

### «НЕВІСТКА – ЧУЖА КІСТКА»

*У статті розглядається питання історичної та генетичної семантики образу невістки, утвердження основних його звичаєвих функцій та синхронізації останніх з доісторичними прототипами.*

**Ключові слова:** невістка, екзогамія, генеалогія, лімінальний стан, ритуал.

Дослідження весільних звичаїв, обрядів, вірувань, виявляючи цікаві пережитки далекої старовини, провокують виникнення ряду суперечливих поглядів щодо їх первісної сутності. Відтак, ці питання постійно перебувають у полі зору дослідників. До них звертались Микола Костомаров, Олександр Потебня, Микола Сумцов, Василь Охримович, Христофор Ящуржинський, Хведір Вовк, Михайло Грушевський, у другій пол.ХХ ст. – Галина Сухобрус, Микола Кравець, Марія Шубравська, Назар Здоровега, Олександр Правдюк, Валентина Борисенко. Нечисленні дослідження новочасних науковців присвячені регіональним варіантам, за винятком праці Зоряни Марчук, що зберігає характер узагальнюючого дослідження українського весільного фольклору («Генеалогія українського весілля»).

Один із найпоказовіших образів у плані походження обряду – образ невістки. Принагідно його значення торкалися майже всі дослідники весільного обряду. І все ж предметні дослідження його історичної та генетичної семантики в українській фольклористиці на сьогодні відсутні. Найменш розробленою ділянкою в його осмисленні можна вважати питання генези й утвердження основних його звичаєвих функцій та синхронізацію останніх з доісторичними прототипами самих звичаїв. Для з'ясування заакцентованих тут проблем маємо, на перший погляд, не так багато, та все ж певні матеріальні атрибути, які визначають зміст обрядових дій, а також достатньо повне висвітлення в науковій літературі багатьох світоглядних уявлень, які їх оточують, переводять поставлене перед нами завдання з розряду нерозв'язних в категорію можливих.

Коли сформувався образ невістки в фольклорі різних народів, сьогодні невідомо. Проте матеріальна культура, тип господарства та елементи реалій, які супроводжують його у весільному обряді – достатній матеріал для його генетичної ідентифікації та хронологічної стратифікації.

Уже сама назва родинного стану – «невістка» – доводить чужорідність цієї особи для середовища, в якому наречена здобуває свій маєстат: «не вість-хто». Номінація, яка не змінюється упродовж усього життя, вказує на незмінний статус алохтонки. Весільний фольклор українців підтверджує архетип чужорідного середовища жінки поза рідним домом:

*Куди, доню, вибираєсь,  
Що так біло вмиваєсь:*

*Чи між турки, чи між чужі люди ?(2)<sup>1</sup>.*

Так у пісні відбувається маркування екзогамного становища родів, між якими укладається шлюбний союз, і в одному з яких проживатиме невістка. Наведений текст доводить глибинність традиції несприйняття чужого. Найзручніший і найзрозуміліший спосіб такого маркування – представлення членів нового роду як іновірців. До того ж, наведені рядки утверджують в думці про збереження обрядом своєї первісної значеннєвості, адаптованої до історичної реальності, де «турки» – іновірці, вороги, нападники, але водночас – і сусіди. Такий маєстат роду молодого підсвідомо проектує агресію, яка, без сумніву, мала місце у первісному обряді, зокрема у обряді одруження шляхом умикання.

Архетип сприйняття невістки як беззахисної чужинки, яка втратила підтримку власного роду, відбито й у обрядових текстах, що співаються по приїзді наречених до дому молодого:

*Тупу, коники, тупу, привезли на двір ступу,  
А в сіни – товкача, а в хату – попихача<sup>2</sup>.*

Без сумніву, глум та кпини, які сьогодні виконують більше розважальну функцію, в обрядовій реальності заховують глибше коріння. Однак і в трансформованому вигляді вони чітко зберігають архетипний демонстративно-авторитарний характер ставлення роду молодого до чужинки. Усе це мало чим нагадує запопадливо-улесливу поведінку свашок молодого в ставленні до нареченої та її роду в перший день весілля, коли, змальовуючи неправдиво-казковий образ її подальшого побуту, вони намагались виманити дівчину від її роду й якнайшвидше затягнути до себе:

*До нас, Марусю, до нас,  
Хороше жити у нас.  
У нас верби грушки родять,  
Невістки в золоте ходят<sup>3</sup>.*

Трансформація ролі, зміна становища головних персонажів з привілейованого на принижене, безперечно, обумовлена відображенням у весільному сценарії історичної зміни шлюбного укладу: матріархальний, який прочитується в обрядодіях першого дня весілля, змінюється патріархальними нормами, які відбилися у обряді другого дня. Весільнопісенні тексти переконують у тому, що невістка за нового устрою у чужій родині займала швидше нішу робітниці, ніж господині:

*Будеш коритись, будеш годити*

<sup>1</sup> Зап. у с. Сереховичах Старовижівського району.

<sup>2</sup> Архів ПВНЦ. – Ф.1- М. – Од. зб. 37. Зап. у с. Годомичі Маневицького р-ну Волинської області.

<sup>3</sup> Зап. у с. Сереховичах Старовижівського району.

*І старому, і малому*<sup>4</sup>.

Окрім того, обрядові дії та фольклор доводять, що з першого ж дня молода невістка вступала у розпорядження свекрухи, яка, будучи господинею жіночого простору, займала чільне місце у патріархальній родині, пам'ять про що зберігають слова обрядової пісні:

*Ой чи будеш по мені, мати, тужити,  
Ой як я піду свекрусі служити...*<sup>5</sup>.

Традиція пошанування старої жінки (старшої жінки роду) сягає корінням доби матріархату. В українській патріархальній родині жінка все ж не зазнавала такого демонстративно авторитарного приниження, як це відбувалося в інших ортодоксально патріархальних народів. Для прикладу, в московитів, демонструючи необмеженість патріархальних прав чоловіка на жінку, на знак згоди роду молодої на шлюб, батько дає дочці ляпаса по обличчю, після чого передає її майбутньому зятеві. Проте чітка субординація у межах жіночого простору дотримувалась беззаперечно й в українців, про що свідчать архаїчні приймальні обряди, у яких чільне місце займає якраз стара мати – свекруха. Відтак, умови, у які потрапляла наречена, виказують її безвольне становище у чужому роді. Вочевидь, основні обрядові ролі як невістки, так і свекрухи та інших персонажів сценарію другого дня весілля, квінтесенцією якого постає упокорення новоприйнятої в чужий рід жінки, остаточно сформувалися в умовах ранньопатріархальних стосунків, неодмінною складовою яких були насилля, грабунок, гвалт та сваволя завойовників стосовно завойованих. Етноісторики вбачають передумови для такого роду стосунків ще в добі енеоліту.

Відомий український етнолог Хведір Вовк вбачає в цьому відображення реалій, які описані в наших найстаріших літописах – методом викрадення. Вчений вважає, що «зустріч молодої в хаті чоловіка цілком відповідає тому становищу, яке викрадена з чужого племені дівчина займає в екзогамічній спільноті»<sup>6</sup>.

Одначе серія очисних обрядів невістки у хаті молодого виказує наявність у структурі весільного обряду другого дня давніших архетипічних уявлень. Зокрема в багатьох місцевостях, перш ніж невістка переступить поріг чоловікової хати, вона мусила зійти з воза на закриту віком хлібну діжу, переступити через вогонь. Заради цього перед ворітьми двору нареченого, почувши наближення весільного поїзда, спеціально запалювали вогнище, через яке обов'язково мусила перейти невістка та за власною охотою – молодий і навіть коні; в таких випадках пара не сходила з воза. Цей звичай подекуди існує і досі (у с. Великі Озера Дубровицького району Рівненської обл. працівниками Полісько-Волинського народознавчого

<sup>4</sup> Весільні пісні. / Упор. М. М. Шубравська. – К., 1988. – С.18.

<sup>5</sup> Зап. у с. Велимче Ратнівського району.

<sup>6</sup> Вовк Хв. Студії з української етнографії та антропології. – К., 1995. – С. 206.

центру він востаннє був зафіксований у 2000р.). Навіть там, де ритуал уже забутий, і досі, зустрічаючи молодих, у свекрухи співають: «..Уже солома в воротях згоріла..»<sup>7</sup>. Олександр Потебня зазначає, що запалювання вогнищ та перестрибування через них має на меті звільнення від зловорожої сили хвороби, смерті і пов'язаних з останньою міфічних істот<sup>8</sup>. Відтак, припускаємо, що у такий спосіб знищували духа-опікуна невістки, який прийшов разом з її родом. Це ж доводить і звичай переведення через вогонь усього весільного поїзда, що побутує у окремих регіонах України: у Чорторії Любарського району Житомирської області клали вогонь, через який мусили переїхати коні, віжки при цьому мав перебрати до своїх рук молодий – в такий спосіб «смалили»<sup>9</sup>. Цей звичай передає давнє уявлення про ворожість чужинців та тих, хто хоч деякий час перебував за межами свого звичайного місця осідку: їх вважають чужими для свого колективу аж поки вони не виконають певні очисні обряди.

Коріння подібних переконань найвірогідніше потрібно вбачати в тотемізмі. Відомо, що умова екзогамії дотримується у традиційних мисливських спільнотах. Межі мисливсько-господарських угідь племен при цьому чітко окреслені, а кожне плем'я поклоняється своєму тотему, духу-покровителю, опікуну роду. Прихід чужинця в рід загрожував, за примітивними уявленнями, несприйняттям іновірця автохтонним тотемом, відтак міг викликати в його представників хвороби і навіть смерть. Татарські хани, зберігаючи номадський звичаєвий побут довше, ніж їхні сусіді-хлібороби, дотримувались цих пересторог ще й у Середньовіччі. У зв'язку з цим руські князі, вирушаючи до них з посольствами, піддавались обов'язковій процедурі очищення вогнем. Видно, істотно не відрізнялися від татарських і колишні слов'янські чи, може, ще й арійські звичаї. Відтак, входження чужинки на територію роду сприймалось як вторгнення чужого ворожого духа, що, відповідно, вимагало здійснення визначених ритуальних дій, аби відлучити її від попереднього зв'язку із родовим божеством, що може бути небезпечним для іншого роду. Вочевидь, саме з цією метою виробилась ціла система апотропеїчно-катартичних ритуалів, що забезпечували очищення та входження алохтонної особи в нову сім'ю.

Нинішні старожили вважають, що вогнище палили для того, «*щоб молода не навезла їм корости, болєзні*», «*щоб усе лихе перейшло через вогонь, погоріло, а лишилося все хороше*»<sup>10</sup>, тобто катартична та апотропеїчна функції вогню не втратили свого значення. На Волині існувало переконання, що вогнище спалить дівчину, якщо вона втратила цноту і хоче обманути молодого<sup>11</sup>. Як похідне від цього можна вважати інше переконання з цієї ж місцевості. Вважалось, що наречена не жінка доти, поки

<sup>7</sup> Весільні обряди Рівненщини. Фольклорно-етнографічні записи 19-поч. 20 ст. – Рівне, 2004. – С. 94.

<sup>8</sup> Потебня О. Про купальські вогнища та споріднені з ними уявлення // Фольклористичні зошити. – Луцьк, 2008. – Вип. 11. – С. 170.

<sup>9</sup> Давидюк В. Волинське весілля // Фольклористичні зошити. – Луцьк, 2005. – Вип. 8. – С. 14.

<sup>10</sup> Муравський шлях. – 97: Матеріали комплексної фольклорно-етнографічної експедиції / Упор. Красиков М., Олійник Н., Осадча В., Семенова М. – Харків, 1998. – С. 159.

<sup>11</sup> Марчук З. В. Генєалогія українського весілля. – Луцьк, 2005. – С. 211.

«не обсмалена»<sup>12</sup>.

Михайло Грушевський стверджує, що розкладений вогонь був настільки важливим моментом, що непереведена через вогонь жінка не вважалася у власності чоловіка, він не міг її бити, не міг зупинити, коли вона хотіла піти від нього<sup>13</sup>. Відтак, з часом магічний та звичаєво-правовий зміст ритуалу був втрачений і дійшов до нас у вигляді трансформованої обрядової дії.

Індоєвропейське походження звичаю виявляють його релікти в різних народів Європи, рівно стільки ж – модифікації його змісту. У стародавніх римлян на порозі ставили вогонь і воду так, щоб молоді мусили до них доторкнутися; у Німеччині молода, входячи до хати молодого, обходила навколо запаленого вогнища; осетини під час того, як молода зі своїми дружками обходила тричі домашнє вогнище, просили благословення для неї у Сафе (місцевого вулкану)<sup>14</sup>.

Окремі дослідники вважають, що, оскільки ритуал очищення невістки вогнем передує ритуалу комори, він має значення очищення молодої перед зляганням<sup>15</sup>. Відтак, полум'я могло виконувати не лише апотропеїчну і катартичну функції, а й прокреативну.

Однак функції весільного вогнища лише цим, вочевидь, не вичерпуються. Достатньо приглянутися до змісту пісень, які виконуються перед тим, як молода від'їжджає до свекрухи, щоб зрозуміти, що від неї вимагається повної зміни норову, характеру, звичаю, позбуття дівочого егоцентризму. Про це попереджує власна родина:

*Не плач, дівонько, у матюнки,  
Ще наплачешся у свекрухи  
Через пороги ступаючи,  
Її роботу переймаючи*<sup>16</sup>.

*Не йди, Гальочко, туде,  
Там тобі бида буде.  
Там хата суковата,  
А сим'я вовкувата*<sup>17</sup>.

*Рано сніданячка не буде,  
Буде обід під полуднє,  
А вечера з зоройкаме –  
Обуллешся сльозойкаме*<sup>18</sup>.

<sup>12</sup> Марчук З. В. Генеалогія українського весілля. – Луцьк, 2005. – С. 212.

<sup>13</sup> Грушевський М. С. Історія української літератури: В 6 т. 9 кн. – К., 1993. – Т.1. – С. 268-269.

<sup>14</sup> Вовк Ф. Студії з української етнографії та антропології. – К., 1995. – С. 277-278.

<sup>15</sup> Поліська Дома. – Вип. III: Літо. – Луцьк, 2008. – С. 82.

<sup>16</sup> Архів ПВНЦ. – Ф. 5. – Од зб. 12.

<sup>17</sup> Зап. від М.Бурко 1918 р-н. у с. Велимчі Ратнівського р-ну.

<sup>18</sup> Зап. 1992 р. в с. Сереховичах Старовижівського р-ну.

*Не йди, Оксанко, в татарщину,  
Будеш ходити на панщину,  
Будеш носити хліб за плечима,  
Будеш втирати ніт під очима<sup>19</sup>.*

Подібні застереження тут же висловлюють і свашки молодого, наче готуючи молоду до своєї моральної реінкарнації:

*– Невісткойко молодейка,  
Як підеш від батейка,  
Як ти будеш чужому годити.*

І тут же молода демонструє свою готовність, свій «простий» секрет, як її навчено уникати подібних ситуацій:

*– Постіль білу постелю,  
Та й батейкови вгодю<sup>20</sup>.*

Інші застереження свашок стосуються неминучої втрати невісткою вроди:

*Нехай-но, Ольочко, у нас побудеш,  
Ой то така у нас не будеш.  
Загубиш голосок, воли пасучи,  
Збліднуть перстени, ложки миючи<sup>21</sup>.*

На це дівчина, зазвичай не знаходить відповіді, тобто виявляє готовність сприйняти таку жертву як належне заради створення сім'ї. Вже в хаті молодого виявляється, що застереження свашок не були безпідставними. Тут вони з повним правом вже докоряють невістці, що та в перший день свого перебування в хаті свекрухи не виконує належним чином своїх обов'язків:

*Щось наша невісточка довго спить,  
Ой десь її роботойка не кортить.  
Якби її роботойка кортіла,  
То б вона з лавочки злетіла<sup>22</sup>.*

Під час «пирогів», тобто останнього дня весілля, які відзначаються через тиждень після шлюбу, або й другого дня весілля під час перезви свашки від імені молодої констатують ті зміни, про які її попереджали перед від'їздом у чужу сім'ю:

<sup>19</sup> Архів ПВНЦ. – Ф. 5. – Од. зб. 12.

<sup>20</sup> Там само.

<sup>21</sup> Денисюк І. Пісні з-над берегів Турського озера: Пісні і коментарі. – Луцьк, 2004. – С. 189.

<sup>22</sup> Архів ПВНЦ. – Ф.5. – Од. зб. 11.

*Як була я у матюнки, то була я біла,  
Бо я в свої матусеньки пироженьки їла,  
А як прийшла до свекрухи, то я стала чорна,  
Ой то мені нарobili свекрушині жорна<sup>23</sup>.*

У цьому контексті переведення молодої через вогонь, можна сприймати і як кремацію, після якої, за давніми релігійними уявленнями, настає переродження людського ества з новими якостями.

До ритуалів, в основі яких захована катартична магія, належить і переведення невістки свекрухою через поріг, тримаючи її за пояс. Поріг, за народними уявленнями, – це те місце в хаті, де концентрується сила родових духів, можливо, – й предків роду. Звідти сила силенна повір'їв та заборон, які вимагають шанобливого ставлення до порогу<sup>24</sup>. Вочевидь, уявлення про потойбічний світ і вшанування померлих (саме під порогом у давнину було місце захоронення)<sup>25</sup> спричинило виникнення подібного ритуалу, що може походити від доби зародження культу предків. На Гуцульщині молодий, ідучи до вінця, «віддавав честь хатньому порогу – постукував у нього топірцем або палицею: при цьому поріг мав бути застелений «веретою»<sup>26</sup>. Вшанування хатнього порогу присутнє і у поховальних обрядах: обряд доторку труною до хатніх порогів символізує прощання небіжчика із власною оселею та домовими духами<sup>27</sup>. До того ж, у обрядовості окремих регіонів, зокрема Західного Полісся, зберігся звичай, за яким молодий переносить наречену в свій дім через поріг на руках<sup>28</sup>. Безперечно, і цей звичай заховує віру у те, що духи оселі, які ще не знають чужинки, можуть заподіяти їй шкоду. Припускаємо, що саме із вшануванням родинних духів пов'язаний і звичай, що побутує у південно-македонських болгар: над порогом батьківського дому молода тричі вклонялась, а в хаті молодого над порогом вхідних дверей розливала трохи вина<sup>29</sup>. Отже, переведення через поріг за значенням дуже близьке до переведення через вогонь, оскільки так само виконувало апотропеїчну функцію. Що ж до катартичної, то вона тут відсутня.

Без сумніву, апотропеїчний за своєю суттю й обряд зустрічі невістки свекрухою, одягненою у вивернутий наверх вовною кожух. Людмила Шевченко на основі записів, зроблених в Олевському районі, на Поліссі, пояснює цей звичай так: «З чужим родом приходять і його патрон, який може бути голий; щоб він в такому разі оступився, жінка уособлює свого багатого, оброслого вовною «хазяїна», якого чужий бідний злякається і втече.

<sup>23</sup> Архів ПВНЦ. – Ф.5. – Од. зб. 17–37.

<sup>24</sup> Давидюк В. Крокове колесо. – К., 2002. – С. 44

<sup>25</sup> Седакова О. Поетика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян. – Москва, 2004. – С. 74.

<sup>26</sup> Скуратівський В. Русалії. – К., 1996. – С. 447–448.

<sup>27</sup> Гузій Р. Б. Похоронні звичаї та обряди українців Карпат (19–20 ст.). Автореферат дисертації. – Львів, 2002. – С. 12–13.

<sup>28</sup> Архів ПВНЦ. – Ф. 2. – Од. зб. 131. Арк. 36

<sup>29</sup> Сумцов. Н. Религиозно-мифическое значение малорусской свадьбы. – Киев, 1885. – С. 64–65.

Домовик буває добрим патроном, тоді він оброслий шерстю і зветься не домовик, а хазяїн, коли ж він голий, то приносить нещастя і нужду»<sup>30</sup>.

За цією логікою, свекруха прагне відлякати ворожих духів, що прийшли разом із чужинкою. Подібні вірування в очищення від родинних духів, що можуть бути ворожими до членів іншого роду, відбиті у обряді приймання зятя тещею, так само одягненою у вивернутий кожух: «*Теща зятя вітає, кожуха вивертає...*». Зрозуміло, така традиція виробилась саме у матрилокальній сім'ї. Вочевидь, у період становлення екзогамних шлюбів, коли кожне плем'я мало свого покровителя-тотема, такий ритуал був цілком вмотивованим, що і спричинило сакралізацію мотиву приймання особи чужого роду.

У деяких регіонах зберігся звичай зустрічі невістки свекрухою, що ще й тримає у руках рогача чи вилки:

*До свикрухи йдемо, калача нисемо.*

*Ми до неї з молодю – вона до нас з коцюбою.*

*Ми до неї з калачами – вона до нас з рогачами*<sup>31</sup>.

Старожили згадують, що при зустрічі стара мати «брала вилке і знімала із молоді покривайло, кедала на землю, а тоді вже й танцювали по тому покривайле»<sup>32</sup>. У с. Гірники свекруха не просто знімала, а ще й лякала (цілилась у очі), а тоді вже знімала покривало, тоді одягала віночок і зав'язувала у хустину<sup>33</sup>. Без сумніву, звичай виказує елементи екзогамного шлюбу: полотно, у яке була загорнута невістка ще в себе вдома (подекуди тепер це робить сама мати молоді) у цьому обряді – трансформований елемент захоплення, поневолення молоді, що існувало ще з тих часів, коли дівчат для майбутнього шлюбу викрадали голими біля води, обплутуючи рибальськими сітями (звичай умикання). І донині в окремих піснях, що співають при покриванні, збереглися слова, які свідчать, що молоду загортали повністю:

*Наша Ірочка невеличка,*

*Ни закривайте їй личка...*<sup>34</sup>.

Образ свекрухи, яка виходить з вилками та лякає, нагадує архетипний образ старої матері у вивернутому кожусі, що прагне налякати чужі сили, які приходять з інорідною дитиною. Присутність в обряді рогачів, що мають відношення до печі, також свідчить на користь нашого припущення. На думку М. Нікольського, усі предмети, що мають безпосередній стосунок до печі, можуть вважатись символами духу предка, що живе у печі чи вогнищі<sup>35</sup>.

<sup>30</sup> Шевченко Л. Звичаї, зв'язані з закладами будівлі // Первісне громадянство – № 1-2, 1926.

<sup>31</sup> Сербинівське весілля. – Рівне, 2001. – С. 19.

<sup>32</sup> Архів ПВНЦ. – Ф1-М. – Од. зб. 30. – Арк. 13. Зап. у с. Гірники Ратнівського району.

<sup>33</sup> Архів ПВНЦ. – Ф1-М. – Од. зб. 21.

<sup>34</sup> Архів ПВНЦ. – Ф 1-М. – Од. зб. 5.– Арк. 33. Зап. у с. Рудка-Червинська Камінь-Каширського району.

<sup>35</sup> Никольский Н. Происхождение и истырия белорусской свадебной обрядности. – Минск, 1956. – С. 64-65.



Тому, припускаємо, первісне значення цього обряду було апотропеїчним.

Обрядову роль у ритуалі приймання невістки виконує і піч. За свідченням окремих дослідників, піч, як і покуть, місце під порогом, могла бути давнім місцем поховання<sup>36</sup>. На Бойківщині, коли молода заходить вперше до хати свекрухи, піч затуляють від неї, бо вона може заворожити на смерть свекруху:

*Ой яка в печі велика яма,  
Впала би до неї сеся мама.*

А ввечері, коли у хаті залишається тільки рідня, мати молоді приносить вечерю: яєшню, не замішану і не посолену, яку молоді споживають разом, сидячи на печі<sup>37</sup>. Без сумніву, подібні ритуали сформувались на основі віри у магичну силу хатнього духа, що живе у печі, а тому цей звичай символізує прилучення нової особи до роду та зберігає характер давнього жертвопринесення. Людмила Шевченко зазначає однотипність входин молоді у хату до свекрів із входунами до нової хати, що обумовлюється спільним мотивом перехідного моменту з одної форми життя в другу. Дослідниця стверджує, що присутність курей і яєчні в обох обрядах має магичний характер, як і хліб, сіль і вода, гроші й вовна<sup>38</sup>. Відомо ж, що м'ясо птаха здавна відігравало обрядову роль: курятина в українській обжинковій вечері, печена курка на сніданок для молодих, що, вочевидь, походить ще з дохліборобської доби.

Уявлення про перебування в печі місцевих духів присутні й у традиції впорядкування печі перед приходом невістки, що проходить як спеціальний обрядовий акт «оглядин печі»: до хати молодого приходили баби, вимітали й гладили піч, а тоді влаштовували учту та співали пісень. На ніч до печі клали дрова й ставили горщик з водою, що є поживою для печі-вогню і говорили: «Щоб душі померлих зичливі були до молодих» (Чернігівщина)<sup>39</sup>. У обряді випечення короваю піч теж уособлюється у образі живої істоти, яку потрібно годувати (задобрювати):

*Піч наша регоче,  
коровая хоче...<sup>40</sup>*

Відтак, у час входин невістки до дому молодого присутній цілий ряд ритуалів із вшануванням культових місць (печі, порогу, столу), що відбувалось небезпідставно. У первісній свідомості існувала віра у те, що

<sup>36</sup> Седакова О. Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян. – Москва, 2004. – С. 87.

<sup>37</sup> Донченко П. Повір'я, перекази та звичаї бойків с. Широкого Лугу на Марамарощині // Наша культура: науково-літературний місячник. – Ч. 4, 1936. – С. 307.

<sup>38</sup> Шевченко Л. Звичаї, зв'язані з закладами будівлі // Первісне громадянство – № 1-2, 1926.

<sup>39</sup> Петров В. Весілля як родовий акт і весільні пісні /Енциклопедія українознавства. – К., 94. – С.262-263.

<sup>40</sup> Потебня А. А. О некоторых символах в славянской народной поэзии // Потебня А. А. Слово и миф. – Москва, 1989. – С. 371-372.

родові предки неприхильно ставляться до приходу «чужака», як і не схвалюють, коли хтось покидає рід, а тому відхід нареченої від родини та перехід до роду чоловіка супроводжувався урочистими обрядами, які мали умилювати домашніх духів<sup>41</sup>. Віктор Давидюк стверджує, що анімістичні духи-господарі, перебравши на себе багато рис попередників-тотемів, знайшли своє втілення у добу раннього землеробства. Формування цих уявлень відбувалося з другої половини IV – до середини III тис. до н. е., взявши за основу культ дуалістичних покровителів природи, які за різних обставин можуть бути добрими або злими, сприяти людям чи завдавати шкоди<sup>42</sup>. Вочевидь, саме на основі таких міркувань і сформувалась система ритуальних дій, пов'язаних із хатніми духами.

*Прилетіла сова, сіла собі на покуті у червоних чобіточках.  
Не кликайте, не полохайте, – нехай собі привикає,  
Хліба-солі поїдає та додому не тікає<sup>43</sup>.*

Зрозуміло, що очищення та знешкодження невістки було лише початковим завданням нової родини. Наступне і не менш важливе – прилучення її до нового родинного покутя, про що й співається у пісні.

Основні символи – покуть, де відбувається посад, та чоботи червоного кольору, що символізують куплену чи взяту за викуп дівку – доводять, що мова йде про екзогамічну сім'ю, в якій привикання невістки на чужині могло бути проблемою. Вочевидь, саме з цією метою іноді свекор, зустрічаючи невістку, давав їй шматок цеглини з печі чи сирого буряка. Молода ж все це кидала на землю<sup>44</sup>, в чому вбачаємо сліди несприйняття чужих атрибутів в контексті екзогамічного обряду. Цей звичай чомусь має назву «приохочувати молоду». Припускаємо, що у такий спосіб відбувалось символічне прилучення до чужого для молодої осереддя духів роду та господарства.

Культ хатнього вогнища, зосереджений коло печі, відомий у різних народів, що доводить архаїчність генези цих обрядів. У сербів молода, повернувшись з вінчання, тричі обходила навколо печі і щоразу брала у руки запалене поліно й трусила ним так, щоб аж іскри сипались, після чого свекруха обв'язувала її ременем, що символізував прилучення до нового роду. У чехів наречена і служниця, входячи до нового дому, повинні були вшанувати вогнище: перша мусила вкинути у вогонь три волосини зі своєї коси, а друга – заглянути в комин і посипати свої ноги сажею<sup>45</sup>.

Прикметно, що звичай насильного заволодіння нареченою, зберігаючись у окремих ритуалах обряду, у фольклорі часто трансформується у елемент гумору. Відтак, у деяких глузливих текстах

<sup>41</sup> Саварин Т. Лемківські весільні обрядові пісні. Автореферат дисертації. – Львів, 2003. – С. 9.

<sup>42</sup> Давидюк В. Вибрані лекції з українського фольклору. – Луцьк, 2009. – С. 35-36.

<sup>43</sup> Вовк Ф. Студії з української етнографії та антропології. – К., 1995. – С. 279.

<sup>44</sup> Там само.

<sup>45</sup> Афанасьев А. Поэтические воззрения на природу. – Москва, 1995. – С. 34-37.

співається, коли привезуть невістку:

*Хваліліє, що багатіє, аж вани да убогіє,  
У їх коні безногіє. Самі пешиком ішли,  
Маладую в мешку неслі, світільку в каробци,  
Шоб не вкрали хлопци<sup>46</sup>.*

*Ой ми її ни хотіли – сама хотілася.  
Ой ми її ни хотіли – вона сама хтіла,  
Накинула сирмажину ди й між нами сіла<sup>47</sup>.*

Без сумніву, слова «Маладую в мешку неслі», «Накинула сирмажину» виказують традицію укладення шлюбу шляхом викрадення, «умикнення» нареченої і добре ілюструють засоби цього захоплення, про що згадувалось вище.

Окремі елементи насильницького заволодіння дівчиною присутні і у обряді покривання, оскільки, за звичаєм, наречена має двічі скинути хустину, яку вдягають їй на голову, та лише на третій раз скоритись. Відтак, роль невістки і в цьому обряді обмежується участю, продиктованою обрядовою необхідністю, тоді як дії з боку роду молодого закарбувались як навмисні, цілеспрямовані:

*Що ми хтіли, то те зробили, –  
З книша – паляницю,  
З дівки – молодицю.*

На Закарпатті молоду завиває у білу хустину молодий, але, за свідченням старожилів, колись покривала стара, свекруха<sup>48</sup>. На Волині чіпець на голову теж одягає молодий. Це відбувається у коморі, не на очах у присутніх, незважаючи на це наречена й тут двічі його зриває, а за третім разом погоджується<sup>49</sup>. Відтак, спадщина матриархальної непокори жінки залишилась тільки у вигляді обрядового супротиву жінки покоритися чоловікові. Традиція вдавати цю непокору у обряді покривання, як і покривання у домі молодого старою жінкою, яка представляє його рід, походить, вочевидь, ще з доби ранніх екзогамних шлюбів. Покривання невістки свекрухою в такому випадку має ще й ініціативне значення, адже зміна зовнішнього вигляду була ще й символом нового народження.

Важко не зауважити, що самій невістці у всіх цих обрядах здебільшого випадає пасивна роль. І лише нечисленні ритуальні дії виказують її прагнення самостійного завоювання власного простору у межах чужої родини. Серед таких ритуалів присутній цікавий архаїчний звичай при

<sup>46</sup> Зайченко В. Весілля на Чернігівщині // Родовід. – 1994. – №9. – С. 54.

<sup>47</sup> Архів ПВНЦ. – Ф1-М. – Од. зб. 19. Зап. у с. Нова Руда Маневицького району.

<sup>48</sup> Архів ПВНЦ. – Ф3-И. – Од. зб. 2. Зап. у с. Тарасівка Тячівського району. Закарпатської обл.

<sup>49</sup> Давидюк В. Волинське весілля // Фольклористичні зошити. – Луцьк, 2005. – Вип. 8.- С. 15.

вході в хату впускати поперед себе чорну курку. У с. Іваничі Володимирецького району Рівненської області зберігся текст, що законсервував цей обряд. Там співали, коли молода ішла до свекрухи:

*Под одну руку – хліба булку,  
Под другу – рабу курку*<sup>50</sup>.

На разі, поєднання традиційної культури скотарської та хліборобської доби у межах одного тексту очевидне. Хведір Вовк, описуючи обряд принесення невісткою до хати чорної курки, вказує на екзогамічний характер цього звичаю, зважаючи на вияв ворожих почуттів до нової родини з боку невістки<sup>51</sup>. Подібний обряд у різних слов'янських народів виконується і при входи́нах у нову хату, оскільки заходити в новобудову хазяїнові першому заборонено, бо спіткає лихо або смерть, тому першим пускають якесь звірятко: котика, півня чи курку, але обов'язково чорних. Вірять, що якщо тій силі, що замешкує місце, замало було попередніх задобрень, жертв (сипали зерно, гроші під стовпи на закладах хати), то треба, щоб ця остання біда «на коту окошілася»<sup>52</sup>. Вочевидь, мотив первісної віри, який зберігся і у обряді входи́н невістки до хати свекрухи, мав на меті захистити невістку від можливого лихого впливу хатнього духа при першому контакті. Попередні жертви духам теж мали місце у зустрічі невістки: сипання житом з метою задобрення, пізніше – цукерками, грішми.

До числа символічних жертвопринесень, які здійснювались у весільному обряді, відносимо і ритуальне споживання нареченими у коморі смаженої курки і меду. Христофор Ящуржинський доводить, що смажена курка була жертвовною твариною для бога-громівника як покровителя шлюбу; мед теж відносився до священних жертвних продуктів, від чого і назва «медовий місяць»<sup>53</sup>. Прикметно, що ці жертвні продукти молоді споживали саме у коморі. Відомо ж, що найчастіше обряд жертвопринесення здійснювався там, де чекали від нього віддачі: на полі, у хліві тощо. Відтак, припускаємо, що це жертвопринесення мало сприяти зростанню сімейного добробуту та найголовніше – заплідненню нареченої.

В сучасних етнографічних дослідженнях з'явилася думка, що усі магічні дії, які молода здійснює стосовно печі (при цьому використовуються різні предмети: курка, хліб, дрова, зерно), треба вважати пережитком гіластичних, тобто умилюючих обрядів, які первісно переслідували мету зближення невістки з домашнім божеством жениха<sup>54</sup>. Проте неважко переконатися, що цим ритуал пускання курки під піч не вичерпується. Він заховує глибше первісне значення. За бойківськими віруваннями, з яйця

<sup>50</sup> Архів ПВНЦ. – Ф1-М. – Од. зб. 26.

<sup>51</sup> Вовк Ф. Студії з української етнографії та антропології. – К., 1995. – С. 278.

<sup>52</sup> Шевченко Л. Звичаї, зв'язані з закладами будівлі // Первісне громадянство – № 1-2, 1926.

<sup>53</sup> Ящуржинский Хр. Свадьба малорусская, как религиозно-бытовая драма. – К., 1896.

<sup>54</sup> Кагаров Е. Состав и происхождение свадебной обрядности // Сборник музея антропологи и этнографии. – Львів, 1929. – Ч. VIII. – С. 187-188.

чорної курки можна вивести домашнього духа<sup>55</sup>. Очевидно, саме у такий спосіб невістка намагалась вивести у хаті свекрухи свого власного помічника. Змагання між невісткою і свекрухою первісно починалось зі змагання між двома хатніми духами. Звідси ж походить уявлення про те, що якщо вдасться курку впустити під піч, то незабаром свекруха помре. Про сам же звичай казали, що молода кидала курку «на голову свекрусі»<sup>56</sup>.

Цілий ряд символічних предметів, які у пору ранньохліборобської культури набули сакрального значення – діжа, полотно, піч, калачі, зерно – виказує зв'язок походження образу невістки із рільницькою добою. У деяких регіонах молода, перш ніж стати на землю (якщо через вогонь переїжджали кінями), мусила ступити однією ногою на закриту віком діжку для хліба. Цей звичай широковідомий на Поліссі. Свій перший крок на дворі молодого наречена ступала на діжку, якщо була «чесна». «Нечесна» ступала на землю. Загалом цей звичай загальнопоширений по всій Україні, і навіть там, де його уже не пам'ятають, почасти і сьогодні співають:

*Та винось, мати, діжку,  
Бо виле сина невістку.  
Висока, як дубина,  
Червона, як калина<sup>57</sup>.*

«Червона» означало цнотлива. Вважалося, що коли молода «нечесна», віко діжки провалиться. В силу переконань про магічні властивості діжі, вона виконувала роль індикатора, якого обманути неможливо. Вона ж і благословляла, забезпечувала добробут. В багатьох випадках діжа виказує своє значення родинного оберега. Переходячи жити у нову оселю, з-поміж усіх хатніх речей найперше вносили хлібну діжу. У деяких місцевостях зберігся обряд переходу наречених під віком діжі, яке тримають мати і батько. Хведір Вовк стверджує, що цей обряд із діжею дуже наближається до обряду проведення молодого з молодою під ярмом у старовинній Індії. Діжка ж – сакральний предмет, оскільки ріст хліба у ній виробив вірування у магічну силу цього предмета (ранньохліборобська доба), і молода теж особа сакральна в силу перехідного характеру весільного обряду.

Полотно та рушники, які використовуються невісткою у обряді обдаровування родини молодого, теж відносимо до суто хліборобських елементів.

*Бігом, ненечко, бігом,  
Прийшла невістка з даром;  
Рушничка біленького  
За синочка молоденького<sup>58</sup>;*

<sup>55</sup> Левкович Н. Демонологічні вірування українців // Фольклористичні зошити. – Луцьк, 2008. – Вип. 11. С. 118.

<sup>56</sup> Там само. – С. 119.

<sup>57</sup> Архів ПВНЦ. – Ф5. – Од. зб. 8. – Арк. 58.

*...Буду дарувати свекорцеві сорочку,  
А свекрі хоч пілочку,  
А зовиці – хусточку,  
Діверові – рушники...<sup>59</sup>.*

Технологія виготовлення полотна була відома трипільцям в епоху неоліту. Відтак, його використання у різних формах у весільному обряді могло бути спричинене вірою у його магичні властивості, що сформувалась на початковому етапі використання. Як слушно спостеріг Віктор Давидюк, сакрального значення будь-які технічні винаходи набувають на початковому етапі свого застосування, коли мають особливу вартість<sup>60</sup>.

З тексту зрозуміло, що невістка стає членом не індивідуальної, а традиційної патріархальної т.зв. великої сім'ї. Укладання сімей, на чолі яких стояв батько, було основною прикметою патріархального устрою. Рільницький побут, в умовах якого сформувалася така сім'я, виявляється в невістчиних подарунках: свекрусі та свекрові – калач, хліб, хустка, сорочка. Принесення нею до хати хліба вважалось обов'язковим. У лемків мати молодої клала дочці в скриню «балець» – великий хліб, з яким молода тричі обкручувалася в хаті молодого, ділила на шматки та дарувала своїй рідні. Ремінісценції ритуалу жертвопринесення вбачаємо у звичаї, який зберігся у окремих селах: подарований шматок бальця свекруха клала на піч зі словами:

*На пец, мамоньку, на пец,  
Най буде перше хлопец<sup>61</sup>.*

Вочевидь, у такий спосіб першу шану віддавали хатньому духові, постійним місцем перебування якого була піч.

Почасти у обряді приймання невістки використовується і зерно. У деяких регіонах України невістка несла зерно до криниці, коли йшла по воду чи вмиватись після «комори», та кидала його у криницю, в чому вже вбачаємо жертвопринесення духам предків. Вони, за народними уявленнями, приходять у відповідні дати до своїх родичів або з лісу, або з води. Подекуди сьогодні цей звичай трансформувался у звичай кидати в криницю дрібні гроші.

До числа ритуальних дій, які мала виконувати невістка, належить і ціла система заборон: не можна їсти на власному весіллі, розмовляти, сміятись, не можна танцювати, доторкатись до чогось. Останнє сьогодні збереглося у вигляді звичаю, за яким молодій не можна брати участь у приготуванні весільних страв та прибиранні весільної зали. Будь-яке порушення табу ускладнювало проходження невісткою перехідних обрядів, а це в свою чергу

<sup>58</sup> Весілля. У двох книгах. Кн. 2 / Упор. М. М. Шубравської. – К., 1970. – С. 452.

<sup>59</sup> Там само. – С. 121.

<sup>60</sup> Давидюк В. Вибрані лекції з українського фольклору : В авторському дискурсі. – Луцьк, 2009.

<sup>61</sup> Борисенко В. К. Весільні звичаї та обряди на Україні. – К., 1988. – 192с.

призводило до негативних наслідків для обох родів. У народній інтерпретації такі заборони обросли вторинними мотиваціями. До прикладу: не можна молодій їсти на власному весіллі, бо «свекруха буде їсти»<sup>62</sup>. Зрозуміло, первісний характер заборон мав глибший характер; зокрема, заборона вживання їжі пов'язана із лімінальністю нареченої (мертві не їдять). Відомо, що подібні заборони діяли у жіночих ініціаціях, що готували до одруження: у аборигенів Австралії дівчину, окрім міфів, пісень та поведінки після шлюбу вчили дотримуватись харчових заборон<sup>63</sup>, що теж є виявом обрядового симулювання смерті.

Молодій не дозволялося танцювати на своєму весіллі. Звичайне для цього пояснення знаходимо в давніх агіографічних повчаннях: «Пляшущая бо жена многим мужам жена есть...». Тобто у первісному розумінні танцювати з молодою означало б мати з нею статевий зв'язок. Ремінісценції гетеризму присутні у весільному обряді у «золотому танці», що зберігся в горян Закарпаття. Там з молодою за гроші можуть перетанцювати всі охочі. Щоправда, там не було обряду «комори».

Заборона нареченій танцювати, вочевидь, виникла з утвердженням парного, а, можливо, – навіть індивідуального шлюбу. На думку Володимира Проппа, такі заборони були елементами ініціації<sup>64</sup>.

Окрім того, невістка має дотримуватись і ритуальної заборони на просту, неритуалізовану мову: прийшовши до свекрухи, вона повинна якийсь час мовчати. Подібне – у казці про 12 братів: дівчині після перебування в лісі говориться: «Ти сім років маєш бути німа, не повинна ні говорити, ні сміятися». Зв'язок цієї казки з обрядом ініціації довів С. Лур'є<sup>65</sup>. Смерть відчувається як життя зі зворотнім знаком: живі говорять, сміються, сплять. Мертві ж цього не роблять. Відтак, ці ранні, древні переконання проливають світло на обряди, що виникли пізніше. Подібні заборони можна спостерігати і в казках, міфах, в поховальних обрядах, що тільки підтверджує їх прадавність.

Дослідниця весільних обрядів Зоряна Марчук дає інше пояснення цій традиційній установці. Вона підходить до обґрунтування заборони молодим розмовляти під час весілля з позиції етноісторика, стверджуючи, що пошлюблення представників різних національностей було властиве для населення, яке проживало на межі двох народностей чи сусідніх племен<sup>66</sup>. Цілком природнім за таких умов було нерозуміння мови один одного. Вочевидь, мовчання наречених зумовлене їх первісною алохтонністю. Це припущення підтверджує текст:

*А вже наші молодята*

<sup>62</sup> Муравський шлях – 97: Матеріали комплексної фольклорно-етнографічної експедиції. – Харків, 1998. – С. 102.

<sup>63</sup> Алексеев В. П., Першиц А. И. История первобытного общества. – М., 1990. – С. 188-189.

<sup>64</sup> Пропп В. Я. Ритуальный смех / Фольклор и действительность. Избранные статьи. – М., 1976. – С. 183.

<sup>65</sup> Там само.

<sup>66</sup> Марчук З. Шлюбні мотиви в українських веснянках // Фольклористичні зошити. – Луцьк, 2002. – Вип. 5. – С. 45.

*По-німецьки шварготять...*

що доводить походження наречених із різних племен і пояснює, чому ж тільки у кінці весілля вони починали розмовляти – вони вчилися розуміти мову один одного.

Табу на доторкання до лімінальної невістки реалізується в обряді переведення свекрухою невістки через поріг за пояс, про що вже згадувалось вище. Це доводить звичай, характерний для поховальної обрядовості мешканців Карпат, де діє заборона торкатися до покійника<sup>67</sup>. Дослідники поховальної обрядовості зазначають, що світоглядною основою більшості таких ритуальних поховальних табу є переконання про небезпечну для живих присутність духу мерця та уявлення про згубну силу, яка виходить від нього й має здатність негативно впливати на людей та плідність худоби і урожайність рослин<sup>68</sup>. Загалом, весільний обряд має багато спільного з поховальною обрядовістю, що спричинено перехідним характером обох. У первісній міфологічній свідомості усі обряди переходу – до іншого роду, вікового періоду чи стану – сприймалися так само, як і перехід померлих до потойбічного світу. Ще Олександр Потебня у багатстві дій, які здійснювались учасниками весілля, розглядав ключові цілі архаїчного весільного обряду не у створенні нової сім'ї, а у ритуальному оформленні визначеного життєвого переходу<sup>69</sup>.

На думку окремих дослідників, вірування у життя після смерті з'явилися не раніше епохи бронзи, часу появи уявлень про потойбічний світ (на території України – зрубна культура XVI – XII ст. до н.е.)<sup>70</sup>.

Окремі елементи обряду дуже чітко вказують на зв'язок образу невістки із уявленнями про потойбічне життя. Зокрема, у деяких місцевостях через вогонь переїздили возом<sup>71</sup>:

*Ой садись, дівойко, на возі  
Та покидай батькові норови...<sup>72</sup>.*

Відомо, що віз та коні як у поховальному, так і у весільному обрядах виступають у ролі посередників переправи. Деякі науковці стверджують, що матеріальна культура енеолітичної України була «культурою на волах»<sup>73</sup>. Інші доводять, що свійський кінь потрапив до носіїв кола мальованої

<sup>67</sup> Гузій Р. Б. Похоронні звичаї та обряди українців Карпат (19-20 ст.). Автореферат дисертації. – Львів, 2002. – С. 8

<sup>68</sup> Там само. – С. 10.

<sup>69</sup> Карнаушенко Г. Н., Сало Д. С. Идеи А. А. Потебни об архаических основах свадебного ритуала сквозь призму современной этнолингвистики // Олександр Потебня: сучасний погляд: Матеріали міжнародних читань. – Х., 2006. – С. 205.

<sup>70</sup> Отрощенко В. В. Идеологические воззрения племен эпохи бронзы на территории Украины (по материалам срубной культуры). // Обряды и верования древнего населения Украины. Сборник научных трудов. – К., 1990. – С. 5-6.

<sup>71</sup> Вовк Хв. Студії з української етнографії та антропології. – К., 1995.

<sup>72</sup> Грушевський М. С. Історія української літератури: В 6 т. 9 кн. – Т.1. К., 1993. – С. 285.

<sup>73</sup> Петров В. Походження українського народу. – К., 1992. – С. 33.



кераміки від скотарських племен південної та східної України вже протягом IV тис. до н. е.; у Месопотамії кістки коня не відомі і у III тис. до н. е., але там уже з'являються поодинокі зображення коней та вершників<sup>74</sup>. Віктор Давидюк теж зазначає, що коня було приручено уже у епоху міді (у IV тис. до н. е.) степовими скотарськими племенами. Проте представники середньостогівської, ямної та кемі-обинської культур, які проживали на теренах України в добу енеоліту – бронзи, застосовували його винятково для верхової їзди<sup>75</sup>. Про існування чотириколісного воза на півдні нашої країни можна говорити лише з епохи бронзи, що підтверджено археологічними пам'ятками. Відтак, використання воза як засобу переправи у весільному обряді можна вбачати лише з II тис. до н. е. Власне цим періодом датують і утвердження парної сім'ї. На час обмеженого його використання перевезення молодої возом могло вважатися проявом особливої честі, так само, як у пізніші часи взування її в чоботи, яких до цього вона не носила зроду. Значимість воза як такого атрибута доводить обставина використання його навіть у тому випадку, коли молоді жили у межах одного села чи й вулиці.

В силу перехідного характеру весільного обряду невістка сприймалась як особа, привезена із ворожого світу, «із царства мертвих», в якому вона перебувала як лімінальна, тобто порубіжна істота<sup>76</sup>. Тому вона мусила пройти ряд очисних ритуалів. Вони спрямовувалися на очищення від її родових духів. Такому відчуженню від них сприяло все від закривання її обличчя під час перевезення і до незвичної поведінки, детермінованої дотриманням заборон. Будучи позбавленою родинних сакральних сил представниця роду вважалась мертвою доти, поки її не візьмуть під свою опіку родові духи чоловікової сім'ї.

За Джеймсом Фрезером, ідея вмирання та воскресання божества була світоглядною категорією багатьох ранніх культур, смерть якими усвідомлювалась не як трагічний кінець, як початок іншого життя, а як порубіжжя, перехідний етап з однієї форми життя в іншу<sup>77</sup>.

Елементи поховальної обрядовості захоче і звичай, за якого молоді, приїхавши до двору молодого, з воза ставали на кожух, а далі – на простелену з полотна доріжку, що вела аж до посаду<sup>78</sup>. Подібний звичай присутній і у поховальній обрядовості Гуцульщини, а також у болгар, румунів, молдаван: на дорогу стелять рушник-«місток», що має полегшити душі переправу до потойбічного світу через міфічну ріку чи міст<sup>79</sup>. Відтак, доріжка з рушника, по якій проходить наречена як лімінальна особа та

<sup>74</sup> Кравченко Н., Павленко Ю. Коментар до праці «Походження українського народу» / Петров В. С. Походження українського народу. – К., 1992. – С. 124-125.

<sup>75</sup> Давидюк В. Вибрані лекції з українського фольклору. – Луцьк, 2009. – С. 45.

<sup>76</sup> Балушок В. Роль жінки в юнацьких ініціаціях давніх слов'ян // Родовід, 1994. - № 9. – С. 23

<sup>77</sup> Василькевич Г. Свято Юрія: контамінація і синтез у календарній обрядовості // Фольклористичні зошити. – Луцьк, 2002. – Вип. 5. – С.51.

<sup>78</sup> Муравський шлях – 97: Матеріали комплексної фольклорно-етнографічної експедиції. – Харків: 1998. – С. 159-160.

<sup>79</sup> Гузієв Р. Похоронні звичаї та обряди українців Карпат (19-20 ст.). Автореферат дисертації. – Львів, 2002. – С. 14.

заходить аж за стіл, є засобом переправи з одного світу до іншого.

Семантику «оживлення» молодої, вочевидь, несе в собі й червоний колір, яким переповнена атрибутика другого дня весілля. Червоний – колір життя, більше того, що приходить він на зміну білому, в якому привозять молоду до хати молодого. Подекуди свекруха покриває невістку червоною хустиною одразу по приході до хати (*«Зав'язала хустиночку, як зняла примітку»*<sup>80</sup>). Після обряду «комори» червоний колір стає суцільним символом подальших обрядодій. У с. Вільхівка Горохівського району на Волині, співаючи пісень, після успішного проходження обряду комори на воротах вивішували червону хустку, якщо молода була «чесна»<sup>81</sup>. У с. Полапи на Західному Поліссі після «комори» над дверима чіпляли червону стрічку<sup>82</sup>. На Яворівщині, коли сват виносив червону хустку (її ж молода вручала як знак своїх чеснот стрітникам), нею перев'язували комина на хаті. Подекуди перев'язували червоною стрічкою чи забарвлювали у червоний колір горілку<sup>83</sup>. На Херсонщині наречену зав'язували у червону хустину і бояри теж прикрашались такими хустинками. У пісні знаходимо відображення цього обряду:

*Знати Марисю, знати, з якої вона хати.  
Черчиком обсипано, калиною обтикано,  
І лавки, і прилавки з червоної китайки*<sup>84</sup>.

Символом незайманості нареченої червоний колір став сприйматися, вочевидь, опосередковано. Родинні духи «оживляли» лише «чесну» молоду. «Нечесну» ж не хотіли приймати до роду. Відтак червоне маркування було не для неї.

Прикметно, що, символіка червоного кольору присутня і в обрядах старих вегетаційних свят. У них червоний колір виконує як апотропеїчну, так і прокреативну функції. На Покутті, наприклад, побутує звичай обв'язування «бороди» червоною ниткою<sup>85</sup>. Такий самий звичай побутує і у Тульській губернії: з останніх колосків роблять сніп і перев'язують його червоним прядивом<sup>86</sup>. Це ж характерно і для Полісся, Волині та інших регіонів України. Відтак, надмірна увага до символіки червоного кольору у межах різних обрядів доводить глибоку архаїчність сприйняття його змісту. Безперечно, у міфологічній свідомості цей колір асоціювався із магією урожаю та плодючості<sup>87</sup>. Адже кров віддавна була однією із

<sup>80</sup> Архів ПВНЦ. – Ф3-И. – Од. зб. 6. Зап. у с. с. Калини Тячівського р-ну Закарпатської обл.

<sup>81</sup> Архів ПВНЦ. – Ф2-М. – Од. зб. 27.

<sup>82</sup> Архів ПВНЦ. – Ф1-Л. – Од. зб. 24.

<sup>83</sup> Давидюк В. Волинське весілля // Фольклористичні зошити. – Луцьк, 2005. – Вип. 8. – С. 15.

<sup>84</sup> Ящуржинский Хр. Свадьба малорусская, как религиозно-бытовая драма. – К., 1896.

<sup>85</sup> Копержинський К. Обряди збору врожаю у слов'янських народів у найдавнішу добу розвитку Обряд з останнім колоссям // Первісне громадянство та його пережитки на Україні. Науковий щорічник / За ред. К. Грушевської - № 1-2, 1926.

<sup>86</sup> Там само.

<sup>87</sup> Агапкина Т. А. Мифопоэтические основы славянского народного календаря. – Весеннее-летний цикл. – М., 2002. – С. 156.

найстародавніших метафор води і дощу, що, вочевидь, в уяві людини асоціювались із життєдайною силою. Крім того, окремі дослідники вказують, що червоний колір присутній у похованнях (червона вохра використовувалась у поховальному обряді, починаючи з мезоліту<sup>88</sup>; характерна ознака поховань ямників, яких ідентифікують з аріями, – посипання трупів червоною вохрою<sup>89</sup>), що може означати перехідний стан організму між життям та смертю і надію на продовження життя, тобто на оживлення померлих<sup>90</sup>.

У гайналів, в яких, як і в гуцулів, обряду «комори» не існувало, за свідченням їх самих, червоний колір використовувався ще й для позначення простору дівчини (с. Калини Закарпатської області):

*В молодій на воротах червона косиця,  
Най поживуть довгі літа жених, відданиця!*<sup>91</sup>

«Золотий данець»<sup>92</sup>, що відбувається, як тільки свекруха зніме вінок і зав'яже хустину, на думку окремих дослідників, знаменував лише перехід нареченої до гурту молодих<sup>93</sup>. Проте наші спостереження приводять до іншого висновку: у лемків, словаків ритуальний «платний танець» з молодією подекуди мав назву «родового»<sup>94</sup>, а тому, зважаючи на згадану символіку а також семантику слова «грати» у весільному обряді, звичай «грати танець» з молодією міг походити із первісного права на молоду усіх чоловіків роду молодого, що доводить і назва «родовий танець». Генеалогія такого прояву комунального гетеризму сягає ще ранньопатріархальної доби.

Центральним і кульмінаційним дійством весільного обряду, успішне проходження якого забезпечувало невістці входження та приймання з боку нової родини, а тим більше свекрухи, був обряд «комори», що яскраво виявляє ознаки індивідуальної сім'ї:

*Вчора була дівчинонька, нічого не знала,  
А сьогодні молодичка з чоловіком спала*<sup>95</sup>.

*Темного лугу калина,  
Доброго роду дитина:  
Хоч вона по ночах ходила,*

<sup>88</sup> Словник-довідник археології. – К., 1996. – С. 48.

<sup>89</sup> Давидюк В. Вибрані лекції з українського фольклору. – Луцьк, 2009. – С. 46.

<sup>90</sup> Бессонова. Скифские погребальные комплексы как источник для реконструкции идеологических представлений // Обряды и верования древнего населения Украины. Сборник научных трудов. – К., 1990. – С. 31.

<sup>91</sup> Архів ПВНЦ. – ФЗ-И. – Од. зб. 6.

<sup>92</sup> «Золотий данець молода грала з кожним госцьом, хто вже хоче; і там кидали гроші, хто скільки хоче...» (с. Тарасівка Тячівського р-ну).

<sup>93</sup> Саварин Т. Лемківські весільні обрядові пісні в міжетнічному контексті. Автореферат дисертації. – Львів, 2003. – С. 9.

<sup>94</sup> Там само.

<sup>95</sup> Архів ПВНЦ. – Ф2-М. – Од. зб. 27.

*При собі красу носила,  
Купували купці – не продала,  
Просили хлопці – не дала,  
Шовком ніженьки зв'язала,  
Для свого Івася держала<sup>96</sup>.*

Обряд «комори» відбувався того ж дня, коли молода прибувала в дім молодого. Весільна пісня підтверджує це однозначно:

*Прилетіла та тетеречка  
Не учора, та теперичка,  
Сіла серед двору,  
Проситья в комору.  
Та не кишкайте, не полохайте –  
Нехай вона привикає  
Та додому не втікає<sup>97</sup>.*

Обряд комори був не лише своєрідною ініціацією для невістки, після чого вона могла почуватись «як вдома». Проте все ж результат подальшого розв'язання ходу дії міг бути неоднозначним і залежав ще й від дівочої «чесності» нареченої:

*Ой як буде рутая м'ята красива,  
Ой то буде твоя доленька щаслива<sup>98</sup>.*

Після успішного проходження обряду прихильність роду молодого здобувала і невістка, і весь її рід: весільні гості вихваляли її та родину у піснях, а саму невістку вітали уже, як свою.

Побутування цілої системи звичаїв, що спрямовані на демонстрування доказів цнотливості нареченої доводять масштабність та архаїчність цього звичаю. У окремих регіонах України крізь два рукави сорочки, вивернутої навиворіт, пропихають палицю і носять її вулицями міста, наче знамено, дуже урочисто, що підтверджує почесне звершення битви, аби кожен переконався у цнотливості молодой і чоловічій силі молодого; подекуди на воротах вивішують червону стрічку тощо. І навпаки, якщо ознак дівоцтва не виявлять, весілля могло набувати трагічного характеру. За свідченням Гійома де Боплана, ще у XVII ст. на Україні весілля обривалось, зчинявся справжній гармидер: матері молодой натягали на шию кінський хомут, садили її у кутку перед всіма, а самі співали безперестанку грубих і сороміцьких пісень, частуючи її з надбитого келиха і дорікаючи, що не вміла берегти доньку<sup>99</sup>.

<sup>96</sup> Ящуржинский Хр. Свадьба малорусская, как религиозно-бытовая драма. – К., 1896.

<sup>97</sup> Там само.

<sup>98</sup> Фольклорна веселка. Українські народні пісні з голосу А. Голентюк. – К., 1984. – С. 40.

<sup>99</sup> Боплан Г. Опис України. – Львів, 1990. – С. 78.

*Не седи, дружку, на лаві,  
Сядь собі на услоні,  
Да поглядай до комори,  
Чи грає соболь з чорною кунюю?<sup>100</sup>*

У окремих місцевостях (с. Станичне Харківської області) побутував звичай, що першим із молоддю був дружко, а потім – молодий<sup>101</sup>. Традиція можливої присутності третьої особи (дружка) у обряді комори може обумовлюватись старовинним правом аделъфогамії. Відомо ж, що обрядовий гетеризм – ознака ранньопатріархальних стосунків, які вичерпали себе з утвердженням парної сім'ї ще в ранньослов'янську епоху<sup>102</sup>. Обрядова семантика слова «грати» вказує на прояви вакхічного екстазу і сильне напруження життєвих сил<sup>103</sup>. Олександр Курочкін припускає, що усі види культурної гри походять від гри сексуальної, початки якої слід пов'язувати з тими етапами людської свідомості, коли формули зародження життя і продовження роду належали до табуйованої сакральної мови<sup>104</sup>.

*Підсунули під комору рало,  
щоб в нашого Василечка грало...<sup>105</sup>*

Очевидно, саме у такому семантичному контексті споріднення сексуальної гри із одруженням у слов'ян і виник фразеологізм «грати весілля».

Оргіїстичний характер обряду «комори» згадується в багатьох джерелах. Михайло Грушевський, згадуючи про ликування зібраних родів під час того, як молоді сходяться в коморі, зазначав про подвійний зміст обряду «комори»<sup>106</sup>. Одна його частина стосувалася лише молодого й молодої, інша – решти гостей. Цю двоплановість зауважив ще Гійом де Боплан у XVII ст. За його свідченням, більшість гостей приходять у кімнату, у якій їх від молодих відділяє тільки заслона, чоловіки танцюють з келихами, а жінки підскакують, аж поки не звершиться шлюбний союз<sup>107</sup>. «В мирских свадьбах играют глумотворцы и арганники и смехотворцы и гусельники, и бесовские песни поют»,<sup>108</sup> – значиться у пам'ятках того ж XVII ст.

За свідченням дослідників старовини, напівдикі викрики – це ті елементи слова, які колись були на місці теперішніх пісень у процесії відзначення старих вегетаційних свят. Зокрема, такі дії були присутні у

<sup>100</sup> Курочкін О. Еротичні весільні ігри українців // Берегиня. – 2004. - №1.- С. 29.

<sup>101</sup> Муравський шлях. – 97: Матеріали комплексної фольклорно-етнографічної експедиції / Упор. Красиков М., Олійник Н., Осадча В., Семенова М. – Харків, 1998. – С. 161.

<sup>102</sup> Поліська дома Вип. II. – 2008. – С. 229.

<sup>103</sup> Сумцов Н. Религиозно-мифическое значение свадьбы. – К., 1885. – С.2.

<sup>104</sup> Курочкін О. Еротичні весільні ігри українців // Берегиня. – 2004. – №1. – С. 29.

<sup>105</sup> Там само.

<sup>106</sup> Грушевський М. С. Історія української літератури: В 6 т. 9 кн. – К., 1993. – Т.1 – С. 276.

<sup>107</sup> С. Боплан Г. Опис України. – Львів, 1990. – С. 77.

<sup>108</sup> Афанасьев А. Живая вода и вещее слово. – М., 1988. – С. 298.

обряді обжинок – несення снопа додому: рухи тіла тих, хто брав участь в процесії, безперечно нагадували рухи тварин, звірів. Танок процесії (пританцювання, притоптування) в найдавніше пору був сполучений з музикою, яка первісно була музикою гуртів та шумів. Подібні дії процесії були у різних народів, зокрема у римлян і греків<sup>109</sup>. У первісній історії танцювали перед полюванням, війною, посівом не заради естетичного задоволення, а з метою впливу на природу, для якого людина ще не знала раціональних засобів. Володимир Пропп стверджує, що танці є не що інше, як судорожне зусилля, засобом шамана дуже часто служать судорожні напади, що перетворюються у сміх. В цьому значенні сміх є магічним засобом створення життя<sup>110</sup>. Якщо зіставити весільну оргію під час обряду «комори» із магією сміху, то стає очевидним, що таким чином приймають наречену у світ живих і сміються, щоб сприяти успішності обряду. Сміх тут первинний, коїтус – вторинний. Підтвердження цьому знаходимо в якутському міфі про двох шаманок. Під час родів вони сміялися, щоб викликати вагітність, а не навпаки. В цьому – магія сміху<sup>111</sup>. Такі ж танки відбувались і навколо борода, яку залишали на вижатому полі<sup>112</sup>. Відомості про танці у Масницю на всьому заході слов'янського світу (у лужичан, поляків, західних білорусів і українців, чехів, мораван і словаків, хорватів і словенців) збереглися і до сьогодні. Згідно з магічною асоціацією, від танців залежав урожай, через що у них присутня фалічна символіка, еротичний зміст, що підсилювало продукуючу функцію танцю<sup>113</sup>. Як правило, архаїчний обряд мав магічний вплив на предмет, біля якого відбувався: житній чи пшеничний сніп, борода на полі; тобто здійснювався ритуал там, де чекали від нього віддачі – врожаю та зросту рослин. Відтак, припускаємо, що подібне відбувалось у давнину і у обряді комори: біля нареченої здійснювались ритуальні танці, сприяючи у такий спосіб її заплідненню, що забезпечить загальний господарський добробут.

Микола Сумцов переконує, що танець можна віднести до числа обрядів жертвопринесення (у весільному дійстві такі обряди часто сполучувались із відповідними діями: клали на молодих праву руку, обходили по колу, повертали вправо тощо), що при посиленому темпі призводив до вакхічного релігійного екстазу<sup>114</sup>. Відтак, в стані екстази та піднесення люди мовби сполучалися із божеством, сприяючи тому, щоб їх бажання ставали бажаннями божества<sup>115</sup>. Таким чином, наречена була

<sup>109</sup> Копержинський К. Обряди збору врожаю у слов'янських народів у найдавнішу добу розвитку Обряд з останнім колоссям // Первісне громадянство та його пережитки на Україні. Науковий щорічник / За ред. К. Грушевської - № 1-2, 1926.

<sup>110</sup> Пропп В. Я. Фольклор и действительность. Избранные статьи. – Москва, 1976. – С. 191.

<sup>111</sup> Там само. – С. 186.

<sup>112</sup> Копержинський К. Обряди збору врожаю у слов'янських народів у найдавнішу добу розвитку Обряд з останнім колоссям // Первісне громадянство та його пережитки на Україні. Науковий щорічник / За ред. К. Грушевської - № 1-2, 1926.

<sup>113</sup> Агапкина Т. А. Мифопоэтические основы славянского народного календаря. – Весеннее-летний цикл. – М., 2002. – С. 170-172.

<sup>114</sup> Сумцов Н. Религиозно-мифическое значение свадьбы. – К., 1885. – С. 2.

<sup>115</sup> Гуменна Д. Благослови, мати! - К, 1995. – С. 78.

посередником у головній цілі здійснення цього обряду, що зберігав значимість для цілого роду, і уособлювала центр плодородної сили. Вочевидь, звідси і звичай, що побутує у білорусів, за яким невістку вмиватися після обряду комори ведуть у хлів і там вивішують рушник, яким вона втерлась, щоб краще вівся статок<sup>116</sup>.

У цілий окремих ритуал розгорнувся і обряд роздягнення молодої перед обрядом «комори». Його здійснюють свахи. Припускаємо, що магія голого жіночого тіла була первісним поштовхом до вироблення обряду з центральною ідеєю жертвопринесення як здобрення, що пов'язує його із циклом вегетаційних ритуалів, у яких оголене жіноче тіло впливало на родючість. Зв'язок явища голого тіла з ідеєю прибутку в уяві первісної жінки переконливо довела Катерина Грушевська<sup>117</sup>. Можливо, тому і у якості постелі нареченим стелилась «прама солома» (про що співається у поліській весільній пісні). Вона уособлювала збіжжя, а тому вважалася засобом реалізації контагіозної магії.

Припускаємо, що виникнення образу нареченої в обряді комори походить з доби енеоліту (III тис. до н. е.), коли і виникає парний шлюб, а незайманість дівчини входить у норму. Проте обряд, що відбувається цілим «кутком» чи у якому бере участь цілий рід, виразно вказує ще й на пережиток первісного комунального життя і старовинного колективізму, що й лежить в основі цілого ряду архаїчних обрядів (весілля, хрестини, закладини хати тощо).

Вочевидь, символічне народження невістки в обряді «комори» знаменувало завершення лімінального стану нареченої, засвідчуючи народження «нової» особи. Окремі ритуальні дії (ритуальний сміх, галас, танці тощо) сприяли реалізації цього процесу, оскільки, як зазначає Володимир Пропп, якщо перебування в стані смерті супроводжувалось заборонаю сміху, то повернення до життя, тобто момент нового народження, навпаки, супроводжувався сміхом<sup>118</sup>. Відтак, після обряду «комори» знімались заборони, що свідчить про вихід із лімінального стану, оскільки почасти після цього невістка танцює і навіть співає:

*Не буйся, ненечко, не буйся!  
В червоні чоботи узуйся!  
Топчи вороги під ноги,-  
Щоб твої підківки бряжчали,  
Щоб твої вороги мовчали.  
Топчи вороги під ноги,  
Заслужила твоя дочка пироги:  
Не житні – пшеничні,*

<sup>116</sup> Андрушко Л. Рушник у весільній обрядовості // Берегиня. – 2000. – №1. – С. 9.

<sup>117</sup> Грушевська К. З примітивного господарства // Первісне громадянство та його пережитки на Україні. Науковий щорічник / За ред. К. Грушевської - № 1-2, 1926.

<sup>118</sup> Пропп В. Я. Фольклор и действительность. Избранные статьи. – Москва, 1976. – С. 186.

*На весь мир величні*<sup>119</sup>.

Відомо ж, що чоботи у матері молодой – подарунок зятя за дочку, а червоні – на знак ствердження цнотливості нареченої.

Після обряду комори або й на другий день невістку посилали по воду чи наказували їй розтопити піч:

*Посилають мене по воду  
Незобуту, незодягну...<sup>120</sup>*

Принесення води невісткою обов'язково супроводжувалось заграванням місцевих парубків:

*Я по воду ішла – спотикалася,  
А з водою ішла – прислухалася<sup>121</sup>.*

Загравання парубків – ремінісценція давнього звичаю діління молодого між молодим та боярами молодого, що в свою чергу можна сприймати як відгомін ще давнішої поліандрії. Поведінка учасників цього весільного дійства сягає тих часів, коли стосунки в парубочій громаді визначалися правом розбишацької ватаги. Сильніший правував у всьому, в т.ч. мусив бути першим і на шлюбному ложі. Внаслідок цього в подальших модифікаціях весільного обряду всюди поряд із молодим ішов його дружба. Звідти право першої шлюбної ночі в архаїчних весільних обрядах багатьох європейських культур належало тільки йому. Викрадення боярами молодого плаття молодой чи її тувель теж символічно уособлює зміст її первинної поведінки у цьому обряді. Ту саму звичаєву семантику має й «золотий танець» у гайналів та його відповідники в інших народів карпатського регіону. Без сумніву, у такому вигляді донині дійшло архаїчне право парубків роду на молоду, генезу якого можна вбачати в давніх нормах ще групового шлюбу. Тим часом посилення дівчини по воду далеко від села – типовий фольклорний мотив, що відображує відокремлення дівчини-ініціантки в жіночих ініціаціях<sup>122</sup>.

Подекуди в пізніших традиціях українців цей похід молодій полегшували. Другого дня весілля відбувався цілий весільний похід з музикантами до річки чи криниці, під час якого водою обливали молоду пару, далі молодий супроводжував дружину понад річкою, поки вона принесе відро води до хати<sup>123</sup>. Цей обряд, що носить назву «митвини», за свідченням Валентини Борисенко, зберігся у гірських районах західних областей України як символічне посвячення та благословіння і очищення водою. Молода несла

<sup>119</sup> Весільні пісні / Упор. М. М. Шубравська. – К., 1988. – С. 20.

<sup>120</sup> Костомаров М. Слов'янська міфологія. – К., 1994. – С. 170-171.

<sup>121</sup> Фольклорна веселка. Українські народні пісні з голосу А. Голентюк. – К., 1984. – С. 64.

<sup>122</sup> Балуюк В. Роль жінки в юнацьких ініціаціях давніх слов'ян // Родовід, 1994. – №9. – С. 18-26.

<sup>123</sup> Петров В. Весілля як родовий акт і весільні пісні // Енциклопедія українознавства. – К., 1994. – С. 262-263.



ще й коновку з насінням<sup>124</sup>. Подальші подробиці цього обряду змальовує весільна пісня:

*Мили ся діти, мили, чей би здорови били,  
То водов, то ледом, то солодким медом,  
Пазухами ся втирали, би ся шанували*<sup>125</sup>.

Прикметно, що обряд зберігся саме у місцині гірських річок. Вочевидь, саме там довше затримався звичай укладення шлюбу біля води, оскільки з літописних джерел відомо, що у давнину біля води одружувались<sup>126</sup>. Михайло Грушевський розповідає, що умитися разом означає побратись, одружитись («Є в мене криниця край перелазу, Та вмиемось, милесенький, обоє разом»). Тому, за словами дослідника, на Переяславщині ритуальне умивання при криниці заступало собою церковну церемонію: якщо церква близько, то вели молодих до церкви, а якщо нема, то вели «скриватися» хусткою до криниці: молоду і молодого накривали хусткою і вважали, що їх накрито<sup>127</sup>. Далі Грушевський стверджує, що вода як символ парування і розмноження супроводить всі стадії парування, почавши від новорічного йорданського поливання закоханих пар і великоднього обливання та літніх ігрищ коло води і аж до весільного акту, що дуже схожий на форму старого заключення подружжя «у води»<sup>128</sup>.

Про очищувальні властивості води та використання її з подібними цілями відомо давно. Проте Віктор Петров стверджує, що цей обряд не так очищувальний (А. Фішер), як родовий завершальний акт в усій обрядовій церемонії прийняття молодої в рід її чоловіка<sup>129</sup>. Переконаємось у цьому, оскільки обряд відбувався саме біля річки, а часто і біля криниці, що була вмістилищем місцевих духів, які мали засвідчити утворення нової родини та благословити. За словами Тетяни Агапкиної, серед ряду інших очищувальних властивостей, вода використовувалась і як магичний засіб, що обмежував проникнення хтонічного начала у культурний простір, тобто забезпечувала «чистоту» цього простору в міфологічному сенсі. І вогонь, який проходила невістка, і вода дійсно володіють магичними властивостями відновлювати тіло та втрачені сили. Це стихії світлі, які не терплять нічого нечистого: перший спалює, а друга змиває і топить напасті злих духів<sup>130</sup>. Відтак, вода у цьому обряді виконувала і профілактичну функцію. Окрім того, присутність зерна в обряді доводить реалізацію прокреативної магії, а також послідовного мотиву жертвопринесення.

Окремі елементи обряду «митвин» доводять перехідний характер весільного обряду: перед тим, як покинути свій рід та відійти до іншого,

<sup>124</sup> Борисенко В. К. Весільні звичаї та обряди на Україні. – К., 1988. – С. 81-82.

<sup>125</sup> Там само.

<sup>126</sup> Літопис руський. – К., 1989. – С. 1-9.

<sup>127</sup> Грушевський М. С. Історія української літератури: В 6 т. 9 кн. – К., 1993. – Т.1. – С. 368.

<sup>128</sup> Там само. – С. 268.

<sup>129</sup> Петров В. Весілля як родовий акт і весільні пісні / Енциклопедія українознавства. – К., 94. – С. 262-263.

<sup>130</sup> Афанасьев А. Живая вода и вещее слово. – М., 1988. – С. 385-386.

вмивались, подібно, як покійника вмивають, відправляючи на той світ. У весільному обряді це відобразилось у ритуальному вмиванні молодої першого дня весілля перед відходом до іншого роду:

*Ізми, мати, та головочку  
Послідню та суботочку<sup>131</sup>.*

В Карпатах зберігся такий самий ритуал й щодо молодого. Там його перед відходом до молодої гуртом миють жінки з материного роду, переважно його тітки. Купіль мати готує самостійно, вкладаючи в неї тільки її відомі родинні секрети. На це звертає увагу пісня тих же купальниць – свашок із боку молодого:

*Моя люба матінойко, зроби ми купелойку,  
Видась з нею зілейка, всякого насінейка,  
Най си вмю личейко, бо іду до шлюбейку<sup>132</sup>.*

Відтак, вмивини наречених у кінці весільного обряду не тільки набувають характеру логічного завершення обряду, а й символізують повторне народження, оживлення після перебування у перехідному стані та прилучення до одного роду (вмиваються одною водою та втираються пазухами один одного). Це доводить і жива віра у заборону, що збереглась у поховальному обряді: не можна мити покійника криничною водою – бо оживе.

Коли невістка, принесеною від криниці чи річки водою, кропила все у стайні та у коморі, це мало значення застосування прокреативної магії з її боку. Як щойно народжена вона наділялась найбільшою силою такого впливу:

*Кропить невістка, кропить!  
Де крапля води упаде,  
Там пара волів стане<sup>133</sup>.*

Відтак, молода після обрядів «комори» та «митвин» ставала уособленням життєдайної сили, чистоти, що, безперечно, мало б забезпечити примноження достатку, врожаю для цілого роду. Тому основна функція невістки у цьому обряді – забезпечення родючості, що дозволяє співставляти цей образ із семантикою рукотворних трипільських «водол». Семантична єдність образів спричиняє до висновків про синхронність їх виникнення.

У окремих місцевостях (у Карпатському регіоні) молода повинна була ще розпалити в печі, що також мало ініціальне значення. Оскільки піч символізувала родове вогнище, вважалось недопустимим підпустити до неї когось чужого (згадаймо обряд входин невістки до свекрухи та дії, яких

<sup>131</sup> Ящуржинский Хр. Свадьба малорусская, как религиозно- бытовая драма. – К., 1896.

<sup>132</sup> Весільні пісні / Упор. М. М. Шубравська. – К., 1988. – С. 161.

<sup>133</sup> Борисенко В. К. Весільні звичаї та обряди на Україні. – К., 1988. – С. 81-82.

вживали для того, щоб не допустити чужинку до печі). Доторкання до печі могло означати і очищення, оскільки у поховальному обряді традиція доторкання до печі спрямована на ліквідацію учасниками занечищення (як і миття рук), в чому полягає очищувальне значення води та вогню, наявне у звичаєвості багатьох народів, чії предки були сусідами праукраїнців (у давніх індусів, євреїв, греків, римлян)<sup>134</sup>. Без сумніву, ці звичаї були відомі й нашим предкам. Інколи випробування нареченої полягало у звичайному прибиранні хати на другий день зранку. Цікаво, що замітання хати (як і биття посуду, перевертання похоронного ложа, замикання дверей, розсипання зерна) виконувалось і у поховальному ритуалі з метою практики захисту від покійника: щоб унеможливити повторну смерть у родині та зберегти добробут<sup>135</sup>. Відтак, образ невістки у подібних обрядах пов'язаний із культом предків.

У деяких місцевостях Західного Полісся, де наречену не посилали по воду, її накривали покривалом і виводили з комори за стіл по драбині, яку притрушували сіном. У цей час свашки співали: «Ведемо тура з ложа...»<sup>136</sup>. Так перевіряли вправність нареченої та чесність: за народними прикметами, «якщо по щабльох пройде, то молодуха чесна, а котра ни стає, то шось нидобре...» (с. Бережці Любомльського району)<sup>137</sup>. Коли, пройшовши по драбині, молода вмощувалася на лаві, один з боярів брав у руки «габун» і, розганяючись, наче мисливець зі списом, бив ним три рази у стіну. Це називалося «вбити тура». Після цього знімали з молодої полотно – «шкуру» і казали: «От вам ни тур-туреця, А з дівке молодеця!» (с. Світязь, 1992). Ремінісценції цього звичаю збереглися у с. Хотешів, Тур, Пульмо. На думку Віктора Давидюка, описане дійство відображає зміст, вочевидь, утраченого ініціального міфу зі сценою полювання на звіра, з-під шкури якого, коли його вбивають, постає молодиця – представниця алохтонного роду<sup>138</sup>. Дослідник стверджує, що це своєрідне прилучення до роду: звичай відображає давній мисливський спосіб породичання, він завершувався спільним поїданням родинами бика-корова<sup>139</sup>. Зрозуміло, що впольований тур, і здобута завдяки цьому дівчина-жінка можуть співіснувати в обряді лише спільно. Порізну їхній зміст втрачається. Страшно навіть уявити, але існування такого міфа було можливе лише в період полювання на великих нестадних тварин, тобто з епохи мезоліту. Однак у місцевості, де виявлено цей обряд, хліборобство утвердилось дуже пізно. Ще й у III тис. до н. е. провідним видом господарства було мисливство<sup>140</sup>. Отже, надбання попередньої епохи все ще залишалися актуальними.

Значення ініціального обряду виконує і ритуал відрізання коси, що

<sup>134</sup> Гузій Р. Похоронні звичаї та обряди українців Карпат (19-20 ст.). Автореферат дисертації. – Львів, 2002. – С. 16.

<sup>135</sup> Там само. – С. 12-13.

<sup>136</sup> Давидюк В. Вибрані лекції з українського фольклору. – Луцьк, 2009. – С. 193.

<sup>137</sup> Архів ПВНЦ. – Ф1-М. – Од. зб.18.

<sup>138</sup> Давидюк В. Реліктове значення ініціальних обрядів у поліській весільній обрядовості // Родовід, 1994. – №9. – С. 30.

<sup>139</sup> Давидюк В. Вибрані лекції з українського фольклору. – Луцьк, 2009. – С. 194.

<sup>140</sup> Кучінко М. Археологія Волині. – Луцьк, 2005. – С. 40, 44.

був знаковим для переведення нареченої у жіночий стан.

*У нашай молодеї довгії косе,  
Треба її запитати,  
Чи не дала й досе<sup>141</sup>.*

Довгі коси могла носити тільки дівчина, наречена ж після комори – уже молодиця. У с. Гірники розповідають: «*Одрижуть, і вона вже йде в сінях танцює, співає, а поки не одрижуть, то ни мала права спивати у вінкови, коли ж одризали і зав'язали, то вже ни дівка, а молодиця...*»<sup>142</sup>.

За свідченнями інформаторів, колись косу відрізали у коморі. З пісні, яка супроводжувала цей обряд, його значення уявляється дуже туманно:

*Ой урижете нашії молодусе супрунці,  
Щоби привикала до нашого молодце<sup>143</sup>.*

Відтак можемо лише здогадуватися, що волосся молодої сприймалося як вмістилище енергії і сили попереднього роду. В такому разі звичай обтинання коси молодій, що широко поширений у поліщуків (с. Рудка-Червинська, Тур, Борки, Лісове, Самари, Гірники) та гуцулів, де збереглося ще більше архаїчних елементів, полягає у пориванні з атрибутами власного родового божества і прилученні до чужого<sup>144</sup>. Оскільки обряд практикується лише щодо молодої, він міг сформуватись лише в умовах екзогамної патріархальної сім'ї, необов'язково парної. Такий сімейний устрій переважав у постмезолітичних мисливців культури гребіцево-накольчастої кераміки, які проживали біля верхів'їв Прип'яті в V – III тис. до н.е.<sup>145</sup>.

Звичай обрізання волосся весільною обрядовою сферою не вичерпується. Його дотримуються й при народинах та на хрестинах. У зв'язку з цим Микола Сумцов доводить, що волосся нареченої та новонародженого входить у число жертвопринесень; це заміна жертвоприношення людини<sup>146</sup>. Щодо правдивості останньої тези можна сумніватися. Окремі дослідники згадують про остриження волосся на сьомому році життя хлопчика, що радше сприймається як ініціація, тобто хіба символічна смерть. Відтак, цілком мають рацію ті дослідники, які пояснюють цей ритуал як жертву богам-опікунам роду<sup>147</sup>.

Так, у обряді другого дня весілля у домі молодого невістка виконує цілу систему ритуальних дій, що спрямовані на вшанування родинних духів, в чому простежується послідовна реалізація культу предків. Тільки після

<sup>141</sup> Архів ПВНЦ. – Ф1- М. – Од. зб. 5. Зап. у с.Рудка-Червинська Камінь-Каширського району.

<sup>142</sup> Архів ПВНЦ. – Ф1- М.–Од. зб.22.

<sup>143</sup> Там само, с. Лісове.

<sup>144</sup> Давидюк В. Реліктове значення ініціальних ритуалів у поліській весільній обрядовості // Родовід, 1994. – №9. – С. 26-30

<sup>145</sup> Кучінко М. Археологія Волині. – Луцьк, 2005. – С. 40, 44.

<sup>146</sup> Сумцов Н. Религиозно-мифическое значение свадьбы. – К., 1885. – С.2.

<sup>147</sup> Грушевський М. Постриження й інші обряди, відправлявані над дітьми й підлітками // Первісне громадянство та його пережитки на Україні. Науковий щорічник / За ред. К. Грушевської - № 1-2, 1926.

проходження усіх необхідних приймальних ритуалів та ініціальних випробувань відбувається «нове народження» ініційованої в новій якості, внаслідок чого вчорашня чужинка позбувається ознак лімінального стану. За спостереженням Віктора Тернера, ознаками лімінальності слід вважати неумитість, мовчання, напівроздягненість, недієздатність, беззаперечну покору старшим. Відповідно повернення до життя у новому статусі означали такі обрядові дії, як умивання, маніпуляція із волоссям, перевдягання у новий одяг<sup>148</sup>. Оскільки ж усі ці дії присутні у обряді другого дня весілля і стосуються нареченої, констатуємо реалізацію мотиву виходу із лімінального стану шляхом повторного народження, що супроводжується відповідними діями: вмивання, зміна зачіски (відрізали косу, уклали волосся «по-бабськи», ховаючи його під очіпок), головного убору (замотували у хустку), одягу (після «комори» на молоду одягали чисту сорочку (переодягання, характерне для ініціації, символізує переродження), а пізніше й імені (у народі часто називають за чоловіком: Чураїха, Іваниха). Мотив повторного народження після ритуальної смерті уособлює і звичай, коли мати молодої у понеділок, вже після проведення усіх цих маніпуляцій, вдає, що не впізнає дочки (подібне відбувалося у обряді чоловічої ініціації: юнака, який приходив з лісу чи іншого простору, де проходив ініціацію, не впізнавали і давали йому інше ім'я – вдавали народження нової людини, чоловіка). Ініціальні мотиви переродження присутні й у чарівних казках, де ініціант змінює свій вигляд («Кобиляча голова», «Казка про Івана Голика та його брата»), міфах інших народів.

Проходження усіх необхідних ритуалів забезпечувало приймання невістки до чоловікового роду. З метою сприяння швидшому звиканню та уподібненню до його представників, їй заборонялось відвідувати свою матір протягом семи днів. Оскільки число 7 у народній свідомості виражає вичерпну числову повноту<sup>149</sup>, то це означає повне відчуження від матиного роду.

Усі нові обрядові функції формуються на основі попередніх. Тому-то в образі невістки помітні як успадковані функції жінки попередніх епох, так і ті, які сформувалися в надрах її правового стану в чужій патріархальній родині. З нормами поліандрії, притаманними епосі енеоліту, пов'язані функції невістки у обряді комори, що передбачав можливість співжиття нареченої із дружком чи й усіма боярами; у обряді принесення води, коли ціла когорта парубків намагається зашкодити та позалицятись; у ритуальному «золотому» танці, що широко побутує у гуцулів; а також ті функції, що пов'язані з вшануванням культу предків, домашнього вогнища та аграрного культу, що поширився з розвитком землеробства. Нормам парної (ще не індивідуальної) сім'ї, яка, на думку вчених, сформувалась в епоху бронзи, пов'язані функції невістки у обряді комори, що вбачав можливе співжиття нареченої тільки зі своїм чоловіком; покривання нареченим; відтинання коси. З великою сім'єю, що стала надбанням родового ладу та

<sup>148</sup> Тернер В. Символ и ритуал. – Москва, 1983. – С.169-170.

<sup>149</sup> Давидюк В. Чи казка справді небилиця? – Луцьк, 2005. – С. 29.

родової общини як одного з його інститутів у сімейній сфері на порубіжжі епох знаходяться у взаємозв'язку обрядові колізії між невісткою й свекрухою, господарські обов'язки невістки. До норм індивідуальної патрилокальної сім'ї – інституту розвиненого суспільства – в образі невістки в українському весільному фольклорі належить називання її за ім'ям чоловіка.

Светлана ПОДОЛЮК

**«НЕВЕСТКА – ЧУЖАЯ КОСТКА»**

*В статье рассматривается вопрос исторической и генетической семантики образа невестки, утверждения его главных обрядных функций, а также синхронизации последних с доисторическими прототипами.*

**Ключевые слова:** невестка, экзогамия, генезис, лиминальное состояние, ритуал.

Svitlana PODOLYUK

**«THE DAUGHTER-IN-LAW – THE STRANGER BONE»**

*The article consider with the question of historical and genetic semantics of the person of the daughter-in-law, consolidations the main traditional functions and synhronisation the last prehistorical prototypes/*

**Key words:** daughter-in-law, geneology, liminal state, ritual.