251
83. Пташка з Луки-Врублевецької: Владимир Збеневич, <i>Ранний етап трипольської культури на території України</i> ...	251
84. Фігурка жінки з Бернашівки: Владимир Збеневич, <i>Ранний етап трипольської культури на території України</i> ...	251
85. Статуетка з поселення Петрени: Айна Погожева, <i>Антропоморфная пластика Триполья</i> ...	252

Ув оформленні оправи, титульних сторінок, шмуцтитулів і на заставках до розділів використано живопис і графіку Казимира Малевича із колекції музею Стеделійк в Амстердамі та Російського музею в Санкт-Петербурзі, зокрема репродукції таких праць:

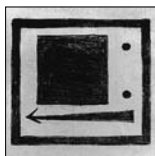
- на першій сторінці обкладинки – «Жнива» (1911)
- на четвертій сторінці обкладинки – «Селянка з відром і дитиною» (1912)
- на с. 2 і 3 – «Жнища» (1912)
- на с. 5 і 328 – «Квадрат, кола і стріла» (1915, ескіз)
- на с. 7 – «Кравчиня» (1913, ескіз)
- на с. 13 – «Пралля» (1904, ескіз)
- на с. 71 – «У лазні» (1911, ескіз)
- на с. 135 – «Селянки в церкві» (1912, ескіз)
- на с. 213 – «Селянка з відром» (1913, ескіз)
- на с. 215 – «Голова» (1912 [?], ескіз)
- на с. 263 – «Жнива» (1911, ескіз)

Наукове видання

Марія Маєрчик

Ритуал і тіло

Структурно-семантичний аналіз
обрядів українського родинного циклу



Редакторка *Олена Вторих*

Художньо-технічна редакторка *Майя Притикіна*

Коректорка *Світлана Гайдук*

Верстка *Олександра Бойка*

Відповідальний за випуск *Андрій Мокроусов*

Підписано до друку 16.08.2011. Формат 60х84/16.
Гарнітура «Book Antiqua». Папір офсетний. Друк офсетний.
Умовн. друк. арк. 18,6. Умовн. фарбовідб. 20,8.
Обл.-вид. арк. 12,3. Зам. № 11-694.

Видавець: СП «Часопис «Критика»». ДК № 2189 від 18.05.2005.

Свідоцтво про реєстрацію KB 2690 від 21.04.1997.

01001, Київ-1, а/с 255. www.krytyka.kiev.ua

krytyka@krytyka.kiev.ua

Дистрибуція: тел. +38 044 270 54 00;

тел./факс +38 044 270 54 00; office@krytyka.kiev.ua

Представництво у Львові:

тел. +38 0322 67 36 96; natalyasereda@ukr.net

Надруковано у ЗАТ «ВІПОЛ».

03151, Київ-151, вул. Волинська, 60

Марія Маєрчик, кандидатка історичних наук, наукова працівниця Інституту народознавства НАН України, співзасновниця та заступниця директорки громадської організації «Центр культурно-антропологічних студій». Співупорядниця та співредакторка наукових збірників «Студії з інтегральної антропології. Thanatos» (Львів, 1996), «Тіло в текстах культур» (Київ, 2003), «Українська фольклористика в Канаді: нові візії традиційного, традиційні візії нового» (Київ, 2010) та інших.

Структурно-семантичними дослідженнями та семіотикою культури займається з 1993 року. Після 2003 року зосередила увагу на соціально-конструкціоністській методологемі, зокрема у вивченні антропології тілесности та сексуальности, квір-теорії. Розробила та викладала у Національному університеті «Києво-Могилянська Академія» та Львівському національному університеті ім. І. Франка курси з культурології тілесности та сексуальности в контексті феміністичної, гендерної і квір-теорій. Авторка тренінгових програм з фемінізму, гендеру та сексуальности, а також численних наукових статей із семіотики традиційної культури, гендерної проблематики, соціально-конструкціоністського аналізу сексуальности і тілесности в сучасній міській культурі та в ранньосовєтський час.

Стипендіятка Програми ім. Фулбрайта (2007–2008), за підтримки якої стажувалася в Університеті Південної Флориди (Гампа, Флорида) та в Расел Сейдж Коледжі (Троя, Нью-Йорк), постдокторантка Центру українського та канадського фольклору ім. Петра і Дорис Кулів при Албертському університеті в Торонті (2008–2009), де досліджувала гендерні аспекти емігрантського побуту українців у Канаді початку ХХ століття.

Співкерівниця низки наукових проєктів, зокрема програми «Гендер, сексуальність і влада», скерованої на покращення рівня вишколу з гендерної теорії та соціології сексуальности в постсовєтських країнах. Учасниця незалежної ініціативи «Феміністична офензива».