



МОВА-МІФ-ФОЛЬКЛОР



УДК 392.4(=161.2):7.045

Символіка українського народного обряду сватання

Василь ЗАДОРЖНИЙ

Кандидат філологічних наук,
старший науковий працівник Інституту мовознавства
імені О. О. Потебні
Національної академії наук України
01001, м. Київ, вул. М. Грушевського, 4
e-mail: w_zadorzhnyi@ukr.net

У статті здійснено спробу інтерпретації культурних жестів, що супроводжують український народний обряд сватання. Символічний характер усяких обрядових дій не підлягає жодному сумніву. Сучасна традиційна культура відтворює сам ритуал, але первісний їхній зміст, повний архаїчних уявлень про основи життя, сучасній свідомості здебільшого недоступний, а тому потребує культурологічної реконструкції, принаймні інтерпретації.

Ключові слова: культура, сватання, обряд, ритуальний, символіка, традиції, весілля.

*Культура – не вміння кланятися.
М. Кушнір*

Український народний обряд сватання, нині вже, мабуть, зовсім зниклий у його первісних ритуальних формах, у загальних рисах досить відомий кожному українцеві хоч би через те, що він не раз був українською художньою літературою доби її етнографічних замилювань. Проте, з огляду на спеціальне завдання цього нашого дослідження, мусимо вдатися до розлогого цитування; при цьому, щоб не переобтяжувати викладу зайвими подробицями, які не стосуються безпосередньо нашого предмета, намагатимемося вилучати їх із цитованого тексту: “Сватання – це вже перший акт шлюбних церемоній, і відбувається воно згідно зі стародавнім ритуалом... Парубок, що хоче женитися, та його батьки призначають посла... Йому додають ще одну особу, і ці два послы дістають доручення просити згоди на шлюб з дівчиною, що з нею парубок хоче побратися... Ці свати, старости... в супроводі жениха та його дружка чи старшого боярина... ідуть до батьків дівчини... Після того як старости ввійшли до кімнати та проказали звичайні привітання, один з них витягає з своєї торби хліб і, поцілувавши його, передає голові дому. Той, поцілувавши й собі хліб, кладе його на стіл; після того старости розпочинають довге оповідання про полювання на куницю, як вони на ньому були в товаристві князя, як та куниця втекла од них та заховалася у дворі цієї господині, і тому вони мусіли прийти сюди, щоб відшукати куницю і забрати її з собою... Потім свати звертаються до матері, одверто пропонуючи їй, щоб дала згоду на шлюб. Мати відповідає нерішуче, посилаючись на батька, що зі свого боку звертається до дівчини,

питаючись її, чи вона хоче прийняти цю пропозицію. Увесь час, поки триває ця сцена, дівчина стоїть коло печі (наче шукаючи охорони коло цього родинного вівтаря, резиденції богів домашнього вогнища) та, відчуваючи велику тугу, колупає піч кінцем нігтя. Чемність вимагає, щоб і жених мав смутний вигляд; йому годиться стояти в кутку, де ставлять коцюби, віники тощо, цебто коло дверей; він також колупає там земляну долівку палицею. Якщо дівчина дає свою згоду і, само собою, коли батьки ухвалили це, дівчині наказують принести рушники... Дівчина приносить рушники, що сама вишивала, і прикрашає ними старостів на кшталт шарфа, перев'язуючи їх через плечі, а жених дістає од неї вишивану хустину, яку вона затикає йому за пояс" [3, с. 230–231]. Однак у ритуалі народного сватання можуть бути й відмінності, іноді – значні, див.: "Іноді сам батько жениха йде просити віддати дівчину за його сина; іноді жених не йде разом із сватами...; свати розповідають не про куницю, а про лисицю. А то ще іноді залишають наподобляння умикання і починають пересправляти просто про купівлю, вживаючи найархаїчніших виразів, як, наприклад: "Наш бичок хоче до вашої темниці" або: "Ваша телиця звикла до нашого бичка" і т. ін." [3, с. 232]. Останнє повідомлення, гадаємо, може змусити засумніватися у вірогідності попередніх тверджень автора про сумну й пужливо-сором'язливу тональність цього народного обряду. Слід насамперед мати на увазі, що обряд сватання – це ритуалізована обрядодія з рольовою поведінкою в ній персонажів, а не місце для вияву їхніх справжніх емоцій. Тому, на нашу думку, науковим тут буде той підхід до описаної сцени, що дасть змогу адекватно трактувати суть ритуальних формул і жестів головних учасників обряду. У зв'язку з цим уважаємо за необхідне висловити свій сумнів щодо точності автора в описі обряду; зокрема, наш сумнів викликає його повідомлення щодо характеру поведінки дівчини в цьому обряді. Цікаво, чи завжди вона при сватанні колупає піч? Зрештою, у наведеному описі взагалі відсутній той можливий тут поворот сюжету, коли сватання виявилось нерезультативним. Щоб заповнити цю прогалину, процитуємо інше джерело: "Бували, однак, випадки, коли дівчина не давала згоди на одруження. На знак відмови вона повертала старостам принесений хліб або ж підносила молодому гарбуза чи макогона. Тоді про хлопця казали, що він "ухопив гарбуза" або "облизав макогона" [16, с. 171]. На жаль, із наведеного тексту ми більше дізнаємося про результат ритуалу (у цьому випадку невдалий), ніж про його перебіг, з чого можна було б скласти свою оцінку характеру поведінки учасників обрядодії.

Не те, що стан осмислення, а й сам характер і повнота відповідного етнографічного матеріалу, що ним ми нині послуговуємося, значною мірою залежать від поглядів на його цінність етнографів попередніх поколінь. Як зазначає з цього приводу наш сучасник, "труднощі полягають у тому, що джерел, які можна було б залучити для вивчення духовної культури народу водночас і багато і мало. У XVII – XIX ст. почалося збирання творів народної культури (записи казок, пісень, афоризмів житейської мудрості), які у противному разі здебільшого безповоротно пропали б для істориків. Однак ці твори були зафіксовані у формі, далеко не адекватній до тієї, у якій вони до того часу побутували в усній традиції, – збирачі залишили на цих записах печать свого просвіченого смаку, згладивши та елімінувавши багато чого з того, що вони знайшли в народі. "Відкриття" народної культури було компонентом романтичного руху культурного примітивізму, свого роду реакцією на Просвітництво. Діячі цього руху ототожнювали поняття "давнє" і "народне", протиставляючи розуму – традицію, свідомому – природне, інтелекту – інстинкт. В обставинах зростання національної самосвідомості природно було шукати "коріння" і "джерел". Романтики були схильні ідеалізувати традиції й культуру селян і тлумачити їх як основу й запоруку духовного здоров'я й цілісності нації. Учені й любителі доклали чимало зусиль для того, щоб уря-

тувати від забуття селянську культуру, що відходила в минуле. Але, як правило, збирачі фольклору мало турбувалися про точну її фіксацію. Керуючись власними критеріями “справжньої” та істинної народності”, вони відповідним чином трансформували селянські традиції, “пригладжуючи” та “очищуючи” їх від “грубості” і “вульгарності”. З-під їхнього пера виходила народна культура, відбита в призмі їхнього виховання... Тут проти волі самих збирачів проявилось взаємне незрозуміння народної й ученої культури. ... У цьому полягає одна з причин, через яку фольклор, записаний у XVIII і на початку XIX ст., важко використовувати як джерела з історії народного духовного життя” [5, с. 341–342]. Щойно процитоване стосується культур західноєвропейських народів; стосовно української народної культури це можна повторити навіть із притиском.

Тим часом нас цікавлять наявні словесні формули та ритуальні жести в українському народному обряді сватання. При цьому ще раз зазначимо, що, оскільки весь цей обряд є ритуальним дійством, то в ньому, на нашу думку, нічого не може бути випадкового, – навпаки, усе в ньому є значущим, повним символічного змісту. Назвемо у вигляді запитань ті з них, що, на наш погляд, є ключовими для розуміння суті і внутрішнього змісту цього обряду. Чому дівчину, яку сватають, звать саме куницею? Щоправда, є свідчення, що її в цьому випадку можуть називати також лисицею тощо (як саме?) (див. вище). До речі, сама дівчина означена тут словом *дівця*. Роль рими як елемента внутрішньої організації усного мовлення добре відома, тому тут як замітники можуть з'являтися різні іменники жіночого роду на *-иця*: *дівця... куниця... лисиця...* Однак безсумнівним є те, що основним означенням сватаної дівчини є назва *куниця*. Чому виник і що міг означати ритуал колупання сватаною печі? Побіжне тлумачення Ф. Вовка образу печі як родинного вівтаря, резиденції богів домашнього вогнища, у яких вона нібито шукає захисту (див. вище) нам видається мало переконливим і таким, що не відповідає духові традиційної української етнографії. Цікавою у зв'язку з цим для нас є та обставина, що присутній при цьому жених теж чомусь колупає ... але вже палицею долівку, тобто землю, – жест, гадаємо, теж значущий в обрядодії. Нарешті, чому невдаха у сватанні як знак відмови отримує саме гарбуза або ж макогона? Безперечно, що це теж значущі символи, значення яких треба прочитати науці. У добу панування усного, а не писемного слова роль жести була високою [9, с. 90]; у цих умовах “розум виявляв схильність до абстрактного або, точніше, до світобачення, заснованого на абстрактних взаємозв'язках” [9, с. 311–312]; причому “найскромніші жести пов'язували з найсміливішими спекуляціями” [9, с. 311].

Обряд сватання – це лише один і перший ритуал у досить довгому ланцюгу обрядодій українського народного весілля, кульмінаційним моментом якого є т. зв. звичай комори, коли молодий і молода в піснях, що супроводять здійснення цієї публічної церемонії, постають у ролі бика і телиці [3, с. 276–296], тобто в образах, що з'являлися вже в одному з варіантів сватання (див. вище): “Скоро постіль готова, дружно просить у старостів благословення “молодих на упокій одвести” і, діставши його в супроводі піддружого, старостів та сваток одводить молодих до комори, а ті, що цілком відповідають тому настроєві, якого набирає поволі ціле весілля з того моменту, як ще в хаті молодої дружки пішли з весілля. Цей вакхічно-еротичний настрій, що його давні автори дуже охоче приписували звичайному на весіллі пияцтву і тому старанно обминали його в своїх описах, коли поставитись до нього уважно, являє собою повний інтересу пережиток старовинного культу, що існував у всіх індоєвропейських народів. Великі труднощі стали б нам на перешкоді, коли б ми схотіли переказати тут зміст пісень цієї частини весілля; але ми не можемо не згадати за ті порівняння, які щохвилини трапляються в них, – порівняння чисто ведичного характеру, – з биком та телицею, та за очевидні ознаки безперечного фалічного культу, що виявлені в наявних формах, без будь-якого

покриття, але й без цинізму чи п'яної розпусності" [3, с. 206–207]. І далі: "...легко зрозуміти значення бика в піснях, що супроводять весілля. Більше того, в одній з цих пісень знаходимо майже буквальну репродукцію цієї загальної для арійців концепції: "Ой на городі часник, часник – / Стоїть Грицюньо [,] як бик, як бик... / А коло його печериця, / Стоїть Маруся, як телиця" [3, с. 311].

У різних індоєвропейських народів бик символізував небо, дух творіння, а корова – землю [3, с. 311]. Таким чином, ця символічна шлюбна пара є одним із членів основоположного в міфологічному світогляді протиставлення неба і землі [див. про це докладніше: 15, с. 150–177, а також: 10, т. I, с. 466–467; 10, т. II, с. 206–208], світла й темряви, порядку й хаосу тощо, тобто чоловічого начала світобудови й протилежного йому жіночого. Майже приватно у зв'язку з цим скажемо, що ми були вражені характером епітетів в українській весільній пісні еротичного змісту "Тато **білий** (виділення наше. – В. З.), мама **чорна** (виділення наше. – В. З.) // Зробив тато з мами жорна..."; суть цього колористичного контрасту, гадаємо, залишається цілком незбагненою поза контекстом, і, власне, тільки еротично-сексуальний контекст надає йому глибинного змісту з погляду протиставлення чоловічого й жіночого начала в міфологічному усвідомленні основ світобудови. Залишається тільки здогадуватися, чи цей образ пронесла народна культура через тисячоліття, чи він є плодом глибинної архаїчної поведінки, організованої оргіастичним станом учасника українського народного весілля пізнішого часу.

Отже, міфологічна свідомість сприймає весілля, шлюб як відтворення священного шлюбу землі і неба, що започаткував творення світу [10, т. II, с. 422–423]. Наслідком цього є "уявлення про благодіючий вплив весілля, молодих тощо на плодючість навколо них" [10, т. II, с. 423], – обставина, що визначає основний зміст українського народного весільного обряду. Усі його ритуали позначені глибокою архаїчністю, через що в них мало можна знайти підстав для пізнішої дидактичної етики, оскільки "українське весілля визнає тільки поганські звичаї, тільки з виконанням цих звичаїв воно дійсне, і тільки після реального з'єднання з чоловіком визнають за молодою її права як молодиці" [3, с. 293]. Про особливе значення народного весільного обряду свідчить і той факт, неодноразово відзначаюваний етнографами, що в українській народній свідомості до останнього часу молоді вважалися чоловіком і жінкою не після церемоній церковного освячення шлюбу, а після здійснення відповідних традиційних весільних обрядів. "Наскільки важливим у свідомості народу є весільний обряд, видно з такого. Іноді буває так, що молоді вінчаються, бажаючи скріпити взаємну обіцянку, але наближається піст або ж у батьків молодих немає заготовлених засобів для того, щоб влаштувати весілля, хоч би "не так, як у людей, то хоч так, як коло людей". У такому разі після вінчання молода не покриває голови, ходить у стрічках по-дівоцьки; молодий ходить до неї, як парубком ходив до своєї нареченої, але подружнє співжиття не допускається" [19, с. 42]. Увесь комплекс обрядодій українського народного весілля склався давно. "Князівська доба, оскільки можна гадати, довершила розвиток українських весільних звичаїв. Сліди пізніших часів помічаються дуже мало... Дохристиянська доба, безперечно, була кульмінаційним пунктом у розвитку українського весілля. З християнством ритуал українського весілля увійшов у стадію розкладу; цей розклад іде, хоч і дуже поволі, але невпинно, і з часом він неминуче знищить всі сліди тої доісторичної старовини, носієм якої він досі був" [3, с. 323]. У чому ж полягає зміст українського народного весільного обряду? На підставі докладного аналізу Ф. Вовк формулює це так: "**Невідкладність** (тут і далі виділення наше. – В. З.) та **конечність** дефлорації стала обов'язковою в українському весіллі; дефлорація мусить бути виконана в певний момент, і цей акт ні з якої причини не може бути відкладений, так що в разі несили самого молодого це виконує дружка або навіть роблять це штучно. Всі ці факти дають нам право гадати, що головною

метою перебування молодих у коморі є сама тільки **дефлорація**, а не що інше” [3, с. 318]. Гадаємо, адекватно сприймати виявлений зміст такого роду ритуальних дій можна, зрозумівши, що учасниками його були носії первісної, міфологічної свідомості, яких учені історичної школи “Анналів” означають поняттям “Інший”. Той “Інший” жив в інших, ніж сучасник, свідомісних рамках, тому він мав інші поведінкові стереотипи, іншу мораль, інші уявлення про етичне тощо. “Під покровом релігійної свідомості... містився могутній пласт архаїчних, “споконвічних” стереотипів практичного або інтелектуального “опанування світу”, які навряд чи можна описати як релігійні в точному значенні цього слова. Релігія була пов’язана з олюдненням, одухотворенням природи, з наданням їй антропоморфних властивостей і рис: людина при звичається до сил природи шляхом їхнього “уособлення”. Тим часом у свідомості маси сільського населення, окрім віри в богів і в певному сенсі незалежно від неї, ... зберігалися зовсім інші установки поведінки, що поставали не з екстраполяції людських властивостей на решту світу, а, імовірніше, з поширення ознак природи на людину. Люди виявляли в собі ті ж самі якості, що й у всьому навколишньому природному середовищі: власне вони не сприймали його як “оточення”, “середовище”, – вони відчували себе його інтегральною частиною, вони були безпосередньо включені в колообіг природних явищ” [5, с. 48]. Щоб увиразнити цю думку про єдність людини міфологічної свідомості з природою, у якій вона себе бачить лише частиною її, рівнорядною з іншими такими частинами живого й навіть неживого світу, наведемо приклад з українського весільного обряду, що, гадаємо, може вразити сучасника своєю, сказати б, наївністю. Так, в один із моментів весілля батько й мати молодій бажають: “Будь здорова [,] як зоря, плідлива (плідюча) [,] як свиня” (sic!) [18, с. 630], у чому ми бачимо глибоку архаїку; пор. з, безперечно, пізнішим: “Бувай здорова, як риба, гожа, як вода, весела, як весна, робоча, як бджола, багата, як земля свята!” [18, с. 225]. Характерно, що українська етнографія узагальнює ці побажання у формулі “сильна й здорова, як вода, весела, як весна, багата, як земля” [3, с. 249].

Таке світобачення природної людини, що не виділяла себе з природи й не протиставляла себе їй, породжувало ще одну особливість її способу мислення, а саме його символічність. “Поряд із земними істотами предметами і явищами він (тут: світ середньовічної людини. – В. З.) включав у себе ще й інший світ, породжуваний релігійною свідомістю й заборонами. Цей світ з нашого теперішнього погляду можна було б назвати подвоєним, хоч для людей середньовіччя він виступав як єдиний. Про кожний предмет крім обмежених знань, що стосуються його фізичної природи, було ще інше знання – знання його символічного значення, його значень у різних аспектах відношення людського світу до світу божественного ... символічне подвоєння світу надзвичайно його ускладнювало, і кожне явище можна і треба було по-різному витлумачувати й розуміти, бачити за його видимою оболонкою ще й сутність, приховану від фізичного погляду. Світ символів був невичерпним” [4, с. 81–82]. Зокрема, “природу бачили величезним сховищем символів. Елементи різних природних класів – дерева в лісі символів. Мінерали, рослини, тварини – все символічно, і традиція задовольнялася тим, що деяким із них надавала перевагу перед другими” [9, с. 309].

Наше дослідження має ще й лінгвістичний аспект, адже ми користуємося тими словесними засобами, що їх нагромадила в собі мова впродовж своєї історії. Ми в ній, отже, успадкували результати діяльності свідомості наших попередників, адже вже давня людина шукала в мові засобів для висловлення своєї думки, іноді надзвичайно складної. Гадаємо, можна визнати дуже цікавим такий погляд на проблему моворозвитку: “Якщо мати на увазі, що розвиток знання залежить від повноти й точності вираження думки, то не здається вражаючим той факт, що мова цивілізованих людей є та ж мова дикунів, але тільки більш-менш удоскона-

лена у своїй будові, багатша на слова і доведена до більшої точності в лексичному визначенні понять. Розвиток мови з часу дикості до цивілізованого стану людства торкнувся в основному деталей і тільки дуже малою мірою – фундаментальних основ. Не буде перебільшенням сказати, що половина недоліків мови як способу вираження думки й половина недоліків думки, зумовлених станом мови, походить від того, що мова становить собою систему, яка виникла завдяки використанню грубих і поверхових метафор і недосконалої аналогії і яка виступає в такій формі, що відповідала варварському вихованню її творців, а не сучасних людей” [15, с. 504]. Гадаємо, ми матимемо нагоду переконатися у слушності сказаного. Таке мовокористування і такий слововжиток є можливими при такому світогляді, породженому певним рівнем знань про світ, коли майже все можна порівняти майже з усім. “Слово виражає не весь зміст поняття, а одну з ознак, саме ту, яка уявляється народному поглядові важливою. Взнявши за дане певну кількість коренів, рівну кількості уявлень у певній сім’ї мов, ми можемо припустити, що процес лексичного розвитку був приблизно таким. Нові поняття, входячи в думку й мову народу, позначалися звуками, які вже раніше мали смисл, і підставою при цьому служила єдність основних ознак у нових і раніше відомих поняттях. Оскільки в природі немає повної подібності, то певна ознака в кожному новому слові дістала особливі відтінки... Нові слова ріднилися вже зі словами не первинного, а пізнішого утворення, і в свою чергу віддалялися від першого значення ознак. Так разом з лексичним зростанням мови затемнювалося первісне враження, вираження словом...” [12, с. 206].

З великою мірою ймовірності, гадаємо, можна припустити, що вже на першому важливому етапі весільних обрядовій, яким є обряд сватання, еротично-сексуальні мотиви, що ними у всезростаючій інтенсивності пронизане українське народне весілля, мали б з’являтися. Адже учасникам його відомий весь сценарій весільних обрядовій – до кінця. Звичайно, самі закони життєвої драматургії вимагають, щоб вони тут були лише ледь зазначеними, однак у той же час досить прозорими, адже з обряду сватання починаються ритуальні обрядодії, що обережно, як личить у діях сакрального характеру, уводять молодих у світ репродуктивної природи як її з цього часу активних ангелів; з цього часу вони братимуть участь у вічному процесі природного відтворення. Саме тут починається сфера людської життєдіяльності, що видається драстичною з погляду пізніше встановлених моральних норм, табу тощо. Однак, щоб зрозуміти “Іншого”, треба стати на його точку зору на речі.

На підставі всього ствердженого вище спробуємо тепер собі уявити, яким могли бачити український народний обряд сватання його учасники, як вони “прочитували” його ритуальні формули й жести. У сучасній українській мові є багатозначне слово *куниця*. 1. Дрібна хижа тварина родини куницевих з цінним пушистим хутром. 2. перен[осне], нар[одно]-поет[ичне] Наречена. 3. іст[оричне] Плата князеві, поміщикові за шлюб. 4. іст[оричне] Грошова одиниця. 5. рідко. Волоть очерету [14, т. IV, с. 399]. На жаль, тут не вказане ще значення “куняче хутро” [див.: 13, т. II, с. 325]; це тим більше прикро, що, гадаємо, саме воно й стало вивідним для інших, – принаймні більшості із них, якщо не для всіх. Однак після цього характер семантичного розвитку цього слова загалом можна досить виразно уявити. Окремо хочемо вказати тут на появу значення “волоть очерету”, що, поза сумнівом, розвинулося зі значення “куниче хутро” шляхом метонімічного перенесення, аналогію до чого ми побачимо нижче.

Набагато складніше побачити шляхи семантичного розвитку в спільнокореневому, що, власне, і було вивідним, див.: *куна* 1. рідко. Те саме, що *куниця*. 2. розм[овне], рідко. Пробій у дверях, воротах і т. ін. 3. зас[таріле] Залізна скоба, прибіта у церкві, в яку вкладали руку жінки, караючи її за порушення правил пристойності. 4. зас[таріле] В’язниця [14, т. IV, с. 399]. Дивно, але тут знову не вка-

зане значення “куняче хутро” [див.: 13, т. II, с. 325] та ін. [див.: 13, т. II, с. 325, а також 7, т. III, с. 140-141].

Крім того, етимології цих слів у спеціальному мовному джерелі визначені вкрай заплутано, а то й штучно й узагалі неправильно [7, т. III, с. 140-141]. Ми причину цього мовознавчого неспіху бачимо в тому, що українські лексикографічні джерела сором'язливо уникають фіксувати у словах *куна*, *кунка*, *куниця* властивого їм в українській народній мові значення “*vagina*”, а саме воно, гадаємо, і стало мотиваційним для деяких інших значень цих слів. Само ж воно, на нашу думку, розвинулося шляхом метонімічного перенесення на основі значення “куняче хутро”. В українській народній писемній творчості весільного обряду *vagina* має такі назви (більше із назв тварин): *бабак*, *бабер*, *кітка* (*кішка*), *куна*, *куниця*, *кунка*, *куночка*, *чорна кунка*, *лис*, *чорная овечка*, *соболь*, *ягничка*, *кудлатая ягничка*, *кучерява ярочка* тощо. І обмежимося лише кількома прикладами: “Я вчора звечора п'яньенька йшла, / Через річку бистру та сама брела, / Замочила бобра і всі свої добра – / І чорну куночку, і соболя” [1, с. 27]; “Попадали під бороною / Догори кунною; / Під бороницею / Догори кунницею” [1, с. 165].

У словнику російського лексикографа В. Даля утворення цього кореня представлені так, що за ними можна в загальних рисах відтворити послідовність семантичних зміщень у них, див.: *куна*, *куниця*, зверок *Mustala* // Святая девку, ее в речи называют кунницею // ... *кунное*, *куничное*. Окуп за невесту, выходившую в чужую вотчину; княжее... *кунеть*... о подростке, особ[енно] девушек: входит во все года, мужать, складываться; поправляются после болезни, приходит в силу, как бы отлинявший зверь, или перемытятся [6, т. II, с. 218]. Звичайно, останнє зауваження лексикографа навряд чи відповідає дійсності; очевидно, воно є даниною панівному в його час розумінню все тієї ж моральності. В основі семантики цього слова лежить не лишенька звіра, а статеве дозрівання з очевидними його відомими ознаками. Гадаємо, що підтвердженням цьому можуть бути й зафіксовані цим джерелом рос. *недокунят* [6, т. II, с. 512] та *недокунь*, *недокурок* [6, т. II, с. 512]. Досліджуючи Середньовіччя й менталітет людини цієї епохи, французький історик Ж. Ле Гофф зазначає: “Прагматичне Середньовіччя ледве чи помічало дитину, не маючи часу ні розчулюватися, ні захоплюватися нею. ... Надто малою була тривалість життя в середні віки. Ледве вийшовши з-під опіки жінок, що не ставились серйозно до її дитячої сутності, дитина виявлялася викинутою у виснажливість сільської праці...” [9, с. 268]. Соціальну вартість, отже, людина традиційного суспільства набула лише тоді, коли ставала суспільно корисною. Репродуктивна функція людини в такому суспільстві цінується дуже високо, через що факт статевого дозрівання, безперечно, викликав до себе зрозумілу увагу. Саме тому в українському народному світогляді слово *куниця*, стимульоване різними семантично близькими значеннями як його самого, так і спільнокореневих *куна*, *кунка* тощо, розвинуло в собі ще значення “статеве зріла дівчина”, “дівчина на виданні” тощо. Гадаємо, отже, що учасниця й головна, мабуть, героїня українського народного обряду сватання була цілком свідома цього свого статусу й відповідної своєї ролі в ньому.

Таким же свідомим, на нашу думку, дійством в обряді сватання є ритуально-символічне колупання печі. Ми зовсім не згодні з інтерпретацією цієї сцени (повторимо: суто ритуальної) у Ф. Вовка (див. вище). Туга й сором'язливість, якщо й були супровідними її мотивами, то, безперечно, лише як приписані сценарними законами жанру (позасценарні емоції могли бути, але мова тут не про них). Сам же ритуал мав глибоко еротичний підтекст, що для нас є безсумнівним. Тому вважаємо за потрібне уточнити одну деталь у цій обрядодії. Не маючи на доказ свого здогаду жодного підтвердження у відомих нам етнографічних записах, усе ж таки стверджуємо, що колупання печі відбувалося лише тоді, коли дівчина погоджувалася на шлюб, – власне, цей ритуал і мав символічне значення цієї згоди. Хай цей

непідтверджуваний матеріалом наш здогад буде пробним каменем правильності чи неправильності наших подальших міркувань. Якщо формулювати точніше, то колупання печі дівчиною було символічним виявленням її сексуального бажання, а виявляючи таким чином його, вона, зрозуміло, тим самим сигналізувала всім учасникам обряду про своє ставлення до того, що відбувається. На цій підставі вважаємо, що при її незгоді на шлюб ритуалу колупання печі просто бути не могло. Еротично-сексуальний зміст цього ритуалу можна виявити на підставі аналізу та складних лексичних комплексів української мови. Українська народна мудрість констатує: “Добра то річ, що є в хаті піч” [11, с. 79], із чим, звичайно, важко не погодитися. Однак у зв’язку зі сказаним може виникнути запитання: а навіть стверджувати очевидне? Однак, виявляється, що очевидне ще має тлумачення, див.: “Отто добрая річ, коли є в хаті піч” – “Добре, коли хазяйка в домі” [2, 283]; див. так само: “То добра річ, що в хаті піч” – “Добре, як у хаті є хазяйка” [2, с. 314], – тут в обох випадках піч пов’язується з господинею в хаті, з жінкою, – гадаємо, не обов’язково на підставі простого асоціативного зв’язку “піч – жінка як людина, що пораяється коло печі”. Думаємо, що за цим порівнянням криється якийсь складніший комплекс архаїчних уявлень, що зближували піч і жінку. Сліди цих уявлень можна добачити, наприклад, у такій народній прикметі: “Мовчи, бо піч у хаті” – “Мовчи, – є зайві люди” [13, т. III, с. 189], чого ми задовільно інтерпретувати поки що не можемо. Однак, повертаючись до попереднього, укажемо, що український народ має й таке міркування: “Дивная річ, що в хаті піч” [8, с. 220], яке, очевидно, треба розуміти так: “Нічого дивного в тому, що в хаті є піч, немає”. Зізнаємося, нас відверто дивують ці складні метаморфози, здавалось би, елементарної фрази; це змушує нас здогадуватися, що за ними стоять якісь семантичні пертурбації в ній, лише відголосок яких захопила українська народна мова з часу її перших писемних фіксацій і вивчення. Гадаємо також, що не останню роль у цьому відіграли різні упередження моралістичного характеру. Скажемо, що останній вислів нам доводилося чути ще й у такому варіанті: “Дивна річ, що в баби піч”, що допускає різні тлумачення. Трохи несподіваним для сучасника воно може стати тоді, коли взяти до уваги, що в українській народній мові слово *піч* має також значення, звичайно, ніде, наскільки нам відомо, лексикографічно не зафіксоване “vagina”, напр.: “Взєла баба білу вош / І кинула на мороз, / Та й зачєла прутом січи: / – Не чіплейсі мої пічи”.

Після чого стає зрозумілим еротичний підтекст такої весільної пісні: “Наїхали ковалі старії та малії. / Найстаршого коваля висадили на коня. / Кує коваль бричку, заглядає в пичку: / Чи і борщ, чи і штука-м’яса, / Чи і каша? / Бодай того коваля / Метелиця замєла, / Що мене, молоду, / Заморозив на льоду” [1, с. 13–14].

Багатозначність цього слова в українській народній мові, включаючи й табузоване нині значення, і створює постійний ефект еротизму в усіх обрядодіях під час весілля, однак якщо цього не брати до уваги, то чимало весільних пісень у багатьох місцях будуть здаватися просто безглуздими, про що, звичайно, публічно говорити не прийнято, а в таких випадках слід багатозначно покивати головою: тут, мовляв, сива давнина, принципово для нас незбагненна, див.: “Чи чули ви, добрі люди, новину: / Наша пічка з биком спала...” [цит. за: 3, с. 303]; “Піч наша регоче, / Коровою хоче, / А припічок усміхається, / Коровою сподівається. / А лавки дригають, / А вікна моргають... / / А в нашій печі / Срібній плечі, / Орловії крила, / Щоб коровай гнітила. / Поцілуймося / Хто кому рад” [цит. за: 3, с. 248].

Усе тут має подвійний, потрійний і т. д. зміст: закладені тут символи дають змогу витлумачити з такими поворотами думки, на які кожен із нас тільки спроможний, однак узагальнені смисли є зрозумілими для всіх.

Однак не завжди, як відомо, сватання було успішним для жениха, – іноді він діставав відмову. Здавалось б, для цього досить сформулювати її словесно, але ритуальні дії потребують ще й ритуальних жестів. До таких, безперечно, у першу

чергу належить повернення хліба сватам, що, гадаємо, у хліборобського народу вже було великою образою – і, мабуть, саме цей акт був знаком відмови у сватанні. Але в ньому не було нічого еротичного, а сценарій, очевидно, його конче вимагав. Безперечно, що вручення невдатному жениху гарбуза й було тим еротичним символом відмови. Унаслідок цього в сучасній українській мові з'явилися фразеологізми “давати (дати, підносити, піднести) [печеного] гарбуза” – “відмовляти тому, хто сватається” [14, т. II, с. 30] і, навпаки, “дістати (з'їсти, покуштувати) [печеного] гарбуза” – “одержати відмову під час сватання” [Там само]. Додамо ще на підставі свідчення іншого джерела: *гарбуза вхопити*” [13, т. II, с. 400]. Знову ж таки: чому саме гарбуза? У колі семи “гарбуз” ми не зможемо задовільно пояснити символічне значення згаданого ритуалу. Однак сучасна українська лексикографія фіксує, щоправда, як діалектне слово зі значенням “гарбуз” *кабак*, що фігурує у фразеологізмі “давати (дати, підносити, піднести) [печеного] кабака” [14, т. IV, с. 63], проте фразеологізму з протилежним значенням тут чомусь немає. Привертає також нашу увагу зафіксоване тут з характеристикою як застаріле слово *кабака* “нюхальний тютюн” і при ньому фразеологізм “кабаки втерти (дати)” – “покарати, побити когось” [14, т. IV, с. 63]. Гадаємо, що це лексикографічне джерело у своїх оцінках цих мовних явищ, з одного боку, виявило надмірну залежність від “Словаря української мови”, де вони, на нашу думку, не в усьому задовільно потрактовані, а з другого, – ще більше заплутало деякі семантичні нюанси цих слів. Звернімося до “Словаря української мови”, у якому у відповідному місці зафіксовано фразеологізм “піднести кабака” “відмовити жениху” [13, т. II, с. 202]. Тут же ж зафіксовано слово *кабака* “нюхальний тютюн” і при ньому фразеологізм “кабаки дати кому”, значення якого тут теж потрактоване як “покарати кого” [13, т. II, с. 202]. Ми вважаємо, що семантично пов'язаним зі словом *кабака* (“нюхальний тютюн”) є фразеологізм “втерти кабаки” (“покарати когось”), підтвердженням чому може бути зіставлення з паралельним *табака* (“нюхальний тютюн”) та фразеологізмом при ньому, зафіксованим тут у реченні “Я тебе зімну на табаку” (“У порошок тебе зітру”) [13, т. IV, с. 241]; див. також: “Зім'яти (стерти і т. ін.) на табаку – Жорстко розправитися з кимсь; знищити” [14, т. X, с. 8]. Гадаємо, що синонімічні *кабака* і *табака* повинні були б виявити і паралелізм у творенні фразеологічних зворотів; без сумніву, що в живому мовленні воно так і є; інша річ – їхнє лексикографічне осмислення й потрактування. І знову причиною цього, на нашу думку, є ігнорування лексикографією деяких значень цих слів, що їх знає українська народна мова. Натяком на ці значення є зафіксоване у “Словарі української мови” друге значення слова *кабака* – “penis” [13, т. II, с. 202], чого сучасна лексикографія не фіксує. Однак і це ще не все; насправді в українській мові, як ми нижче переконаємося, значення “penis” має слово *кабак*, тоді як слово *кабака* має значення як “penis”, так і “vagina”. Табуїзація цих значень обернулася, як ми побачили, лексикографічною плутаниною, однак, з другого боку, це об'єктивно вказує на подальший етап моворозвитку, коли мовний матеріал із попереднього періоду розвитку мови, втративши свою первісну образну основу, змінює свою семантику. Мова, так би мовити, сама себе перекоює. Поза сумнівом, що фразеологізм *дати кабаки* семантично тотожний із фразеологізмами *дати (піднести) кабака*, *дати (піднести) гарбуза* тощо. І саме ті варіанти цих фразеологізмів, компонентами яких є лексеми *кабак* і *кабака* розкривають нам символічний зміст згаданого ритуалу при невдалому сватанні.

Словом *кабак*, частіше в сучасній мові *кабачок* (мн. *кабачки*) означають рослину родини гарбузових *Cucurbita pepo* [17, т. VI, с. 42]; тоді як *кабака* – це, очевидно, насамперед рослина родини гарбузових *Cucurbita maxima* [17, т. III, с. 131]; можливо, це рослина з родини грабузових *Cucumis melo*, інакше – диня [17, т. IV, с. 170]. Є підстави з'явитися цим рослинам серед предметів весільної символіки; їхнє на-

сіння справді фігурує на українському народному весіллі серед інших символів плодючості [3, с. 258]. Плодючість гарбузових здавна відзначена українським народом, що, наприклад, відображено у відомому вірші В.Александрова, де саме поняття сім'ї осмислене в образах родини гарбузових: *"Ходить гарбуз по городу, / Питається свого роду: / – Ой чи живі, чи здорові / Всі родичі гарбузові? / Обізвалась жовта диня, / Гарбузова господиня: / – Іще живі і здорові / Всі родичі гарбузові"*.

Саме за допомогою тих самих символів протиставляється чоловіче й жіноче начало в одній із весільних пісень, див.: *"А хто любить гарбуз, гарбуз, / А я люблю дині; / А хто любить господаря, / А я господині"* [1, с. 109].

Безперечно, відкритішим стає еротичний зміст там, де з'являються синонімічні означення цих реалій, однак у переважній більшості випадків фраза будується так, що в багатозначному слові обігруються чи не всі можливі в ньому значення, що надає пісні загалом жартівливої тональності, еротичний зміст її лише вгадується; навряд чи тут можна добачити спеціальний цинізм, див.: *"Сюди, сюди, козаки! – / Зеленої кабаки. / Уже тая вмерла, / Що кабаку стерла, / Тільки тая тепер є, / Що кабаку продає"* [1, с. 47]; *"Як стояла під вербою / Та махала пеленою: / Сюди, сюди, козаки, / Дешевій кабаки! / Ой у тебе тютюн добрий, / А у мене чубук довгий, / Ой дай мені тютюну – / Навстоячки потягну. // Та вже ж тая вмерла, / Що кабаку терла, / А ще в тії сестра є, / Що кабаку продає. / По копійці рожок, / На закуску пиріжок"* [1, с. 54]; *"Ой казала дівчина, що кабак не доріс, / Вона ж йому кабак дала, що він ледве доніс"* [1, с. 24], що може набирати й "окультуреного" вигляду: *"Ой казала дівчина, / Що гарбуз не доріс. / Як мі дала половину, / То-м насилу доніс"* [1, с. 111]; *"Баба діда сповадила, / За кабаку погладила"* [1, с. 64]; *"Пішли дівки по корови, / Натрапили на бика, / Взяли бика за табаку (sic!): / – Давай, бику, молока!"* [1, с. 141].

Ця двозначність, гадаємо, і створювала ефект грайливості на весіллі, де вона не була зайвою. Поза будь-яким сумнівом, гарбуз сучасної української свідомості як символ невдалого сватання є сором'язливим заміномником українських народно-ритуальних кабака і кабаки свідомості учасників цих дій, оскільки саме в цій своїй словесній оболонці вони мали прозоре символічне значення.

Безперечно, що таким же способом до весільної обрядової символіки потрапив і макогін, що відображено в сучасній мові у фразеологічному звороті *"макогін облизати"* – *"дістати відмову у сватанні"* [13, т. II, с. 400]. Макогін уже сам по собі є фалічним символом, однак шлях виникнення тут еротично-сексуальних конотацій, гадаємо, складніший. По-перше, мак, очевидно, вважали збудливим засобом, див.: *маку наївся* – *"одурів"* [13, т. II, с. 399], див. також: *"Сорока рака носила, / Теця зятя просила: / "На тобі мірку маку – / Зроби дочці признаку!"* [1, с. 145–146].

Крім того, макогін і макітра, товкачик і ступка тощо у світі народної символіки постійно осмислюються як символи статевого акту, див.: *"Оженився біснуватий / Та взяв собі жінку яку; / Припер її до припічка / Та й тре нею маку"* [1, с. 114].

З останнього можна зробити висновок, що фразеологізм *утерти маку* первісно мав виразне еротичне забарвлення, що його сучасна свідомість уже не сприймає, див.: *"утерти (дати) маку"* – *"побити когось; провчити"* [14, т. IV, с. 601]. Паралелізм із наведеними вище лексикографічними *"утерти (дати) кабаки"* з тотожним значенням аж надто очевидний. Крім того, тут же зафіксовано структурно ідентичний із попереднім випадком фразеологізм *"стерти на мак"* із таким же значенням [14, т. IV, с. 601]. Безперечно, що ці всі фразеологізми постали в іншій знаковій системі, ніж сучасна українська мова, тому нині вони втрачають свою первісну образність, переосмислюються, набувають нових значень. Так, у сучасній мові й фразеологізм *"облизати макогона"* потрактовано без його спеціального значення *"дістати відмову у сватанні"*, а узагальнено *"азнати невдачі"* [14, т. V, с. 523]. Так само фразеологізм *"облизня спіймати"* (*піймати, схопити, вхопити, отримати, дістати, скуштувати, з'їсти* і т. ін.) у сучасному сприйнятті насамперед має значення *"лишитися без того, на що розраховував, сподівався, чого добивався; азнати"*

невдачі” [14, т. V, с. 523], а вже потім – дістати відмову при сватанні, залицянні [14, т. V, с. 523]. Є підстави припускати, що в сучасній українській мові є чимало такого, чим ми користуємося, і близько не здогадуємось про ті асоціативні зв’язки у свідомості наших предків, що в результаті породили те, що ми шаблонно називаємо лексичними скарбами української мови.

Одне тягне за собою друге. Як, наприклад, зрозуміти вислів “Дуля тобі (йому, вам, їм і т. ін.) під (в) ніс” – “лайливий вираз на означення презирливої відмови, незгоди і т. ін.” [14, т. II, с. 434] або “Дулю [з маком] дати (показати і т.ін.) – “абсолютно нічого не дати, не зробити і т. ін.” [14, т. II, с. 434]? Безперечно, що цілком зрозумілим їхній первісний символічний зміст стає лише в контексті сказаного раніше. Чому, скажімо, “дуля з маком”? Збагнути це можна, тільки взявши до уваги, що дуля – це знак соітус’у, а мак тут з’являється через таке ж символічне значення процесу тертя маку. І такого в сучасній мові – чимало.

До реалій життя можна ставитися по-різному. Можна спробувати їх збагнути. Можна їх посоромитися. Можна посоромитися себе. Адже соромно не знати. Мало хто повірить, що це від сором’язливості. Здебільшого буває навпаки, адже “немає нічого легшого, як з висоти, на яку без нашої особистої заслуги поставив нас сучасний розвиток людства, зневажливо дивитися на все, від чого ми вже відійшли на деяку віддаль” [12, с. 67].

ЛІТЕРАТУРА

1. Бандурка. Українські сороміцькі пісні / Упор. М. Сулима. – К., 2001.
2. Білецький-Носенко П. Словник української мови / П. Білецький-Носенко // Підгот. В. В. Німчук. – К., 1966.
3. Вовк Хв. Студії з української етнографії та антропології / Хв. Вовк. – К., 1995.
4. Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры / А. Я. Гуревич. – Москва, 1984.
5. Гуревич А. Я. Средневековый мир: культура безмолствующего большинства / А. Я. Гуревич. – Москва, 1990.
6. Даль В. Толковый словарь: В 4-х тт. / В. Даль – Москва, 1995.
7. Етимологічний словник української мови: В 7-х тт. – К., 1982–2012. – Т. I–VI.
8. Зіновійв Климентій. Вірші. Приповісті посполиті / Климентій Зіновійв // Підгот. І. П. Чепіга. – К., 1971.
9. Ле Гофф Ж. Цивілізація середньовікового Запада / Ж. Ле Гофф. – Москва, 1992.
10. Мифы народов мира. Энциклопедия: В 2-х тт. – Т. I. – Москва, 1991; Т. II. – Москва, 1992.
11. Павловский А. Грамматика малороссийскаго наречія / А. Павловский. – СПб., 1818.
12. Потебня О. Естетика і поетика слова. Збірник / О. Потебня. – К., 1985.
13. Словарь української мови: В 4-х тт. / Упор. Б. Грінченко. – К., 1958–1959.
14. Словник української мови: В 11-ти тт. – К., 1970–1980.
15. Тейлор Э. Б. Первобытная культура / Э. Б. Тейлор. – Москва, 1989.
16. Українська минувшина. Ілюстрований етнографічний довідник. – К., 1993.
17. Українська радянська енциклопедія: У 17-ти т. – К., 1960–1965.
18. Українські приказки, прислів’я і таке інше / Уклад М. Номис. – К., 1993.
19. Українці: народні вірування, повір’я, демонологія. – К., 1991.

Symbolism of Ukrainian Marriage Proposal Rite

Vasyl ZADOROZHNYI

An attempt is made in the article to interpret the cultural gestures which accompany Ukrainian marriage proposal rite. Symbolic character of various rites is doubtless. Contemporary traditional culture reconstitutes only the ritual, but contemporary conscience does not embrace their original meaning full of archaic understanding of life essences. Therefore, it requires cultural reconstruction or at least interpretation.

Key words: culture, marriage proposal rite, ritual, symbolism, traditions, wedding.

Символика українського народного обряду сватанья

Василий ЗАДОРЖНЫЙ

В статті представлена попытка інтерпретації культурних жестів, які супроводжують український народний обряд сватанья. Символічний характер різних обрядових дій не підлягає сумніву. Сучасна традиційна культура виробляє сам ритуал, але первинне значення жестів, повне архаїчних представлень про основи життя, сучасному свідомості недоступно, і тому потребує культурологічної реконструкції, по крайней мере інтерпретації.

Ключевые слова: культура, обряд, ритуал, ритуальний, символика, символічний, традиції.

Стаття надійшла до редколегії 25.04.2013

Прийнята до друку 3.06.2013

Нові книги

Щедрий вечір. Ой радуйся, земле, Син Божий народився (Новорічно-різдвяні співи з Житомирщини) / Записи Л. В. Адамович та ін.; упорядкув. та вступ. стаття Л. О. Єфремової; передмова Л. В. Адамович; НАН України, ІМФЕ ім. М. Т. Рильського. – К.: Логос, 2013. – 200 с.

Видання містить записи обрядових пісень зимового циклу з території сучасної Житомирської області ХХ–ХХІ ст., які не ввійшли у попередньо видану збірку “Народні пісні Житомирщини” (2012 р.). Його основу складають україномовні та окремі російськомовні записи Л. Адамович 2007–2008 рр. У збірці новорічно-різдвяні співи традиційно поділено на колядки та щедрівки світські та релігійні з біблійною тематикою. Цей поділ відбито у кодуванні пісень за “Частотним каталогом українського пісенного фольклору” Л. Єфремової (2009–2011) та послідовності розміщення пісень: дитячі, світські, біблійно-релігійні колядки та щедрівки, вертеп, сучасні зразки.

З голосу мами: Фольклорний світ села Волиці / Укл. Н. В. Гуїванюк. – Чернівці: Чернівецький нац. ун-т, 2013. – 352 с.

Збірник, у якому репрезентовано фольклорний світ села Волиці Славутського району Хмельницької області, упорядкувала на основі власних і записів брата Н. Гуїванюк – відомий мовознавець, доктор філологічних наук, професор Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича. У ньому вміщено народні пісні (коляскові, колядки та щедрівки, веснянки, історичні, ліричні, родинні, обрядові та ін.), прислів'я та приказки, а також весільні обряди та пісенспіви. У розділі “Спогади” подано відомості про історію села, родини Мирончуків, Опанасюків та Царуків, розповіді про трагічні події з життя односельців.

