

Інститут етнології, фольклору та мистецтвознавства  
ім. М.Т. Рильського Національній академії наук України

Олександр Босий

# СВЯЩЕННЕ РЕМЕСЛО

## МОКОШІ

*Традиційні символи і магічні ритуали українців*

(Типологія. Семантика. Міфоструктури)

2004

## Зміст

### РОЗДІЛ 1.

#### МІФОЛОГІЧНА СИМВОЛІКА ВИРОБІВ ТКАЦТВА

Вироби ткацтва в звичаєво-обрядовій сфері української жінки.....	11
Ритуали "першотворення" і "першоречі" в міфологічному часо-просторі.....	16
Міфологічна символіка нитки, мотузки, стрічки.....	23
Міфологічна символіка пояса.....	33
"Обиденні" предметні символи.....	39

### РОЗДІЛ 2.

#### ТРАДИЦІЙНІ МАГІЧНІ УЯВЛЕННЯ УКРАЇНЦІВ

Магічна сила - знакова характеристика предметних символів в традиційних культурах.....	46
Українські уявлення про магічну силу. Предмети ткацтва як джерело та провідники позитивної і негативної магічної сили.....	52
Магічна практика використання речей пов'язаних з небіжчиками.....	71
Предмети ткацтва в лікувальній магії.....	74
Предмети ткацтва як засоби нанесення порчі.....	79

### РОЗДІЛ 3.

#### СИМВОЛІЧНО-МАГІЧНІ ФУНКЦІЇ ПРЕДМЕТІВ ТКАЦТВА У ЗВИЧАЄВО-ОБРЯДОВІЙ СФЕРІ УКРАЇНЦІВ

Магічний вузол - феномен традиційної культури. Вузол як оберіг і засіб порчі. Міфопоетична символіка ритуального зв'язування-розв'язування) .....	84
Магічно-захисна символіка тканини. Ритуальне покривання, магія сітки-оберегу.....	128
Ритуальне оперізування. Створення замкнутого кола - універсальна модель магічного оберегу.....	167
Післямова	

## 3

### Перелік специфічних термінів і понять які зустрічаються в тексті:

МАГІЯ - дії та обряди, що здійснюються з метою впливу на природу чи людину ;

АПОТРОПЕЇЧНА (відгінна) магія - має відлякати, відігнати ворожі сили;

ВЕРБАЛЬНА -"магія слова", поєднується з усіма видами магії;

ІМІТАТИВНА магія - імітація дій, які бажано викликати;

ІНІЦІАЛЬНА ("начинальна") магія - магія першого дня;

КОНТАКТНА магія - передача магічної сили через дотик;

КАТАРТИЧНА (очисна) магія - різноманітні ритуали очищення від негативного впливу злих сил, що проникли в тіло людини, її житло, на інші об'єкти чи предмети;

ПАРЦІАЛЬНА магія - вплив на предмет, що певним чином пов'язаний з об'єктом магічного впливу (За С.А.Токаревим).

**Класифікація профілактичних магічних ритуалів відповідно до ступеня активності їх в протидії злим силам (За Є. Кагаровим);**

АПОТРОПЕЇЧНІ (відгінні) дії - мають відганяти і лякати злих духів (ношення талісманів, вивішування оберегів);

ЕКЗАПАТЕТИЧНІ – ритуали, що допомагають обманути ворогів, нечисту силу (переодягання, вибір обхідних шляхів);

КРИПТИЧНІ (захисні) ритуали – боронять людину від злих сил за допомогою магічних способів захисту (оперізування, завішування, обходи з магічно "сильними" предметами);

СИНДІЯСМІЧНІ - оберегові акти та ворожба, в основі яких лежить магічний принцип зав'язування вузлів;

АПОФЕВКТИЧНІ акти - найпасивніші заходи магічної охорони: уникання місць, де можуть перебувати злі духи (поріг, ворота, ), заборона ткати, плести, в'язати вузли.

ПРОДУКУЮЧІ (карпогонічні) ритуали, - ритуали, що мають стимулювати родючість;

АМУЛЕТ - (лат. amuletum) оберіг, який за віруваннями охороняє його власника від бід;

ЗНАК - предмет, який виступає представником іншого предмету, властивості чи відношення: знак-копія, знак-прикмета, знак-символ; характерний однозначністю змісту. Ч.Пірс подає 3 види знаків: знаки-ікони (мають аналогію у навколишньому середовищі); знаки-символи (абстрактні зображення які не мають аналогій); знаки-індекси (натякають на якийсь предмет чи явище);

КОСМОГЕНЕЗ – міфосистема уявлень про походження світу. Моделюється в ритуалах.

МАНА (mana) - у віруваннях багатьох народів світу надприродна магічна сила, властива деяким людям, предметам, духам; *мана* - узагальнений операційний термін на означення надприродної, понадчуттєвої магічної сили (позитивної або негативної), наявної в людині, об'єкті чи предметі, віра в її існування зумовлює цілеспрямований магічно-ритуальний акт;

ОБРЯД - традиційні дії, що супроводжують важливі моменти життя колективу

РИТУАЛ - (вужчий синонім обряду); Форма символічної поведінки, упорядкована система дій, що виражає певні соціальні і культурні взаємовідносини і цінності; *ритуал* - традиційно визначені дії, спрямовані на дійсність, мають символічний, неемпіричний характер і соціально санкціоновані.

СИМВОЛ - річ, в якій образно представлена ідея (явище або предмет), що викликає стійке коло асоціацій в певній міфоритуальній системі, характерний багатозначністю змісту.

## ВСТУП

Проблема ритуалу та ритуальної символіки - безумовно одна з важливих проблем сучасної етнології, оскільки має безпосередній вихід у сферу актуальних питань сучасної філософії, естетики, психології, історії культури. Ритуал і символ виконують ряд життєво важливих функцій у культурі: вони виступають активними регуляторами соціальної поведінки людини, інструментом її адаптації в етнокультурі, центрують ідейно-ціннісні орієнтації. Роль символів як дієвого стабілізаційного інструмента культури особливо посилюється в періоди кардинальних соціальних змін та екологічних криз. Адже саме через символи носії традиції моделюють світ, і таким чином підпорядковують його собі. Традиційні символи українців: державні, релігійні, міфологічні, обрядові визначають життєві і духовні координати народної культури, стверджують її глибинність і своєрідність, надають сенс всьому, що відбувається у житті носіїв традиції. Символи знаходять найповніше вираження своїх сутнісних характеристик і властивостей саме у звичаєво-обрядовій сфері діяльності людини.

Серед значної кількості обрядових предметних символів, ми зосередимо увагу на виробках домашнього ткацтва - продуктах одного з найдавніших жіночих ритуалізованих ремесел, в яких законсервувались первісні міфопоетичні уявлення про будову Всесвіту.

Аналіз літератури показує, що ряд питань, які стосуються теорії ритуалу, його світоглядних засад, розкриті з недостатнім ступенем повноти, а тому ця проблема потребує подальшого вивчення. Назріла потреба і в апробуванні методичного досвіду

вітчизняних та зарубіжних дослідників на досить обширному емпіричному українському матеріалі.

## 6

Основною джерельною базою даного дослідження є етнографічні матеріали кінця XIX-поч.XXст., публікації вітчизняних та зарубіжних дослідників, архівні та рукописні дані, що зберігається в рукописних фондах ІМФЕ ім. М.Г. Рильського НАН України, матеріали наукових конференцій та польових досліджень, видані Асоціацією Українських етнологів. Важливим джерелом є матеріали журналів "Народна творчість та етнографія", "Народознавчі зошити". В роботі значне місце займають експедиційні матеріали та етнографічні записи, зібрані автором у 1993-1999 роках в різних регіонах України.

Українська традиційна обрядовість, міфологія, фольклорна символіка, їх роль в культурі, як наукова проблема починає цікавити дослідників приблизно з середини 19-го ст. Проблеми походження та еволюції народної символіки, присвячено ряд ґрунтовних праць М.Костомарова. Він у своїй магістерській дисертації [1843], першим розглядав фольклорні і предметні символи, як результат образного відбиття явищ дійсності, народного духу, що зафіксували в собі і певні етапи народнопоетичного світорозуміння. Він пояснює образи народної символіки під кутом зору відображення в ній явищ природи, космосу, релігійних почуттів, романтичних настроїв та ін.

Важливий внесок в осмислення законів символічного означення світу, зробив О.О. Потебня [1914], який стояв біля витоків сучасної семіотики. Він одним з перших розкрив знакову природу символу, і визначив три основні відношення символу до означуваного: порівняння, протиставлення, і відношення. Важливу роль у творенні символів О.Потебня надавав уявленню, а тому символи вважав структурою

динамічною і відкритою для нових значень. З середини XIXст. етнографічно-дослідницька діяльність активізується і набуває поглибленого характеру. Вивченню народних вірувань присвячують свою діяльність Є.М.

## 7

Кучинський [1868], Є.Р. Романов [1886-1912], П.В. Шейн [1890, 1902]. І.Сахаров [1849], М. Забилін [1880]. Наприкінці XIX поч. XXст. урбаністичні явища, активно почали проникати в середовище сільської общини і зумовили занепад традиційних ремесел, обрядовості, світогляду селян. Тому у багатьох дослідників на Україні, виникає активний інтерес до проблем традиційної культури, і вони спрямовують свою увагу на збирання емпіричного матеріалу. Це матеріали зібрані на В.П. Милорадовичем [1888], П.В Івановим [1891], Б.Д. Грінченком [1895], В.Н. Ястребовим [1894], В.М. Гнатюком [1912], В.Шухевичем, А.Н.Малинкою, В.Г.Кравченком [1902,]

В журналах "Живая старина", "Киевская старина", "Киевлянин", "Этнографическое обозрение" публікуються описи побуту та обрядів селянства. Інтерес для нас представляють звіти етнографічно-статистичних експедицій [1872, 1877, 1878], які займались планомірними дослідженням різних аспектів духовної і матеріальної культури українців, що лягло в основу узагальнюючих праць П. Чубинського.

Окремі магічні елементи обрядів знаходимо у працях В. Милорадовича [1912], В. Марковича [1886]. Але і в цих дослідників - матеріальні компоненти обрядів - найменше висвітлена сторона їх описів. Відзначимо, що до появи праць Х.Вовка [1892], українська етнографія була лише описом окремих особливостей народу, в якому переважало захоплення дослідників фольклором, при цьому нехтувався матеріальний побут. Обрядова атрибутика та її роль в обрядах висвітлена в теоретичних працях М. Сумцова [1881]. Специфічні обряди, що включають ритуальне виготовлення

одноденних ("обиденних"), предметних - символів, описані багатьма дослідниками кінця XIX поч. XXст. П. Д.Зеленіним [1911], М.Нікіфоровським [1896], Є.Кагаровим [1928].

У 20-30-х роках XXст. на Україні активізувались етнографічні дослідження. В цей час виходять теоретичні праці дослідників під егідою Всеукраїнської Академії наук:

8

К.Копержинського, К. Штепи, К.Грушевської, Є. Кагарова. К. Грушевська досліджує психологічний механізм продукуючих магічних ритуалів, а Є. Кагаров розробляє класифікацію охоронних ритуальних актів, відповідно до ступеня їх активності протидії злим силам, частково звертає увагу і на символічні функції обрядової атрибутики.

Науковим осмисленням символічних функцій народного одягу у слов'ян в цей час займається Н.І. Лебедева [1925-1929]. Тканина, нитки, вузли як народні знахарські засоби лікування вивчаються М.Д. Торен. У повоєнні роки з'являються узагальнюючі праці С.Є. Сидорович [1957, 1959, 1979], а дещо пізніше О.І. Никорак [1988]., які стосуються проблеми класифікації та обрядових функцій тканин, що входять до інтер'єру традиційного житла українців.

З 60-х років в етнокультурних дослідженнях починається період семіотики. Зокрема ритуал, розглядається як знакова, "вторинна моделююча система", що функціонує при допомозі культурних кодів та процесу означування. З проблемою семіотичного статусу речі в сфері ритуалу пов'язані більшість праць дослідників Тартуської школи Лотмана-Топорова. У методичному плані для даного дослідження є цінними роботи В.В. Іванова [1976, 1981], який розглядає явища природи, як елементи знакових систем культури, В. М.Топорова [1995], який розкриває глибинний міфологічний зміст ритуальних символів, як "першоречей" в традиційному космогенезі. В руслі семіотичного підходу до реконструкції давніх форм культури працюють А.К Байбурін [1981,1983], який досліджує

семіотичний статус речей у контексті міфології, Є.С. Новік [1984, 1994], який розкриває структуру ритуалу "першотворення", вивчає традиційні уявлення про катерорію «надприродного».

В 70-80-ті роки особливе значення отримує етнолінгвістичний напрям у вивченні слов'янської давнини, пов'язаний з діяльністю Н.І. і С.М. Толстих [1995], які

9

розробляють граматику обрядової мови, досліджують символіку предметів і дій, як кодів (предметного, акціонального, вербального) елементів обрядової структури.

У 80-90-х роках в дослідженнях поєднуються різні методики, що дає змогу узагальнити і осмислити велику кількість етнографічного матеріалу. Зокрема, це праці, присвячені розкриттю міфологічної символіки і семантики окремих елементів одягу та виробів ткацтва. Міфоритуальні аспекти традиційної символіки розкривають Б.А Рибаків, О.А Постолаки, А.А. Лебедева, А.Л. Топорков, Л.М. Русакова, Г.С. Маслова, Г.І. Трубіцина, Т.В. Ців'ян, В. Фадзеева. та ін.

Науковій розробці теми сприяло використання загально-теоретичних положень і висновків українських дослідників Н.К. Гаврилук, В.К. Борисенко, а також О.О. Боряк, яка розкрила космогонічну семантику процесу ткацтва, окреслила міфологічний пласт уявлень, пов'язаний з деміургічною роллю жінки та виготовленими нею речами. Проблеми світогляду та обрядовості українців нині планомірно досліджуються в монографіях і публікаціях О.В. Курочкіна [1978, 1982], Г.А. Скрипник [1982], Наулко В.І.[1977], Т.В. Кара-Васильєвої [1983], О.С. Найдена [1989], Т.А. Ніколаєвої [1987], З.Є. Болтарович [1990], В.Г. Балущка [1994, 1998] й інших дослідників, які працюють на рівні синтезу наук: етнографії, історії, археології, філософії, психології, семіотики та ін. Саме такий підхід дає змогу розглядати одні й ті самі

явища культури з різних сторін, бачити їх об'ємніше і розуміти багатогранніше.

10

Розділ 1  
**МІФОЛОГІЧНА СИМВОЛІКА  
ОБРЯДОВОЇ АТРИБУТИКИ**

*Вироби ткацтва в звичаєво-обрядовій сфері  
української жінки*

Як свідчать результати культурологічних досліджень, речі в системі традиційної культури зв'язують собою матеріально-предметну та ідеально-духовну сфери діяльності людини. З найдавніших часів контакти людини з навколишнім світом великою мірою опосередковувались предметним середовищем. Рукотворне оточення людини втілювало весь її життєвий і творчий досвід та сукупність уявлень про світ, а відтак і речі, якими користувалась людина, виступали мовчазними хранителями інформації, що визначала і зміст

традиційної культури в цілому. Будучи творцями практично всіх речей (житло, одяг, знаряддя праці), людина ними означувала себе, свій рід, своє село на протигагу іншим і чужим. Такі речі, визначені людськими потребами, в той же час бачилися символами і ознаками таких общин [177.- С.452].

Отож і дійсність відкривалась людям через речі та дії з ними. Як відомо, часто і назви багатьох, виготовлених людиною речей, пояснювали їх утилітарне призначення. В багатьох випадках побутова "потрібність" речі базувалася на відомому принципі називання речей, що притаманний

11

багатьом архаїчним індоєвропейським культурам: покривало, настольник, налавник, завіска, рушник. Таким чином, предметно-дієві характеристики навколишнього світу робили його простим і осяжним.

Проте у сфері культури сприйняття предметного світу мало свої особливості. У кожній речі через її форму, специфіку виготовлення та використання реалізувались не лише практичні потреби суспільства а й широке коло міфологічних образів та архаїчних магічних уявлень, відображаючи його внутрішній, духовний світ. Тому речі завжди виступали носіями специфічної життєво-важливой інформації та сакральних знань, своєрідного Всесвіту, згорнутого до розмірів обрядового атрибуту. В обрядовій сфері українців зміст речей визначався єдністю їх реального і міфологічного змісту - штучно нав'язаного їм людиною шляхом певних асоціацій та аналогій. Особливість побутування таких речей в культурі полягала в тому, що вони створювались в умовах ритуалу і викривувались у відповідних ритуальних контекстах, як специфічні "речі міфу". І саме міф першотворення та архаїчні магічні уявлення пов'язані з такими предметами і санкціонували предметам потенційно невичерпну глибину їх символічних змістів, а разом з цим і магічних функцій. Сакралізуючись таким чином,

звичайні речі набували символічної домінанти і тепер живилися, передусім, як культурні знаки.

Звідси й особливе ставлення носіїв традиції до невеликої кількості специфічних обрядових атрибутів, пов'язаних з "домінантними" символами (Дерево Життя, Велика Мати, Змій, Пуповина та ін.), які центрували світогляд, моделювали таємничий і непізнаний Всесвіт, впорядковували відносини людини з довкіллям. Певною мірою це стосується й ряду виробів жіночого домашнього виробництва. Деякі обрядові атрибути, як нитки, мотузки, пояси, рушники завжди сприймалися носіями традиції, як специфічні "живі" знаки –

12

суб'єкти комунікації, котрі слугували людині інструментом пізнання природи, її освоєння і перетворення [164.- С.19]. Міфологічна семантика цих предметів постійно варіювалась доповнювалась і розкодовувалась їх творцями у числених сімейних і календарних обрядах.

Саме в них "записано" всі наші етнічні національні спорідненості та відмінності, регіональні особливості та різноманітні породження внутрішніх і зовнішніх історичних впливів. Адже з найдавніших часів текстильні вироби мали своє місце і функцію у селянських господарствах, у традиційному способі життя, у будні і в свята

Таким чином, речі створені людиною, стають фактом культури і поскільки відповідають не тільки утилітарно-практичним, а й певним ідейно-символічним критеріям [65.- С.218]. Цю думку підтверджує й український дослідник О.В. Курочкін, констатуючи, "що безпосередньо взяті з навколишньої природи чи виготовлені рукою людини, предмети перетворюються в обрядовий атрибут, а це і є, по суті, процес символізації, де той чи інший матеріальний предмет, залежно від ситуації, отримує певне умовне загальноприйняте значення і стає вже елементом духовної культури" [152.- С.144]. Так у весільному обряді звичайні

свічки, зв'язані разом червоною ниткою, стають символом єднання двох родів, а рушник, постелений під ноги молодим, - символом достатку і щастя. Звичайно, не кожний предмет може бути знаком, а лише той, що виступає в ритуалі замість інших предметів як їх представник, отримує внаслідок цього статус знака або знака-образу, а відтак стає носієм міфологічного змісту, виконуючи свої логічні, з точки зору носіїв традиції, символічно-магічні функції.

Отже, в ритуальній сфері образний предметний знак (символ) виступав замість інших предметів чи явищ відносно яких мала місце комунікація, при цьому обов'язковою умовою було те, що він мав нагадувати конкретний предмет чи

13

абстрактний образ, на який вказувалося. При цьому, ще О.О.Потебня відзначав, що у природі творення предметних символів важлива роль належить уявленню, як головній ознаці, яка пов'язує образ зі значенням першообразу. Також, очевидно, й те, що поруч з функціональністю предметного символу, зоровий образ займає головне місце у його сприйнятті. Проте, необхідність для носіїв традиції об'єднувати в символі з часом все більші й більші "фрагменти дійсності", очевидно, спричиняла все абстрактніший характер (в порівнянні з первісним) кожного нового предмету-знака, що входив до культурної системи. А тому і кожний предмет-знак мав подвійну приналежність: певну - до реальності, з однієї сторони, та до символічної обрядової системи - з іншої. Звідси впливає закономірний наслідок: чим слабше прив'язаний знак до предмета, який він репрезентує, тим простіше оперувати ним всередині обрядової системи, і такий символ з часом набуває все більш абстрактного характеру [219.-С.50]. Характерним прикладом такого абстрактного предмету-образу, є "обидений" рушник, що використовується в обрядах викликання дощу. Тут він ізоморфний щодо репрезентованого ним образу Всесвіту і містить у собі

довільно вкладені в нього абстрактні ідеї схожості, представлені вишитою на ньому моделлю світу: низ, середній світ, небо, солярні знаки, Дерево Життя та ін. Цікаву думку, дотичну до цього твердження, висловив К. Леві-Стросс: "Ритуал не є реакція на життя, а є реакція на те, що з життя зробила думка. Він не відповідає безпосередньо ні світові ні досвіді. Він відповідає лише тому образу, яким людина усвідомлює світ"[60.-С.57]. Очевидно, саме тому в традиційній культурі й обрядові предметні символи часто виявляються досить необхідними і навіть реальнішими від того, що вони означають.

Як засвідчують результати досліджень сучасних науковців, глибинний міфологічний зміст найчастіше

14

вживаних предметних символів, які використовуються в обрядах, виявляється похідним від найдавніших світоглядних уявлень та архаїчних прийомів, що базуються переважно на принципах дії імітативної, очисної, контактної та інших типів первісної магії. При цьому, глобальну специфічну спрямованість давнього міфо-поетичного мислення носіїв традиції завжди визначала перемога Космосу над Хаосом. Фольклорні та етнографічні матеріали виявляють той факт, що їх пізнавальний пафос в цілому був "підпорядкований гармонізуючій і впорядковуючій цілеспрямованості, орієнтований на такий підхід до Всесвіту, при якому не допускаються найменші елементи його хаотичності і неупорядкованості" [164.- С.228]. Відповідно і у звичаєво-обрядовій системі будь-яка дезорганізація теж розцінювалась як недопустиме відхилення від норми. За цих умов правильно зорієнтуватись, визначити стратегію поведінки людині допомагало її рукотворне оточення, а сакралізовані в ритуалі речі-знаки виступали зримими маркерами просторово-часових і соціально-ієрархічних сакральних відносин. Домінантні предметні символи володіли потужним семантичним полем,

яке породжувало споріднені образи різних рангів, втягували у сферу свого впливу сторонні образи, піддаючи їх необхідним змінам. В ритуальній сфері, такі предмети, наділялись високим семіотичним статусом, конституювали простір, заповнювали його, маркеруючи ті чи інші точки просторово-часового континууму. Семантичні поля їх значень перекривались, що створювало можливість для їх різноманітного перекодування, пояснення одного через інше, а відтворення універсальних міфопоетичних образів і моделей багатьма різними способами забезпечувало надійну передачу традиційних знань у просторі і часі.

15

### *Ритуали "першотворення" і "першоречі" в міфологічному часо-просторі*

В сучасній науковій традиції обрядовість, в аспекті символічної діяльності людини, розглядається як специфічна ієрархізована система різних кодів: предметного, акціонального, образотворчого, вербального та ін., що використовує формальні та матеріальні засоби для кодування переважно одного і того ж змісту, який зводиться в цілому до "картини світу". [235]. В такій системі, сформованій світоглядом даного соціуму в ціннісному аспекті можна досліджувати будь-які її елементи: людину з її світоглядом, думками і діями, створені нею предмети, розглядати їх міфологічну семантику, тощо.

Ми зосередимо увагу на особливостях взаємовідносин людини і специфічних обрядових атрибутів причетних до первісних уявлень та міфів, спробуємо дослідити знакові характеристики ряду речей - продуктів сфери ткацтва, які



пов'язуються з доміантними міфо-поетичними образами архаїчної картини світу: "Пуповини", "Шляху", "Долі" та ін., моделюють космогонічну ситуацію "початку", і функціонують у сфері ритуалу як міфологічні "першоречі".

За твердженнями сучасних дослідників, зокрема, В.Іванова [1990], В.Топорова [1995], мислення людини з традиційним світоглядом характеризується глобальним космізмом. А тому для носіїв традиції серед предметів оточуючого світу найвищий статус мають ті, що сакральні. А сакральні ті, які "космологічні" і мають певне відношення до ідеї світотворення, котра повинна відтворюватися у щорічній обрядовій практиці людини. З цього погляду вся господарська діяльність, а зокрема, і всі "технологічні процеси" виготовлення людиною речей співвідносились з

16

універсальною міфологічною схемою, яка моделювала Всесвіт, санкціонувала космічну впорядкованість і на всіх рівнях відтворювала претворення Хаосу в Космос [164.-С.114]. Такі світоглядні установки в українській традиції актуалізувались і в ритуалізованому процесі виготовлення жінкою ткацької продукції, що розгортався у хронологічному плані на рівні етапів "творення світу" [240.Т.2.- С.344], [75.-С.290].

При цьому, відповідно до загальних принципів, що лежать в основі традиційного космогенезу, бралось до уваги те, що першим завжди створюється найважливіше і найпотрібніше - **це "першоречі"**. І саме їхні предметні образи отримують в ритуалі найвищий семіотичний статус як такі речі, що через ряд ланок пов'язуються з початком "творення", отже відповідним чином моделюють і ритуально значиму ситуацію "початок". Тому саме вони вважались найсильнішими та найдієвішими і з магічної точки зору [241.- С.11-15]. Відзначимо, що подібні вірування носять універсальний характер і зустрічаються у багатьох народів

світу. Зокрема, у весільному обряді росіян (як характерному перехідному ритуалі) з метою захисту від порчі, наречена перед вінцем приколювала до спідниці шматок своєї першої вишивки, оперізувалась на талії поясом свого першого плетіння або "учбовою пряжею" яку вона напряла самостійно першого разу [108.-С.50]. Як відомо, і в українців особливе значення мали перші штани, які шила мати для свого сина, перша сорочка пошита молодою для свого нареченого та ін.

Закономірно й те, що найбільш поширеними у багатьох ритуальних ситуаціях, які моделювали ситуацію "початку" (календарні обряди, ініціаційні перетворення), виступають в українській традиції такі магічно "сильні першоречі", як конопляне і лляне клоччя (сировина для продуктів ткацтва), та інші різноетапні вироби процесу ткацтва, що маркерують окремі етапи космічного "творення". Особливо яскраво вони

17

відтворені в процесі ритуального виготовлення одноденних, "обиденних" рушників, де кожному з етапів "творення" відповідає і певний ряд створюваних речей: **рослинне клоччя - нитки, мотузки - ткацька основа - полотно -- рушники з вишитими на них орнаментами, що відображають тричленну модель Світу з Деревом Життя, солярними знаками, символами землі, води та ін)**

Як відзначає В. Топоров, виготовлена в умовах ритуалу, така сакралізована річ - "першоріч" має особливу іманентну силу, вона діє в особливих, "відмічених" чи кризових ситуаціях, пов'язаних з певними її знаковими функціями і завданнями, а точніше, - надзавданнями космічного масштабу. Це здатність викликати дощ, відвернути грозову хмару, оберігати поселення від проникнення злих духів, лікувати людину та ін. Звернення до таких, "сильних" з магічної точки зору, речей та їх виготовлення в повсякденності в рамках "профанічного" буття було справою гріховною і дозволялось лише в тих випадках, коли

відповідало основному космологічному тексту і коли в певних критичних ситуаціях інші можливості вже було вичерпано [241.-С.15]. В такому разі носії традиційного світогляду відчували себе причетними до глобального процесу космогенезу і антропогенезу (в язичницькій концепції), а **людина** не тільки бачила та переживала його, але й будучи втяненою в цей процес, і сама реалізовувалась в ньому **як деміург, як творець**.

Традиційне ткацтво та численні ритуально-магічні акти, несучи в собі образ космічного творення, наслідуючи його логіку заангажовані надзавданнями космічного масштабу. Етнограф О. Боряк зазначає, що народна свідомість завжди сприймала прядіння, снування і ткання як етапи "творення світу"[75. - С.293]. До таких уявлень, що відображають язичницьку картину світу, пізніше вплітаються християнські

18

мотиви: *"Небо - таке соснованіє божє, таке бог дав". Господь сосновав земельку, работав, щоб вона була тверда, густа* [1. - Ф.1-5. Од.зб. 403.- С.98].

Додамо, що емпіричні спостереження людини, її технологічні експерименти - плетіння, виготовлення кошиків тощо, відіграли важливу роль і у виокремленні понять, що привели до створення ткацького верстата з пітканням та основою, який став однією з досить поширених моделей світу [159.- С.141]. А відтак, процес виготовлення тканини виражав символіку, еквівалентну творенню, пов'язану з ідеєю **поєднання і росту** завдяки **переплетінню** двох елементів на ткацькому станку: основи - пасивного жіночого принципу в природі і утка - активного чоловічого начала. Зазначимо, що ідея подавати виробничі процеси як щось тотожне самому життю, процесам у природі, Всесвіті - універсальна, і має доісторичне походження. Космічне ткацтво присутнє в міфологіях багатьох індоєвропейських та інших народів світу.

В "Упанішадах" верховний бог Брахма зображений як *"той, на якому світи переплітаються, як основа і уток"* [52. - С.138]. Дослідник А.Міллер, вивчаючи міфологічні аспекти ткацтва в японській культурі, а саме, космотворчі функції богині-ткалі Амаатерасу, констатував, що "взаємодія утка і основи, утворені ниткою вузли, створюють чудову тканину світу, чії небеса, гори, рівнини і моря насичені субстанцією камі, тобто сакральним" [107.- С.99].

Отож, у світі, де ототожнювались об'єкт і суб'єкт, творець і творіння, частина і ціле, річ була невіддільною від людини. Саме тому в народній свідомості українців набув поширення погляд на жінку, як на творця-деміурга, творця людської долі, призначення якої - народжувати і створювати речі подібно до того, як колись Бог створив людину і Всесвіт. Звідси - сакралізація в ритуалі виготовлених жінкою нитки, тканини, рушника та ін. У взаєминах людини з природою ці предмети перебирали на себе функції медіаторів між

19

протилежними семантичними сферами "свого " і "чужого", наділялись надприродними магічними силами, що за уявленнями наповнювали Всесвіт, і якими прагнула заволодіти та керувати людина.

\*

Розглянемо окремі знакові характеристики та символічні функції обрядових атрибутів - продуктів ткацтва, що вписуються у традиційну міфологічну картину світу українців, виступаючи в ритуалі в ролі її елементів(мікросвіт), які здатні, згідно з принципами дії імітативної магії, впливати на явища Всесвіту (макросвіту). Це, перед усім, рослинна сировина - **лляне і конопляне клоччя**, з якого виготовлялась тканина.

В ряді ритуальних ситуацій, коли в різних варіантах актуалізується ідея **"народження-переродження"** і

моделюється стан "початок-першотворення", часто зустрічаємо використання конопляного та лляного клоччя з символічними функціями "першоречовини", як знаку-маркеру первісного Хаосу. П.П. Чубинський зафіксував цікавий український звичай, в якому простежуються міфологічні мотиви створення світу з яйця: у Чистий Четвер (як день, котрий входить до циклу Великодніх свят, що втілювали язичницьку ідею народження Всесвіту). При богослужінні діти ставали перед алтарем і тримали в руках крашанки з отворами, наповнені клоччям. По закінченню богослужіння ними христосувалися [53.- С.22]. З точки зору семантики і знаковості обрядової атрибутики, ці ритуальні дії, очевидно, і моделюють символічний ланцюг: рослинне клоччя - Хаос; богослужіння - джерело життя, що створює зародок в яйці; христосування - фізичне народження (Космос) і духовне (Культура). Таким чином, цей звичай прочитується як

20

20своєрідний процес кодування дійсності відповідно до розуміння носіями традиції необхідності організації людського колективу для досягнення певної мети, і в першу чергу - забезпечення життя, захисту і підтримання всього живого на землі, що забезпечувало гармонію і у Всесвіті.

Моделювання ситуації "початок" простежуємо в цілому ряді символічних актів, де у схему мікрокосмос-макрокосмос включалися сакралізовані вироби, які мали **направляти "хід речей" в потрібному напрямку**: в Чистий Четвер дівчата брали пучок нетріпаного льону (першоречовина), ішли в баню (знак потойбічного світу) й побувши там деякий час, виходили на вулицю, запалювали льон і стрибали через полум'я. Пояснювали ці дії тим, що *"перше робили для того, щоб росло довге волосся, а друге - щоб запалитись коханням до майбутніх своїх чоловіків"*[15.- С.50].

Універсальна тема "початку" особливо прискіпливо розробляється та втілюється в родильній звичаєвості. Особлива роль тут надається конопляній та лляній пряжі, речам, що першими дотикаються до дитини, а в подальшому програмують життєві процеси: щоб дитина була плодливою, пуповину перев'язували конопляним прядивом, а коли більше не хотіли мати дітей - лляним [104.- С.349].

Показове у цьому аспекті використання у білоруському родильному обряді куделі, яка теж моделює один з варіантів переходу новонародженого від "природного стану" (Хаосу) до "культури"(Космосу). Здатність ходити - необхідна властивість людини, але в народі побутувало вірування, що новонароджені діти, позбавлені цієї здатності з тієї причини, що в материнській утробі ніжки кожного дитяти зв'язані невидимими путами, які потрібно розрізати і звільнити дитя: *"К головке дитяти привязывается куделя, и мать без веретена прядет возможно длинную и толстую нитку, делает из нее пучок, которым опутывает дитя и, поставив его на "дыбки", одним взмахом ножа разрезает путы промеж*

21

*ног"* [67.- С.55]. Ці дії є характерною реплікою ситуації "початок", котра семантично тотожна актові перерізання пуповини - одній з важливих точок відліку життя людини.

На основі існуючих досліджень [70.- С.60] стає зрозумілим, що ритуальна тема "першого", "нового" вже сама по собі містить посилення на народження, "творення", яке корелює з космогонічним "творенням", а тому логічно розглянути й окремі ритуали весільного циклу за участю наречених, які моделюють їхнє символічне народження (переродження) в новому соціальному статусі. Зокрема, ритуальну ситуацію "початок", яка пов'язується з ідеєю світотворення з яйця, відображає весільний звичай лемків, коли під час ритуалу вбирання молодої до шлюбу (вона стоїть

на конопляному мішку), на поріг кладуть яйце, яке наречена перед приходом молодого повинна розбити [12.- С.15].

А відтак використання на весіллі конопляного і лляного клоччя як знаку "першоречовини- хаосу", що маркерує ситуацію "початок", - не випадкове: на Поліссі молодій під час весільного обряду покривання молодої ("із дівичі - молодича") у волосся клали куделю з льону [23.- С.121]. Символічне спалювання лляної куделі мало місце першого і другого дня українського традиційного весілля: дружка прикріплював до жердини прядку і куделю, яку молода під час танцю з нареченим підпалювала. При цьому додамо, що у всіх східних слов'ян, як і в багатьох інших народів, волокнам льону також приписувались магічно-очисні, оберегові та відгінні властивості [129.- С.156], [172.- С.60].

Отже, в традиційній культурі виробничі процеси паралельно співвідносились з найглобальнішою ідеєю створення Світу (його початку), а відповідно і творенням "першоречей". А відтак і виготовлена в умовах ритуалу жінкою-деміургом сировина для тканини (рослинне клоччя) наділялась високим семіотичним статусом як сакральна "першоречовина", що знаходиться біля "джерела життя".

22

Виходячи з цього, така "священна" річ вважалась і максимально насиченою життєдайними, магічними силами, які в різних життєвих ситуаціях мали захищати людину від зла, сприяти загальній родючості, а також стабільності як у соціумі, так і у Всесвіті.

### *Міфологічна символіка нитки, мотузки, стрічки*

Один із важливих предметних символів, що функціонує у звичаєво-обрядовій сфері українців -- виготовлена жінкою за певних ритуальних умов **нитка**, знакові функції якої досить

різноманітні. Проте певна закономірність полягає в тому, що нитка, виступаючи в ролі предмета-знака, утворює міфопоетичні форми зв'язків різноманітних сфер: духовної, біологічної, соціальної. Ці зв'язки і лежать в основі її символічних значень. З найдавніших часів у багатьох індоєвропейських народів (греки, етруски) відомі ритуальні перев'язі. Це і "**священна**" нитка або мотузка, яку пряли ведійські арії. "Упанішади" пояснюють, що священна нитка - найвищий символ "духовної нитки"- sutram, бо саме вона зв'язує все суще подібно до мотузки. А тому арії і Всесвіт уявляли зітканим із систем трьох шнурів "гуна" [101.-С.29]. Священний "**жертвний шнур**" (яджнопавіта), що також виготовлявся із трьох ниток, символізував трьох головних богів давньоіндійського пантеону: Брахму, Шіву і Вішну - вважався символом зв'язку людини з вищим, "сакральним"світом, виступаючи у символічно- магічній ролі "**пуповини**" [188.- С.128]. До речі, і сьогодні в Індії він залишається необхідним атрибутом важливих обрядів та жертвоприношень.

У слов'ян символічно-обрядові функції нитки (мотузки) досить різноманітні і теж тісно пов'язані з найдавнішими міфологічними та світоглядними уявленнями. Зокрема,

23

давньоруське слово "вервь" (рос. веревка), яким називалась спрядена річ, реалізує один з численних варіантів **Нитки Життя**. У міфопоетичній свідомості носів традиції вона тісно пов'язувалась із життям жінки, господарська діяльність якої була включена в деміургічні процеси підтримки та стабілізації світу. Це значною мірою стосується технологічного процесу прядіння і тkania, які носили яскраво виражений знаковий характер. В українців акт прядіння був сакралізований до такої міри, "що його магічна і символічна іпостасі виступали цілком самостійно і у певному сенсі домінували над суто практичною функцією" [209.-С.212]. У процесі виготовлення

ниток (в результаті здійснення ряду ритуальних дій), проводились аналогії між ниткою та будовою людського тіла чи окремих його органів (мікрокосм), а відтак нитка символічно уподібнювалася і Всесвітові [173. - С.165]. Згідно з такими уявленнями і сам процес прядіння нитки уподібнювався космогенезу. Соціально-комунікативні зв'язки життя общини прочитувались як такі, що в них все спряжене однією ниткою. Обривання нитки символізувало розрив певних соціальних і духовних сфер, переривання життєвих процесів, смерть тощо. Ця тема детально розроблена у грецькій міфології, варто згадати лише богинь долі Клото, Лахесіс, Атропос, які пряли і перерізали нитку людського життя, та міф про діву-ткалю Арахну, перетворену в павука - космічного ткача [175.- Т.2.- С.344]. За одною з версій в слов'янській традиції володаркою Нитки Життя вважалась язичницька богиня-пряля Мокош [175.-Т.2.С.169].

Отже, нитка, виготовлена в умовах ритуалу та наділена "священним" змістом, як уявлялось людині, мала власну долю, уподібнювалась згідно із законом "симпатії" до ества самої жінки, втілювала якості своєї господині, яка була її творцем [93.- С.49]. На нитку переходили риси характеру жінки, між ними існував особливий довготривалий магічний зв'язок [62. - С.73]. Саме тому сербська жінка одразу після народження

24

дитини повинна була взяти в руки веретено і випрясти невелику нитку, щоб дитина була працьовитою, як веретено. Обрядова символіка нитки тісно пов'язується з уявленнями про **життєвий шлях, довжину віку**.

Тому розглянемо ряд символічних значень нитки, що зумовлені однією з її фізичних властивостей - **протяжністю**. Показова в цьому аспекті роль нитки в ритуалах, що маркерують початкові етапи життєвого шляху людини. Наприклад, випрядена дівчиною при "посвяченні" її в прялі перша нитка, співвідносилась із символічним оформленням

основних характеристик життєвого шляху дівчини і найважливішої з них - протяжності, довжини віку (білор.) [67.- С.61]. При цьому звернемо увагу і на те, що настанова дівчині проковтнути попіл із спаленої нитки-"першоуценки" свідчить, очевидно, і про існування певних вірувань в магічну "помічну" силу такої нитки, яка таким чином мала засвоїтись дівчиною.

Як відмічалось багатьма дослідниками, виготовлена в ритуалі і сакралізована нитка поступово включалася в усі актуальні для даної моделі світу змістовні схеми, а найперше - у схему мікрокосм-макрокосм. Такі зв'язки в українців реалізуються, зокрема, у поліських звичаях кидати веретено у воду, щоб викликати дощ, або у дівочих звичаях крутити веретено на покуті - "щоб хлопці крутились навколо них" [216.- Т.1.- С.341, 342]. Відзначимо і те, що в архаїчних суспільствах коловий рух взагалі дуже рано почав пов'язуватися з ідеєю народження чи відродження і розглядався у сукупності з небесним колом, що йому вітри надавали руху [159.- С.1995, 17] Таким чином стають зрозумілими магічні властивості, які надавались веретені з намотаною на нього ниткою. При цьому відповідного магічного характеру технологічному процесові прядіння нитки надавало і правильне обертання веретена, яке теж було "вписане" в існуючу картину світу.

25

Його крутили зліва направо, тобто за ходом сонця (посолонь), моделюючи рух денного світила по небу [63.- С.47], [172.- С.93].

У ряді випадків для надання виробам особливого магічного значення в ході технологічного процесу виготовлення нитки мала місце також обрядова **інверсія**, коли операції здійснювались навиворіт, задом наперед, від себе, проти ходу сонця, лівою рукою та ін [76.- С.14]. Зокрема, навпаки сукалась "**сурова**" **весільна нитка**, "**четвергова**"

нитка, які наділялись особливою помічною магічною силою. В Чистий Четвер перед світанком господиня сідала на порозі й виводила із кужеля нитку, сукаючи її навпаки: крутила веретеном пальцем від себе. Таку нитку змотували в клубок і зберігали для того, щоб перев'язувати нею хворе місце при "розтяжінні" м'язів на руці чи нозі (208.- С.50).

Як відзначає Б.А.Успенський, в європейській культурно-міфологічній традиції лівосторонній (проти ходу сонця), зворотний рух, всяка інверсія і перевернутість поведінки передбачали зв'язок з потойбічним світом, його представниками, смертоносною магією [252.-С.238-329]. Тому така "антиповедінка" жінки мала на меті семантизацію виробу, яка прилучала його до потойбічного світу, де все використовується навпаки, "навиворіт". Різноманітні настанови та заборони щодо цього теж належали до сфери сакрального. Зокрема, росіяни вірили, що саван потрібно шити на "живу" нитку голкою від себе, інакше в сім'ї всі повмирають [15.- С.234].

Ми можемо висловити думку і про те, що у сфері ритуалу обрядова інверсія спрямована ще й на "повернення" міфологізованого часо-простору (як результату космогенезу) назад, у точку відліку, в ситуацію "початок", щоб змоделювати таким чином часові відрізки, тотожні часові виготовлення "першої речі". Адже саме вона вважалась магічно "найсильнішою" і найнеобхіднішою для

26

переборювання критичних ситуацій в природі і соціумі. А тому і в більшості календарних обрядів знаходимо численні репліки універсальної ідеї "світотворення" - "першотворення". Таким чином, виступаючи партнером людини в щоденному побуті і в ритуалі, нитка, як сакралізований "живий" знак, сама ніби повторювала увесь її життєвий шлях.

Символічний образ **нитки як метафори людського життя**, поширений в українському фольклорі: "Чекай, чекай!

Прийде нитка до клубочка, не зхитрується". "Куди голка, туди й нитка". (куди чоловік, туди й жінка) [249.- С.206, 400]. "От клубочка ниточка, за иглочкою, / Ой витися будет, пока не убудет..." Ця гадальна "биличка", записана на Брянщині, означала довге щасливе життя дівчини після заміжжя [171. - С.33]. За народними віруваннями поліщуків, бачити веретено уві сні з довгою ниткою означало далеку дорогу [216.-Т.1.- С.342]. Кілька приказок про нитку - аналогів людського життя, наводить В. Даль: Жизнь висит на нитке, а думает о прибытке; Таращилась нитка, да игла за собой потянула; Дело висит на ниточке [98.- С.547].

Як у міфопоетичних образах, так і на рівні обрядової символіки постійно обігруються основні фізичні властивості нитки (мотузки): **протяжність, довжина, здатність з'єднувати розрізнене**. Міфопоетичний образ **нитки як "космічної пуповини"** присутній в багатьох календарних, весільних, родильних звичаях та обрядах українців. Поскілки в традиційному міфологізованому часо-просторі народження дитини сприймалось як прихід з "зовні", з природного, "не людського" світу в реальний, то серед предметів обрядової сфери "особливе", сакральне значення мала пуповина, що викнувала роль ланки, з'єднуючи дитину з матір'ю. Але у сфері ритуалу вона також виступала і символічним образом-аналогом "пуповини світу", що зв'язує людський і потойбічний світи, всі життєво важливі зони Космосу. А поскілки особливістю обрядової мови є

27

різнокодовість, викликана загальною тенденцією до синонімічності, до повторення одного і того ж змісту багатьма можливими способами [236.- С.66], то аналогом образу "пуповини світу" в ритуальній сфері можуть виступати й інші речі-знаки, що характеризуються протяжністю, а саме нитка, мотузка, стрічка, пояс тощо. З психологічної точки зору головна їх роль - бути комунікативними засобами,

медіаторами між людським і природним світом. А відтак від цих "оживлених" в ритуалі предметів-знаків стає залежним життя і благополуччя носіїв традиції.

Історичні джерела доносять до нас архаїчну символіку нитки (мотузки) як символічного образу "**пуповини світу**". Ще в Стародавній Греції, під час Елевсінських містерій, відтворюючи міф про Тесея та Аріадну, яка виступала іпостассю Великої Богині-Матері, неофіти входили в Лабіринт, тримаючись за мотузку, забарвлену в червоний колір кров'ю. В ритуалі ця "червона нитка" Аріадни була для посвячуваних символом зв'язку ("пуповиною") між людським і потойбічним світом [155.- С.95].

Етнографічні джерела засвідчують типологічну універсальність подібних ритуалів і вірувань. Так, в бурятському пантомімному ритуалі поч.20-го ст. мандрівка шамана між світами відбувалась за допомогою моделі, що являла собою дерево (Дерево Життя) з прив'язаними до вершини стрічками, які вважались "*стежками до світу духів*" [155.- С.90]. Символами богині-матері Умай у хакасів слугували "мішурні" нитки, золоті, срібні, білі та зелені, які асоціювалися із сонячним променем - подателем життєвого начала. Таку ж роль променя (шляху, що веде вгору) виконувала і мотузка, прив'язана до вершини дерева в якутському обряді, який мав запобігти безпліддю: разом з шаманом 9 "чистих" дівчат і 9 "невинних" юнаків тримались за яскраву мотузку із кінського волосся, прилучаючись таким

28

чином до благодатних небесних божеств. А. М. Сагалаєв, відзначає в даному випадку солярну символіку нитей [207.- С.55].

Символічно-функціональне значення ниток (мотузок, стрічок), пов'язане з життєвими силами природи, їх **зв'язком із верхнім світом** з одного боку, та людським життям - з

іншого, бачимо у весняних та літніх дівочих обрядах, в яких за допомогою різноманітних засобів акцентувалось на ідеї родючості і благополуччя. Поетичним дійством, що єднало людину з животворними "верхніми" силами Всесвіту, виступають і давні весняні українські хороводи, коли під час виконання ритуальних пісень і танців викорис-товувались **стрічки**, прив'язані до довгої **жердини** (як "центру світу"), за вільні кінці яких трималися дівчата. Ідея прилучення людини до сакрального "центру світу" як осердя життєвих сил та джерела благ через посередництво провідників-мотузок - простежується і в поліській традиції встановлювати в купальському вогнищі жердину з прикріпленою вгорі діжкою на колесі (продукуючий символ). Інколи це колесо запалюють і крутять, тримаючись за мотузки знизу (Жит.обл.). В контексті ритуалу, спрямованого на впорядку-вання світу і забезпечення родючості, ці дії мали продукуючий і організуючий зміст.

Додамо, що типологічно тотожні купальським ритуали, в яких подібним чином використовуються мотузки прив'язані до жердин, зафіксовано і в ігрищах на Масляну.

Вірування, пов'язані з продукуючою символікою мотузок, простежуються і у звичаях магічного використання **мотузки з церковного дзвону**. На Слолобожанщині вірили в те, що вона сприяє родючості, тому на Великдень селяни намагалися бодай кілька разів смикнути за мотузку і вдарити у церковний дзвін. Згідно з народними віруваннями, це приносило щастя й... родила гречка [208.- С.56].

Але відзначимо, що мотузка з церковного дзвону - це

29

обрядовий елемент, який пов'язується вже з християнською символікою і в семантичному плані досить пізній, а значить і вторинний. Проте, поскільки він завжди орієнтований на відповідний первинний елемент, семантика якого пов'язана з особливою сакралізацією ще з язичницьких часів окремих,

особливо сприятливих "святих" місць, об'єктів та речей, що до них належать. Очевидно, саме таким чином сакралізувалась і мотузка з церковного дзвону.

Отже, розглянуті ритуали засвідчують наявність в народній свідомості певних міфологічних уявлень та схем, які сформулювали уявлення про нитки, мотузки, стрічки як "медіатори" між світом людей і потаємним природним світом. Виступаючи в символічній ролі "пуповини", "шляхів у верхній світ", вони зв'язують воєдино космічне начало, життя і смерть людини, а заодно світ земний і потойбічний. В такому разі міфологема "пуповина" реалізується і в поховальному обряді, коли на скручених мотузках, довгих тканих рушниках чи на поясах опускають домовину в яму (в лоно землі, в "той світ"). Предметні символи, що використовуються при цьому, в народній свідомості прирівнюються до образу "шляху у той світ", або, за висловом В.Я. Проппа, "драбини між світами".

Зв'язок протилежних семантичних сфер символізують нитки, мотузки, пояси у сімейній та календарній обрядовості. Вони маркерують собою початок і кінець певних етапів господарської діяльності, або етапів життя людини. Зокрема, враховуючи те, що під час народин зміст ритуалу перерізання пуповини для носіїв традиції пов'язувався з розриванням зв'язків з природним ("тим") світом, тому семантично тотожними дії до перерізання пуповини можна, очевидно, розглядати і акт перерізання червоної стрічки в сучасних ритуалах відкриття ("народження") нових об'єктів будівництва.

Символічні мотиви розривання зв'язків з людським світом при моделюванні шляху в "той світ", простежуються і в

30

поховальному обряді, зокрема, у звичаях розрізати довге рушникове полотно на частини після опускання на ньому домовини в яму. В цьому випадку рушник як знак-медіатор, теж, очевидно, може корелювати з символічним образом

"пуповини" ("шляху в той світ"), зримо поєднуючи сфери життя і смерті, "цей" світ і "той" світ. Мовою ритуалу розривання рушників і роздача його частин різним людям (копачам) після поховання може бути застережним актом, й означати остаточний розрив будь-яких зв'язків померлого з "цим" світом, унеможливаючи його повернення у світ людей. Красномовним у цьому контексті є поширений у сербів звичай класти в домовину померлому близнюку чи брату нарізані шматки пряжі, щоб "розірвати" зв'язки, які зв'язують одномісячників чи братів.

Архаїчну символіку ситуації "початок" з мотивом "народження" моделює і рідкісний елемент у поліському весільному звичаї: наречені, приїхавши до двору молодого, мусять долати багато символічних перешкод (колоди, переливання водою доріг, вогнище), але кінцевим актом в ряді цих перепон є розривання молодими червоних ниток, якими засно-вані вхідні двері хати (с.Масани, Черніг. обл.). Цей символічний акт, можна розцінювати як одну з реплік мотиву розривання попередніх зв'язків обрядових персонажів, та їх ініціаційного народження (переродження), яке відбувається на межі семантичних сфер "свого" і "чужого", в результаті чого вони змінюють свій соціальний статус.

Отже символічні акти перерізання нитки, мотузки, засвідчив, що у всіх розглянутих варіантах, актуальною звучить ідея розривання попередніх природних і соціальних зв'язків, зміни соціального статусу обрядових персонажів, що моделюється як їх нове народження.

На рівні обрядової символіки обігруються і такі прикмети нитки (мотузки), як **схильність до розривання, тимчасовість, неминучість вияву кінця**. Отже вона

31

маркерує певні природні величини. З цими прикметами можна пов'язати символічні значення нитки - **життєвого шляху, наступництва, почерговості**. Взяти хоча б звичай -



класти дитині в домовину мірку-мотузку батька як межу продовження росту поза домовиною. Такі та подібні вимірювання А.К.Байбурін інтерпретує як варіації на традиційну тему дискретності - безперервності, як приклади встановлення конкретних величин і пропорцій [67.- С.221].

З прикметами довжини безпосередньо пов'язані метафори нитки (мотузки), що моделюються і переживаються в ритуалах — **життя, пуповина, доля, щастя** та ін [175.-Т.2.-С.344]. Безперервність, надійна протяжність, зв'язок - ці властивості в українській традиції приписувались **крученій мотузці**, що виступала в **ролі прив'язі** для худоби як необхідного атрибуту скотарського господарства. В ритуальній сфері вона сприймається носіями традиції наочним втіленням ідеї її подальшого процвітання. Це ми бачимо в ритуалізованих актах купівлі-продажу домашньої худоби, де мотузка - своєрідне **мірило щастя**. Українці традиційно продавали худобу разом з поводом, який передавали "із поли в полу", інколи перед цим клали його на землю. Це робили для того, "*щоб удача і приплід залишались у господаря, і щоб худоба велась*" ( Н. Озеряни, Житом. обл.). У поляків продавець перерізував стару мотузку навпіл і одну частину її віддавав покупцеві, а другу залишав собі. У сербів покупець доплачував за мотузку [216.-Т.1.- С.150].

Ряд обрядових значень мотузки зумовлені їх здатністю до зав'язування на вузол. В таких випадках актуалізуються ідеї **створення нової цілісності, зв'язку, ідеї сприяння, сили** та ін. Семантичний зв'язок мотузки з поняттям "**зв'язаний**" простежується, наприклад, у випадках, коли мірку з небіжчика, зняту мотузкою, зберігали, "*щоб прив'язати щастя*" (Чернівці); міркою-ниткою перев'язували ноги корові,

щоб не билась. У весільному обряді відзначимо символічне попарне зв'язування мотузкою обрядової атрибутики (гличики, кочерги та ін.) з метою зміцнення молодої сім'ї.

Отже, в обрядовій практиці ритуальна значущість нитки, мотузки, стрічки зумовлюється їх :

- **фізичними властивостями**, що реалізуються через принципи: переплетіння, скручування, зв'язування, оперізування, роздвоєння тощо;

-обумовлюються часом і місцем їх виготовлення ритуальними вимогами до виконавців (ритуальна чистота, вікові обмеження, піст);

- **зв'язками з міфологічними образами**. Найдавніші міфологічні уявлення лежать в основі використання нитки, мотузки чи стрічки в ролі символічних образів Нитки Життя, Шляху, Долі, "Космічної Пуповини".

- **архаїчними уявленнями про "живу" природу, насичену надприродними магічними силами, котрими прагне заволодіти і керувати людина**. Ці вірування реалізуються у випадках, коли нитки, мотузки наділяються здатністю впливати на здоров'я, багатство, успіх людини як в позитивному, так і в негативному аспектах. Тоді такі "живі" предмети - знаки стають суб'єктами комунікації і використовуються в ролі талісманів, оберегів, амулетів, лікувальних знахарських засобів або предметів порчі.

### *Міфологічна символіка пояса*

Українськими дослідниками неодноразово підкреслювалось емблематичне значення народних поясів. Помимо своєї прямої функції, бути деталлю одягу, у звичаєво-обрядовій сфері, пояси наділялись досить різноманітною символікою й активно використовувались у численних

магічно-ритуальних актах, ворожбі, гаданнях та ін. А стародавні узорні на тканих чи плетених поясах - це також і своєрідний літопис глибинних пластів народної культури, в яких відображені відповідні етапи розвитку суспільства. Окремі елементи орнаментів беруть свій початок ще з первісного мистецтва, коли вони були магічними знаками-оберегами. Отже, і міфологічні уявлення та пов'язані з ними символічні функції поясів своїм корінням сягають прадавнього індоєвропейського минулого слов'ян та культур доби неоліту.

На антропоморфній пластиці Трипільля поясами (на зразок крученої мотузки), прикрашали чоловічі і жіночі статуетки. Причому, окрім зображених поясів на них, бачимо і парні отвори біля стегон, які, ймовірно, призначались для пронизування мотузки-пояса. Вже у світогляді трипільців пояс мав особливу значимість, пов'язану з культом родючості [193.- С.125]. Характерно, що на жіночих статуетках в районі живота і лона традиційно зображались символи родючості: ромби, трикутники вершиною вниз, лист з дерева, Дерево Життя з гіллям, досить реалістичні і стилізовані зображення зміїв, які представляли хтонічний світ. Тому й сам плетений пояс, що займав чільне місце поруч і сам відтворював плетінкою-малюночком орнаменти із шкіри зміїв, наділявся відповідними продукуючими та береговими властивостями. До речі, таку ж символіку відтворюють і ранньослов'янські поясні бляхи, які виготовлялись у вигляді зміїних голівок [97.- Т.2.- С.41].

Принагідно тут відзначити, що зображення зміїв - традиційне і для бронзових поясів з поховань степових племен кінця 2 тис. до н.е. Так, на думку Б. В. Техова, вони "служували засобом захисту від злих сил чи недугів" [228.- С.125]. Інколи прикмети змієподібності зустрічаються в зображеннях поясів на стелах ямного часу. Зокрема, на стелах з Наталівки, Керносівки зображення поясів поєднуються з

образами Змія, Дерева Життя, що, очевидно, теж семантично зближує їх з образом "Пуповини Світу". Наявність цих символів засвідчує, що архаїчний світогляд, надаючи важливого значення топографії людського тіла, його поділу на ліве-праве, верх-низ, центр-периферія, особливо уважно ставився до "точки відліку", якою вважалось місцезнаходження людського пупа, котрий зв'язував дитину з матір'ю, а через матір - і з потойбічним світом. Таким чином, пуп, пуповина, а разом з ними і плетений пояс та його субститути: мотузка-перев'язь, нитка, стрічка - у міфологічній картині світу давніх слов'ян могли корелювати з образами **"Центру Світу", "Світового Дерева", Змія-першопредка, Космічної осі, "Пуповини"**, що зв'язує воєдино всі частини Всесвіту. Як зазначає В.Г. Балушок [1998], ритуальне оперізування посвячуваного спеціальним поясом при ініціаціях відоме у слов'ян з часів Київської Русі. Історичні та етнографічні джерела засвідчують, що подібні уявлення досить характерні і фіксуються у багатьох давніх та новітніх культурах всього індоєвропейського світу.

Зокрема, в давньоіндійській обрядовій практиці спеціальні пояси разом з перев'язями давались хлопчикам і чоловікам при досягненні ними певного віку та при переході на різні ступені в навчанні, що здійснювалось через ініціації [ 59.- С.72]. Разом з цим, ритуальне оперізування хлопця символізувало його друге народження, внаслідок чого пояс типу крученої мотузки ототожнювався з життєвими силами та "пуповиною", що єднала ініціанта із Вселенським Космічним Лоном - джерелом життя [188. - С.226]. Досить виразно уявлення давніх арій про "пуповину світу" ілюструють окремі фрагменти з "Рігведи", зокрема сакральна загадка: *"Кто видел первого рождающегося? Кого костистого несет бескостная? Где сила жизни земли, кровь и дыхание?"* [43. 1,

164, 4.- С. 200]. Очевидно, саме такі уявлення про пуповину і лягли в основу загальноіндоєвропейської міфологічної

35

традиції, в якій символіка пояса перегукується з образом пуповини, а тому із поясом також тісно пов'язуються ідеї **сили, захисту, здоров'я, плодючості, щастя**: "*Я опоясываю тебя потомством, богатством...*" [11.- 14. 2]. І в сучасному індуїзмі пояс-пуповина вважається джерелом і провідником життєвих сил та оберегом світового порядку [188.- С.115]. Типологічно подібні вірування відомі і в багатьох інших культурах світу. Так, згідно з віруваннями турків, для лікування безпліддя бездітна жінка носить пояс з бавовняних ниток [174.- С.212]. Відзначимо і цікавий звичай алтайців зашивати пуповину померлої дитини в пояс, що мало слугувати своєрідною грантією її нових народжень [164.- С.31].

У слов'янських віруваннях **пояс** - це також стійкий **символ-оберіг**, та **джерело життєвої сили** [217.- С.322]. Музейні колекції поясів засвідчують існування давньої традиції зображати на них і певні, відповідні цим ідеям знаки-обереги (найчастіше це змісподібні орнаментальні смуги в поєднанні з ромбами). Зміїну символіку відтворюють і різноманітні плетінки, з яких традиційно плелись і плетуться нині шкіряні пояси. До знаків-оберегів, що найчастіше зустрічаються на поясах, належать геометризовані образи рослин, сонця, зірок та ін. Згодом ці символічно-магічні стилізовані мотиви зберігаються у традиції лише як абстрактні декоративні елементи. В народних назвах деяких із них відчутні асоціації з навколишньою природою, що певною мірою допомагає розшифрувати їх символіку.

Таким чином, ідеї родючості, росту, оновлення, які визначали основні мотиви обрядовості, були зорієнтовані на вічні животворні сили та акцентували на тих точках макро- і мікrokосмосу, які крили всобі в собі потенціал народження,

що переборював небуття. А поскільки однією з таких зон у "міфологічній" анатомії людини був **тілесний центр**, а саме пуп і пуповина, тому він **співвідносився з Космічним**, звідки

36

в момент акту творення розгортався світ. Таким чином, тілесний центр вважався також і джерелом життя. Його **предметним маркером слугував**, ймовірно, **пояс**, перетворений ритуалом у вмістилище життєвого потенціалу (рівноцінного пуповині), і який сам ставав предметним аналогом пуповини. Це метафоричне співвідношення, можливо, і наділяло його магічними властивостями. Тому оперізана поясом (або ритуально тотожними йому символічними предметами: ниткою, мотузкою, рушником) людина виступала в ритуалі універсальною моделлю Всесвіту - Мікrokосмосом, що здатен був теж творити "нові речі". А **пояс-"пуповина"** мав сприяти плодючості всього живого, здоров'я, довголіття, а також виконувати функції захисту. Ці ідеї і лежать в основі ритуального сенсу названого вище ряду обрядових предметних символів. В багатьох сусідніх культурах, приналежних до слов'янського світу, бачимо варіації глобального індоєвропейського міфу, що певним чином пов'язаний із семантичною паралеллю "пояс-пуповина", у тему якого з часом також вплелися й окремі християнські мотиви та атрибутика. Наприклад, у сербів та болгар бездітні жінки, прагнучи мати дітей, клали під подушку пояса священника як магічно "сильної" особи, раніше - волхва чи жерця. Інколи носили при собі шматок такого пояса. У білорусів безплідна жінка повинна була підперезатись поясом, яким перед цим підперізували вагітну. В українців, літургічний пояс попа клали на живіт породіллі з метою прискорити народини; в інших випадках жінки оперізувались і розперізувались ним при породіллі (Новгородка, Кіровоград обл.). Росіяни, прагнучи привернути молоду дівчину до народження дітей, саджали їй на коліна хлопчика, вона

цілувала його і дарувала свій "девичь пояс" [ 217.С.322]. Красномовний у цьому контексті і весільний звичай, коли свахи кидали поясок на постіль наречених, бажаючи їм талану і щастя.

37

Але для людини пояс слугував не тільки маркером життєвого центру, з ним взагалі пов'язувались уявлення про **благополуччя, щастя**. Саме тому на сороковий день після народження дитини на неї одягали пояс, котрий знімали з першого, хто відвідав у цей день хату. За народними віруваннями це робили з ціллю, аби потім бачити немовля з тонким станом [259.- Т.2. С.74]. А тому і пояс в подальшому житті вже вважався невіддільним від живої людини, символізував її зв'язок із світом людей, був знаком приналежності до соціуму. Дитина, наділена під час таких "посвячень" поясом потрапляла під опіку роду, а на міфологічному рівні - поривала свої зв'язки з первісною "природністю". Міфологічну мотивацію мало й поширене вірування про те, що свій пояс не можна ні дарувати, ні продавати. А після смерті господаря його пояс отримували сини, які були переконані в тому, що при житті батька саме пояс був **вмістилищем його душі** [164.- С.337].

Поряд з продукуючою символікою пояси набували й інших обрядових значень, зокрема, у народних віруваннях пояс був **символом дороги через реальні та міфологічні перешкоди**, подібно до нитки, пряжі, мотузки, рушника та ін. [ 217. - С.321]. Ця ідея актуалізується і реалізується у поховальних ритуалах, коли на поясах опускають домовину в могилу, де вони, як і довгі рушники, уподібнюються "шляхам" у потойбічний світ. Символічно-магічні властивості пояса, що у весільних обрядах мали сприяти ідеї створення нового міцного зв'язку між нареченими, реалізувались у ритуалах зв'язування поясом молодих - *"щоб була міцна сім'я"*

а також здійснювалось попарне зв'язування поясами різноманітної весільної обрядової атрибутики.

\*

Підсумовуючи все сказане про традиційні вірування щодо плетеного чи тканого пояса, можемо виділити його символічні значення та найчастіше вживані обрядові функції.

38

Перш за все наголосимо на архаїчних уявленнях, які пов'язані із загальноіндо- європейським міфологічним пластом та головним космологічним міфом. Вони лежать в основі ритуалів, де пояс уподібнюється Змієві або "Космічній Пуповині", що з'єднує воедино людину і животворні сили Космосу. В таких випадках пояс виступає значущим маркером життєвого центру людини. Згідно з цією міфологічною парадигмою пояс -пуповина сприяє довголіттю, щастю, здоров'ю, родючості, лікує бездітність, а також відображає віковий та соціальний стан людини в соціумі, сприймається носіями традиції як символ опіки роду, родових божеств тощо. Поскілки в обрядовій сфері пояс використовується як предмет-знак, що характеризується протяжністю, здатністю до зав'язування, то він отримує ряд медіативних значень, що відображають різноманітні форми зв'язку між різними семантичними сферами: соціальними, біологічними, духовними. Оберегову символіку пояса розглянемо в розділі, присвяченому ритуальному оперізуванню.

### *"Обиденні" предметні символи*

Деміургічні процеси підтримки стабілізації світу українською жінкою великою мірою реалізувались в особливій групі обрядів, результатом яких було виготовлення "обиденних" речей, котрі наділялись властивостями магічно впливати як на людей, так і на міфологізовані об'єкти

Всесвіту. Ці архаїчні уявлення та пов'язані з ними ритуали - рудименти ще язичницької картини світу наших предків та первісної магичної практики. Чи не найдавніший опис виготовлення **"обиденної"** (одноденної) речі зафіксовано в одному з рукописів княжої доби. Так при київському дворі існував такий ритуал: коли князь збирався в далекий похід,

39

дівчата-прислуга мусили протягом однієї ночі виготовити йому новий костюм, який, мав вберегти його від смерті [215.- С.471].

Загальний зміст обрядів, зафіксованих у 19 ст., а також сучасних (переважно зона українського Полісся), в які входить ткання "обиденних" речей, найчастіше полягає в тому, аби **за допомогою ритуалу зняти (розрядити) психологічну напругу, що виникла в колективі в результаті війни, повальної хвороби, стихійного лиха** та ін. Інакше, за словами В.Н. Топорова, "підкорити і включити безперервне, хаотичне в суворі рамки певної структури за допомогою знаків і символів" [242.- С.44]. На знаковому рівні ця втрачена рівновага усувається в ритуалі серією обмінів (священних жертв), які інтерпретуються як "смерть-відродження" - *щоб пішов дощ, збирались жонки разом і ткали довгу завеску і відносили в церкву. Після цього вже батюшка просить у Бога дощу* (с. Рудня Повч, Житом. обл., Дітківська А.). В усіх випадках виконавиці обряду, були переконані в ефективності такого ритуалу. Після цього, як правило, колектив відновлює свою психологічну рівновагу, усвідомлює свою цілісність і єдність із Всесвітом: В даному разі витканий в умовах ритуалу і таким чином сакралізований **рушник як "священна першоріч"** (мікрокосмос) виступає однією з глобальних метафор оновленого Всесвіту (макрокосмосу). Згідно з логікою традиційного мислення, яке базувалось на принципах дії імітативної та починальної магії, виготовлений людиною рушник -"першоріч" був здатен

впливати на Всесвіт та повертати його до початкової стадії "творення світу" і з цієї точки налаштовувати його на новий, "правильний" порядок розвитку. А значить викликати дощ, нейтралізувати духів повальних хвороб, всіляко сприяти людині. Адже, як відзначає Н.І Толстой, в архаїчній свідомості всякі порушення в природі пов'язувались зі старінням Всесвіту та накопиченням в ньому "шлаків", а тому для

40

усунення подібних неполадків людина в ролі деміурга активно включалась в процеси підтримки стабілізації світу. При цьому порядок, що був досягнутий в акті першотворення Космосу, повинен був при потребі - відтворюватися в акті ритуалу, зову і знову. Подібні архаїчні загальноіндоевропейські міфологічні уявлення, котрі трактують ритуал і діяльність людини як віддзеркалення того, що робилось колись богами -деміургами, відбилось, зокрема, у ведійських текстах: *"Ми повинні робити те, що робили боги на початку", "Так зробили боги, так роблять люди"*[60.-С.47].

При цьому, за твердженням О.О. Боряк, суттєвим моментом процесу виготовлення українськими жінками одноденних ритуальних предметів-символів було обов'язкове проходження ними всіх етапів технологічного циклу ткацтва - від м'яття і тіпання льону і конопель, прядіння, снування - до ткання, зоління та вишивання орнаментів [75.- С.290]. - *Збирались жінки всім селом, за один день прями, снували і ткали довгу дорожку-завеску. Потім пришивали узори по краях...*(с. Р. Повч, Житом. обл.). На рівні мови ритуалу всі ці дії ототожнювалися з певними етапами "творення" (космогенезу). Таким чином, при виготовленні "обиденних" рушників технологічний образотворчий і кольоровий коди, метафорично передаючи космогонічний акт боротьби життя і смерті, сформували ці ритуали як своєрідне **жертвоприношення** - "смерть передувала відродженню, частковий хаос - космічному порядку" [204.- С.121].

Враховуючи традиційні уявлення про святість жертви, сам акт жертвоприношення розуміється як роблення святості: відтворення "священного" - рушника як образу Всесвіту і віддавання його божеству [60.- С.37-38]. Оскільки в традиційних культурах осмислення теургічного цілого як "священного" співпадало з образом Всесвіту, то відповідно й ритуали, що визначали це ціле (Всесвіт) в той момент, коли воно вийшло з рук деміурга, відтворювали й найсакральніше –

41

"першотворіння"-і "першоріч", що втілювалося в предметних символах: "обиденний" рушник - модель Всесвіту, "обиденна" нитка - "Космічна Пуповина та ін.

Співпадання в ритуалі суб'єктної та об'єктної сфер призводить до того, що ритуал у першому випадку створює **"священне"** з присутністю в ньому божественного начала, а в іншому сам стає священним і тим самим задає міру "священного"[60.- С.35], а звідси - і високий семіотичний статус рушника, який, маючи в собі особливу іманентну силу, здатен магічним чином впливати на явища у Всесвіті: викликати дощ, зупиняти повальну хворобу, захищати людину від смерті на війні та ін. Як відзначає В.Топоров, "священне" в рушникові пізнається оптично у візуальній сфері (код) за прикметами білизни, світіння (Sveta) - білий (санскр.) і святості, як найвище, абсолютне [60.- С.35] Цей елемент святості (білизна) і зумовлює наявність у предметі **"новини" внутрішньої творчо-плодючої сили, духовної енергії**. Не випадковим було і те, що, як зауважує О. Боряк, головними виконавицями обряду були, як правило, *"чисті"*, *"чесні дівчата"*, жінки-вдови та старі баби, які перед початком ритуалу одягались у новий або чистий одяг, адже потрібно було створити новий сакральний об'єкт, що відзначався ідеальною чистотою, білизною, а відповідно і магічною силою опору деструктивним силам Всесвіту.

Наведемо приклади характерних okazialnih обрядів, записаних автором на Поліссі: *Щоб пішов дощ, жонки збирались разом, ткали довгу завеску, метрів 3-4, несли її до церкви, освячували, потім з цією завескою, разом із священником, обходили навколо села (с. Рудня Повч. Жит. обл. Сичевська О.); Як довго немає дощу, вдови направили і виткали за один день завеску і пов'язали на "хвігуру" (хрест за селом) (с. Народичі Житом. обл. Фалінська М.). Як бачимо, виготовлена в умовах ритуалу річ була й особливим чином пов'язана з усіма процесами та важливими точками у Всесвіті.*

42

Такими сакральними точками вважалася церква та хрест ("хвігура"), що стояв на околиці кожного села. На нього найчастіше і вивішували "обиденні" рушники або нитки. Часто подібні ритуали називали **"оброк"** - *"як біда якась, я пов'язала "хвігуру" за селом рушником, то вже й обрелась"* (с. Р. Повч Житом. обл. Дітківська Л.).

Своєрідним варіантом жертвоприношення до хреста за селом було закопування жінкою під нього спеціально випряденої **"обиденної" нитки** в разі хвороби дитини (Рівенське, Київське Полісся), яку в даному випадку семантично можна зблизити з образом **"Космічної Пуповини"**, що з'єднує воедино всі зони Космосу в даній точці як символічному Центрі Світу. Адже міфологічна свідомість завжди була зорієнтована на розуміння **Основи Світу** (в традиційній вертикальній моделі Світу: низ, середина, верх) як такої, що міститься у фундаменті Центру Світу, "космічної осі", "Дерева Життя", "родового дерева", а пізніше і хреста на околиці села. Тому в даній моделі Світу цілком логічним і зрозумілим є звичай закопувати спеціально випрядену "священну" нитку під хрест за селом, як це робить мати в разі захворювання дитини. Очевидно, що така діяльність людини з традиційним світоглядом була спрямована на досягнення певної синергетичної гармонії з

**сакральним центром села і Світу**, в якому знаходяться всі причини часово-просторових процесів. В даному випадку така жертва (обиденна нитка), як віднята частина певної цілісності, що співвідноситься з елементами Світу, дає можливість створити нову єдність з елементарного рівня, яка і програмується в синтезуючій частині ритуалу, коли розділені частини, поєднуючись заново, **відновлюють цілісність: мікрокосмос і макрокосмос**. Подібний глибинний космотворчий і стабілізуючий зміст можна простежити і в інших ритуалах виготовлення "обиденних" речей: поясів, сіток, полотна [75.- С.292], які могли магічним чином

43

впливати на подальшу долю людини. І в цих моментах теж **актуалізується універсальна космологічна тема "початку", важливості створеного першого**", а відповідно і найважливішого та найнеобхіднішого для забезпечення життя людини. Зокрема, якщо мати починала вперше шити штани своєму синові, то годилося зробити це в один присяд - *"щоб потім хлопцеві легко було знайти наречену"*, а якщо цього не дотримуватись то, вважалось, парубок бабникуватиме [215.- С.466]. До цього типу ритуальних актів відноситься і випрядення першої нитки -"першоученки" дівчиною, виготовлення нареченою "першої" сорочки молодому та ін.

Інколи, як "обиденний", вишивається за одну ніч рушник. Зокрема, в с. Рівне на Кіровоградщині існує такий звичай: матері, виряджаючи синів до армії, з метою, щоб вони повернулись додому живі і здорові, протягом останньої ночі вишивають рушник своєму синові. На ньому, як правило, поміщають також тексти: "Щасливої дороги!", "С добрим утром!" тощо. При цьому недбалість чи очевидні претензії до якості вишивки виправдовують необхідністю закінчення роботи до ранку.

На основі аналізу ритуалів, що включають виготовлення "обиденних" речей можемо зробити певні висновки. Виготовлена людиною в особливих умовах і сакралізована річ ("першоріч"- жертва) в ритуалі штучно наділяється надприродними властивостями, а тому сприймається народною свідомістю як "активний", "живий" знак, що здатен магічним чином впливати на процеси, які відбуваються у Всесвіті: викликати дощ, відвертати хвороби, сприяти людині у життєвих справах. Зважаючи на ситуації, в яких актуалізуються ці предметні символи, цілком достовірним буде припущення, що вони виконували важливу когнітивну функцію: за допомогою образної матеріалізації демонстрували і пояснювали абстрактні поняття, що виникали в людини

44

внаслідок абстрактно-фантастичного пояснення світу. У всіх випадках бачимо, що ідеологічні мотивації та архітектоніка ритуалу будуються на ідеї світотворчої значимості "першоречі", на її медіативно-комунікативних засадах. Звісно, що такі ритуали не змінюють ситуацію у фізичному розумінні, але "людина в певних критичних моментах, "перероблюючи символи", лише символічно змінює ситуацію" [124. - С.133]. На основі цього висловимо думку, що у сфері ритуалу, де панує традиція, а з нею і суб'єктивізм, ткані і прядені обрядові атрибути стають образами передусім ідеального (духовного), а не матеріального світу, виступаючи в ролі "живих" знаків - суб'єктів комунікації. Інформаційно-когнітивні та адаптивно-комунікативні функції розглянутих ритуалів теж очевидні, і саме ця їхня роль в культурі для носіїв традиції - була найголовнішою.

## ТРАДИЦІЙНІ МАГІЧНІ УЯВЛЕННЯ В КОНТЕКСТІ СВІТОГЛЯДУ УКРАЇНЦІВ

### *Магічна сила - знакова характеристика предметних символів в традиційних культурах*

Польові та етнографічні матеріали засвідчують, що нитки, мотузки, тканина, та вироби з неї, що використовувались в обрядовій сфері, відзеркалюючи

соціально-економічне становище носіїв традиції, їх етнічну приналежність, в той же час носили виразно символічний, знаковий характер. І саме із знаковістю речей у сфері ритуалу пов'язана загальнопоширена тенденція наділяти певні матеріальні предмети надприродними магічними властивостями. Особливо виразно цей мотив звучить у магічних ритуалах, де використовується ряд виробів ткацтва, а саме: нитки, мотузки, пояси, рушники, хустки, полотно та ін. Розглянемо детально вірування, пов'язані з цими обрядовими атрибутами, та проаналізуємо магічний механізм відповідних ритуалів.

Для нашого дослідження актуальні міркування В.Н. Топорова, який розглядає сакралізовані речі ритуального призначення (мікрокосмос) як такі, що несуть в собі "образ

Всесвіту (макрокосмосу), а тому сприймаються архаїчною свідомістю як "живі речі", що "заражені" священним, і які в ритуалі здатні до самостійних магічних дій [ 241.С. 25]. Отож, можна висловити думку, що ритуальна "активність" обрядових атрибутів визначається певними знаковими характеристиками, які нав'язуються їм в залежності від контексту ритуалу, та безпосередньо пов'язана зі сферою міфологічних уявлень про Всесвіт та про наявну, розливу в ньому, надприродну магічну силу.

У більшості традиційних культур, як давніх, так і сучасних, дослідники фіксують наявність віри в існування надприродних понадчуттєвих магічних сил, що проявляють себе в різних ситуаціях: в природних явищах, в людині, ритуальних предметах, і особливо - спеціальних предметах, що належать до сфери "священного"(сакрального). Такі вірування мають місце як у магічній, так і релігійній практиці, проте у своєму чистому вигляді важко піддаються точному науковому визначенню. Як приклади етнографічних термінів,



які позначають цю надприродну понадчуттєву магічну силу, що виявляє себе в ритуальній атрибутиці різних традиційних культур світу, можна назвати: "чурінга", "арункульта"(австралійці), "лембі" (карели), "атуа" (полінезійці), "уйвель" (чукчі), "крамат" (малайці), "кхуан" (лаосці), "оренда" (ірокези), "ваконда" (сіу), "мана"(італійці), "мана", "доля","сила" (слов'яни) та ін. Як відзначав ще К. Бет, "всі ці уявлення про надприродне, що визначаються відповідними термінами, при всій їх спорідненості і приналежності до однієї загальної категорії, єдині за своєю суттю, але по-різному заломлюються в архаїчній свідомості і практиці" [268.-211].

До цього додамо, що численні вірування в існування надприродних магічних сил, які й нині фіксуються дослідниками у традиційних культурах різних народів, мають досить нечіткий та невизначений характер. Тому, щоб

47

виокремити **особливості українського варіанту категорії "надприродне"**, що пов'язана з обрядовою атрибутикою (предмети ткацтва) та їх магічними функціями, розглянемо і порівняємо деякі, найбільш характерні з них, у різних народів світу.

Досить конкретний предметний характер носять уявлення чукчів про "надприродне". Зокрема, чукотське слово "уйвель" В.Г. Богораз вважав близьким до слова "порча". Ця "порча" бачиться чукчами досить матеріальною. Приймавши вигляд неживого предмета, "уйвель" спричиняє шкоду або смерть тому, на кого спрямована ворожба [72.- С.146]. Таким же традиційно персоніфікованим уявляється і полінезійське "атуа"(демон, дух природи, об'єкт неживої природи чи артефакт, що є вмістилищем даного духа чи духа предка) [191.- С.169]. За уявленнями батаків о.Суматри, всі предмети та явища навколишнього світу наділені "тонді" - душею, життєвою силою, енергією, але в різній кількості. "Тонді" має

здатність до еманції і може переходити від людини до предметів, створених її руками, чи до тих, з якими вона контактує, наприклад, одяг [105.- С.40-41]. Спеціальною хусткою "улос ні тонді" (хустка життєвої сили) батаки накривають хворого або жінку, у якої були тяжкі народини. Таку хустку дарують і вагітній жінці перед народинами кожної дитини[105.- С. 44]. Лаосці вірять, що "**кхуан**" - "душа" чи животворчі сили є не тільки у живих створінь, а й у усіх предметах, і ця нематеріальна субстанція визначає життєздатність і рівновагу окремих предметів чи організмів, продовжуючи існувати автономно й після їх смерті. Під час ритуалу надання імені лаосці загортають дитину в особливу тканину "раги пане", так звану "хустку життя"[105.- С.49]. У міфології індіанців племені сіу **ваконда** (вакан) - "великий дух", "велика таємниця" - містична животворна сила, властива предметам живої та неживої природи, може бути втрачена або набута об'єктами [175.-Т.1.- С.209]. У міфології ірокезів

48

аналогічною до "ваконда" виступає надприродна магічна сила - "**оренда**" [175.- Т.1.- С.209.- Т.2.- С. 261], це будь-яка річ, що виявляє свою активну чи пасивну силу. У алгонкінів "**маніту**" це - невидима сила, розлита у природі і нею володіють люди, тварини, предмети [175.-Т.2.-С.105].

Останнім часом у науковій літературі на позначення всіх вищезгаданих та аналогічних понять стало океанійське слово "**мана**", яке запровадив до вживання Р. Кодрінгтон [270.- С.117.]. Окремі зарубіжні дослідники використовували свої терміни для цього поняття. В їх числі фігурують: "життєва сутність"(Дж. Г. Хаттон), "запліднююча сила" (К. Фюрер-Хамендорф), "магічна сила" (Р. Хайне - Гельдерн), "потік сили"(Г. Кауфманн), "надприродна, нечуттєва сила" (К.Бет), "аніматична сила" (Л-Брюль), "потенція","незрима сила" (В.Я. Петрухін) та ін.

Серед досить великої кількості операційних термінів на позначення надприродних магічних сил, якими користуються дослідники, для нас особливо цікаве визначення **"мана"**, оскільки це поняття в європейській культурантропології вже набуло загальноприйнятого значення для всієї категорії явищ йому подібних, стало, так би мовити, їх номінальним визначенням. Тому **в якості операційного терміну на означення надприродної магічної сили**, наявність якої передбачається носіями традиційного світогляду в певних сакралізованих предметах, ми використаємо цей узагальнений термін "мана", який у всіх східно-океанійських мовах має стійке значення - **"надприродна, незрима сила", потенція, могутність, міць, сила магічного впливу, дії** тощо. При чому, як відзначають російські дослідники В.Я. Петрухін і М.С. Полінська, "мана", будучи безособовою невідчужуваною силою, як правило, вважається **властивою конкретному предмету-фетишу, духові чи людині**. Вона поширюється також на майно людини, її одяг, дари та ін. [191.-С.166-167]. Разом з цим,

49

дослідники відмічають розпливчатість та невизначеність самих джерел цих надприродних сил - переважно це нечіткі духи природи, люди, наділені особливим соціальним чи обрядовим статусом, а також ритуальні предмети-фетиші, що циркулюють в комунікації між "подателями" й "адресатами" речей, передача яких пов'язана із взаємними обов'язками чи сподіваннями. Цим зумовлюється прояв магічних сил в найрізноманітніших обставинах, а також багатогранність їх дій на шкоду або на користь по відношенню до людини [175.-Т.2.-105].

В. Даль у своєму словнику поняттю "мана", що також поширене у слов'янських мовах та фольклорі, дає таке визначення: **"мана" - наваждение, обман чувств, отуманение рассудка, ложное, обманчивое явление**

(чудится, видится, мерещится), безумный, на кого "мана" находит. Він наводить такі вислови: Он ману напускает, - отводит глаза, знается с нечистой силой; На него мана находит - ему чудится, он бредит; Мана манит, да Бог хранит; Мне что-то манится, видится мана; В доме маньшит - нечисто. [98.-С.297]. Категорію надприродного, пов'язану з цим терміном у росіян виокремлював і Д.К. Зеленін: мана - це невизначене дифузне поняття, яке може бути виражене словами: **сила, енергія, здатність, талант, щастя** [ 116.- Т.15.- С.11].

В українській міфології як сукупності переказів про живу та неживу природу в художньо-образній формі теж знайшли місце подібні фантастично-релігійні елементи та вірування, які в цілому аналогічні з їм подібними речами в міфологіях інших народів світу [ 213.- С.216]. Зазначимо, що і в фольклорній традиції існує поняття "мана". Але, як видно з українських народних вірувань, ця надприродна магічна сила (мана), як термін, не пов'язується безпосередньо з предметним світом. В кінці 19-го на поч. 20-го ст. в народному середовищі спілкування мана - це, перед усім, неперсоніфікована сила, ілюзія, яку може спровокувати людина, здатна до магічних

50

дій. З такими людьми прагнули якомога менше контактувати, не лаятися, боячись від них "насланя мани". А відтак по всій Україні поширені вірування в існування "урочливих" людей, людей з "поганим" оком тощо. Про це згадує і Котляревський в "Енеїді": *"...Еней пустив на нас ману"*. Про напускання мани волхвами йдеться в "Літописі руському": *"Був Симон, який чарами діяв. Він повелів псам по-людському говорити, а сам перемінявся то в старого, то в молодого, а то одного обертав в образ іншого; він це чинив, напускаючи ману. І Анній, і Амврій чародійством чудеса творили... Так само й Куноп чинив манною... ніби (можна) й по водах ходити, і інші насланя він чинив, бо звабив його біс..."* [29.- С.110].

Особливістю українського варіанту категорії "надприродне", що пов'язане з предметним світом обрядової сфери, виступає і поєднання християнських релігійних уявлень із язичницькими віруваннями, присутність взаємопереплетених елементів: анімізму - віри в наявність душі чи духу в кожній речі або явищі навколишнього світу, фетишизму - віри в надприродні властивості предметів і речей, наприклад, амулети, талісмани, обереги; тотемізму - сукупності релігійних уявлень і вірувань про існування надприродних зв'язків між певною родовою групою людей та певним видом рослин чи тварин, сидіння молодих на кожусі, водіння куста, завивання стрічками берізки та ін. [213.- С.216-217]. Залишки первісного фетишизму як побутуючих актів вшанування неживих матеріальних предметів, що наділяються надприродними властивостями, у великій кількості можна спостерігати і в традиційній культурі українців кінця 19 - початку 20 ст., а також і в сучасній обрядовості. Це, зокрема, ритуальне використання рушника як оберега, "мертвецьких" стрічок, Четвергової нитки, мотузки з церковного дзвону тощо. До цього ряду дій можна віднести і використання інших талісманів та амулетів, які "приносять

51

щастя", застосування їх в ролі магічних засобів при лікуванні в народній медицині тощо. Існування подібних фактів в традиційній обрядовості 19 -20-го ст. засвідчують, що всі вони, за висловом С.А Токарева, "пов'язані з більш чи менш усвідомленим, хоча у багатьох випадках тільки допустимим, уявленням про певну магічну силу" по відношенню до якої і виконуються ритуальні акти.

*Українські уявлення про магічну силу.*

## *Предмети ткацтва як джерело та провідники позитивної і негативної магічної сили*

Українські етнографічні матеріали засвідчують, що семіотичний статус предметних символів у ритуалі та стратегія поведінки, що формується відповідно до них, проявляється передусім в особливостях спілкування людини і "священного" предмета-знака. Саме з цим і пов'язані уявлення про присутність у такому "священному" предметі надприродної магічної сили, яку в одних випадках люди оцінюють **позитивно** і прагнуть сприйняти її. В інших - це "священне" оцінюється **знаком "мінус"**, і в такому разі наближатись до нього або контактувати з ним небезпечно. Витоки подібних архаїчних уявлень губляться у первісному суспільстві, але саме вони стали пізніше "теоретичною основою ворожби та всієї системи магічних обрядів, котрі мають на меті впливати надприродним чином на той чи інший матеріальний предмет або явище" [232.- С.404, 452]. А відтак ще в кінці 19-го - на поч. 20-го ст. у сакралізованій сфері жіночої господарської діяльності поряд із супроводжуваними її ритуалами функціонувала порівняно невелика кількість "особливих" речей, через посередництво яких виконавці обрядів і прагнули отримати та магічним чином використати

52

надприродні "життєві" сили. Тому розглянемо ряд магічних ритуалів, де символічні функції виробів ткацтва виражені найбільш яскраво.

Зрозуміло, така сфера людської символічної діяльності, якою є народна магія, що базується на фантастичних уявленнях, а також сучасний стан розвитку вітчизняної етнології не дають можливості претендувати на чітку і вичерпну систематику всіх проявів народної магії. Але вивчення фактів показує, що при всій різноманітності магічних прийомів, які використовуються і сьогодні у різних

народів відносно категорії "надприродного", їх можна звести до невеликої кількості типів:

- ритуальне з'єднання із сакралізованим предметом - знаком (джерелом або провідником надприродної магічної сили) з метою перейняти його магічні властивості засобами контагіозної магії;

- магічний вплив сакралізованого предмета на відстань;

- створення магічного захисного кола з допомогою сакралізованих предметних символів-оберегів та апотропеїв (ритуальне "оперізування");

Як було вже зазначено вище, українські етнографічні матеріали засвідчують, що в основі багатьох обрядових дій лежать ті чи інші засоби первісної магії - імітативної або контактної, котрі мають забезпечити ритуальне поєднання об'єкта із священним предметом, і в такий спосіб здійснити перенесення магічної сили з одного предмету чи об'єкта, на інший. При чому, обрядова атрибутика слугувала як провідником, так і джерелом цих надприродних магічних сил та якостей. А відтак звичайні побутові предмети, що ними оперувала людина з традиційним світоглядом, в ритуальній сфері наділялись надприродними магічними властивостями, власною волею і характером, ставали неначе приналежними до життєвої сили людини, а також до успіху, щастя, благополуччя сім'ї і цілого роду. Разом з тим, в кожному

53

випадку **від сакралізованого предмету очікувалась певна конкретна дія**. Так пуповину новонародженої дівчинки перерізали на ткацькім гребені, щоб вона потім вміла добре

ткати, а ткацька основа, на якій сиділа вагітна жінка, за віруваннями, сприяла *тому*, *"щоб добре ріс льон і було рівне полотно"* [216.-С.162]. В інших ситуаціях, зокрема в любовній магії, через предмет-знак ніби передавались почуття і бажання однієї людини іншій. Щоб привернути до себе увагу хлопця, дівчата прагнули магічним чином подіяти на нього: Як спітніє

дівка, то хусткою обітреться і тим платком утре ночью парубка [251.- С.9].

У звичаєвій сфері особливою магічною силою наділялося промовлене слово. За народними віруваннями, **магічна сила слова** за допомогою певних замовлянь могла перейти на вибраний людиною предмет: рушник, хустку, мотузку, нитку та ін. Відзначимо, що наговореними речами, які в результаті цього ставали магічно "сильними", користувались як з метою нанесення порчі, так і в сприятливій добрій справі. Замовляння такого роду і нині побутують переважно серед сільського населення похилого віку. Наприклад, виходячи з дому, з метою вберегтися від злих замислів ворогів, замовляють на хустку таке: *"Щит мене порука, Христос мене защита. Іду, и везде мене путь и светлая дорога. Аминь"* [220.-С.33]. Потім витирають хусткою обличчя і, будучи переконаними в ефективності такого магічного акту, ідуть у своїх справах. Але магічного сприяння від сакралізованого предмета-знака могли очікувати і без викорис-тання вербальної формули, в такому разі діяли принципи імітативної магії. Так на Водохрещу дівчата, вмившись, втиралися червоними хустками, *"аби потім щоки червоні були"* (с.Озадівка Жит. обл.). На Херсонщині дівчата, почувши перший грім, бігли до річки вмиватися і втиратися червоним, *"щоб бути красивими і багатими"* [208. С.63].

54

Архаїчна ідея отримання магічної сили чи певних якостей надприродним чином від предметів-знаків лежить і в багатьох інших ритуальних діях цього символічного ряду,

зокрема, цілуванні прапора, рушника, хліба, зброї, хреста. Бажання отримати силу і сприяння у великій справі від цілування хреста, засвідчено в "Літопису руському": *"і сказав їм (Ізяслав): Ми ото замислили єсмо похід великий і христа єсмо цілувати. А се єсть присяга дідів наших і отців наших. Се нам і вам на спасіння"* [29.С.211].

## **Використання магічно "сильних" предметів, що попередньо отримали статус знаків**

Серед обрядового інвентаря можна виділити окрему групу предметів-знаків, продуктів прядіння і ткацтва, що особливо "сильні" в магічному розумінні. Їхня винятковість та унікальність пояснюється тим, що вони створені в особливих умовах, або ж отримали статус предмета-знака у попередніх важливих обрядах. Такі речі перед використанням в певних критичних ситуаціях могли **освячуватися в церкві**, ними могли спочатку **дотикатися до "сильних" з магічної точки зору предметів чи людей**. Такими "особливими" речами можна назвати: першу пряжу 12-річної дівчини (нитка-першоуценка), Четвергову нитку; сорочку, яку виготовила наречена для свого нареченого, крижмо, в яке загортали дитину при хрещенні, "обиденний" рушник, витканий жінками села за один день, мотузки з церковного дзвону та ряд ін.

У записках А. Селецького збереглось кілька цікавих свідчень про використання у ворожбі ремісниками і торговцями **мотузки з церковного дзвону** як магічно"сильного" предмета-знака. Так, для збільшення своїх прибутків жінки обкурювали відрізок цієї мотузки свої ткацькі верстати. А господарі з метою сприяння у

55

господарських та торгових справах забивали паклю з цієї ж мотузки у щілини верстата, попередньо вимочивши її у "святій" воді, якою потім кропили ткацькі верстати [211.-С.33]. Болгари мотузку від дзвону використовували як **магічний лікувальний засіб**. Поляки опоясували нею нору пацюків і потім викидали її на дорогу з метою вивести

пацюків. Але, поряд з виразно магічною метою, мотузку з дзвону використовували і в більш прагматичних цілях. Білоруси наказували цією мотузкою винуватців сімейної зради [216.-Т.1.- С.339], а українці вимочували ці мотузки в соляній ропі і били тих дівчат, котрі не дотримувались норм моралі [194.- С.558].

Поширеними по всій Україні були звичаї носити зав'язану на шії **мотузку, освячену на Великдень**, що мало запобігати хворобам очей; йдучи на сівбу, одягали нову **сорочку**, в якій ходили до сповіді, це мало сприяти тому, щоб нива не заростала бур'яном. За народними віруваннями особлива магічна сила надавалась також полотну, яке лежало в церкві на плащаниці. Воно сакралізувалось у ході церковного ритуалу, отримувало статус магічно"сильного" предмета-знака і вже в такому статусі мало певне відношення до **ідеї** вічності життя та воскресіння. Саме через це шматки такого полотна закопували в полі, *"щоб був добрий урожай на збіжжя"*(Черніг.обл). Д.К. Зеленін повідомляє про звичаї, коли баби з такою ж метою качають по полю попів [128.- С.50]. Очевидно, в таку форму трансформувались архаїчні вірування в магічну силу волхвів. Але частіше уявлення про "характеристики" магічної сили, наявної в предметі, туманні, недиференційовані і багатоваріантні.

З наведених фактів помітно, що в народі існує стійка віра у вільне перетікання магічної сили з "сильного" у магічному відношенні предмета (об'єкта) на інший предмет (об'єкт), що відповідає принципу дії контактної магії. При цьому вона оцінюється в цілому позитивно. Саме тому, якщо *"хватить*

56

*дитину младенчик"*, її накривали "вінчаним платтям молодої", одягом небіжчика або рушником, на якому святили паску [3.-С.199]. В цих діях виразно простежуються й елементи християнської символіки, яка за підтримки офіційної догми постійно й активно (при неможливості витіснити традиційні

магічні прийоми) сама проникала в обрядову сферу українців. Архаїчна структура більшості подібних ритуальних актів засвідчує, що їх витoki знаходяться у звичаєво-магічній практиці ще первісного суспільства.

### *Позитивна магічна сила та способи її передачі*

В родильній обрядовості українців для породіллі в ролі стимулюючого засобу традиційно використовувались речі, котрі наділялися **позитивною (продукуючою) магічною силою**, яка мала передаватись безпосередньо **через дотик або на відстані** на жінку. В таких випадках шапку, "що піп носить", клали породіллі під голову або стелили червоний пояс, через який вона мала переступити (с.Верблюжка. Кіров. обл). Відзначимо й те, що і в магічних діях від безпліддя часто використовуються тканині предмети-знаки, в яких передбачалась **наявність "помічної" плодючої сили**, якою прагнули заволодіти. І в цих випадках, як правило, семантичний зв'язок реалії з первинним обрядовим текстом добре усвідомлювався носіями традиції, і саме він надавав вторинним ритуалам магічної сили. Це помітно у ситуаціях, коли безплідна жінка, мала певний час носити пояс або одяг багатодітної.

Очевидно, й **обрядове бичування** вербовою гілкою, мотузкою, тканиною, деталями одягу з цього погляду є не що інше, як один із архаїчних засобів перенесення магічної сили на певний об'єкт. Показовою в цьому плані є універсальна

57

здатність вагітної жінки до магічної передачі своєї продукуючої сили, зокрема, коли вона своїм фартухом б'є корову "для успішного парування" (с.Верблюжка, Кіровоград.

обл.). Логічно припустити, що семіотично значимою в даному разі виступає роль фартуха як традиційного знаку-маркера продукуючого низу жінки. Магічно-символічна роль речей у подібних звичаях - **роль сакралізованих провідників, або й джерела** плодючої понадчуттєвої, надприродної сили, що сприяє дітонародженню, і яка згідно закону контактної магії, здатна перейти на предмет чи людину через дотик.

Принагідно відзначимо, що на вірі магічного перенесення надприродних сил через дотик до сакралізованих предметів (виготовлені в особливих умовах тканині вироби, частини одягу певних обрядових персонажів) засновано чимало явищ, засвідчених як у Старім, так і Новім Завіті. Наприклад, християнська практика історичних реліквій ілюструє речі такого роду: **шматок полотна, в котрий були загорнуті моці святого, перебирає від них силу чи благодать**. З цього приводу К.Грушевська зауважує, що думка про передання магічної сили - нечистоти чи святості тіла на одяг, що його покриває, не може викликати суперечок, - вона занадто відома з цілої низки вірувань про освячення одягу через дотик, про магічну силу одягу святих тощо[92.- Вип.1-2. - С.18]. Цю думку стверджує і Є.Кагаров, відзначаючи, що Христос та святі, маючи в собі особливу магічну силу, що виходила з них, творять чуда (**вони теж "мана"**), і це дуже яскраво відбилось в однім місці Євангелії: *"і весь нарід хотів доторкнутися до нього, бо з нього виходила сила і зіліювала всіх..."*[128.-Вип.1.- С.23].

Українські фольклорні та історичні матеріали теж засвідчують факти цього ж ряду. Відомо, що ще за часів Київської Русі князь наділявся особливою магічною силою "як учасник космологічного дійства" подібно до інших сакральних представників "центра світу", як Світове Дерево,

58

божество, трон тощо [239.- № 6.- С.176-193]. Його головною функцією було підтримувати гармонію між суспільством та

його природнім оточенням за допомогою обрядів а також впливати на загальну родючість, забезпечуючи її магічним чином : *"Ходить Ілля на Василля, / Носить пугу житянюю./ А де цар ходить — там жито родить, / А де цариця — там пшениця"* [120.- С.140], [233.-№1.- С.57]. Додамо, що і речі, якими користуються князь чи княгиня, їх дарунки або деталі оягу теж наділяються надприродними магічними властивостями та здатностями.

Принагідно згадати, що і у ведійських текстах звичайний жених має також всі атрибути царя-кшатрія (подібно і наречену називають "господинею" або "царицею"). Додамо, що ритуальне звертання до нареченого: "Вищий серед своїх" традиційно означало, перед усім, владу вождя або князя [188.- С.178].

Подібні вірування в українській традиції збереглися не тільки у фольклорі. Цікавим їх варіантом в сучасному українському весіллі є давня традиція називати і **сприймати наречених як "князя" і "княгиню"**, а це в свою чергу зумовлює як особливий їх ритуальний статус, так і певну знакову поведінку. Як відомо, за народними віруваннями, наречена теж наділялася особливою продукуючою магічною силою, що могла переходити на речі, які дотикались до неї (деталі одягу, ткані вироби та ін.), була здатною забезпечити багатство, плодючість усього живого в домі [74.-С. 81]. Бачимо, що **фартух нареченої, подібно як і вагітної жінки, наділявся позитивною силою, що сприяла загальній родючості**, оскільки належав до комплексу одягу продукуючого низу жінки. До нашого часу зберігся цікавий звичай "**биття каші**", котрий ілюструє такі уявлення: після того, як горщик з кашею опускали на рушнику по дошці з печі на долівку, і дружба його розбивав, молода першою набирала у фартух каші й обсипала нею двір,

город, худобу. Це мало сприяти родючості всього живого навколо. Відзначимо, що подібне дійство зустрічається також і в родильному обряді українців [86.- С.43]. Віра в магічну репродуктивну силу людського тіла, що передається на тканину, простежується й у весільному обряді "комори". Нерідко для обрядових дій у коморі молоді викупляли постіль у щасливої сімейної пари, яка перед цим качалась на ній для забезпечення доброго сімейного зв'язку [216.-С.332].

Очевидно, що і **традиційний дарообмін**, рушниками, шматками тканини, хустками, стрічками, одягом як символічно-магічний акт, має певне відношення до загальнопоширеної концепції **взаємообміну понадчуттєвими "життєвими" силами** та до слов'янської концепції **Долі і розподілення її в соціумі** (на це звертав увагу ще Д.К.Зеленін). Враховуючи те, що під час весільних ритуалів наречена, виступаючи в ролі семіотичного феномена, вмирає як "дівчина" і народжується в новому для себе статусі "заміжньої жінки" - мотиви роздачі нею тканих символічних дарунків, виготовлених власноручно з цільного раніше полотна ( рушники, хустки, стрічки, одяг), можна розглядати як роздачу частин своєї **"доініціаційної" Долі чи життєвої енергії**. Невипадково роздачу нареченою своїх стрічок дружкам пояснювали таким чином: *"наречена ділиться своїм щастям"*. Отож , одна з найважливіших умов життя людини - присутність у ньому життєвої сили (Долі), що роподілялася між усіма людьми [67.-С.51], як "життєвої сили, яку людина має повністю вичерпати до часу своєї смерті" ( в даному разі ритуальної), аби та сила після смерті людини не могла шкодити іншим членам соціуму та *"не брала душі у живих"* [210.- С.54]. Тому ткані ритуальні предметні символи як продукт міфологізованої деміургічної діяльності жінки (нареченої на весіллі ) у вигляді дару-жертви і сприймалися як

носії цієї життєвої сили, частки Долі їх творця.

На Лемківщині молода дарує тестеві та братам молодого полотна на сорочку, свасі - дві булки та гроші на тарілці застеленій спочатку білою а потім червоною хусткою, сестрам молодого по хустці, а в цей час всі співали: "Наш газда най жие, най жие, най ся з нами напіє, многая літа". [12.- 57]. В даному контексті можна порівняти семантичний мотив дарунків молодою на весіллі, як жертви-Долі, з подібними мотивами у родильних та поховальних обрядах. Мається на увазі обдаровування учасників обрядів хустками, рушниками чи одягом померлого. Саме тому і поняття "Долі" в цілому у слов'янській картині світу може бути зрозуміле як частина цілого, що дісталась окремій людині, і яка перебуває у взаємозв'язку з іншими частинами-долями [210.-С.56].

Очевидно, в таких варіантах в народі зберігаються **архаїчні уявлення про загальну (сумарну) життєву силу, енергію, Долю** родового колективу, розподілену в різних "дозах" між усіма членами соціуму. А виходячи з цього, можна висловити думку, що вірування в життєву силу чи енергію, котра може передаватись на ткани вироби, а потім при користуванні ними сприяти нареченим, лежать у весільному ритуалі благословіння молодих перед вінчанням, який побутував на Галичині в кінці 19 ст. Перед тим, як іти молодим до церкви, староста садовив усю рідню на довгу лавку, покривав усім коліна одним дуже довгим рушником (сувоєм білого полотна), клав зверху кожному на коліна хліб та просив благословення для молодих [83.- С.251]. В окремих варіантах цього ритуалу коліна родичам покривали плахтоює

Подібні уявлення є і в інших європейських народів. Скажімо, дослідник карельської етнографії Ю.Ю. Сурхаско зазначає, що в практиці карельської весільної обрядовості особливого значення надавалося язичницькому культові

"лембі" дівчини. Під цим поняттям розумілась жіноча привабливість, чесноти, магічна здатність причарувати

чоловіка. Існувала віра в ефективну передачу цієї магічної сили через прямий контакт з предметами, які від людини насичувались силою "лембі". Найчастіше це були речі, виготовлені нареченою, - тканина, частини її одягу, стрічки тощо. Заміжня жінка вже не турбується про своє "лембі", тому і роздаровує його незаміжнім товаришкам [224.-С.188].

На такому своєрідному, універсальному "законі збереження життєвої сили" у Всесвіті та соціумі і ґрунтуються в традиційній культурі стосунки людини і суспільства, людини і навколишнього предметного середовища. Тому і сам **дарообмін** у народній свідомості сприймається не стільки як обмін матеріальними речами, а **як обмін "сутностями"**. При цьому, особливе ставлення нових власників до таких священних "надречей"- фетишів пояснюється й тим, що вони сприймаються ними як власні "магічні"скарби, адже кожен з цих предметів-знаків має свою історію, і в сумі вони є свого роду домашньою колекцією "унікальних подій історій та аномалій" [182.-С.130].

### *Містичне єднання з символом роду*

До надзвичайно архаїчних ритуалів, які пов'язані з уявленнями про передачу надприродних магічних сил із сакралізованих предметів на людину, очевидно, можна віднести весільні звичаї **ставання наречених на рушник** та його знакові відповідники у *подібних* ритуалах - вовняний килим (у росіян, молдаван) та червоний пояс (у білорусів). За психологічними установками до ритуальних актів цього символічного ряду можна зарахувати і магічні дії ставання чи сидіння обрядових персонажів на вивернутому кожусі чи



мішку. Такі дії у давніх весільних обрядах (як типових ритуалах переходу), на думку В.Ф. Давидюка, могли

62

символізувати собою **прилучення ініціантів (наречених) до фантастичного образу тотемічного предка** [96.-С.26], основна роль якого в таких ритуалах - всіяко сприяти головним персонажам обряду, оберігати їх, стимулювати родючість, а також символічно поглинати і потім відроджувати ініціантів в новому для них статусі тощо. Звичайно, що у складній системі обрядово-міфологіч - них нашарувань сама тотемічна тварина з часом відступає на задній план, а пізніше вже й не усвідомлюється носіями традиції. Тому обрядові атрибути, спочатку **шкіра тварини**, потім - вивернутий **кожух**, **вовняний килимок**, і нарешті **рушник-підножник як символи певного родового колективу**, очевидно, і є трансформованими, різноетапними формами (субститутами) первісного образу тотему. В ритуалі вони виступають знаками-маркерами тотему, а точніше - матеріальною маніфестацією його магічної сили. На ці символічні предмети і переносяться пізніше фрагменти первісних міфологічних мотивацій. На підставі вірувань багатьох давніх і сучасних народів, саме від тотемічних образів, їхньої волі і сприяння залежить благополуччя та успіхи як окремих осіб, так і всієї общини.

Етнографічні матеріали засвідчують чисельні факти синонімічного використання рядна, крижма, намітки, рушника, фартуха, хустки, домотканного килима а інколи і мішка в обрядовій практиці саме там, де використовується кожух з названими вище символічно-магічними функціями, які пов'язані з тотемічними образами [74.-С.115]. А це дає підставу висловити припущення, що обрядове ставання наречених на рушник- підножник або сидіння їх на вивернутому кожусі (як архаїчний прийом контактної магії), було одним з характерних магічних способів **перенесення** на

людину надприродної **магічної сили тотемічного символу роду**, яка дає здоров'я, силу і заступництво.

Не зважаючи на повну втрату розуміння первісної

63

("езотеричної") суті "священних" предметів (кожуха чи рушника-підножника), нинішні виконавці обряду добре знають їх функціональне призначення: *"Щоб дружно жили і дітей було багато"* (Новгородка, Кіровогр. обл.). *"Щоб діти були кучеряві"* (с.В.Кліщі, Житом. обл.), *"Щоб родило все на городі"*(засовували у рукава кожуха всяку городину: цибулю, часник, буряки, моркву та ін.) (с. Верблюжка, Кіровогр. обл.). *"Щоб жили щасливо і багато"* (с.Любарка, Житом. обл.). Відзначимо ще такий красномовний момент, коли під час вінчання дружки молодої намагалися і собі стати на рушник ногою, аби в такий спосіб отримати частку і своєї доброї Долі. За віруваннями, це мало посприяти і їх швидкому заміжжю. В контексті ритуалів цього символічного ряду принагідно згадати і весільний звичай на Лемківщині, коли "молода вбираючись до шлюбу цілий час, так як і давніше стоїть на мішку". В цей час їй у взуття мати вкладає пір'я " Щоб доні добре велися гуси"[12.-С.14].

В етнографічних матеріалах простежуємо логічну варіативність використання названих вище предметних символів в ролі **підножника**. Якщо українці при вінчанні в церкві під ноги нареченим стелили рушник, білоруси - пояс, то у молдован з цією метою використовувався вовняний килим. *"Посередине церкви постилається ковер, на котром становиться жених с правой, а невеста с левой стороны, и им под ноги бросают золотые, а у простых людей - леонины.* "Учасники обряду ці символічні дії пояснювали лише тим, що таким чином "дается понять, что новобрачные должны отрешиться от света и попать ногами его соблазны" [196.-С.165]. У росіян підножники являють собою невеликі хутряні килимки чи орнаментовані полотнища з лляної тканини, які

ввійшли в церковний ритуал під впливом народних звичаїв. За віруваннями росіян, розстелене під ногами молодих на вінчанні хутро чи тканина сприяли їх щастю, багатству й

64

продуктивності [172.- С.80 ].

Історичні джерела засвідчують, що віра в **магічну помічну силу весільного підножника** притаманна багатьом слов'янським народам, а її витoki сягають глибини тисячоліть і фіксуються епохою індо-європейської єдності культур. Отож, можна погодитись з думкою Х. Вовка про те, що **названі вище ритуали з їх сакралізованою атрибутикою - це спогад про волову шкіру**, на яку ставали в давніх аріїв наречені під час шлюбного обряду [83.-С.284]. Українці в цій ролі традиційно використовують вивернутий кожух, на який сідала молода, коли їй розплітали коси. *"На посаді" молодих також садовили на кожух, приспівуючи: Ой дай, мати, стільця, / До стільця гребінця, / До гребінця кожуха, / Щоб сіла молодуха* [ 244. -С.12]. **Продукуюча символіка кожуха** виявляється у дійствах, коли перед шлюбною ніччю під постіль молодим свахи стелять соломку, вкривають її рядом та кладуть зверху килим або кожущину, пояснюючи, що це теж має сприяти дітонародженню. В такому разі, розглядаючи продукуючу символіку вивернутого кожуха та його субститутів: вовняного килимка чи рушника-підножника, очевидно, принагідно згадати й одну з весільних пісень, зафіксованих ще в "Атхарваведі"(збірнику замовлянь ведійських аріїв поч. 1 тис. до н.е), яка певною мірою доповнює розуміння змісту ритуалів цього символічного ряду. Так, готуючи для нареченої сидіння, дружки, сидячи на шкірі рудого бика, співали:

*На шкуру, что вы расстелили - да взойдет на нее  
(ради) хорошего потомства  
девица, которая находит мужа* [11.-14.2.- С.239].

Цікавою деталлю цієї пісні є той момент, що шкіру бика, на якій сидять молоді, називають також **богом**, який убиває злих демонів (ракшасів) та ворогів. Тому видається цікавим вірування, зафіксоване Г.С. Масловою, що за певних умов при допомозі вовняного килима-підножника можна також нанести

65

шкоду ворогам. Порідбна магічно-захисна символіка, характерна для кожуха, спрацьовує і тоді, коли запрошений на весілля ворожбит примушує молодих переходити через розстелений на долівці чорний кожух, щоб таким чином застерегти їх від ймовірної порчі. [166.-С.73] (Детальніше про захисні функції хутра див. Маслова Г.С. 1984).

Маємо підстави зробити висновок про те, що **рушник-підножник, вовняний килимок-підножник чи кожух**, які у слов'янській народній свідомості сприймаються як **родові символи-обереги**, - це редуковані і переосмислені форми образу тотемного покровителя роду, його своєрідна матеріальна маніфестація. В руслі наших міркувань про ритуали як **архаїчні засоби перенесення "магічної сили тотему"** може бути розглянута і роль шкіри тварини чи вовни (як природного продукту для виробів ткацтва) родильних та поховальних обрядах. До цього ж ряду належать і ритуальні акти, коли новонароджену дитину загортають в кожух і кладуть на покуті, *"щоб щаслива і багата була"* [259. Т.2.- С.62]. Магічна символіка кожуха актуалізується і в обрядових ситуаціях, коли для полегшення процесу вмирання під людину кладуть **кожух вовною вниз**, а інколи під голову - моток непраної пряжі чи непраного полотна (Покуття) . До речі, типологічно подібні звичаї класти помираючого на шкіру тварини, простеленої **вовною вниз** (чорної антилопи - як тотема), були характерні і для ведійських аріїв [188. - С.196].

Отже, ритуальний антураж заявлених символічних дійств в проекції на людину мав відображати

магічне прилучення її до тотемного символу роду, пізніше — просто символу роду, редукованою реплікою якого й виступав кожух або його субститути (замінники): вовняний килимок, рушник-підножник, пояс свекрухи тощо. Оскільки всі ці ритуальні акти - складові елементи відповідних ритуалів переходу (народина - весілля -смерть), поєднання

66

людини з цими предметами-знаками на рівні обрядової мови маніфестувало і вмирання однієї істоти (інціанта), означеної власним тотемним знаком, і народження іншої, кращої, а відповідно - і означеної вже по-іншому.

### *Передача магічного впливу на відстані*

Етнографічні матеріали засвідчують наявність в обрядовій сфері магічних актів, коли людина, заволодівши "священним", "сильним" з магічної точки зору, предметом, прагне скерувати його надприродну силу на відстань, в потрібному їй напрямкові, що може здійснюватись і без прямого контакту. За народними віруваннями, розвішуючи біля себе одяг свого чоловіка, породілля отримувала полегшення (с. Верблюжка). Постіль породіллі інколи викидали в саж з метою *"щоб свині плодились"*, а постіль дитини (хлопчика) закопували під покуть - *"щоб був господар у хаті"*, дівчини - під піччю, *"щоб була господарка біля печі"* [259.-С.62]. Подібним чином у весільному обряді білоруська наречена перед відправленням до вінця вивішувала пояси в тих місцях і над тими предметами, від яких чекала благополуччя. Бажаючи хлібного достатку, **вивішувала пояс в коморі**, приплоду худоби - у хліві, прибутку майна - над скринєю [172.-С.25]. Інколи між предметом-знаком і його власником можуть встановлюватися відносини обміну послугами: завдяки адресованими до

фетиша проханнями, заговорами, а він у відповідь стає **магічним помічником людини, подателем багатства, здоров'я, щастя**, всілякого сприяння тощо. Зокрема крижмо, сповивач і дитячі пелюшки як апотропейні засоби часто застосовуються у відгінних обрядах і східних і південних слов'ян в ролі магічного захисту від граду чи бурі; ці

67

мотиви виразно простежуються в одній із сербських пісень: *Наша Яна, що народила семеро,/ Семеро дітей народила/, Пелюшкою хмари відвернула* [ 236.- С.66].

Наведені факти засвідчують і те, що предмети ткацтва в одних випадках виступають у ролі **провідників магічної сили ( позитивної або негативної)**, а в інших - **самі є джерелом надприродних сил**, з якими і прагне поєднатись людина. В результаті цього модальна реакція людини людини з магічним світоглядом на власні мотиви, приводить до розподілу предметів-знаків на **талісмани**, що відганяють злі сили, та **обереги** й амулети, які мають захищати та всіляко сприяти людині.

### *Негативний аспект надприродної магічної*

#### *сили і предмети-знаки*

*( Ритуальна чистота і табу на контакт з магічно-небезпечними предметами.)*

В традиційних українських віруваннях про "надприродне" можна виокремити цілу сферу архаїчних уявлень, коли **магічна сила**, пов'язана з певними предметами, **наділяється знаком "мінус"**. А поскільки вона вважається небезпечною для людини, то це й зумовлює її особливу, застережну поведінку щодо предметів - носіїв цієї сили. У звичаєво-обрядовій сфері така поведінка регулюється

архаїчними законами контактної та імітативної магії. Зауважимо, за Дж. Фрезером, в основі контактної магії лежать універсальні **принципи дотику або зараження**. Допускається, що окремі речі, котрі певний час дотикались одна до одної, продовжують взаємодіяти й на відстані, а завдяки специфічній таємній симпатії між ними імпульс передається від однієї речі до іншої завдяки чомусь, схожому на невидимий ефір [254.-С.20]. На підставі таких

68

світоглядних засад можна пояснити цілий ряд магично-ритуальних актів в обрядовості українців 19-го - 20-го ст., де в ролі оберегів від негативних магичних сил використовуються предмети ткацтва.

Як відомо, однією з традиційних вимог до учасників особливо важливих та пов'язаних з магичною небезпекою обрядів була **вимога дотримання ними ритуальної "чистоти"**. Зокрема, в батьох місцевостях України в процесі поховального обряду, після поховання небіжчика всі, хто прийшов із кладовища до двору померлого, мають обов'язково вимити руки у посудині біля воріт і **витерти їх рушником**. А відтак, враховуючи глибоку семіотичність будь-якої ритуальної дії, висловимо думку про те, що цей звичай, крім гігієнічного, має ще один бік - символічно-магічний. Змістове наповнення якого полягає в необхідності всім учасникам поховальної процесії очиститися від безпосереднього контактування зі смертю. Варіантом цього звичаю є гуцульська традиція мити руки біля могили - очищатися від "смертної інфекції".

Мотиви, пов'язані з ритуальною чистотою виконавців (ритуальне миття рук), присутні у весільній обрядовості. Боярів, що прийшли у понеділок зранку до молодих, зустрічала молода, яка тримала в руках ківш з водою, зливала їм на руки і давала всім по рушнику. Витерши руки, бояри

пов'язували рушники через плече і отримували від молодої червоні стрічки та хустки (с.Оникієво, Кіровогр. обл.).

В етнографічних описах okazaльних обрядів українців (при епідемії, морові або в обрядах викликання дощу) дослідниками відмічалась необхідність дотримання ритуальної чистоти жінками-учасницями як важливого елемента ефективності символічно-магічного дійства [75.-С.292]. Подібно й у росіян перед виконанням обряду вигнання "коров'ячої смерті" стара жінка має обійти село, питаючи

69

згоди на проведення цього обряду. У випадку погодження жінки-учасниці обмивають їй руки водою і витирають рушником, який вона носить з собою[45.-С.243].

Архаїчність уявлень стосовно вимоги ритуальної чистоти обрядових персонажів, та поширені акти їх ритуального купання засвідчують ще весільні звичаї ведійських часів. Зокрема, в "Атхарваведі описується один з визначальних весільних ритуалів ведійських арій - ритуальне купання нареченої, після чого її витирали спеціальним покривалом під супровід замовляння:

*Какое злое дело, какое пятно, на свадьбе,  
И какое на свадебной процессии (сделано).*

*Тот вред мы стираем на одежду свата.*

*Осадил грязь на свате, вред на одежде,*

*Мы стали достойными жертвы, чистыми.*

*Да будет продлен нам срок жизни. [11.14. 2.- С.245].*

Після цього покривало вивішувалося на дерево. Як бачимо, подібні архаїчні вірування, що передбачають магичну здатність тканини очищати, вбирати не скільки фізичний бруд, стільки суб"ективний магичний (як результат впливу злих сил) дожили в різних варіантах то 20-го ст.

В знахарському лікуванні є ряд ритуалів ідея яких полягає в прагненні передати "духа" хвороби на інший предмет. Зокрема, знахарки з лікувальною метою обводять

об'єкт спеціальним предметом, котрий, повинен увібрати в себе демона хвороби, злого духа, порчу тощо. Скажімо, лікуючи гризь, потрібно було знайти яку-небудь кістку, взяти її хусткою чи полою одягу (щоб не допустити контакту з тілом), обвести навколо хворого місця пацієнта і покласти знову на попереднє місце в тому ж положенні [38. - С.86]. Порчу чи хворобу могла увібрати в себе червона нитка. Її тричі обносили навколо голови зуроченої людини а потім спалювали. Інколи обносили навколо голови червону Четвергову нитку "*щоб голова не боліла*". (с.Верблюжка)

70

Ці акти засвідчують існування в українській звичаєвій сфері архаїчних уявлень про те, що хворобу як втілення нечистого, злого духу, котрий знаходиться в предметі, **смертну інфекцію чи взагалі будь-яку скверну можна змити, подібно брудові, або передати на інший предмет**. І тут важлива роль відводилася тканині. Вона мала магічним чином **вбирати всяку нечисть**, і на цій підставі тканим виробам, а особливо рушникові, приписуються очисні властивості.

### *Магічна практика використання речей, пов'язаних з небіжчиками*

Ряд розглянутих нами вище етнографічних матеріалів засвідчує, що сфера традиційної обрядовості українців характеризується домінуючим в ній світоглядним суб'єктивізмом. Зокрема, це стосується традиційних вірувань, в основі яких лежать давні, ще язичницькі уявлення людини про Всесвіт, живу природу смерть та ін. А відтак, в тому архаїчному, нерозділеному на живу і неживу природу, світі оточуючі людину предмети тісно входили в комунікативний контакт з нею. Цей вплив відповідно до своєї внутрішньої

природи міг бути як позитивним, так і негативним. У сфері ритуально-магічної практики українців можна виокремити особливий розділ, що спеціалізується на оперуванні предметами, які пов'язані з небіжчиками. Серед ритуальних предметів-знаків, зокрема виробів прядіння і ткацтва, можна виділити незначну кількість у магічному плані особливо "сильних" речей. Такими можна назвати стрічки, що ними зв'язують руки й ноги померлому, мірку-мотузку з мерця, частини його одягу, постіль, рушники, які стеляться під ноги поховальній процесії, хустки, що пов'язуються на ворота та ін. Згідно з гомеопатичним принципом, як було відмічено

71

ще Дж.Фрезером, всі речі, що певним чином контактували зі смертю, могли зробити людей сліпими, глухими, німими, як небіжчик [254.- С.36]. Поскілки потаємна умертвляюча сила, як правило, недеференційована, то й частина "небезпечного"-це те ж саме, що й ціле (подібно до символу, що ототожнюється з символізованим об'єктом). З цими архаїчними уявленнями і пов'язані українські вірування про те, що всі речі, які доторкались до небіжчика, насичені такою ж умертвляючою силою. Тому і мотузку-мірку, якою вимірювали небіжчика, забороняється класти на ліжко, "щоб смерть інших не забрала" (Новгородка, Кіровогр. обл.), а рушник, яким обмивали небіжчика, закопують у тому місці "де люди і худоба не ходить". З окремих вірувань помітно, що недеференційована магічна сила, певним чином пов'язана з духом померлого, може діяти вибірково або навіть позитивно стосовно людини. Наступаючи рушник, простелений під під ноги поховальній процесії, селяни вірять, що "тоді голова не буде боліть"(с. Дубіївка, Черк. обл.).

**Мотузка з вішалника чи повішеного**, виявляється, теж особливо магічна. Існувала віра, що вона, будучи наділеною умертвляючою здатністю, могла знищувати всіляку нечисть, навіть впливати на явища та сили природи.

Тому інколи українці таку мотузку спалювали для захисту від граду. Болгари відганяли нею грозову хмару. Поляки вірили, що вона всюди захищала худобу від порчі, а людину робила щасливою [216.-С.340]. По всій Україні побутували вірування у дивовижну здатність мотузки вішальника чи повішеного позитивно впливати на успіх у господарських та інших справах, приносити щастя. Вона **сприяла господарю** у справах, пов'язаних, в основному, з **матеріальним прибутком чи швидкою наживою**. Шинкарі та корчмарі цю мотузку використовували для успішної торгівлі горілкою. Інколи шинкар, бажаючи, щоб жителі частіше відвідували його шинок, мочив її у горілці і з такою обходив навколо села.

72

В1717 р. в Кам'янці розглядалась судова справа на шинкаря Маньковського, котрий для принадування у свій шинок відвідувачів зберігав шматок мотузки, добутий у палача, на якій той вішав злодіїв [211.-С.34-35]. М.Сумцов повідомляє, що любителі картярських ігор купували в палачів мотузку, на яких вішали злочинців, оскільки вірили, що той, хто мав таку мотузку, був везучим у грі. Розповідали, що в одного "шулера" вона мала кінці, скріплені сріблом [49.-Т.27.-С.592].

Як магічно "сильний" предмет з атрибутів поховального обряду широко використовувалася мотузка, **якою зв'язували руки чи ноги небіжчика** і яку жінки прагнули непомітно украсти. Вважалося, що така мотузка здатна повернути у сім'ю зрадливого чоловіка, вгамувати корову, котра билась або втікала з череди, не приймала теля. Звісно, такі магічні властивості названих предметів-знаків обумовлювалися перенесенням на них загальнослов'янських понять про смерть як про процес завмирання життя, а значить - і будь-яких дій. Саме цим мотивувалася їх **магічна здатність умертвляти: притупляти відчуття болі, почуття, думки, пам'ять** - яка реалізовувалася засобами імітативної та контактної магії.

Наведемо кілька вірувань про мотузку з мерця, записаних автором в різних регіонах України. Ними прагнули уладнати суперечки, бійки, їх зашивали чоловіку-п'яниці в штани, в рукава, щоб не бив жінку (с. В.Кліщі, Жит.обл.) . Щоб чоловік не сквернословив, жінка повинна зав'язати цю мотузку йому на шию (с.Попільня, Жит.обл.). Ними зв'язували задні ноги корови-первістки, яка б'ється, - *"буде стоять, як укопана"* (с. Верблюжка. Кіровоград. обл.). Ці мотузки вважаються й небезпечним засобом ворожби. Тому їх мають забирати родичі або діти померлого *"щоб їм лихого нічого не було, а як чужий візьме, то багацько з двору всього піде"* (с. К.Кут, Од.обл.). *"Кажуть, що то відмацькі ленточки. Недобрі люди їх крадуть, щоб ворожити. Коли дарують*

73

*квіти молодим на весіллі, то хтось для порчі може перев'язати цим мотузком букет. Можуть його кинути під килимок на порозі - щоб наслати на господарів сімейний розлад та різні хвороби. Як засунуть стрічку цю в одвірки кому - у хаті будуть суперечки, а як зашиють у піджак чоловікові - то це пороблено на смерть."*(с.Петрово Кіров.обл.).

Додамо, що страх людини перед "небезпечним" небіжчиком може бути пояснений і раціональними мотиваціями, зокрема, фактами розповсюдження деяких інфекційних хвороб. Так в Індії, навіть чоловікові вагітної жінки заборонялось доторкатись до небіжчика, поскільки вважали, що його дружина а потім і діти можуть померти з тієї ж причини, що й людина, до трупа якої він доторкнувся [105.-С.116]. В основі більшості уявлень про небезпечність речей, які певним чином пов'язані з небіжчиками, лежав страх людини перед таємницею смерті.

## Предмети ткацтва в лікувальній магії

Давнім лікувально-магічним засобом у знахарській практиці багатьох народів світу, зокрема і слов'ян, було використання тканини та різноманітних виробів з неї. Найчастіше застосовувалися шматки тканини, хустки, мотузки, рушники, нитки та ін. Теоретичною основою цього були традиційні вірування в магічну "силу" речей, особливо тих, якими користувались знахарки, а також і віра в силу самих магічних прийомів. Предмети ткацтва вважались необхідними атрибутами в лікуванні найрізноманітніших хвороб. Помітно, що народна фантазія у використанні магічних прийомів, в пошуках образності та різноманітності аналогій тут не має меж. Наприклад, підпаленою хусткою чи шматком тканини, яким при виготовленні витирали писанки,

74

обкурювали хворих при лікуванні різних хвороб [53.-Т.1.-С.34]. Вовняними нитками з клубка і нині знахарки лікують при "розвитій" руці чи жилиній порчі. Шматком червоної або чорної тканини замовляють виразки, дитячі припадки, лікують рожу. Червоними нитками "зав'язують" уроки, пристріг.

Відзначимо, що архаїчні уявлення, засновані на вірі в демонологічне походження багатьох хвороб, притаманні всім індоєвропейським народам з найдавніших часів. Саме вонги й стали теоретичною основою численних способів народного лікування. А тому зрозуміло, що засоби народної медицини, будучи суб'єктивними за своєю суттю, у своїй переважній більшості спрямовувалися на боротьбу проти різноманітних злих духів, демонів, або на магічний захист від них за допомогою амулетів та оберегів, в ролі яких часто зустрічаються і предмети ткацтва.

В основі магічних прийомів звільнення від хвороби через її завірчування, потоплення, викидання, вигання,

спалювання, вивішування на дерева та ін., очевидно, лежить факт поширення деяких хвороб інфекційного характеру через речі, що доторкались до хворого. Пізніше ця ідея була перенесена й на інші хвороби, але при цьому втратилась раціональна основа лікування, яке з часом перетворюється в магічний ритуал, що базується вже на принципах первісних типів магії: апотропейної, контактної, катартичної [230.- С.75].

Саме в такій ролі "магічно-сильних" лікувальних засобів у знахарській практиці застосовуються нитки, мотузки, тканина та ін. Зокрема, такі хвороби, як переляк, уроки українці лікували "провірчуванням" або "вимірюванням": хвору дитину міряли червоною ниткою вздовж і вшир по простягнутих в сторони руках. Ставили дитину на поріг, на рівні голови робили в дверях дірку, клали туди нитку і забивали кілком (с. Верблюжка, Кіровоград. обл.). Одним з

75

дієвих лікувальних методів був поширений спосіб передачі недуги, в основі якого лежав принцип парціальної магії, при якому магічна дія спрямовується **не на самого хворого, а на предмет, що належить йому** (частини одягу, волосся, нігті тощо). В даному випадку діяв такий принцип: частина замінює ціле [73.-С.43]. Пропасницю топили разом із сорочкою в річці. Хвора йшла зранку на річку, купалась, а потім кидала сорочку у воду і поверталась додому голою [251.-С.24-27]. Від лихоманки потрібно було зрізати нігті з пальців рук і ніг, потім зрізати навхрест кілька волосинок з голови, заліпити все це у віск пасхальної свічки і, зав'язавши червоною ниткою, причепити до клешні живого рака, котрого потім випустити у воду. Вважалось, що лихоманка попливе від хворого разом із цим вузликом ( 56.-Зап. Н.С. Тобілевич).

Загальнопоширеною була думка про те, що **хворобу можна передати іншій людині ("відноси")**, якщо віднести на роздоріжжя волосся, нитку, рушник, сорочку або іншу

частину одягу хворого чи шмат полотна, яким обтирали його тіло. Будь-який з цих предметів несли на роздоріжжя, і той, хто їх піднімав, забирив і недугу. Ці предмети могли просто підкидати тому, кому хотіли передати хворобу. Й нині деякі старі жінки рекомен-дують лікувати бородавки таким магічним чином: потрібно пов'язати на нитці вузлики за кількістю бородавок, потім віднести на перехресну дорогу і там залишити. Хто підбере ту нитку, на того і перейдуть бородавки (с. Верблюжка. Кіровогр. обл.). Інколи описи такого лікування нагадують народні бувальщини, як бачимо в одному із записів М. Максимова: *Знайшла баба на дорозі вузлик з сорочкою, хрестом, поясом, ланцюжками і шматочками вугілля - і перестала їсти, печаль напала, всі немилі стали. Віднесла (все це) назад, туди, де знайшла, і почала видужувати* [166.- С.72].

Завершуючи аналіз магічно-лікувальних актів типу "відноси", порівнюємо їх з деякими іншими, типологічно

76

подібними етнографічними фактами, які певною мірою допомагають розкрити витоки і глибинну суть магічних актів типу "відноси". Перед усім відзначимо їх надзвичайну архаїчність. Найдавніші згадки про них знаходимо ще в "Атхарваведі". Зокрема, вони були пов'язані з уявленнями про магічну небезпечність весільної сорочки нареченої. Згідно тексту замовлянь, ведійські арії сорочку нареченої після весільної ночі ввжали надзвичайно небезпечною для нареченого, оскільки в ній бачилось скупчення злих демонів - ракшасів, а тому її віддавали брахману, а він, щоб позбутися її, відносив в ліс, вивішував на гілку дерева. При цьому примовляв: *Прочь от нас, пусть воссияет мрак. Ту, что сжигают, крапчатую, - ее я вешаю на этот кол. Что у меня самая дорогая суть, то боится покрова (невесты). О, лесное дерево, сделай ты себе из этого нижнюю повязку! Да не потерим мы вреда!* [11.14. 2.-С.243].

Загальна структура наведеного вище магічного дійства, як бачимо, відповідає одному з народних способів лікування лихоманки, коли подібним чином, вивішуючи на дерево (осику, вербу та ін.) сорочку хворого, українці прагнули позбутися цієї небезпечної хвороби, причина появи якої теж пов'язувалась з образами злих духів чи демонів - її носіїв. До вищесказаного додамо, що, очевидно, і новочасний український звичай **вивішувати сорочку породіллі біля бані** (як традиційного символу природного, "того світу") є реплікою подібних уявлень, мета якого все та ж: **винести "небезпечне", "зле" за межі соціуму**. Як відомо з матеріалів української обрядовості, такою ж ритуально небезпечною для оточуючих була і породілля, котра 40 днів після народин вважалась "нечистою", а тому її поведінка у зв'язку з цим обставлялась численними заборонами. За свідченням В.Завойко, у вивішеній сорочці біля бані учасники дійства бачили лише знак того, що народини закінчились і породіллю можна відвідати. А відтак, первісна ритуально-психологічна

77

напруга, яка, очевидно, мала місце в даному ритуалі, з часом втратила свою динаміку, відбулась деміфологізація ритуалу, відповідно дії стали невмотивованими, а натомість з'явилися і нові мотивації.

Наявність у певних сакралізованих предметах негативно означеного "священного", можемо простежити у ряді лікувально-магічних актів, де **"агресивна" спрямованість речі** використовується людиною з метою власного захисту, зокрема, для лікування. Так досить поширеним народним магічно-лікувальним засобом, який і нині застосовується сільським населенням старшого покоління, є використання речей, що певним чином пов'язані з небіжчиком. Поскільки, переважно, це були речі, що деякий час дотикались до мерця, тому вони наділялись магічною здатністю умертвляти все навкруги. Таке переконання зумовило потребу



використовувати їх в боротьбі проти демонів та злих духів - носіїв небезпечних хвороб, з якими часто пов'язувались болі в суглобах, хвороби горла, зубний біль та ін. Скажімо, на Кіровоградщині зубний біль та ревматичні болі лікували "вафельним" рушником (хусткою), котрими підв'язували голову небіжчику (с. Петрово, Кіровоград. обл.). Коли боліли руки, ноги чи зуби, поліщуки перев'язували їх путами з мерця "тоді вони зацілюють, як той мертвий" (с. В.Кліщі Жит. обл.). В інших випадках приказували: *Цей мертвий замира, нехай рабі Божій Матері зризь отруба* [ 38.- С.86]. Українці Закарпаття, щоб позбутися болю горла, зав'язували на шию хустку від покійника. Росіяни хворому на пропасницю мотузку з небіжчика вішали на шию. Білоруси мертвяцькі пов'язки з лікувально-профілактичними цілями зав'язували на голе тіло і носили півроку від болю в спині, руках [216. Т.1.С.498].

78

### **Використання предметів ткацтва як засобів нанесення порчі**

Серед численних нервово-психічних хвороб, що дошкуляли народові, причини яких були незрозумілими, очевидно, найпомітніше місце відводилось **порчі**, вірування в існування якої дожили до нашого часу. Народна фантазія живиться великою кількістю розповідей про порчу та різноманітні способи її наслання. Особливо це стосується магічної передачі хвороб та порчі контактним способом через певні небезпечні, **"заговорені" предмети**. Серед них найчастіше використовувались невеликі шматки тканини, стрічки, мотузки, нитки, клоччя та ін. І нині загальноприйнятими істинами для сільських жителів

старшого покоління є вірування в те, що на білу нитку ворожки замовляють "на смерть"; на білу нитку в поєднанні з червоною - "на нещасний випадок"(с.Свердликово, Кіровоград. обл.). Проте, за словами інформаторів, не завжди можна достеменно визначити приналежність кожного такого конкретного знака до позитивної чи негативної предметної сфери: в одних випадках символічний предмет може сприйматися як помічний, а в інших ситуаціях розцінюється як провісник нещастя, і тоді його прагнуть позбутися, застосовуючи, як правило, певні магічні дії. При цьому таке рішення залежить переважно від визначення того, хто був або міг бути "відправником", і з якими намірами ця річ могла бути послана.

Дуже небезпечними вважалися **"підклади"** - спеціально наговорені предмети, які інколи знаходили в будинку, дворі, на перехрестях. За народними віруваннями, дотик до них може принести хвороби, страждання, порчу. Наслати на людину порчу могли також і за допомогою мотузки. Така дія називалася **"чари на слід"**. На тому місці, де пройшла людина, вимірювали її слід мотузкою. Потім, спаливши її,

79

замуровували попіл в печі з різними замовляннями. Вірили, що ніби-то від таких дій у тієї людини, будуть хворіти і слабнути ноги [15.- С.344].

До речі, й нині порчею ("мабуть зурочили") селяни пояснюють різноманітні нервові хвороби, припадки, паралічі, що проявляються раптово, без особливих видимих причин. З психологічної точки зору глибока віра народу в реальність нанесення порчі - це і є та основа, на якій будуються магічні ритуали охоронного характеру. Саме тут, за словами С.А.Токарева, потрібно шукати коріння шкідливої магії, і перш за все - в боязні її, а не в самих обрядах [232.-С.450]. До сьогодення серед населення існує стійка віра і в "урочливих" людей з "поганим" оком тощо, надприродні

здатності яких, очевидно, можна пояснити їх містичним зв'язком з "тим світом", де локалізуються мертві, нечиста сила, хвороби. Магічна сила (мана) цих людей, як правило, не має матеріалізованого втілення, мислиться як дещо розлите в їх тілі, і може бути переданим жертві через дотик або погляд [168.-С.483]. Досить згадати відомий в народі вислів "напустив ману на всіх".

Інструментом захисту від всякої порчі (мани), як правило, слугували **традиційні обереги: рушники, сітчасті елементи одягу, орнаменти, вишиті хрестиком, червоні нитки, зав'язані вузлики** тощо. Надійними і "сильними" оберегами від "лихого ока" вважались і **кольорові дівочі стрічки**, які перед усім "брали на себе" сторонній "важкий погляд", а лиха людина, за народними віруваннями, спочатку віддавала свою "чорну енергію" на ці обереги, тим самим втрачала силу впрокування. На Україні було поширене таке вірування: якщо дівчина виходила на люди з незаплетеною в косу стрічкою, то свідомо позбавляла себе "захисного імунітету"[215.- С.203]. Найкращим оберегом вважались червоні стрічки, колір яких вже сам по собі виконував функцію оберегу.

80

Таким чином, знахарське лікування за своєю природою носить перш за все символічний і скоріше **психотерапевтичний характер**, а тому обставляється певною таємничістю, театралізованістю дій. Отож, у багатьох випадках певні символічно-магічні дії разом із замовляннями, що суб'єктивні самі по собі, в поєднанні з самонавіюванням часто ефективно діють на нервову систему хворого, знімають стресову напругу, заспокоюють, переключають асоціації, а це й зумовлює лікувальний ефект. На основі розглянутих фактів зробимо висновок про те, що сакралізовані **предмети ткацтва і прядіння** у сфері народного лікування сприймалися народною свідомістю як **активні "живі" знаки**, які могли

виконувати досить важливі адаптивно-регулятивні функції в постійній динамічній комунікації людина - природа. Саме в них "записано" всі наші етнічні національні та регіональні особливості та різноманітні породження внутрішніх і зовнішніх історичних впливів. Адже з найдавніших часів текстильні вироби мали своє місце і функцію у селянських господарствах, у традиційному способі життя, означуючись позитивно або негативно (лікує - наносить порчу), маючи на це надприродну санкцію. Наявність взаємодоповнювальних елементів: "корисний" - "шкідливий", що відзеркалює два основних аспекти "надприродного", очевидно, відповідає й загальному принципів дихотомічних класифікацій, за допомогою яких описується світ в архаїчних і сучасних традиційних суспільствах як: "цей світ" - "той світ", свій - чужий, добро - зло. Отже, розглянутий нами ряд традиційних вірувань українців, які стали теоретичною основою багатьох магічно-ритуальних актів сімейно-побутової, календарної обрядовості, народного лікування, ворожби, до останнього часу засвідчують наявність у носіїв традиції (переважно похилого віку), стійких, але розпливчастих і невизначених колективних уявлень, пов'язаних з вірою в існування таємничого "вищого", надприродного світу. Його дієвими

81

агентами в комунікації "людина - природа" виступали дифузні образи демонів чи духів та надприродні понадчуттєві магічні сили, які ніби розлиті у Всесвіті і пов'язані з певними об'єктами чи предметами. Відзначимо, що найпоширенішою відповіддю інформаторів щодо цього звучало: "щось таки є". Характерною ознакою подібних вірувань було і досить нечітке уявлення носіїв традиції про властивості "магічної сили", її конкретні джерела чи місця скупчення. Як правило, понадчуттєве "священне" ("магічна сила") у свідомості носіїв традиції найчастіше пов'язувалось із сакральними об'єктами природи та соціуму (дивна скеля, одиноке дерево, джерело,

місце, на якому потім будували церкву, хрест на роздоріжжі тощо). В окремих випадках "надприродне"(мана) пов'язувалось з нечіткими демонологічними образами або приписувалось окремим знахаркам, ворожкам чи просто людям з "лихим" оком. Народна свідомість в ряді подібних уявлень і нині засвідчує віру в магичні властивості "особливих" речей (обереги, талісмани, амулети, "наговорені" речі та ін.), а також вірування в чудесну дію і силу самих магичних прийомів. Це в свою чергу реалізувалось у ритуально-магічних актах, які передбачали за допомогою сакралізованих предметів-знаків заволодіти магичною силою та використовувати її у своїх потребах: у сімейно-побутових, календарних обрядах, лікуванні, ворожбі. Розглянуті етнографічні матеріали розкривають нам механізм спілкування людини з "надприродним", стосовно якого і здійснювались відповідні обрядові дійства. Вироби ткацтва, виступають у ролі провідників або джерела "надприродного", якщо перед цим у попередніх важливих ритуалах вони вже отримали статус знака (Четвергова нитка, мотузка з небіжчика). Матеріалізованим носієм надприродної магичної сили традиційно вважалось і промовлене слово, а особливо - ритмізоване, що й бачимо в замовляннях. Як правило, передача магичної сили (мани) здійснювалась через

82

безпосередній контакт об'єкта із сакралізованим предметом або передавалась (випромінювалась) на відстань без такого контакту. Уявлення про магичну силу головним чином зосереджувались на двох протилежних семантичних полюсах: позитивному - сила родючості, лікувальна сила та ін., та негативному -- умертвляюча сила, духи хвороб, різні види порчі тощо. Отже, предмети ткацтва виступали магичними оберегами від шкідливої дії невидимих сил, вплив яких на людину оцінювався знаком "мінус", або слугували очисним засобом від порчі.

Матеріали засвідчують різку зміну характеру магичних обрядів на межі 19 - 20-го століть. Саме в цей час відбувся розрив цілісної сфери виробничо-господарської діяльності жінки та ритуалу. Це зумовило занепад ритуалізованих процесів домашнього ткацтва і, призвело і до десемантизації продукції ткацтва - ниток, поясів, рушників, котрі до цього в ритуальній сфері наділялись високим семіотичним статусом і сприймалися народною свідомістю як магично "сильні " або "живі" речі-знаки - суб'єкти комунікації, здатні до самостійних дій. В українців такі уявлення збереглися як різночасові репліки елементів архаїчного світогляду, які узгоджувались з первісною магичною практикою і відповідали принципам дії первісних типів магії: Додамо, що подібні архаїчні уявлення, витoki яких лежать у культурах європейського неоліту, носять універсальний характер і в рудиментарних формах простежуються як в українській, так і в багатьох інших типологічно подібних традиційних культурах.

83

РОЗДІЛ 3

## СИМВОЛІЧНО-МАГІЧНІ ФУНКЦІЇ ПРЕДМЕТІВ ТКАЦТВА У ЗВИЧАЄВО-ОБРЯДОВІЙ СФЕРІ УКРАЇНЦІВ

*Магічний вузол – феномен традиційної культури. Вузол як оберіг і засіб порчі. Міфопоетична символіка ритуального "зав'язування"- "розв'язування"*

Особливе місце у звичаєво-обрядовій сфері українців, фольклорі, переказах, казках, подібно як і в багатьох інших народів планети, займає цікавий культурний феномен - **магічний або чарівний вузол**.

На побутовому рівні вузол - це звичайна петля, затягнута на мотузці або місце, де зв'язані кінці мотузки. Розрізняють кілька основних елементів вузла: корінний (зафіксований пасивний кінець мотузки); ходовий кінець (вільний); бухта (напіввузол); обнос - виток мотузки навколо корінної частини вузла без її перетину; напівштик - виток мотузки навколо корінної частини вузла з її перетином; твіст (перекрут) - утворюється від спірального прокручування невеликої петлі навколо своєї осі. Вже з епохи неоліту численні вузли використовувались людиною як капкани на полюванні, при будівництві каркасів жител, як своєрідні замки.

84

Але із зав'язаними на мотузці вузлами як із специфічними і таємничими агентами - носіями "надприрних сил" (добрих або злих) пов'язана й велика кількість народних вірувань. Вони виступають невід'ємними атрибутами народних способів лікування, ворожби, гадань, нанесення порчі, інших символічно-магічних актів. Тож спробуємо виявити знакову суть як самої дії "зав'язування" так і механізм означення вузла як знака, окреслимо основні

магічно-символічні функції вузлів в українській традиції. Зокрема, розглянемо такі аспекти цього семіотичного феномена:

- вузли-"наузи" та орнаментальні плетінки - язичницькі обереги;
- вузол - магічний засіб нанесення порчі (зав'язка, наслання дання) ;
- вузол у знахарсько-лікувальній практиці ("відноси");
- вузол - основний символічно-змістовий компонент сітки-оберегу;
- тілесна магія - спосіб усунення вузлів-оберегів і всього хрещатого;
- хрест - семіотично важливий елемент вузла;
- табу на зав'язування в родильній обрядовості; зав'язування пуповини;
- зв'язування - береговий акт у поховальній обрядовості;
- зв'язування у весільній обрядовості - символ створення нової цілісності;
- зв'язування - символічно-магічний акт у календарній обрядовості.

З найдавніших часів людство у своїй діяльності використовувало різні способи для зберігання і передачі набутого досвіду й знань, пройшовши довгий шлях розвитку від найпримітивніших систем письма до комп'ютерних кодів. Проте, ще в дописемний період людиною активно

85

використовувались різноманітні предмети в ролі засобів полегшення запам'ятовування. Це були так звані **мнемонічні** ("нагадувальні") засоби. Звісно, вони не могли передавати конкретні думки, а лише нагадували про них і були своєрідними сигналами. Дещо пізніше вони стали умовними знаками з конкретним змістом, відображаючи певні думки, помисли, бажання, а також те, про що зарані було домовлено.

Серед таких "нагадувальних" засобів особливе місце належить **зав'язаному на мотузці вузлу**. І сьогодні для нас звично й буденно звучать вислови типу: "зав'язати вузлик на пам'ять", "мені світ як зав'язаний" тощо.

З ведійських часів домія складний Священний вузол - Брахман (трикутник), що був знаком соціального статусу. З античних джерел відомі Гордіїв вузол, вузол Геракла (прямий), вузол Меркурія (рифований) та ін. Магічне значення отримує і сам прийом (принцип) "зав'язування". Але найбільшого поширення вузли як універсальні засоби ворожби та гадань, набули у специфічній і нечітко означеній сфері ритуалу, зокрема в магії. Про це свідчить Геродот, описуючи ворожбу скіфів, суть якої зводилась до зв'язування та розв'язування вербових в'язанок [12.- С.50]. Ймовірно, що виникнення віри в магічну здатність вузлів впливати на людину, на інші явища дійсності можна розглядати як певну універсальну закономірність розвитку світової культури. Є всі підстави твердити, що вузлов'язання як магічний прийом - явище феноменальне.

### *Вузли-наузи, орнаментальні плетінки - язичницькі обереги*

Літописи слов'ян доносять до нас численні згадки про магічно-символічне використання вузлів. Ще з язичницьких часів на Україні відомі різного роду охоронні талісмани,

86

зокрема, **чарівницькі вузли -"наузи"**, котрі в народній свідомості вважались найсильнішим засобом проти злих духів, захищали від хвороб. Існувала велика кількість різних способів зав'язування "чарівних" вузлів, а відповідно з бажаннями їх виконавців створювались цілі вузликові композиції. Ці магічні обереги мали як універсальне, так і спеціальне

призначення. В дохристиянській Русі були поширені своєрідні орнаментальні обереги-переплетіння, у вигляді різноманітних плетених кісок та вузлів, що відтворювали розмаїття рослинних і тваринних форм.

Особливо високого рівня досягло в той час і своєрідне мистецтво переплетіння мотузок та шкіряних ремінців, яке називалось **"в'язь"**. Ним прикрашали ювелірні вироби, рукописні книги, одяг а також архітектурні споруди. Виконані з інших матеріалів, ці фантастичні орнаменти структурно відповідали всім правилам мистецтва плетіння. Плетені стрічки в поєднанні з особливим чином зав'язаними вузлами відтворювали в орнаментах язичницький світ міфологічних уявлень наших предків. Це знаки Сонця, Землі, Води, Дерева Життя, різних рослин, змієподібних фантастичних тварин, добрих і злих духів та божеств. (Детально про оберегові функції орнаментів - плетінок див. в книзі Б. Рибаківа "Язычество древней Руси"). Додамо, що і К.Юнг у свій час пов'язував символіку переплетіння вузлів в орнаментах-плетінках переважно з архаїчними міфами про Сонце та його щоденне відродження [139.- С.492].

Як свідчать літописні джерела, з часу введення на Русі офіційної християнської ідеології виготовлення плетених оберегів почало суворо заборонятись і переслідуватись.

В епоху середньовіччя плетені орнаменти язичницького мистецтва, їх зміст проникають в офіційну християнську символіку та ідеологію, реалізуючи в такий спосіб дію закону самозбереження структурних елементів традиційної культури. Свідченням цього є давньоруські плетені орнаменти, що стали

87

з 12 по 16 століття улюбленою і найпопулярнішою прикрасою рукописних книг, ювелірних речей, камзолів знатних осіб, архітектурних споруд. Пізніше, в 17 столітті, орнаменти, вже не плели. Вони поступово втрачають свою технологічність за малюнком і зображуються лише за прийнятою традицією.

Часом в зображеннях помітні помилки, і сплести плетінки-обереги вже неможливо. В давнину, крім вузликового, існувало і безвузликове плетіння у вигляді косичок - поясів, шнурків з простим переплетінням, ланцюжків з петельним зчіпленням, а також плетіння, що об'єднувало в собі вузли та інші прийоми плетіння. Загальновідоме використання в багатьох давніх культурах "рахувальних" чи "календарних" поясів. Один із них - календар-пояс з 60-ма вузлами персидського царя Дарія, про який розповідає Геродот, описуючи його похід на Скіфію [12.- С.60].

Як зазначалось вище, з винайденням вузла з'явилися деякі первісні форми ремесла, а вузол виявився ще й і добрим помічником для пам'яті, засобом для передачі думок. З поєднання вузлів виникли і варіанти своєрідної писемності (напр. вузликове письмо індіанців-кіпу, вампум).

Очевидно, для первісної людини певним чином зав'язаний на мотузці вузол уявлявся своєрідним "ієрогліфом" чи загадкою, адже за кожним зав'язаним вузлом ховалась чиясь думка. Тому зав'язуванням вузлів супроводжувались численні магичні дії, пов'язані з певною інформацією, а в'язати вузли ("наузлити") означало також і ворожити, знахарити [ 98.- С.488]. Звичаї магичного в'язання вузлів описані в літописі про Всеслава Полоцького, якого мати народила за допомогою волхвування. Всеславу волхви нав'язали **науз** на голову, і він потім носив його все життя. Саме від дії цього чародійницького вузла залежала притаманна йому войовничість та жорстокість - *"того ради немилостив на кровопролитие"* [15.- С.346].

88

Над вузлами нашіптували певні заговляння, і тоді їм за народними віруваннями надавалась здатність охороняти власника від різних нещасть. *"Баба начнет на дети наузы класти и смеривати, плююще на землю, рекше беса*

*проклинать"* [ 15.- С.346]. Пояснення щодо походження слова "науз" подає В. Даль у своєму "Словнику.": **науз** (на-узде) часть конской сбруи, бляха, что привешивалась под шеей коня. В древности в наузе сохранялись обереги от уроков и порчи, бумажки с заговорами. Поэтому науз обозначал и привеску, ладанку, талисман [ 98.- С.488]. У деяких місцевостях на Україні ще до недавнього часу існувала традиція вішати на шию корові, що йде попереду череди, так зване **"в'язло"** - сумку на шнурку із чарами-амулетами. Воно мало виконувати роль оберега, і в ньому мали загрузнути зуби хижака.

Згідно з архаїчними принципами дії імітативної магії певні вузли в'язались з конкретною метою: від впливу злих чарівників, ворожих думок, від всякого зла, що простежується із заговлянь: *"Завяжи, Господи, колдуну и колдунье, ведуну и ведунье, и упорцу уста и язык на раба божия (имярек) зла не мыслити..."*. До замов лян над вузлами вдавались, прагнучи уладнати складні житейські справи: *"Как тот узел завязан, так и у нас рабов Божих (имярек) дело (такое-то) скоро сошлось"*. Повторювали це три рази, потім зав'язували вузол на нитці і клали на поріг житла [15.- С.346].

В давнину воїни нав'язували вузли на зброю, прагнучи передати їй міцність і силу для знищення ворожої зброї. Вірили, що дехто з ратних людей міг так магично зав'язувати чужу зброю, що його самого не брали ні кулі, ні шаблі. Один із заговорів був таким: *"Завяжу я, раб Божий (имярек), по пять узлов всякому стрельцу немирному, неверному на пищалях, луках и всяком ратном оружии. Вы узлы заградите стрельцам все пути и дороги, замкните все пищаля,*

89

*опутайте все их луки повяжите все ратные оружия... В моих узлах сила могуча ... Заговариваю я раба (такого-то) ратного*

человека идущего на войну моим крепким заговором, крепко-накрепко" [45.-С.62].

Про архаїчність інваріанту подібних, уже досить новочасних замовлянь, може свідчити, наприклад, одне з ведійських замовлянь проти ворогів, що мало на меті зв'язати їхні дії: *"Привязываем, связываем, недругов мы привязываем... Я сделал это привязывание в возбуждении от жара Индры. Наши недруги, что находятся здесь, - привяжи ты их. О, Агни. Свяжите их, о Индра-Агни, союзники и царь Сома! Пусть Индра с Марутами сделают привязывание врагам нашим"*. Після прочитання замовляння кидали на землю мотузку з петлями у тих місцях, де мало пройти вороже військо [11.-6.104.С.135]. З наведених слов'янських замовлянь бачимо, що при зав'язуванні наговорних вузлів найчастіше використовуються засоби символічної та ініціальної магії, які виражають символіку захисту, перепони, зв'язку, поєднання, сприяння тощо. Додамо, що народна фантазія в пошуках образності, як правило, не має меж. Це яскраво видно з таких марновірств росіян: Щоб зав'язати роти сусідам, беруть жабу із криниці, звідки вони беруть воду, зашивають їй рот червоною ниткою і знову кидають у криницю; напередодні святого Олексія зв'язують ниткою ножиці, щоб зв'язати пащу зміям [235.- С.160].

В окремих ритуалах магичний акт захисту (зв'язування) здійснюється символічно, лише як вербальна формула. Щоб уберегти дім від грабіжників в напередодні Різдва Іоанна Предтечі господиня таємно від чужих очей обходить кутки хати із запаленою свічкою, примовляючи: *"Повязываю руки, повязываю ноги, лишаю мьшиц и сил, Лишаю разума и зрения, лишаю воровского везения. Голова без мыслей, те ло без костей. Насылаю 13 страстей. Сюда пришел, а отсюда не ушел..."* [220.- С.88].

Магічний принцип "зав'язування - розв'язування", традиційно один з поширених прийомів ініціальної магії. Суть її полягає в реальному відтворенні початку певних дій, завершення яких очікується при задіянні магичного зв'язку з надприродними силами автоматично, тобто, силою ворожби. На цьому принципові архаїчної свідомості побудовані дівочі гадання про заміжжя. З метою привернути до себе кохання хлопця дівчина брала мотузку білого кольору і зав'язувала на ній довільну кількість вузлів. Якщо кількість вузлів виходила непарна, цю справу необхідно було відкласти до наступного дня. Якщо ж число вузлів було парне, то в такому разі читали замовляння: *"Как веревочка ни длинна, а последний узел будет. Как бы ты не ходил от меня, а наговор мой тебя погубит. Люби душа раба (имя), душу рабы (имя).*[220. - С.33].

У багатьох ритуалах, пов'язаних із зав'язуванням вузлів, актуалізується важливий момент отримання нової сили [67.-С.222]. В окремих випадках сила, що містилась у вузлах, асоціюється із **силою родючості** (зав'язування плодів). Щороку на другу Пречисту жінки по кутках поля, де врунилася озимина, чуби жити в'язали, *"щоб хлопці родилися"* [165.- С.173]. Інколи господиня, вперше побачивши цвіт на огірках, гарбузах, чи кавунах, зав'язувала вузлики на гудині шматками червоної нитки, висмикнутої із зав'язаного на ній пояса. При цьому вона примовляла: *"Як густо сей пояс в'язався, так щоб і мої огірочки густо в'язалися у пуп'янки в гудині"* [56.- С.185]. З цим значенням вузлів узгоджується використання їх і в ролі оберегів. Вузол набирає ритуального значення заборони, знищення або порчі [199.-С.368].

Як відомо, народна свідомість й донині заховує віру в існування урочливих людей, які своїм недобрим поглядом можуть "зурочити" людину. Тому в повсякденному житті людини застосовувались численні перестороги "від злого ока". Досить помічними від лихого ока вважались **вузли-обереги**. А відтак в ритуальній сфері до останнього часу збереглися

вірування в силу вузликів, зав'язаних на кінцях одягу, на червоних стрічках чи нитках, пов'язаних на руку. У весільних обрядах бачимо сватів, оперізаних рушниками через плечі навхрест. Ці рушники зав'язували спеціальним вузлом, інколи на кілька вузлів. І нині повсюди на Україні матері, з метою магічного оберегу, зав'язують малим дітям на праву руку червону нитку або стрічку (Кіровоград) Уявлення про захисну роль вузлів - характерні для багатьох народів індоєвропейської культурної спільності. Підтвердженням їх надзвичайної архаїчності можуть бути численні замовляння, що входять до текстів "Атхарваведи" (1 тис.до н.е.). Для захисту молодих на весіллі від порчі ведійські арії зав'язували вузлом на руку шнур-амулет. Цю дію коментувало замовляння: *"Ты круглый амулет, ты отражаешь колдовство, настигни лучшего! Обгони равного. Отрази колдовство того, кто нас ненавидит, кого мы ненавидим"* [11. 2.11.- С.115].

Ритуальні дії, в основі яких лежать подібні вірування, у великій кількості зберегла обрядовість слов'ян до 20-го ст. Зав'язаному на мотузці вузлу, надаються й **апогропейні** властивості: Щоб хлопцеві все до рук ішло у господарстві, він в'язав вузли на товстому шпагаті і бив ним у новорічну ніч куток південно-східної стіни [165.- 140]. Очевидно, ці дії мали розігнати всяку нечисть, яка могла причаїтись у кутку хати.

Магічні дії із зав'язуванням вузлів, як оберегів, здійснювались селянами і з метою охорони полів від різних шкідників. Це магічне дійство мало назву **"заломлення черв'яків"**. Запрошені ворожбити тричі виходили на зорі на хлібну ниву, шептали відповідні закляття, а потім зав'язували у кінці поля на вузол жмут колосків. І навпаки, так звана хлібна **зав'язка**, зроблена чужими людьми, вважалася одним із найбільш небезпечних способів нанесення порчі на сім'ю.

## Вузол - магічний засіб нанесення порчі (закрутка)

На Україні було поширене повір'я про те, що чаклуни вміли робити магічні залом колосся - **закрутки**, які спричиняли неврожайність хлібів. Чіпати такі закрутки не можна було, а особливо голими руками, бо людину паралізує. У таких випадках зверталися до сільської ворожки, щоб та зняла закляття з ниви [213.- С.225]. На Купала селяни оглядали свої поля, щоб перешкодити злим людям робити в посівах зав'язки, які завивалися цього дня на худобу чи на людей. Їх негативна дія могла спрацювати як на власників посівів, так і на тих осіб, хто ті зав'язки вирве. Як свідчить П.Чубинський, закрутки робили таким чином: беруть два пучки стебел жита чи пшениці і, не вириваючи їх, зв'язують вгорі особливим вузлом, а колоски встромляють у землю [258. Т.2.37.]. Закрутка, окрім поганої якості зерна, має ще й таку особливість: з нею дуже важко боротися. Щоб не робив господар зачарованого поля, як би не виривав чи спробував би спалити закрутку, проте замовлене нещастя мало обов'язково здійснитися, якщо не відслужити молебін з водосвяттям і не попросити священника вирвати хрестом ту закрутку з корінням. Особливими магічними способами закрутки розв'язували і деякі досвідчені чоловіки та знахарі. При цьому вони читали молитви і примовляли, наприклад, таке: *"Залом залом, взвейся под огнем, рассыпся пеплом по земле, не делай вреда никому!"* [166.- С.81]. Інколи й нині господарі знаходять на власному городі закручені колоски чи кущі, часто з червоними ганчірками. Знахарі рекомендують виривати їх покритими тканиною руками, примовляючи при цьому: *"Накрутил ты себе на голову, Намутил ты себе, а не мне"* [220. - С.67].



## *Вузол у знахарсько-лікувальній практиці (відноси)*

Поскільки народна уява виникнення багатьох хвороб пояснювала як результат дії злих духів або ж чарування злих людей, то, наприклад, пропасницю (трясцю) проганяли з тіла замовляннями та зав'язували вузлами: *"Недуги лечат чарами и наузами, некоторого беса, глаголемого трящу прогоняюще"* [15.- С.367]. Вузли були **застережним** засобом і **не допускали ворожу силу діяти**, *"хотя мало поболит или жени, или дѣтя то оставише Бога, врача и телам, ищем проклятих баб, чародейниц наузов... глаголюще нань наузы навязывати"*. В традиційній культурі українців до нинішнього часу збереглись фрагменти магічної практики з вузлами у ворожбі та знахарському лікуванні (напр. знахарка з села Микільське на Кіровоградщині при лікуванні більшості хвороб користується певною системою в'язання вузликів). В'язання вузлів в поєднанні з замовляннями застосовують для магічного **лікування** хвороб, що пов'язуються з дифузними демонічними образами. Прикладом такого лікування можуть слугувати **відноси**. У даному разі, за народними віруваннями, хвороба переходить з людини на інший предмет, а інколи з нього потім і на іншу людину. Лікуючи бородавки, зав'язують на лляній нитці вузли за кількістю бородавок. Кладуть нитку у сире місце і примовляють: *"Як згниє нитка, щоб так згнили і бородавки"* (с. С. Шарна, Жит. обл.). Інколи зав'язують на стрічці стільки вузлів, скільки бородавок на тілі і кидають її на дорогу: хто візьме стрічку, до того перейдуть бородавки (с.Верблюжка ). Якщо ячмінець на правому оці, то на пальцях лівої руки зав'язують "вісімкою" чорну нитку, або із червоної заполочі. Якщо ячмінець на лівому - роблять навпаки. Нитку носять,

поки вона сама десь не дінеться (с.Пл.- Забузьке). Щоб позбавитись мозолів, потрібно відірвати від вовняного клубка

нитку і нав'язати на ній стільки вузлів, скільки мозолів і закопати під чоловіче дерево зі словами: *"Дерево не родит, не рожаєт, Натоптышей на мои ноги не сажает"* [220. - С.62].

При цьому зав'язування супроводжувало як цілительні магічні дієства, так і лихі наслання, дання. На Україні й досі кажуть: *"мені як зав'язано"*, *"зав'язаний світ"* в розумінні "не вдається щось". Також можна почути розповіді про "заклинання через криницю". Якщо хтось хотів наслати порчу на когось або причарувати, то тоді непомітно підкидав у криницю якийсь *"заворожений предмет"*, здебільшого - полотняну шматину з пов'язаними на ній вузликами. Якщо її знаходили, то неодмінно чистили або освячували криницю [215. - С.509].

## *Дання*

Одним з поширених варіантів насилання порчі є так зване **дання**. За народними віруваннями, знаюча людина може підкинути на подвір'я якусь річ, попередньо завороживши її (наприклад, нав'язати на ганчірці кілька спеціальних вузликів), і якщо хтось доторкнеться до неї або ще почне розв'язувати, то задумана хвороба неодмінно перейде на ту людину [215. -С.509]. Серед населення також побутували численні варіанти замовлянь на вузли з метою навести порчу на когось. Ворожбит брав вовняну нитку і нав'язував на ній заговорені вузли. Цю нитку потрібно було кинути в тому місці, де на неї могла наступити людина, на яку спрямоване чарування. З метою порчі в одному з замовлянь над вузлами спостерігаємо виразні мотиви народного двовір'я: при зав'язуванні кожного з тринадцяти вузлів примовляли: *"По позднему вечеру выйду и откажусь я от*

*Христа, от царя земного, от Бога высшего, от веры православной, от батюшки, от матушки. Продаюсь я к нечистому духу, к окаянной силе, прошу я ее помощи, чтобы*

95

*она помогла и пособила: поступаю я на вора-разбойника, на денного грабильщика, на ночного полуношника на (имя рек). Я хочу его свершить, хочу я его испортить".* Це замовляння промовлялось увечері, причому ворожбит обов'язково мав бути без хреста. Той, для кого говорилось це замовляння, повинен був наступити на заговорену нитку, а спіткнувшись, промовити яке-небудь погане слово, тоді, замовляння починало діяти [15.- С.334].

### **Зав'язка**

Тимчасову несли молодого під впливом чарів пояснював давньогрецький історик Геродот. Про зав'язку як особливий вид порчі згадує і Платон. Він рекомендує молодим, які одружуються, остерігатись цієї порчі, що могла порушити домашній спокій. Про цю ж ворожбу згадується і в римлян. Вона набула особливого поширення у середньовічній Франції, кардинал Перрон навіть узаконив обряд і молитву від Егільста, тобто, від зав'язки. Боден стверджував, що існує більше 50-ти способів зав'язки з метою нанести порчу на людину [189. - С.505]. У давньоіндійських весільних обрядах відома церемонія **канканабандхана** - пов'язування на руки нареченим спеціальної мотузки (канкана), яка захищала їх від злих сил. Жениху пов'язували її на праву, а нареченій на ліву руку. Тепер мотузка має лише декоративне значення і розглядається як річ, що приносить щастя [188.- С. 182].

У весільних обрядах українців, існує чимало вірувань стосовно магічної дії вузлів. Тому наречені традиційно споряджались величезною кількістю різноманітних оберегів проти можливих підступів нечисті. Вони боялись також і

присутності ворожбита, який міг наслати на молодого слабкість чи зробити його безсильним. Існувала віра в **зав'язку** як особливий вид порчі, при якому хворіють різні

96

органи людини, паралізуються фізичні властивості чоловіка або жінки. В народі вірили, що ворожбит під час вінчання міг зав'язати нитку трьома вузлами, а прийшовши вранці після весілля, покликати молодого, і коли той відгукнеться, зав'язати вузли на нитці, приказуючи: *"поки зав'язано - не випрямишся"* [189. - С.505].

Як відомо, весільна ніч - один з основних обрядів весілля - символізувала важливий кордон обрядового "переходу", фізично і законно скріплювала сім'ю, чим і зумовлені традиційні уявлення про особливу небезпечність цього моменту. Відтак, українські ритуали весільної ночі обставлялися великою кількістю оберегів, профілактичних та відгінних дійств, заборон. Так, відправляючи молодих до комори, свахи роздягали наречену і нареченого, прискіпливо оглядали всі частини одягу, чи була немає на них яких-небудь "призорів" або вузлів, які могли б нанести порчу на молодих. На думку Х.Вовка, жах селян перед вузлами прямо вказує на побоювання перед якоюсь сторонньою чинністю, спрямованою на те, щоб позбавити молодого сексуальної енергії, головна ж роль належить вузликам-проторам. Несила нареченого інколи пояснювалась і чарами, що до них часом вдавалась і сама молода. Інколи вважали, що до справи втрутився якийсь ворог, встромивши десь голку чи зав'язавши вузлика. У першому випадку молодий має розірвати сорочку своєї жінки, щоб знищити силу чарів; у другому - шукають причину лиха, і коли знайдуть щось підозріле, кажуть: *"Ой, якийсь дідько з пекла кепкує з нас "*. Х. Вовк стверджує, що

наведені факти достатньо свідчать про те, що оглядання одягу молодої (так само, як і молодого) народний звичай вважає не тільки запобіжним заходом від хитрощів молодої,

якій іноді треба сховати свій гріх, але й істотною осторогою для самого молодого проти чарів, що в різних формах можуть чинити на нього й інші й учасники дійства [83.- С.285]. При цьому відзначимо, що вузли виконували й **захисну** роль для

97

наречених і в окремих місцевостях обов'язково мали бути на костюмах молодих. Селяни гадали, що доки чарівник не розв'яже всі ті вузли-наузи, він не зможе нашкодити молодим. Очевидно, **зав'язування вузлів** у таких випадках сприймалося **синонімічно до замикання** як створення непрохідної межі між "своїм" і "чужим", чим і гарантувало захист від небезпек зовнішнього світу. До цього додамо, що і **напіввузол та сплетіння нитей**, як символічні елементи, що належать до структури вузлів та сіток, теж набувають значення оберегів.

### ***Вузол - основний символічно-змістовний елемент рибацької сітки як оберега***

Історичні джерела засвідчують надзвичайно давній символізм рибацької сітки, який присутній у багатьох народів світу. Зокрема, в текстах "Упанішад" увесь Всесвіт постає в образі сітки - майі (ілюзії): *Кто познає того, котрий єсть єдин, простирає сеть, владее с помощью сил владычества всеми мирами* [ 52.- С.8.]. Образ сітки-покривала, присутній в одному з фрагментів китайської книги "Дао де дзин": Сітка неба (мереживо зірок та сузір'їв) має широкі чарунки, але ніщо не проходить крізь них", тобто, все в природі, а заодно і людина, не може вирватись із полону Всесвіту [139.- "Сеть"]. М.І. Толстой відзначає подвійність міфологічної символіки сітки у слов'ян: якщо у язичницькій слов'янській фольклорній традиції сітка як предмет з апотропеїчними властивостями виконує магічну функцію

відгону "нечистої сили", то в християнській книжній традиції символ сітки виступає у своїй прямішій функції - збирання, притягання до добра, до "*правди Божої*". Він семантично пов'язує символіку сітки з ідеєю родючості ("чадородия"), весілля, а функціонально - із захистом від порчі [236.- С.238].

98

Ще на початку ХХ століття російський етнограф Гальковський Г.М. висловлював думку про те, що захисна дія сітки, ймовірно, залежить від великої кількості вузлів, які мають охоронне значення. Про **сітку** - символ охорони від демонів і всілякої порчі у слов'ян повідомляв М. Сумцов, звертаючи увагу на те, що у Великоросії **молодих укривають сіткою, бо в ній багато вузлів**, і це слугувало їм охороною проти сили чарів. Відомі і російські звичаї оперізувати багатьох учасників весілля шматком сітки під сорочку, на оголене тіло.

Записи білоруських обрядів початку 20-го ст. свідчать про те, що білоруси, йдучи до вінця, оперізувались рибацькою сіткою через наявність в ній великої кількості вузлів: *"Когда едешь венчаться, то опояшься рыболовной сетью, и тогда проезжай с богом: никто тебя не испортит, колдун не подступится"* [18.- С.113]. Оберегову символіку сітки розкриває російське замовляння від порчі, що нашіптується над відрізанним шматком сітки: *"Как от сети узла никто не может ни развязать, ни распутать,- ни еретик, ни клеветник, ни завидник, так же бы рабу Божию(имя рек) никто не мог бы исправить, ни зурочить"* (с.Люхча, Зап. Симиной Г.).

Таким чином, **вузол** виступає основним символічно-змістовним компонентом сіти, який в поєднанні з іншим символіко-змістовним компонентом - **багато** - пояснює магічно-захисну функцію всього ритуалу: злими силами не можуть бути розв'язані і перераховані вузли. Саме завдяки

цьому, як свідчать етнографи поч. 20-го ст., у весільному обряді при оперізуванні навколо тіла могли замість **сітки** використовувати **мотузку або стрічку** з великою кількістю зав'язаних на них вузлів, або ж їх використовували поряд із сіткою. У росіян знахарки інколи зав'язували на нитці велику кількість вузлів і оперізували нею тіло молодої [236.- С.354].

99

Відомі випадки, коли селяни носили на голому тілі в'язаний шарф із тонкої сітки, вірили, що на людину з таким талісманом не могла діяти ніяка ворожба чарівників, ніякі наговори чи порча [15 С.354].

Етнографічні матеріали засвідчують, що для української обрядовості ритуальне оперізування рибачкою сіткою-оберегом не є характерним. Але відомі ряд вірувань цього символічного ряду. За уявленнями українців, непокрите наміткою чи хусткою волосся заміжньої жінки могло принести порчу господарству. Тому волосся обов'язково пов'язували шнурком (як річ, що має хрещате переплетіння нитей) або носили очіпок-сітку, який традиційно слугував оберегом для матері [229.- №2.-С.65].

Принадно додати, що вірування в магічну силу сітчатого переплетіння нитей збереглися до 20-го ст. і досить поширені в обрядовості всього слов'янського світу. Зокрема, Н.І. Толстой наводить хорватські звичаї, коли на Масляну ходили гурти хлопців із закритою головою та оголеним тілом, обгорнутим тільки сіткою, і це не дивлячись на холодну погоду або накидали на плечі ковдри, які тимчасово відкривали, щоб показати наготу. Н.І. Толстой такі ритуали пов'язує з архаїчними формами спілкування з "нечистою силою", яка активізується в певних порогових ситуаціях, вірніше, це були способи її відлякування і проганяння. Тут ритуально значимими виступають **сітка й оголення**. Таким чином, серед оберегів - предметів ткацтва саме **сітка виражає**

**максимальну форму зв'язку і перепони** через наявність в ній переплетінь та великої кількості вузлів

100

### *Хрещате переплетіння нитей - семіотично значимий елемент вузлів та тканини*

Ключ до пояснення вірувань в оберегові можливості вузла та тканини дають загальнослов'янські вірування в магічну силу борони, предмету, що здатен усувати дію нечистої сили. Зокрема, за українськими віруваннями, борона може захистити хлопця-первака від відьми у випадку, коли вона вночі прийде до стайні доїти корову, а він захоче її вислідити і зловити (92.- С.15). В одному з оповідань російський етнограф Р. Марков описує досить цікавий народний звичай захисту від посухи (19 ст.) та пояснює зміст традиційних вірувань в магічно-захисну силу борони. Він засвідчує, що, за селянськими забобонами, засуха буває через вішалника, закопаного в сухому місці, тому вся громада села відкопувала його і везла до болота. Замість воза учасники обряду запрягали коня в борону, на якій і везли покійника. Після того, як священник дав йому закляття, його хоронили, а домовину зверху накривали бороною. Такі дії селяни пояснювали так: "*Борона хрестом в'яжеться. З-під неї ніяким чином небіжчик не може уже визволитися*".

До цього додамо, що таку ж небезпеку для громади становили і поховані нехрещені діти, які, за народними віруваннями, перетворюються в русалок. Тому таких немовлят

в Київській губернії хоронили під "фігурою" (хрестом), що стояв на перехресті доріг [ 15. - С.60]. В деяких випадках нехрещених дітей хоронили під перелазом, але уже з християнською метою, щоб ті, хто переходить через похованих нехрещених, "були захищені знаком Святого Хреста". Зауважимо, що віра в оберегову силу тканини, очевидно, через наявність в ній **семіотично значимого хрещатого переплетіння нитей**, а також і самого **хреста** як магічного знака-оберега, - надзвичайно архаїчні. Адже на

101

ритуальних предметах, зброї, кераміці, знайдених на теренах України, хрест безперервно зустрічається ще з часів неоліту. З 4 ст. н.е. хрест, переслідуваний до цього християнською церквою (як живучий язичницький знак), канонізується і стає вже символом-оберегом християнської догми. Про захисну і відгінну роль хреста, але уже проти язичницьких богів (бісів), цікаво розповідає монах-писець у "Літописі руському": *"Так от тепер розкажемо про вигляд їх (чаклунів), і їхню ману. Прийшов новгородець до чаклуна, щоб той йому поволхвував, і той за звичаєм своїм став прикликати бісів у дім свій... і вдарив ним біс. Чаклун, встав і сказав новгородцю: "Боги наші не сміють увійти. Ти щось маєш на собі, що його вони бояться". Він (новгородець), згадав хреста на собі і, одійшовши, повісив його поза домом... Новгородець став питати, "Чому вони, біси, бояться того, що ми носимо на собі хреста" і той сказав: "То є знамення небесного бога, що його наші боги бояться"* [29.-С.110]. В іншому місці автор говорить: *"Біси-бо хреста господнього бояться, а лиха людина і хреста не боїться"* [29.- С.78].

До 20-го ст. в народній свідомості, збереглись вірування в магічну силу **хреста** як символу захисту від злих сил: *"В похрещені на ніч вікна утир не влізе"*[56. - С.75], *"Хрест Господній не дає переступити насланій нечистій силі"*. "Чесний Животворящий Хрест має велику силу в боротьбі з

темними злими силами, тому померлому в голови клали дерев'яний хрест. Він оберігав людину, тобто її душу, від сатани, який приходив до неї на цвинтар. Хрест оберігав цвинтар від нечистої сили взагалі, а тому цвинтар інколи вважається найчистішим місцем, *"бо там премного хрестів"*. На Буковині на Воздвиження хлопці зав'язували хрестом вовняну червону нитку на капелюсі, примовляючи: *"Хрест, най зроби добре, бих ня не боліла голова ні в день, ні в ночі, ні зимою, ні літом, ні весною, ні восени"* [165.- С.165, 175-176].

102

Як бачимо з наведених прикладів, **борона** ("в'язана хрестом"), плетений **перелаз**, могильний **хрест (хрест-"хвігура"** на роздоріжжі-перехресті) як предмети-знаки виконують однакову магічно-захисну функцію подібно до **хрещатого переплетіння ниток тканини, вузлів та сітки**. У плані парадигматики ці знаки є тотожними. Наведені приклади дають можливість зрозуміти, що варіанти **розв'язування вузлів, знімання хреста і ритуальне оголення** при чаклуванні та інших магічних діях — це, перед усім, **усунення всього хрещатого**, а такою є всяка тканина. Тому ніякий одяг з тканини чи пояси на одязі, вузли у волоссі - неприпустимі під час особливо важливих магічних діях. Наприклад, такими можна назвати і різноманітні дівочі гадання, де постійно простежуються й компроміси народного двовір'я. Щоб установити контакт з духами чи іншими світами, дівчата знімали з себе хрест, розв'язували пояс, всі вузли на одязі, розпускали коси, а інколи й зовсім роздягалися [216.- Т.1.- С.482].

В окремих архаїчних магічно-захисних обрядах проти нечистої сили, що побутовали у східних слов'ян наприклад, обряди оборювання села при повальних хворобах (поява яких зумовлювалась дією злих демонів), відмічена традиція виконувати ритуал оголеними жіками, які магічною силою

свого тіла відганяють злу силу. В пізніших варіантах простежуємо **заборону** учасникам ритуалу **мати на своєму одязі будь-які вузли**. Коли оборювання виконують у сорочках, то звичай не дозволяє їх підперізувати, а коли після обряду мор продовжувався, то учасниці обряду пояснювали це тим, що хтось із них не розв'язав на собі вузли чи порушив якийсь елемент ритуалу [Рук.1850.- N4. С.190].

Семантично подібними до ритуального роздягання (як магічного засобу впливу на зовнішні об'єкти) в окремих випадках можна вважати і ритуальні дії часткового роздягання (знімання пояса, розстібання гудзиків, а особливо

103

розв'язування вузлів на одязі та ін.), але вже з метою усунути магічні перешкоди (обереги), щоб відкрити доступ для дії на тіло зовнішньої позитивної сили від певного магічно "сильного" об'єкту. Як варіанти перенесення на людину магічного впливу із сакралізованого предмета розглядаємо ритуальні обходи наречених у весільних обрядах навколо "сильних", з магічної точки зору предметів та об'єктів - хлібної діжі, столу, вівтаря). Показові у цьому плані українські звичаї вінчання, коли молоді дотримувались заборони мати на собі зав'язані на вузол деталі одягу: шнурки на взутті, пояси, підв'язки з фартуха тощо. У лемків під час вінчання на молодій волосся повинне бути розпущене, а "кабат і фартух не сміє бути пов'язаний на гудзи; тільки повпиханий за пояс"[12. - 15].

Ця заборона, очевидно, акціонально поєднана з вінчальним ритуалом обведення священиком наречених навколо аналоя. Для розуміння суті цього ритуалу скористаємося красномовним шотландським звичаєм вінчання, що його описує Х. Вовк. Заслуговує на увагу один з його важливих моментів: перед шлюбною відprawою в церкві дбали про те, щоб не забути розв'язати на молодих всі вузлики, які на них тримали ту чи іншу частину одягу

(підв'язки, шнурки в черевичках, поворозки від спідниці та ін). Після закінчення обряду молоді відходили кожний окремо набік, щоб знову позав'язувати всі розв'язані стрічки [83.- С.286]. Згадана обрядодія, ймовірно, пояснюється тим, що у структурі обряду вінчання ключовим моментом виступає ритуальний обхід навколо аналоя, який, на думку Е. Кагарова, є засобом сприйняття нареченими позитивної магічної сили (оренди), благодаті, що міститься у аналої і випромінюється навколо. Цей самий зміст, на його думку, мають і хресні ходи навколо церкви як сакрального місця і весільні обходи наречених навколо хлібної діжі (еротико-продукуючий символ). Порівняємо, що таку ж символіку виражають і

104

ритуальні танці оголених індусок навколо Лінгама - з метою позбутися безплідності [128.- С.35]. В такому разі стає очевидним те, що, розв'язуванням перед вінчанням всіх вузлів та застібок (обереги) **усуваються перешкоди** для сприймання молодими "благодаті", яка розповсюджується від вівтаря - джерела потужної позитивної магічної сили. Саме цим можна пояснити і заборону молодим мати на собі натільні хрести під час вінчання [216.-С.331], оскільки вони теж, як обереги, нейтралізують зовнішній магічний вплив на людину.

Отже можемо зробити певні висновки. У ритуалах оборювання жінки, роздягаючись, очевидно, вірять у магічну відгінну силу свого тіла і прагнуть цим впливати на оточуюче середовище, зокрема, на злих духів хвороб, що загрожують жителям села. А тому потреба усунення будь-яких перешкод, що заважають відкритій магічній дії оголеного тіла, - особливо актуальна. У ритуальній сфері магічно-захисними функціями перепони та оберегів наділяються: **тканина** (як матеріал із семіотично значимою хрещатою структурою нитей), **вузли** (як варіант перехресного переплетіння, що наділяється й "силою") та **сітка**, що включає обидва попередні структурні елементи: хрест, вузол плюс якість - "багато". У

розглянутому вінчальному обряді бачимо реалізацію подібних магічних уявлень, де вони зосереджуються на позитив- ному (продукуючому) полюсі категорії "надприродне" і спрямовані на наречених.

### *Табу на зав'язування в родильній обрядовості. Зав'язування пуповини*

В житті української жінки було достить багато життєвих ситуацій, коли звичайним діям, наприклад, прядінню, плетінню мотузок, зав'язуванню вузлів в обрядовій сфері надавалося магічного значення. В певних життєвих ситуаціях

105

ці види робіт могли накликати на жінку небезпеку, а тому на них накладалися **обмеження і заборони**. Така табуйованість особливо помітна у народних віруваннях та обрядах родильного циклу. Зібрані у XIX - XX ст. етнографічні матеріали, що стосуються родильної обрядовості українців, доносять до нас багату змістовну архаїку, цілий ряд магічних дій та пересторог, котрі мали на меті захистити наречену, потім - вагітну жінку, новонароджену дитину, бабуповитуху, близьких від усіх можливих небезпек, що загрожували їм, і найчастіше - саме небезпек надприродних. Для захисту порчі чи уроків вагітна завжди мала при собі набір оберегів: пучки різнокольорової пряжі, зав'язані "мертвим" вузлом, червоні вовняні нитки, шматки тканини, стрічки, шнурки, обв'язані навколо пальця, пояс та ін. Давня слов'янська традиція засвідчує ритуальну універсальність та органічну спільність охоронних дій і комплексу обрядового інвентаря в цілому. Наприклад, болгарське вірування демонструє використання предметних символів характерне для людини з традиційним магічним світоглядом: оберегом

для вагітної від порчі є дев'ять вузлів, зав'язаних старшою жінкою родини через ноги майбутньої матері [216. С.162].

Саме тому для забезпечення здатності дітонародження та нормальних пологів у багатьох народів фіксуємо чимало аналогічних пересторог для вагітної жінки, які стосуються актів виготовлення ниток, мотузок. Їх використання пов'язувалося з можливостями імітативної магії, яка базувалась на принципах: "подібне викликає подібне" або "наслідок схожий з причиною"[254. - С.20 ]. А тому, якщо наслідки якогось вчинку здавались людині небажаними чи небезпечними, то вона прагнула уникати певних робіт і дій за законом подібності, щоб не накликати біди на себе чи інших. На такі дії (зав'язування-розв'язування, закривання-відкривання) накладаються табу. Репліки подібних вірувань

106

дожили в українців до XX ст. На Підгір'ю вагітній заборонялося шити, прясти, в'язати будь-які вузли, плести сіті для риби, звивати мотузки чи навіть переступати через них, бо інакше пологи будуть тяжкими[177.- С.280]. Поскільки виготовлення названих речей у традиційній культурі носило виразний ритуалізований характер, то семіотично значимим в наведених випадках можемо вважати такі елементи: **напіввузол, сплетіння у вигляді косичок** (має хрещате переплетіння нитей) **та вузол**, з яким теж пов'язувалась магічна небезпека шкодити майбутній дитині: прив'яжеться плід, або вона заплутається у пуповині ( "*пуповина обпутає шию дитині*") тощо. З заборон цього символічного ряду можна відзначити і заборону в українців Карпат "гужвити" мотузки в день злучки овець, "*щоб ягнята не родились каліками*" [216.- Т.1.- С.338]. Зауважимо, що мотивування заборон такого типу сучасній урбанізованій людині могли б здатися ірраціональними і безпідставними. Але в **традиційному суспільстві**, що дотримується певної світоглядної моделі,

людина, будучи включеною в систему Людина - Всесвіт, повністю перебувала **під владою прямих заборон і настанов** з виразним окресленням кола передбачених наслідків в разі відхилення її поведінки від канону традиції. В людській свідомості, що бачила світ цілісним, всі дії з предметами, які сакралізувались у сфері ритуалу, мали глобальне значення - як для всього Космосу так і для людського колективу зокрема.

Різноманітні застережні акти передродової поведінки жінки, пов'язані з накладанням заборон на дії зав'язування ниток, мотузок, стрічок та ін., зустрічаються, практично, в усіх народів світу. Зокрема, у південних слов'ян перед вінчанням на молодій нічого не зашивалось (серб.); після вінчання розв'язують все, що на молодій було зв'язане (макед.); коли їдуть на вінчання і бачать зустрічного на возі, просять розв'язати мотузки, якими зв'язаний його вантаж (герцогов.);

107

під час вінчання молоді та інші учасники весілля розстібають і розв'язують все на своєму одязі та взутті, щоб не викликати затруднень при майбутніх народинах; для попередження безпліддя розв'язували вузли на одязі молодих, в коморі розкривали сундуки з приданим, розривали одяг безплідної жінки чи священника та ін. [216.-Т.1.- С.326,329].

З метою магічного сприяння дітонародженню жінки використовували предмети опоясування, які виступали символами життєвої (продукуючої) сили і семантично пов'язувались із образом "**пуповини світу**" як джерелом життя на землі: породілля клала на ніч під голову пояс священника або носила його при собі (серб.), українські жінки для цього оперізувались поясом багатодітної. Болгарські жінки з метою лікування безплідності опоясували червоною ниткою або пряжею церкву як сакральний центр села, що

пов'язувався із міфологічним центром Світу - джерелом Життя [216.-Т.1.- С.167].

У деяких народів світу принцип "зав'язаний - закритий" в період вагітності жінки спрацьовує як магічно-застережний акт, що позитивно впливає на благополучні народини: індуси вірять, що розв'язаний пояс на вагітній жінці може привести до передчасних народин [105.- С.141], а батаки о. Суматра вважають, що розпущене волосся у жінки викликає ослаблення родових шляхів, що може призвести до передчасних народин. Тому під час вагітності волосся жінки зав'язують вузлом, а при народинах розв'язують, прагнучи полегшити вихід дитини [105.- С.42].

Ритуальна дія "розв'язування", яка поєднувались з продукуючою символікою, присутня і в деяких календарних святах українців. Так на Свят вечір, сідаючи вечеряти, господар розпускав паска на штанях, "*щоб вівці легко окотилися*" [214.- С.32].

В українській родильній обрядовості сам акт народин обставлявся численними магічними діями, що ґрунтувались

108

на законах ініціальної, контактної та імітативної магії у поєднанні з вірою в помічну силу семіотично значимих предметів-символів: мотузки, поясу, рушника та ін. В окремих діях з цими предметами простежується і їх раціональна основа. Щоб прискорити закінчення пологів, примушували породіллю тягнути мотузку чи рушник, прив'язаний до гачка на стелі [56. - С.84]. Поряд з цим виконувався і цілий ряд ірраціональних дій. Сюди можна віднести всі магічні дії, пов'язані з ідеєю розв'язування та відчинення. Приймати пологи повитуха починала з того, що, освятивши водою оселю та обкурувши її зіллям, відкривала всі замки, розв'язувала усі вузли на породіллі, розстібала одяг, розпускала волосся, відчиняла двері, вікна, заслінку печі, "*щоб дитина легше йшла на світ*" [56. - С.84]. Безпосередня підготовка до народин



полягала і в тому, щоб на цей час коса породіллі була розплетена, пояс і каблучки - зняті. Як зазначає А.К. Байбурін, породілля, знімаючи із себе всі знаки приналежності до сфери культури, цим самим повертається у початковий, "природний" стан. Народна мотивація таких дій така: *"так легше народжувати"* [67. -С. 92]. Попутно відзначимо, що подібні символічні дії були обов'язковими для жінки і в ситуації трауру. (Про давньоіндійські звичаї відкриття дверей та розв'язування вузлів перед народинами див.: "Каушика-сутра", 33, 5). Як відзначає А.А. Вігасін, ці звичаї поширені у багатьох народів, не стільки "символізували" процес народин, скільки мали магічним чином сприяти звільненню плоду від матері [188.-С.237].

Українці у випадку складних народин виконували й інші допоміжні символічно-магічні дії, що моделювали ситуацію "закритий - відкритий". Зокрема, баба-повитуха посилала когось до попа, щоб той відчинив у церкві царські ворота. В окремих випадках запрошені жінки в присутності породіллі розв'язували і зав'язували на собі пояси, прагнучи прискорити бажану розв'язку (с.Верблюжка, Кіровогр. обл.).

109

Благополучні народини магічним чином залежали і від поведінки чоловіка породіллі. М. Сумцов наводить фрагмент обряду "кувади", зафіксований ним в кінці 19 ст. на Чернігівщині: якщо у жінки тяжкі пологи, то у її чоловіка розв'язують комір сорочки і пояс-очкур на штанях В такому положенні він сидить біля породіллі до тих пір, поки вона не народить [49.-Т.27.- С.23].

Відповідно, аби уникнути вагітності, жінки виконували магічні дії, що символізували процес **зав'язування, закриття**. З цією метою жінка жертвувала в церкву нову завісу, щоб нею закрити царські ворота (Новгородка Кіровогр. обл.). Інколи, прагнучи забезпечити собі тимчасове безпліддя, наречена підкладала за пояс під час вінчання стільки пальців, скільки

років хотіла залишатися безплідною (Полісся). Різні застережні дії побутували і в інших слов'янських народів. Сербська наречена, відправляючись до вінця, зав'язувала на правій панчосі вузлик, який розв'язувала лише тоді, коли хотіла мати дитину. Болгарки для цього перераховували на своєму поясі вузлики [216.-С.330].

Ідеологічну основу численних магічних дій, пов'язаних з народинами, становлять репліки архаїчних вірувань, які відтворюють окремі елементи міфологізованої картини світу. Як засвідчують численні етнографічні матеріали та результати досліджень сучасних вчених, у народній свідомості процес народження (смерті) осмислювався як шлях з потойбічного світу в людський і навпаки [68.- С.92]. У родильній обрядовості українців такі світоглядні установки індоєвропейської міфологічної традиції одночасно поєднувались з ідеєю розривання зв'язку між новонародженою дитиною з природним (потойбічним) світом. **Символом зв'язку між ними була пуповина.** Наступний етап входження дитини у новий світ - приєднання до нього і встановлення почергових ієрархічних зв'язків у людському

110

соціумі. Тому й символічному актові **перерізання та зав'язування пуповини** надавалося надзвичайного значення, бо від нього залежало все майбуте життя дитини. Саме пуповина пов'язувалася із вмістилищем життєвої сили людини, яка безпосередньо вирішувала питання її подальшої долі. Коли дитині зав'язували пуп, баба-повитуха примовляла: *"Зав'язую тобі щастя і здоров'я, і вік довгий, і розум добрий"* [23. - С. 86], або: *"Зав'язую щастя, здоров'я і многий літа"* [104. - С.349]. В інших випадках, купаючи вперше дитину, баба в'язала їй пуповину, при цьому три рази хрестила її і повторювала такі слова: *"Баба тобі пуп в'яже, а Господь нехай дає щастя, здоров'я і вік довгий, і розум добрий"*

із батькової молитви, із матеріної і бабиної". Викупавши породіллю (що мало і ритуальний зміст), баба клала її на долівку і перев'язувала "матками", примовляючи: "Як сволоку не розвиватися, так матці не очуватися". Згідно з існуючим повір'ям, якщо породілля хотіла ще мати дітей - повитуха перев'язувала пуповину прядивом з конопель; коли одних лише хлопців - підкладала сокиру, коли дівчат - куделю, "щоб доброю пряхою була" (Елисавет. пов.). Інколи перев'язуючи пуповину конопляним прядивом, бажали, "щоб дитина була плодovitою" або "щоб у жінки діти велися" [104.- С.349]. Для застереження дитини від падучої хвороби пуповину зав'язували червоною шовковою ниткою [259- С.62].

З вищесказаного випливає, що поєднання **вузла**, який співвідноситься з ідеєю **сили** [Толстой, 1987, 73-75], та **пуповини** - джерела і провідника **життєвої енергії**, що отримує людина при народженні [67.- С.222], набирає особливо значимого змісту для майбутнього життя дитини. Характерний в цьому плані звичай зав'язувати пуповину на кілька вузлів і зберігати до тих пір, поки дитина не зможе їх розв'язати. Розв'язування пуповини в даному випадку означало "розв'язування розуму". Вважалося, якщо дитина розв'яже свій пуп у сім років, то буде все життя здоровою і

111

щасливою [56. - С.86]. У сербів було прийнято зав'язувати пуповину на вузол, а потім, коли дитині сповниться сім років, давали їй цю пуповину розв'язати, оскільки вважали, "що разом з нею розв'язувалось і щастя", тобто, талану і щастю дитини вже ніщо не загрожувало [236.- С.172].

Завершуючи аналіз символічно магічних актів "зав'язування-розв'язування" в українців, для порівняння ходу міфопоетичної думки сучасних вірувань з їх архаїчними типологічно подібними варіантами цікаво привести ведійське замовляння, спрямоване проти зла, яке виступає в ньому в образі "прив'язі". Це замовляння використовувалося у

магічному ритуалі звільнення від усяких пут чи петель, які накидає верховний бог Варуна на грішників. При цьому обігруються слова із символічними значеннями: **розривати, розв'язувати, розпускати, звільняти** та ін.: *Распусти ты, рог (Индра), на нас петли Варуны, / которые высшие, которые низшие... / Если ты привязан к дереву, если (ты) на веревке, / если ты привязан к земле, и если (привязан) словом, / пусть тот огонь в очаге домохозяина уведет нас от этого ввысь, в мир благополучия. / Взойшли две благословенные звезды по имени "Развязующие", / Пусть наделят они здесь (нас) бессмертием, / Пусть продвинется освобождение от привязей! / Распадись! Дай место! / Освободи связанного от привязи!* [11.-6, 121, 5].

Отже, розглянутий вище матеріал дає підстави твердити, що акти **зав'язування - розв'язування** в ритуалах родильного циклу українців - **засіб комунікативного характеру, який допомагав жінці зняти психологічну напругу** у різноманітних кризових ситуаціях, пов'язаних з майбутніми народами. Більшість допологових звичаїв і обрядів мала лікувально-охоронне спрямування на забезпечення щасливих пологів та доброго здоров'я породіллі і новонародженого. Стосовно дитини в ритуальних діях актуалізуються і

112

реалізуються бажання батьків застерегти дитину на життєвому етапі "початок" від різноманітних небезпек в подальшому житті, що було дуже важливим, перед усім з магічної точки зору. Цілком логічно виділяються актуалізовані ідеї сприяння нормальному психологічному, етичному, розумовому розвитку дитини та формуванню в неї бажаних професійних якостей і задатків.

**Зв'язування - магічно-захисний акт  
в поховальній обрядовості**

У поховальній обрядовості українців зустрічаємо численні варіанти символічно-магічних дій **"зв'язування - "зав'язування"** з використанням предметів ткацтва. Як відмічають дослідники, такі ритуальні акти - рудиментарні архаїчні форми спілкування давньої людини з об'єктами міфологічної картини світу. А відтак - для розуміння сутності окремих давніх варіантів поховального обряду первинне значення мають народні уявлення про смерть, про "той світ" та загрозу, яку являв собою небіжчик, котрий сприймався головною і реальною дійовою особою в драматизованих ритуально-поховальних діях. Перш за все відзначимо, що типологічно подібні магічні дії і засоби, які застосовувались в традиційних культурах для **нейтралізації згубної сили смерті**, фіксуються практично у всіх слов'янських та багатьох інших індоєвропейських народів. При всій різноманітності форм вони досить однотипні і в різних аспектах висвітлені в етнографічній літературі: [Зеленин, 1917], [Богатырев, 1965], [Гнатюк, 1912],[Байбурин, Левинтон, 1990], [Толстой, 1990], [Свешникова, 1990]. Згідно з народними уявленнями та віруваннями поховальний обряд в цілому присвячений ритуальному переходу померлого зі сфери життя в сферу смерті. А поскільки поховальні обряди належать до типових

113

rites de passage (ритуалів переходу), тому в них присутні ритуальні дії, типологічно тотожні відповідним в родильних обрядах. Адже прихід новонародженого в "цей світ", як і відхід небіжчика в "той" світ, пов'язувався з загальноєвропейськими уявленнями про циклічність життя у Всесвіті та ідеєю переродження. У поховальному обряді цей перехід на міфологічному рівні здійснюється **розриванням соціально-біологічних зв'язків небіжчика з "цим" світом**, а функціонально реалізується через акти **розв'язування, розривання, відкривання**. Так, для полегшення вмирання на

людині розстібають одяг, розв'язують пояс, розривають нижню білизну, відкривають вікна, заслінку печі, *"щоб пропустити смерть"*. Після смерті господаря відчиняють двері, ворота тощо (Житом. Полісся). Такі ж, семантично подібні дії здійснюються і в родильних ритуалах. Саме вони мали забезпечити благополучний прихід новонародженого з "того" світу в "цей" світ. Але в поховальному обряді навпаки, зміст цих дій полягає у ритуальній допомозі помираючому подолати його концептуальний шлях "туди", в інший світ. Учасники обряду також прагнули відновити та закріпити порушений кордон між "цим" і "тим" світом, чим остаточно відділити небіжчика від живих. Основні ритуальні дії направлені і на те, щоб небіжчик (його душа) не залишився на "цьому" світі, не повернувся і не забрав когось за собою [81.- С.99]. Небажаність і шкідливість повернення померлих досягається проведенням ряду охоронних ритуалів. Саме тут важливу функцію виконують традиційні обереги: рушник, хустка, пояс, нитка. За народними віруваннями українців, з метою уникнення небезпеки від небіжчика, йому мотузками зв'язували руки та ноги, інколи оперізували й тіло.

Давні міфологічні уявлення про перетворення небіжчиків в упирів чи вовкулаків пізніше перетворюються у невмотивовані дії та живуть в казках і легендах. Так, на

114

початку 20-го ст. жителі містечка Бобринець Єлисаветградського повіту вірили, що померлий до хвилини свого поховання все відчуває, все чує і все усвідомлює, як і за життя. А тому небіжчику одразу **по смерті зав'язували рушником ноги і прив'язували його до столу**, на якому він лежав, *"щоб не вставав лякати живих"* [20. - № 26]. У Лубенському повіті небіжчика прив'язували до лави канатами або мотузками, а домовину оковували металевими обручами, боячись, що мертвий може висмоктати кров у

сплячого [248. - С.409]. В.П. Милорадович наводить народне оповідання: *Два подорожні чоловіка вночі натрапили випадково на хату, а коли зайшли, то побачили там мертвого чоловіка, що лежав на лаві. Сіли вони вечеряти. Тут один каже: "Я боюсь". Другий: "А я ні, я знаю, що робить". Узяв він ремінні віжки, прив'язав мертвого до лави. Опівночі мертв'як як узяв троциться, лаву потроцив, упав з лавою додолю, але так і не розв'язався* [248. - С.409].

В селі Петрово на Кіровоградщині небіжчику зв'язують руки і ноги мотузкою, а перед виносом тіла з двору розв'язують ноги, *"щоб ішов"*, а на кладовищі, перед тим, як забивати домовину, знімають стрічку і з рук. Як засвідчують етнографічні матеріали, вірування про небезпечність небіжчиків належать до загальнослов'янських уявлень. Вільшанські болгари (Кіровогр. обл.) вірять, що мотузки на руках і ногах небіжчика не дозволять йому перетворитись на вовкулаку і нашкодити рідним. У румунів та сербів побутують подібні вірування: небіжчиків перев'язують червоною ниткою щоб їх не вкрали вовкулаки [209.- С.128], [236. - С.169].

На початку 20 ст. В. Кравченко записав на Житомирщині цікаву мотивацію оперізування померлого ниткою. Небіжчика оперізують синім шнурочком на те, *"щоб на тому світі можна було пізнати, що це українець"* [24 -№ 26.- С.764]. Як магічний засіб в українців. широко використовувалась мотузка, якою зв'язували руки і ноги

115

небіжчика. На Поліссі старі жінки оповідають, що стрічки з мерця були дуже помічні дівчатам, щоб хлопців приворожить. Коли хлопцеві прив'язували їх на одяг, *"то він не одв'яжеться"* (с. Великі Кліщі, Житом. обл.). Їх зашивають в одяг, коли чоловік або жінка *"гуляє"* (с. Новгородка, Кіровогр. обл.). Мотузка з мерця має прив'язати його знову до сім'ї. На Буковині подібною силою мала червона нитка, освячена в церкві на Водохрещу, і яку у Петрівку носила

жінка у своєму волоссі. В ніч на Петра жінка прагнула зв'язати ноги червоною ниткою своєму чоловікові, коли він спав, і приказувала: *"Як мій фіст си трима, так і би ти мені си тримав. Як ця бавничка у моїм фості тримала, так мене си тримала твоя душа"* [165. - 53]. Селяни вірили також, що коли ідеш на суд, потрібно мотузку з мерця покласти за пояс або у взуття, *"то не будеш боятися і виграєш суд, а в супротивника зав'яжеться рот"* За віруваннями поліщуків, мотузка з мерця здатна зав'язати смерть, *"щоб смерть не приступила"* (с.Народичі, Житом. обл.), а тому її давали хлопцеві, що йде до армії чи на війну.

Подібна **застережно-охоронна символіка зав'язування "стихії смерті"** реалізувалась і під час поховального обряду, наприклад, при зав'язуванні з лівої сторони **на ворота рушника, хустки чи пояса**. Саме тут потрібно відзначити і міфологічну значимість воріт як універсального знаку переходу між протилежними семантичними сферами "свого" і "чужого". Поскільки в міфологічній моделі світу слов'ян ворота виступали символом межі між "своїм", освоєним простором, і "чужим", зовнішнім світом, то вони завжди вважались небезпечним місцем, де перебуває нечиста сила, духи хвороб, сили смерті тощо [217. Т.1.- С.118]. Це й зумовлює ряд застережних дій. Зразу після смерті людини родичі в'яжуть на воротах хустку, *"щоб смерть більше нікого з двору не забрала"* (с. Веселий Кут, Кіровогр. обл.). Також відомі звичаї, коли після виносу тіла з двору ворота

116

зав'язували рушником або червоним поясом: *"щоб слідом за небіжчиком не пішла з двору худоба"* [83/ - С. 214], *"Щоб більше покійників у дворі не було"* [217. - С.322]. На Волині в кінці 19 ст. побутував звичай зав'язувати ворота мотузкою, тут же зафіксовані і давніші звичаї зав'язувати ворота червоним поясом [7.- Оп.1. спр. 61, арк.18]. В сучасній

обрядовості цей акт виконує лише інформаційну функцію, сповіщаючи односельців про смерть людини.

Отже, ситуація смерті людини сприймалась як момент вторгнення міфічного смертного начала в щоденне життя. На деякий час стверджувався хаос (чи підсилювалася загроза хаосу), все ставало ближчим до "того світу". В такій невизначеній ситуації звичний для людини предметний світ втрачав свої традиційні обриси та характеристики, відповідно виявляючи і своє нове обличчя. Прагнучи захистити себе від небезпеки, що актуалізувалась, чоловіки або жінки, котрі несли домовину, віко труни, хрест (тобто, перебували у найближчому контакті зі світом мертвих), перев'язували ліву руку рушниками або хустками. Попереду процесії несли хрест, перев'язаний рушником, який мав відлякувати та нейтралізувати пануючу навколо силу смерті (с.Новгородка, Кіровогр. обл.). Жінки-старовіри села Межиліска (Житом. обл.) з цією метою обкручували стрічками могильний хрест.

Таким чином, у поховальній обрядовості українців варіанти ритуального "зав'язування" переважно виражають символіку заборони, захисту від пануючої навколо сили смерті як учасників поховального обряду, так і самого небіжчика, який сприймається у народній свідомості як напівживий - "*він все чує*". Померлий, як обрядовий персонаж, що знаходиться у лімінальному (перехідному) стані між "цим" і "тим" світом, теж потребує певного магічного захисту від наступаючих сил смерті з одного боку, а з іншого - він сам вже небезпечний для людини. Тому зв'язування мотузками рук та ніг померлого має, крім суто практичного, і магічно

117

застережне значення відносно до присутніх поруч учасників поховального обряду. До сказаного вище додамо й те, що носіями традиції й самі "сили смерті" бачаться досить абстрактно, а інколи в їх уяві пов'язуються з дифузними, невиразними демонічними образами.

## *Ритуальне зв'язування на весіллі – символ сімейного єднання*

Прагматична дія зв'язування обрядових персонажів, але вже зовсім іншої і протилежної щодо поховального обряду семантики, здійснюється в багатьох символічно-магічних актах українського весілля. За народними віруваннями, шлюб молодих набирав юридичної сили після цілого ряду символічно-магічних ритуалів, а тому і кожній обрядовій дії надавалось неабияке значення. Як відомо, для передшлюбних церемоній характерне поступове обрядове зближення двох сімейно-родових колективів, що здійснювалось шляхом взаємних візитів, пригощань, обрядового обміну подарунками та ін. Саме тут важлива символічна роль надається рушникові, який виступає у своєму найвищому знаковому статусі (**символ роду, найсвятіша жертва та символічний образ поєднання двох родів**). Нерідко й сам обряд сватання в різних регіонах України мав традиційні локальні назви: "дання рушників", "брання рушників", "рушники", "хустки" тощо. Використання весільних рушників відзначалося демонстративним символічним характером. Звідси і назва однієї з обрядодій - заручини, якою закріплювалося досягнення остаточної згоди на шлюб. Вона походить від найменування обряду, коли відбувалося ритуальне з'єднання рук хлопця і дівчини рушником. Цей акт, за народним звичаєм, мав юридичну силу [74.- С.30], своє поетичне відображення це знаходить у весільних піснях:

118

*Ой, через річеньку, через болото, подай рученьку, моє золото.*

*Ручки не подала, правди не скажу, поки з тобою ручки не зв'яжу [23.- С 41]*

У призначений для заручин час батьки з родини молодого, зайшовши з хлібом до хати молодої, сідали до столу. Старший староста брав рушник і накривав ним хліб, потім брав руку нареченого, клав на хліб, зверху на неї лягала рука нареченої, а потім усіх близьких родичів. Зв'язуючи покладені на хліб руки рушником, староста говорить: *"Не в'яжеться вузол, а в'яжеться слово. Хто цей вузол розв'яже, той дасть сто рублів на церкву"*[74.-С.31]. Після цих слів пов'язував рушник, а наречена перев'язувала рушниками старостів та обдаровувала всіх присутніх родичів молодого хустками, сорочками, полотном. Потім відбувалася гостина, під час якої остаточно домовлялися про час весілля. Етнографічні матеріали зсвідчують, що обрядове зв'язування наречених і родичів на заручинах було характерним для всієї України [113.- С.64].

Знаком згоди на шлюб та його закріплення було перев'язування сватів рушниками та піднесення їм на хлібі хусток. У центральних районах України дівчина на хлібі підносила старостам рушники. Приймаючи дар, вони вклонялися і говорили: *"Спасибі батькові і матері, що свою дитину рано будили та доброму ділу учили. Спасибі дівчині, що рано вставала, тонко пряла і хороші рушники придбала"*. Пов'язування хусток та рушників супроводжувалось виконанням обрядової пісні: *Рушники ж мої, тонкі та біленькі, Я ж вас пряла, ніченьки не досипала.* [74.-31].

Близька заміжня родичка дівчини пов'язувала кожного свата одним рушником через плече під протилежну руку до талії. Парубкові зав'язувала на ліву руку хустку, вишиту дівчиною. Інколи в кутках хустки були вишиті віночки з монограмою нареченого [110.- №9.- С.51].

119

Санкціонуючі елементи обряду заручин, зв'язування рук, батьківське благословення зобов'язували дотримання

весільної угоди. За свідченням селян *"від заручин хлопець зв'язаний майже так, як по весіллю"*. Після "хусток" дівка не могла вже відмовитись, бо це був великий сором, і треба було платити дорого молодому за збитки і безчестя [74.- С.33].

Молоді літа, як зав'язане дівування, поетично зображені в пісні, яку співали дружки молодій, що сиділа на посаді:

*Зав'яжу я девавання у хустку, покладу я девавання у нову скриню. / Атчиню я тую скриню, надівлюся, та своєму деваванню пажурюся* [110 - С.51].

Будучи універсальним символом єднання, пов'язаний рушник або хустка закріплювали оформлення нових сімейно-родових відносин. Ця символіка є актуальна й відносно інших персонажів весільних обрядів: щоб наречені жили дружно, жінок-коровайниць зв'язували рушником, а всю роботу вони мали виконувати гуртом: місити тісто, виліплювати здобу тощо [74.- С. 52]. На Кіровоградщині рушник виступає символом злуки. Батьки, виряджаючи молодих до вінця, зв'язують їм руки рушником і виводять з двору, тримаючись за його кінці (с. Петрово).

У структуру церковного ритуалу вінчання увійшов цілий ряд архаїчних дій, що також символізували собою скріплення сімейного зв'язку і реалізувались через дію зв'язування рук. Проводжаючи молоду до шлюбу, дівчата співали їй:

*Ой, до шлюбу, Параско, до шлюбу, коли тубі Іван ду любви, Ой, як із'яже піп руки, щоб ни сказали розлуки* [(23.-С.99)].

На Лемківщині проважаючи наречених до церкви мати приказувала: *"Зв'яже вас священник сільним узлом, котрий вас буде до смерти тримати, а жадно не можете го розорвати, бо муж і жена, а сьлюбна пара, то ест допіро чоловік. Жийте в парі, в честю аж до смерти"*[12.- 22].

120

В різних місцевостях під час церковного вінчання руки наречених зв'язували рушником [44.-С.488], хусткою [110.-

С.51] чи наміткою. На Кіровоградщині ці дії пояснювали так: "щоб міцна сім'я була", а під час зв'язування рук молода намагалась покласти свою руку поверх руки молодого в ту мить, коли піп зв'язує їм руки хусткою, прагнучи таким чином добитись верховенства в сім'ї. (с.Петрово, Кіровогр.обл.).

Цікавий опис цього дійства наводить В. Кравченко: *"Батюшка їх спрашує, щоб вони (молоді) поцоловались по вінчанню. Вони не хочуть, одпіраюца... батюшка рук не розв'язує. Дак батюшка говорить: "Поцолуйте, бо буду ц'ели день держа, не розв'яжу". Тода, як поце'луютца, то батюшка їх і розв'яже".* А коли молоді повертаються з вінчання, їм співають:

*Лети, лети, сокілонько, поперед нас, неси, неси невістоньку матінці од нас.*

*Та нихай виходить с калачом, не так с паничем - с мужиком,*

*Из'язані рученьки рушником. Ой, не так же рушником - хусткою, Тепер тобі не ходити дружкою.* [ 23.- С.107, 144).

Очевидно, ідеєю створення нової сім'ї вмотивовувався і звичай, що побутував на Сокальщині і полягав у зв'язуванні молодих попід руки рантухом; в такому положенні вони сиділи увесь вечір [80.-С.99]. В цьому ряду символічних дій можна відмітити також і білоруський звичай зв'язувати руки рушником молодим, коли вони сиділи разом на возі і везли придане до хати нареченого. Росіяни зв'язували молодих рушником у ліжку, коли вони лягали спати - *"щоб дружно жили"*. Інколи з метою захисту від порчі їх зв'язували поясом або й сіткою. [216.Т.1.- С.322]. Поряд з позитивними мотиваціями символічне зв'язування щодо персон наречених могло мати й негативні наслідки. Росіяни вірили в те, що на весіллі не можна зав'язувати хустки на молодих, *"щоб не зав'язати їм щастя"* [255.- С.161].

В народному жартівливому аспекті мотиви пародійного зв'язування повторюють на заключному етапі українського весілля під час "циганщини". Коли "женять" батьків, беруть онучу з кагли - це хустка. "Молоді" беруться за хустку і йдуть спати під комин на кулях соломи. Потім їх зв'язують мотузкою і ведуть за стіл, приспівуючи : *"У свата є бутель, у свахи є банька..."*[23.-С.20].

У весільних звичаях кінця 19- поч. 20 ст., записаних етнографами на Україні, поряд з варіантами парного з'єднання молодих відмічені й варіанти попарного з'єднання різноманітної обрядової атрибутики, що за законами і принципами дії імітативної та ініціальної магії мало сприяти єднанню наречених та їх родів. Тканина та різноманітні вироби з неї: рушники, хустки, пояси, нитки, мотузки - були неодмінними атрибутами цих ритуальних дій. В Сурожському повіті Чернігівської губ. відмічений такий звичай: *"едва успевают сваты отправиться до невесты, как остающееся дома семейство жениха немедля приступает к перевязке попарно всех вещей, имеющихся в доме: кочерги, ухваты, ложки и проч. Это делается для того исключительно, чтобы дела сватанья связывались или ладились"* [Дударев,1874. - С.72]. А на Житомирщині після шлюбної ночі баби ліплять і печуть пиріжки з маком, перев'язують квартиру червоної горілки червоним поясом, а червоними стрічками зв'язують попарно пиріжки, потім несуть все це, як подяку, тестеві за дочку"[23.-С.69]. На Полтавщині весільного понеділка в коморі дружко з матір'ю готують пиріжки, зв'язують їх попарно заполоччю (тридев'ять - 27), складають у миску, яку обв'язують двома рушниками. Також обв'язують заполоччю хлібину і все це відносять до сватів [32.-С.144]. У західних регіонах Полісся у молодій виробляють **"двійки"** - два зліплених до купи хлібчики, зв'язані червоною стрічкою. Їх бере наречена до свекрухи. А на Черкащині під час весілля можна побачити

зв'язані стрічкою ложки молодих. (с.Дубіївка, Черкаська обл.).

В українців першого дня весілля, зустрічаючи почт нареченого на порозі хати, свахи зв'язували навхрест червоними нитками і запалювали дві свічки, щоб вони горіли одним вогнем, пояснюючи це найчастіше : *"щоб молоді жили у парі"*. На Житомирщині, за словами інформаторів, це відбувалось так: *"На першому порозі хати дві свахи злеплюють свої свічки, убрані барвінком, зв'язують червоною ниткою і замотують у хустку. Тоді уже впускають рідню молодого у хату. В цей час світилка сидить на покуті і тримає ці свічки, це значить "щоб були дружні"* (с. Омельник, Житом. обл.). Як зліплювали свічки разом, то співали : *Пріступі, сванечко, до мене, / Є св'єчка у тебе і в мене, Зліп'єть св'єчки докупки, / Зведімо дьєтки до хатки.* [23.-С.118]

На думку Х. Вовка, цей обряд є відгомінном давнього культу вогню і символізує злучення двох родів, як злучення двох священних вогнів, символізуючи і взаємне замирення та шлюбне злучення [83.- С.264].

До цього додамо, що і у інших символічно-магічних актах, наприклад у ворожбі, з метою закріпити сімейний союз, актуалізується та ж семантика з'єднання: жінка зв'язує разом дві гілки кущів чи дерев, що ростуть поруч, і примовляє : *"Как я вас повязала, так и раб (имя мужа) и раба (имя жены) повязаны перед крестом, елеем помазаны."* [220.-С.63.].

Семантично близькими до символічних дій попарного зв'язування обрядової атрибутики є дії **скручування** , **звивання**, в яких ще О.О. Потебня бачив стійкий символ кохання, шлюбу, з'єднання чоловічого і жіночого [199.- С.355]. Така символіка реалізується в одному з сучасних варіантів ворожби: для того, щоб уникнути розлучення, знахарки радять рвати стрічки від нижньої білизни чоловіка і жінки, звивати їх разом, а потім вивісити на роздвоєне дерево (з одним коренем), примовляючи при цьому: *"Как вы*

*вместе на сем месте, так и мы вместе на своем"*. [199.- С. 63,55].

Актуалізацію ідей родючості, кохання, з'єднання чоловічого і жіночого бачимо у ритуальних діях обкручування весільних свічок червоною ниткою, у звичаях обвивати стрічками весільне гільце, вербову гілку на Юрія чи вишневу гілочку під час дівочих гадань на Катерини, коли вони корелюють з міфологічним образом Дерева Життя. Продукуюча символіка, що виражає ідеї родючості і кохання, помітна і у актах оперізування берізки поясом на Зелені Свята (*"Вился клен с березою - не развился. Ладу, Ладу!"*) [67.- С.221]

На Житомирщині у весільному обряді, коровайниці, замісивши коровай, сукали свічку і оздоблювали її заплоччю та квітами. До свічки прикладали барвінок і різні квіти, потім навхрест обвивали червоною ниткою і співали:

*Барвіночок зельони, / В'їйса, хмель, в'їйса, хмель, /  
Да все вгору, да все вгору, / Коло зеленого двору* [ 23.]

На Чернігівщині на Дівич-вечорі робили 5-7 вілець, втикали у коровай, обвивали червоною стрічкою і ставили на стіл. Поруч ставили дві невеликі пляшки горілки, зв'язані червоною ниткою (с.Масани, Черніг. обл.), [110.-№9.]. На основі розглянутих обрядових реалій, можемо висловити припущення, що весільне гільце, вишнева гілка чи берізка, очевидно семантично пов'язані з образом Дерева Життя, а червоні стрічки, якими обвиті ці предмети-символи, очевидно корелюють з образом Космічної Пуповини, що зв'язує в свідомості носіїв традиції воедино "космічне породжуюче начало" з усім живим на Землі. В такому разі образ Космічної Пуповини виступає синонімом Дерева Життя. За таких умов маємо нагоду відслідкувати наявність двох моделей світу ( Дерево Життя, Пуповина Світу), виражених мовою ритуалу. Поряд з цим, ритуальне скручування, звивання як синонімія (спеленати немовля, небіжчика, завити



сніп, беріску), в контексті відповідних ритуалів перегукується з традиційними образами прядіння - сукання [67.- С.220].

124

У **вербальному кодї** весільного обряду метафора "шовкова ниточка", "зв'язане" означають **цнотливість** нареченої, як, наприклад:

*Спасибі тобі, таточку, за кудряву м'яточку, /*

*За запашний васильок, за твою чесну дитину.*

*Що вона по ночах не ходила, при собі сноток не носила.*

*Прохали хлопці - вона не дала, купували хлопці - не продала,*

*Шовком ніжечки зв'язала, своєму Іванку калину держала.*

*А мій Іванко розограв, шовкову ниточку розірвав*[83.- С.290].

Отже можемо зробити висновок про те, що у більшості випадків ритуальне "**зв'язування**" **синонімічне до з'єднання та контакту**. Отож, логічне й використання в них стрічок, поясів, рушників, хусток як предметів-знаків, що характеризуються протяжністю, здатністю до зав'язування на вузол. Семантика з'єднання пояснює численні символічно-магічні обрядові дії, які мають сприяти створенню нової цілісності. Сюди віднесемо парне зв'язування наречених, інших персонажів весільного обряду, попарне зв'язування різноманітної обрядової атрибутики та ін. В усіх цих варіантах на рівні обрядової мови маніфестується ідея поєднання двох родів, створення нової міцної сім'ї, включення обрядових персонажів в соціальну структуру та ін. Саме ці ідеї і є найактуальнішими та найважливішими для весільних обрядів.

### **Символічно-магічні мотиви "зав'язування" у календарній обрядовості**

Обрядові акти "зв'язування" з використанням предметів прядіння і ткацтва поширені в календарній обрядовості українців. Наведемо деякі з них: після Святої Вечері господар

зв'язував до купи ниткою чи мотузкою всі ложки, що були на столі, "*щоб худоба двору трималася*" (Львів).

125

На Вербну неділю старійшина в'язав червону нитку на яблуню "*би Бог боронив рід від вішалника*"; На Юрія зв'язували червоною ниткою коням ноги, "*би їх нечистий ночами не сідлав*"; На Петра мотузками переплутували садовину "*би сварки ніколи не було в хаті*". На Луку червоною ниткою обв'язували зуби граблям, вкладаючи їх на спочинок, "*щоб було що на рік громадити*", в цей день горшки зв'язували до купи "*на дружбу та злагоду серед роду*" [165-С.126, 140, 158, 145, 182].

Отже для реалізації різноманітних ідей, що відображають зв'язки різноманітних сфер, соціальної, біологічної, духовної, в ритуалі використується одна із універсальних семіотичних опозицій: "**зав'язаний - розв'язаний**", яка генетично пов'язана з архаїчними принципами дії імітативної та ініціальної магії. З розглянутих прикладів бачимо, що символічно-магічна дія "зв'язувати - розв'язувати" охоплює досить широке коло значень. Метафоричні значення опозиції "зв'язувати - розв'язувати" утворюють символічний ряд ідей: **перемоги** (зав'язування зброї, думок, язика), **сприяння**, формування Долі ("розв'язування щастя"), ідеї **знищення зла** (демонів, злих духів - носіїв хвороб тощо). Основний зміст цієї опозиції у весільному обряді: **поєднання**, створення нової цілісності, перехід від одного стану обрядового персонажу до іншого. Символіка "зв'язування" виражає також ідеї **захисту** від небезпек зовнішнього світу. Тоді предметні символи виробництва виступають у якості перепони, а інколи створюють і небажаний замкнутий простір, як ми це бачимо у родильній обрядовості.

Розглянуті вище приклади свідчать і про те, що ритуальне зв'язування включає в себе момент отримання нової сили (зав'язування пуповини на кілька вузлів), та стримування сили, коли вона наділялась негативною якістю для людини. Інколи в діях зав'язування, простежується намір

126

**позбавити здатності ходити, діяти руками** (напр., зв'язування рук і ніг небіжчика, звичай в'язати "колодку" тощо), звідси і подвійність семантики розв'язування як дії зі значенням відділення, переривання зв'язку і як **акту звільнення** на волю природних непідконтрольних сил (розв'язування вузлів перед народинами, розпускання волосся породіллі, розв'язування пуповини, "пут", що перешкоджають ходити дитині) [211.-С.222].

Поєднання ритуальної дії **зв'язування** з символікою **вузла**, як джерела магічної сили, позитивної чи негативної, зумовлює активне використання цих структурних елементів у ворожбі, лікуванні та інших кризових ситуаціях як засіб комунікації носіїв традиції у системі: людина і природа.

127

## МАГІЧНО-ЗАХИСНА СИМВОЛІКА ТКАНИНИ

### *Ритуальне покривання, магія сітки-оберегу*

У сфері ритуалу як виключно символічній діяльності людини, кожна магічна дія вважалася реальною і кожна реальна магічною, а звідси - і ритуальному покриванню тканиною різноманітних обрядових предметів та персонажів надавалось особливе символічно-магічне значення.

В багатьох слов'янських обрядах зустрічається ціла серія однотипних ритуальних актів, в основі яких простежується заборона дотикатись голими руками до певних персонажів обрядів, до ритуальних і господарчих предметів та ін. Такі об'єкти, з магічної точки зору, або вважалися небезпечними для людини, або контакт з ними в певних ситуаціях був небажаний. В таких випадках ритуальний контакт відбувався через тканину, якій народною свідомістю надавались магічно-захисні властивості бути непрохідною межею для

небезпечних агентів надприродного світу: духів хвороб, всілякої порчі та ін. Очевидно, згідно з цими уявленнями, через різноманітні **акти покривання** виконавці обрядів дотримувались **ритуальної чистоти** - однієї з важливих вимог ритуалу. В окремих ритуалах символіка обрядових дій "покривання" та роль тканих виробів, крім оберегових, набуває і деяких інших значень. З метою виявлення

128

характерних особливостей українських міфо-поетичних вірувань, що реалізуються через ритуальні акти "покривання", розглянемо їх в такій послідовності:

- оберегові функції ритуального покривання;
- знаковість структури тканини в обрядовій сфері (хрещатість);
- семантичні паралелі крижмо - саван;
- символічні кореляції мотиву "водіння за хустку";
- покривання тканиною обрядової атрибутики на весіллі;
- небезпечність сорочки нареченої та застережні дії з нею;
- покривання молодої - невидима, "невідомо" молода;
- покривання елементами одягу, покривання нареченої наміткою;
- символічно-магічні функції покривал, хустки, рушника, скатертини.

### ***Ритуальне покривання рук - обереговий акт***

В українців ритуальне покривання рушником, хусткою, полою одягу рук дійових осіб обрядів описані В.Ястребовим, П.Чубинським, та ін. Ці вірування належать до загальнослов'янських. Наведемо деякі приклади. При першому вигоні худоби на пашу словацька жінка тримала в

руках вербову гілку, обернену тканиною; "спасову бороду" росіянки завивали, покривши руки полою, білоруски підкладали яйця під квочку в рукавицях; перше яйце, знесене куркою, брали рушником (фартухом), щоб курка добре неслась.

Описи ритуального покривання обрядової атрибутики тканиною у росіян знаходимо в працях М. Забиліна (1880). Скажімо, під час вінчання, коли священник підводив

129

наречених до аналою, сваха молодої клала їй під ноги два пояси. В цей час присутні оточували молодих і тримали свічки, обгорнувши їх нижні кінці тканиною або хустками. Автор цим діям пропонує таке пояснення: щоб не капав віск зі свічок на діл. Але, беручи до уваги типологічно подібні дії в українській весільній обрядовості та враховуючи знаковість ритуальних дій взагалі, можемо висловити думку про те, що тут спостерігаємо варіант традиційних оберегових дій - не доторкатись голими руками до певних "священних" предметів, тобто дотримуватись, вимоги ритуальної чистоти, щоб це не зашкодило молодим.

Магічні акти "покривання" рук тканиною збереглися в українців і нині. Знахарки радять виривати нав'язані ворожбитами на полі (в саду) "закрутки" покривши тканиною руки, аби застерегтись від небезпечної магічної сили, що знаходиться у заговореній закрутці [213.- С.225].

Отже, тканині у обрядовій сфері надавались визначені магічні властивості. Це дозволяло застосовувати її в якості ефективного магічного оберегу проти всілякого зла, природа якого була незрозумілою людині, оскільки зло мало надприродну санкцію: злі духи, демони хвороб. Обрядова символіка тканини в кожній конкретній ситуації зумовлювалась факторами: міфологічними, світоглядними, умовами виготовлення речі, утилітарним призначенням, фізичними властивостями матеріалу.

## *Знаковість структури тканини у звичаєво-обрядовій сфері (хрещатість)*

Для розуміння суті загального принципу, за яким тканині в обрядовій системі традиційно надавались захисні та відгінні магичні властивості, очевидно, перш за все потрібно звернути увагу на саму структуру тканини як матеріалу, що

130

утворений шляхом перехресного сплетіння нитей основи і утка. При цьому **ниті утворюють структуру - хрест**, один з найдавніших і найважливіших семіотично значимих знаків (символів), що зустрічається чи не у всіх традиційних міфоритуальних системах [178]. Зокрема, в українській обрядовості поширене **акцентування ідеї: хрест-захист** в його численних варіантах: символічне хресне знамення рукою, запечату-вання навхрест могили, хрестик-оберіг на потолку із сажі Четвергової свічки, вірування в оберігові властивості "в'язаної хрестом" борони, сплетеного тину тощо. А на Воздвиження парубки й дівчата навхрест кружляли, тримаючись за хустку, *"щоб бути хрестом благословенними"* [165.-С.76]. Відзначимо, що вірування в силу всього хрещатого, а саме тканини як надійного оберігу характерні для всього слов'янського світу. Г.С. Маслоva наводить звичай у росіян закривати наречену рушником, коли її везуть до вінця [172.- С.126]. Перед вінчанням її по голому тілу оперізували шматком рибацької сітки, нитками із зав'язаними на них вузлами, пов'язували навхрест червоною стрічкою. Вона вінчалася в одязі, вишитому хрестиком [216.-Т.1.- С.326].

Магічно-захисні функції тканини (матеріалу з хрещатим переплетінням нитей) помітні і в інших весільних ритуалах, наприклад, приготуванні постілі для молодих. Рушник-підножник в ролі оберігу клали нареченим під перину в

першу весільну ніч, щоб ніяка порча не могла їм нашкодити [172.- С.80]. Інколи на снопи під постіль молодим спочатку стелили килим, а потім зверху клали перину або покривало. В окремих випадках під постіль молодим свахи клали ще й зерно льону, якому, як відомо, теж приписувались захисні і відгінні властивості, а також частини рибацьких сітей [Шейн, 1890.- С.386]. До речі, сітка як оберіг відома і болгарам. Про це співається в одній з болгарських весільних пісень:

*"Ми веземо тебе на тік разом з парубком, бравим молодцем,*

131

*постелимо собі сітку, покладемо тебе разом із парубком - бравим молодцем..."* 190.-Вип.1-2.-С.159].

Отже, якщо семіотично значимими елементами сітки, що зумовлюють її оберігові функції, виступають **хрещате переплетіння нитей** (як і в структурі тканини) та **вузли**, то в даних випадках моделюється оберіг із структурою: **хрест+багато**. На тканих предметах-оберегах а також у весільному одязі наречених обов'язковою мала бути присутність червоного кольору, який, за народними віруваннями, вже сам по собі мав відлякувати всяку нечисть. Оберігові функції виконували і вишиті на тканині символічні зображення тварин, рослин, солярні та інші магичні знаки [206.С.471].

## *Семантичні паралелі крижмо – саван*

Українські етнографічні матеріали засвідчують, що народна уява була дуже багатою на творення різноманітних образних аналогій. При чому саме цей принцип лежить в основі існування та функціонування, практично, всіх предметних атрибутів обрядів. У більшості випадків до уваги бралася зовнішня подібність, внутрішня структура, схожість дії, спорідненість назв. А тому призначення (функція) речі -

важливий момент для визначення її назви, яка має бути гнучкою і рухомою. В такому разі й назви багатьох речей можуть бути визнані високоінформативними (носіями міфологічної семантики): внутрішній зміст слова і призначення речі виводять їх ритуальний смисл [241.- С.16].

У цьому контексті промовиста назва шматка тканини, в яку загортають немовля при хрещенні - **крижмо (криж - хрест)**. У тлумачному словнику В. Даля подаються такі значення слова криж: хрест, хрестоподібний знак, перевіті, перехрещені канати двох якорів, коли судно повертається від переміни вітру. "Крыжевать" - в'язати навхрест, перев'язувати

132

мотузкою хрестом [98. - С. 04]. Виходячи з цього, можемо висловити думку про те, що в назві обрядового полотна -"крижма" і заакцентована саме така властивість тканини: хрещатість структури ниток, котра пов'язана з міфопоетичними асоціаціями, що розкривають символічний зміст цієї ритуальної речі та пояснюють її обрядові функції - захищати, відганяти. Відомо, що при допомозі крижма ворожити відганяли градові хмари, знахарки лікували порчу в дітей, знімали опухолі, ікоту. Ми ж розглянемо лише деякі символічні функції крижма в обрядах пов'язаних зі зміною соціального статусу членів сільської общини. Саме тут символічна роль крижма є найбільш виразна і значима.

Як відомо з матеріалів родильної обрядовості слов'ян, новонароджений не вважався повноцінною людиною, доки над ним не здійснювали ряд ритуальних дій, зміст яких полягав в тому, щоб перетворити його в "людину", тобто ставилось завдання створити новий семіотичний об'єкт, що має традиційні атрибути кожної людини: відповідний одяг, пояс, хрест. А вони в свою чергу були і оберегами, що захищали людину від ворожих навколишніх сил природи. З іншого боку новонароджений, що прийшов з "того" (чужого) світу, сам вважався небезпечним для оточуючих його людей.

А звідси і подвійне ставлення до нього (як і до нареченої, жениха чи покійника). Він хоч і вважається "божим даром", але разом з тим якоюсь мірою і небезпечний до тих пір, доки не отримає "чистоту" [67. - С.197]. В слов'янській традиції лише після певних ініціацій, а пізніше - після хрещення, дитину як повноцінну істоту, включали до соціуму, вона знаходила родичів, отримувала ім'я, перший одяг.

За народними віруваннями, в процедурі хрещення, акт загортання дитини в крижмо (шматок нового або непряного полотна) був наповнений особливим символічним значенням. Очевидно, це був **перший культурний оберіг - оболонка** (але ще не одяг) для "вторинно народженого -

133

хрещеного". Звідси зрозумілі і вмотивовані варіанти загортання дитини до хрещення (ніби справжнього, духовного народження) в старий батьківський одяг, старі шматки тканини, а також загортання в кожух, який в обрядовій сфері виступає стійким **символом природного начала**. Як зауважує А.К. Байбурін, саме вовна слугує своєрідним "першоматеріалом" для "переробки" обрядових персонажів у перехідних ритуалах [ 67.- С.218-219]. Тому саме з цими предметами - маркерами "докультури", аж до обряду хрещення, тісно пов'язана Доля новонародженого. Згодом, піднімаючись по віковій драбині, дитина все далі відходить від першородної "дикості", ніби повторюючи шлях міфічних першопредків, які жили в ще неосвоєному світі, без правил і меж у просторі і часі, ще не підвладним законам культури. Тому, вже пізніше людина, захистившись екраном культури, тобто навчившись виготовляти рукотворні речі, а в контексті ритуалу посвячення - отримавши певні речі-знаки, надає впорядкованості і природному оточенню.

Саме таким екраном культури, очевидно, і виступає в ритуалі хрестин крижмо, як надійний оберіг і перша культурна річ (оболонка), тепер уже "узаконеної" дитини в

освоєному людському світі - в соціумі. Лише після охрещення дитину включають до соціуму, вона знаходить родичів, отримує сім'ю, перший одяг. З віком збільшується число маркерів-речей, що означають її нові зв'язки з соціумом і супроводжують у житті. В народі вірили, що крижмо здатне позитивно вплинути на дитину в дитячому і більш зрілому віці. На Буковині, відлучаючи хлопчика від материнського молока, мати стелить на стілець свою весільну хустку "*щоб порчі від жіночої статі не зазнав*", якщо це була дівчинка - то стелить крижмо "*би честі своєї за увесь вік не зваляла*" [165. С.14]. Крижмо приберігали на весільні рушники, з нього шили для доньки "наволоку": щоб гарно заміжньою жила, для сина –

134

торбину, "онучі": коли його брали на службу, щоб він повернувся щасливо, з нього шили одяг, який дитині потрібно було зносити [76.- С.146].

Символічні функції, що надаються крижму як оберегу - необхідному атрибуту перехідних обрядів, співвідносяться з функціями іншого обрядового атрибуту: **сітки-оберегу - савану**. Сучасні дослідники відмічають, що акти народження та смерті розглядаються у обрядовій (вторинній моделюючій системі), як ідентичні, а значить супроводжуються і однаковими за структурою ритуалами переходу. Тому згідно законів міфопоетичного мислення у всіх випадках лише здійснюється перехід живої сутності з одного світу в інший (з природного світу в людський і навпаки). Такі світоглядні установки мають відношення і до такого семіотично значимого предмету-знаку, як пуповина, та зумовлюють особливі стосунки людини з нею. Поскільки, за народними віруваннями, пуповина і після відрізання вважалась частиною людського тіла, а відтак мала вплив на людину та відтінювала її долю, тому недоторканість її слугувала гарантією життя новонародженого. Як відомо, всі ритуалізовані дії з

пуповиною носили виразний символічний характер. Її загортали у шматок тканини і закопували в "*чистому місці, де не ходять люди*" (с. Бабанка, Кіровоград. обл.). А розглядаючи захоронення пуповини дитини, як репліку поховального обряду, висловимо думку, що тканина в даному разі функціонально є тотожною **крижму, савану, а одночасно і "домовині"**, що зберегає пуповину, а разом з нею і здоров'я дитини. В контексті цих уявлень можна пояснити і використання у поховальному обряді дитячих пелюшок (крижма), що повторюють функцію савану. Це звичаї перепоясування савану дитячим сповивачем [172.- С.90-91]. Широко відомі і численні повір'я про охрещення вже померлих дітей, та необхідність їм для цього крижма.

В альтернативній позиції до народження дитини, а саме

135

на етапі "смерть", основні зусилля учасників обряду звернені вже на ритуальне "відправлення" душі померлого в потойбічний світ і захист її там від небезпечних духів чи злих демонів, які можуть заволодіти нею. Відповідно символічно-оберегове значення отримує і новий одяг, в який одягають небіжчика, а також і шмат спеціальної тканини (саван-оберіг), в яку традиційно загортали померлого. Зазначимо, що типологічно подібні звичаї простежуються у багатьох народів, що належать до індоєвропейського кола культур. З історичних джерел відомо, що ще ведійські арії тіло небіжчика покривали шматком небіленого нерозрізаного полотна з бахромою по краях і читали мантру: "Ця тканина приходить до тебе вперше...". Покійного просили змінити старий одяг і одягнути чистий, новий для вступу у інший світ. Потім тіло загорнуте в покривало відносили на носилках до місця кремації [188. - С.197].

Використання тканини, як магічного оберегу для померлого при його переході в інший світ збереглося до нашого часу. Зокрема, ключовий момент використання

**крижма** як необхідного магічного оберегу в обряді переходу, фіксується також в поховальних та поминальних обрядах українців. Так в кінці 19 ст. в Єлисаветградському повіті, коли хоронили нехрещених дітей, їм у домовину клали все необхідне для хрещення: свячену воду в пляшечці, свічку, хрестик і **крижмо**. Вірили, що через 7 років дитина стане хрещеною (с. В.Виска, Єлисаветград. пов.), [56. - С.118].

З народними уявленнями про циклічність поняття життя, пов'язаний **мотив "повернення" померлого у світ людей** в якомусь іншому, невідомому вигляді, наприклад, комахи чи птаха [ 117.- Т.6.- С.144], [145. - С.109-163]. Це відповідає загальнослов'янським уявленням про птаха, як деміурга, птаха-посередника між світом живих та потойбічним (вирієм) та **птаха - як душу** померлого. Душа людини схожа на голуба, тільки її не видно [183.- Вип.8.- С.168], [ 120.- С.20]. Зразком

136

вербального коду цього вірування може бути таке голосіння: *"Моя донечко, моя павочко, моя зозуле. Яку ти мені вісточку подаватимеш? Чи ти куватимеш, чи ти щебетатимеш?"*[167.- №1]. Українці вірили, що на Зелені святки потерчата літали у вигляді птаха і просили собі хрещення криками: *"Христу, Христу!"*. Вважалося, що в таких випадках треба кинути **хустину** і назвати ім'я, промовивши: *"Хрецу тебе"*. Після цього душа немовляти потрапляє в рай. Якщо цей обряд не здійснити до семи років, то немовля перетворюється на русалку або нявку, стає нечистим духом і завдає людині шкоди [213.- 223]. Тому казали: *"Як побачиш таку пташку, що так кричить, то треба кинуть їй хустку... та дитина буде охрещена, і хустка буде їй крижмо"*[24.- № 262.- С.457].

Вірування в необхідність отримання крижма-оберегу та хрещення для померлих досить розповсюджені, як в українців так і в південних слов'ян (болгари, серби, македонці) та ін. Простежується і певна подібність міфологічних уявлень про

те, що злі духи в потойбічному світі мали під своїм впливом душі неохрещених дітей, викрадали їх і давали їм волю тільки на Трійцю і Духів День.

\*

Розглядаючи **крижмо** як полісемантичний предмет-знак відзначимо те, що обрядова назва предмета може бути також важливим носієм семантики, зміст якої лежить, звичайно, поза реальними прикметами цього предмета. Як ми вже відзначали, за річчю носіями традиції штучно закріплюється певний міф або, за висловом О.М. Фрейденаберг, **"міфологічна слава"**, в даному разі: **криж-хрест + тканина-сітка = магічний оберіг**. Саме такі міфологічні уявлення і санкціонують право людини виявляти в ритуальному предметі його позалогічні "надприродні" змісти. При цьому, семантика предмета виявляється надзвичайно багаторівневою, і кожен раз дешифрується носіями традиції у відповідних ритуалах

137

(народини - хрестини- весілля - похорон) на рівні синонімії, навколо певного міфологічного локусу.

Отож, підсумовуючи традиційні вірування стосовно символічних функцій крижма-савану, можемо зробити певні узагальнення. Поскілки розглядаємо родильні, весільні та поховальні обряди як складові частини єдиного ритуального комплексу, а значить і символічного ряду, в якому синонімічно моделюються переходи: "цей"світ -"той"світ та навпаки, то і як семантично тотожні складники цілісного міфоритуального комплексу розглядаємо символічні функції названих вище предметних символів:

- загортання дитячої пуповини в **тканину-оберіг** (сітка-саван-домовина), перед її захороненням в землю;
- загортання дитини при хрещенні (другому народженні), в **крижмо-оберіг** після виймання її з води ( вода - символ потойбічного світу);

- покривання на певних етапах весілля нареченої **тканиною-оберегом (хусткою)**, -- як персонажу в лімінальній фазі, що "перероджується" в новому соціальному статусі (стає заміжною), для цього здійснює символічні переходи між "цим" і "тим" світом ;

- загортання померлого в **саван-оберіг** (сітку-оберіг), вона необхідна йому при переході в інший, а значить і ворожий для нього світ.

### *Символічно-магічний зміст весільного мотиву "ведення за хустку"*

Роль тканини як магічного оберегу зростає під час порогових ситуацій в житті людини. Захисними та застережними діями обставляються родильні, весільні, поховальні обряди. З цієї точки зору розглянемо поведінку наречених у весільному обряді, зокрема, ритуальний мотив

138

"ведення за хустку ". За народними віруваннями, цей перехідний момент у їхньому житті, був для них з магічної точки зору досить небезпечним. Тому в їхній поведінці бачимо численні магічно-застережні дії, що мали забезпечити їм захист від різноманітних видів порчі і всього злого. В цьому контексті можна розглядати **заборону нареченим дотикатись до багатьох обрядових предметів**, які за народними віруваннями, можуть виявитись небезпечними (наговореними), здатними нанести молодим якусь шкоду чи порчу. Тому під час ритуалу обдаровування молодих, вони брали подарунки і гроші через хустку (Новгород - Сіверський, Черніг. обл.). Коли батьки частували молодих, то подавали їм склянку, обгорнену хусткою. (Єлисаветгр. пов.) [56. - С.117]. І сьогодні на весіллі при обдаровуванні молодих гості

традиційно беруть чарку хусткою і п'ють, приказуючи з гумором всілякі побажання (с. Омельник, Житом. обл.).

В ряді оберегових пересторог, щодо поведінки молодих на весіллі можна назвати **заборону дотикатись один до одного голими руками**, доки залишається не подоланою в ході ритуалу відчуженість між молодими, вони розглядаються як взаємно магічно-небезпечні. А тому на весіллі вони **спілкуються через посередництво тканини, покривають нею руки , або тримаються за її кінці**, коли беруть участь у різних ритуальних діях. Ця заборона існувала й відносно інших учасників обряду. В ролі магічно- захисних предметів найчастіше виступають ткани ритуальні атрибути: рушник, хустка, пояс, рукавиці, інколи просто шмат тканини. На знаковому рівні всі ці вироби виконували тототжні функції оберегів, адже всі вважались надійним, непрохідним кордоном для будь якої ймовірної порчі. На весіллі молода була підперезана рушником і в руках тримала рушник, за кінець якого брався молодий, коли виводив її із-за столу (с.Дубіївка, Черкаський р-н). На Турківщині ліва рука молодої зав'язувалася рушником, за який молодий вів її до шлюбу

139

[267.- С.97]. У лемків молодята по шлюбі виходили з церкви, трималючись за кінці білої хустини що її молода спеціально шила для цього, таким же чином (тримаючись з нею за хустку) наречений вів молоду до свого дому (с.Розтока, Новосандецький пов.) [12. - 43]. Подібні дії засвідчує Г.С. Маслова у росіян, констатує, що наречені на всіх етапах весілля тримались через хустку. Крім цього молодий і молода вітались на весіллі з гостями, прикривши руку полою чи хусткою. У білорусів про це говорили, що голою рукою не можна братися, бо через це життя буде "голеть" [172. - С.39].

Опис подібних ритуальних актів наводить Х. Вовк. Так, на заручинах, дружко з боку молодої пропонує молодим взятися за кінці рушника, сам береться за його середину і веде



їх на посад, тобто на найпочесніше місце в хаті - на покуть. Після частування, молодих, які тримаються за кінці рушника, сват виводить із-за столу. Х.Вовк зауважує, що замість рушника могла використовувалась хустка [83.- С.197].

Кілька варіантів ритуальних дій цього символічного ряду зафіксовано у записах В. Кравченка. Так в перший день весілля, заходячи в хату до молодої, староста дає молодому кінець хустки і заводить його в кімнату. В цей час на порозі старший брат вимагає викуп: *"Заплатіть за мою сестру!"*. Після викупу молодої дружка дає молодому один край хусточки, другий - молодій, а сам береться посередині і виводить їх надвір. Потім тримаючись за кінець хустки, обводить молодого навколо воза, потім вони від'їжджають на вінчання. Після повернення з вінчання дружка заводить молодих за стіл, які тримаються за кінці хустки. А коли дружка виводить їх спати в комору, молоді продовжують триматися за кінці хустки [23.- С.86]. З комори молодих виводять за рушник чи хустку [83.-С.293]. Подібним чином дружка виводить молодих танцювати і до музик [32.-С.134].

Додамо, що зустріч невістки в домі молодого теж відбувалась з відповідними застережними церемоніями, де

140

при цьому використовується **тканина-медіатор як засіб магічного захисту**. Очевидно, в подібних ситуаціях актуалізується й ідея подолання обрядовим персонажем певної соціальної межі, відчуженості: так, у Карпатах свекруха, одягнувши вивернутий кожух, переводила невістку перший раз через поріг своєї хати, тримаючи її за пояс або за руку, обгорнувши при цьому свою руку хусткою [104. - С.346]. Відомі звичаї, коли навіть після весільної ночі жених вів дружину ранком умиватися, тримаючись з нею за рушник (с. Оникієво, Кіровоград. обл.). Типологічно подібні ритуальні акти спілкування обрядових персонажів через тканину фіксуються у сусідніх слов'янських народів, наприклад,

болгари кінці хустки прив'язували до пальців молодої, а росіяни після весільного обіду, молоду віддавали молодому за прив'язаний перед цим їй на руку рушник [83. - С.197].

Крім оберегової ролі, можна виокремити й інші символічні значення ритуальної дії ведення обрядових персонажів за хустку, рушник, та ін. На думку Х. Вовка, в українців **варіанти ведення за хустку символізують викрадення молодої, або її продаж**. Як засвідчують дослідження сучасних вчених, зокрема праці А.К. Байбуріна, водіння за пояс учасників ритуалу в перехідних обрядах, при знятті протиставленості 'свого' 'чужому' на рівні міфопоетичних асоціацій, **символізує для учасників ритуалу і мандрівку в інший (потойбічний, неосвоєний) світ**. Він наводить приклад ритуального купання нареченої у росіян, яку ворожбит заводить у баню тримаючись з нею за кінці пояса [67. - С.73]. Оскільки ці дії відбуваються у бані, яка на рівні обрядової мови символізує потойбічний світ, то пояс, очевидно, корелює з образом шляху в "той" світ, а також з "небесною" пуповиною, що з'єднує воєдино всі зони Космосу (людський і потойбічний світи). У білорусів типологічно подібні обрядові дії здійснюються в ритуалах, пов'язаних з входженням сім'ї в новий дім ("пираходина"): спочатку у

141

відкриті двері кидають клубок ниток, потім, тримаючись за нитку, члени сім'ї входять в дім по старшинству. Інколи господар входить в дім (по нитці), а потім за нитку притягує решту членів сім'ї. Замість ниток часом використовують пояси або плетені "обори" [67.-С.169]. Подібні репліки переходів у "чужий" простір і навпаки, зустрічаються в описах ритуалу "зливки", коли повитуха обводить навколо столу породіллю, яка тримається за кінець полотна, що знаходиться в руках бабки-повитухи. За породілею йдуть жінки, що прийшли на "зливки", вони запитують бабку: *Бабусю, куди ви ідете?* - *У рай. - Боже вам помагай. Ідіть і ви з нами. Як*

відзначає А.К. Байбурін, мовою ритуалу та на рівні просторових відношень подібні дії символізують очищення від ритуальної нечистоти (в даному разі породіллі), акціонально - це рух від "чужого" до "свого", від периферії до центру [67.- С.98-99].

Можна зробити висновок про те, що в традиційній обрядовості, навіть при тотожності ритуальних дій (введення за рушник, хустку, пояс), часом неможливо провести чітку межу між окремими значеннями, важко виокремити головну функцію дії чи однозначний зміст атрибуту-знака. У всіх випадках ця символіка, залежить від контексту кожного окремого ритуалу, при цьому часто кілька змістів обрядової реалії можуть одночасно бути актуальними. Ритуальні мотиви ведення обрядових персонажів за хустку, рушник, пояс при зовнішній подібності можуть виражати різну символіку: розмежування протилежних семантичних сфер - "свій-чужий" (поведінка молодих на весіллі), так і їх поєднання, наприклад, "цей світ" - "той світ"(ходіння за рушник на зливках).

142

### *Покривання предметами ткацтва обрядової атрибутики*

Подібно до того, як в обрядовій сфері з метою дотримання ритуальної чистоти ("стерильності") існувала заборона на прямий контакт з певними персонажами (напр. молоді на весіллі), так в цій же сфері можна виявити і ряд інших подібних магічних заборон, але вже пов'язаних з певною обрядовою атрибутикою. При чому, ці предметні

символи, що мали, як правило, високий семіотичний статус виступали по відношенню до учасників ритуалів в якості специфічних "живих" знаків, від яких очікувалась певна конкретна дія. Зокрема, в народній свідомості продовжують існувати залишки архаїчних уявлень про **"священне," з яким людині заборонено входити в контакт, воно приховане, але наближатись до нього небезпечно** [242. - С.36]. Проте, з магічної точки зору надприродна сила таких "святих" предметів зосереджується **на позитивному, часом пов'язаному продукуючою символікою семантичному полюсі**. В ритуальній сфері ці положення втілюються в ряді табуованих настанов: наприклад, існує заборона дотикатись голими руками до святих предметів, зокрема, різдвяного хліба "крачуна", який саджають в піч у рукавицях, **"бо він святий"** (Мукачєво). Так поступали і при виготовленні короваю. На Поліссі траву материнки, з якої робили червону фарбу для вишивки магічно "сильних" рушників, зрізали до схід сонця дерев'яним ножом, одягнувши на руки рукавиці або обмотавши їх хусткою (Рівн. Полісся) В ролі магічно-"стерильного" матеріалу найчастіше використовували тканину або вироби з неї : хустки, рушники, намітки..

Ритуальне використання тканини як оберегового матеріалу простежується у символічних діях **накривання виробами ткацтва таких магічно "сильних" предметних**

143

**символів: коровай, хліб, хлібна діжа та ін.** Розглянемо деякі з них. Рушниками, вишитими червоною заповочкою, жінки навхрест накривали весільний коровай (це було відмічено ще в 17 ст.)0 [74.- С.72]. Про це співається і у весільній пісні: *Ладо моє, Ладо моє, / Що є на тім короваї / Єсть на нім білії обриси* [ 120.- С.225] ; коли перед весіллям дівчата йшли рвати барвінок для весільних вінків, то решето, в яке його збирали, обов'язково застеляли **запаскою**[74. - С.76]; віко від діжі, на

якому вносили коровай, покривали **фартухом**, а сам коровай обв'язували наміткою [229.-№ 2.- С.65]; за свідченням М. Маркевича, після вінчання батьки молодої зустрічали весільний поїзд, тримаючи в руках віко від діжі, покрите **скатертиною**, на якій розклались хліб, сіль та горілка. Перед поділом короваю молода, зайшовши до комори, застеляла віко діжі двома **рушниками**, потім брала коровай молодого, вносила до хати, і просила у батьків благословення "*цей чесний хліб на родичів роздати*"[32.-С.130,]; Відомі звичаї покривати віко хлібної діжі **весільною сорочкою молодої**. У Єлисаветградському повіті хлібну діжу покривали рушником або **хусткою**, а коровай марлею [ 56.С.115].

У випадках "випробування" молодої віко діжки покривали тканиною: - перед двором у молодого вносили пікну діжу, застелену хусткою. Молода, якщо була "чесна", кланялась діжці і ставила на неї праву ногу [23.-С.128]. На Поліссі збереглась традиція застеляти білим настольником віко на хлібній діжі. При цьому кажуть, якщо наречена "не чесна", то вона не має права ступити на діжу (с. Велика Рача, Житом. обл., Єлісеєва Є.). У Єлисаветградському повіті перед покриванням молодої мати нареченої йшла в комору за короваєм, там застеляла віко діжі двома рушниками навхрест, клала на них коровай, а зверху намітку, якою потім покривали молоду. Перед тим, як ділити коровай, свашки покривали молоду **марлею**, якою був покритий коровай,

144

одягали на неї шапку молодого, брали марлю за кінці і махали нею. Молода три рази кидала шапку, але, зрештою, одягала її. Потім молоду покривали марлею, і розпочинали роздачу короваю [ 56.- С.115].

Як бачимо, спільний елемент розглянутих ритуалів - мотив покривання обрядової атрибутики тканими виробами: рушником, наміткою, фартухом, весільною сорочкою молодої, настольником, хусткою. Ритуальний зміст цих дій, очевидно,

можна пояснити захисними, очисними та відгінними властивостями, які традиційно надавались тканині. Висловимо думку про те, що семіотично значимим елементом, який зумовлює захисні магічні властивості цих виробів і перетворює їх в знаки-обереги, виступає хрещате переплетіння ниток у структурі тканини. В інших випадках, коли марлею, що був вкритий коровай, спочатку махають над нареченою, а потім покривають її голову, бачимо, очевидно, прагнення учасниць ритуалу перенести плодючу магічну силу з короваю на наречену, якщо розглядати коровай, як редуковану форму тотемічного образу (бика, від якого залежить родючість), а точніше, як матеріальну маніфестацію його магічної сили. В контексті таких уявлень тут актуалізується й ідея подолання відчуженості двох родів та прагнення приєднання обрядового персонажу до святинь (символів) іншого роду. Ця ідея звучить у мотивах використання молодою шапки молодого. При цьому додамо, що в актах покривання короваю тканиною (як оберегом), можна вбачати і бажання учасниць обряду **зберегти (не розсіяти) до певного моменту плодючу магічну силу**, що традиційно приписується короваєві.

Названі вище ідеї збереження магічної сили сакралізованих обрядових атрибутів та очікування від них обрядовими персонажами певного сприяння простежуються і в загальнослов'янських **заборонах повертати деякі взяті речі "голими" чи пустими**. Так, українська жінка, віддаючи

145

позичене бердо, обмотувала його шматком полотна, при цьому на веретені залишала невелику кількість пряжі. За народними віруваннями порушення цієї заборони могло негативно вплинути на продукуючу силу цієї речі. На Закарпатті, господиня, знявши моток ниток з мотовила, говорила: "*Встидай се мотовило абис голе не ходило*"[34.- Т.5.- С.86, 40]. Як відомо, у всіх слов'ян існує й заборона

залишати в кімнаті "голий" стіл, який є сакральним центром житла: *"Стол -это престол Божий"*[217.- С.366], тому його обов'язково застеляли скатертиною. З віруваннями про добробут сім'ї пов'язана і традиція тримати на столі хліб-сіль, прикритий шматком полотна, хусткою чи спеціально виготовленим для цього рушником.

До сказаного можна додати, що поруч з накриванням "священних" предметів їх обмотували нитками, стрічками або поясами, прагнучи таким чином створити варіанти магічного кола, яке мало оберігати названі предмети-знаки від магічного "негативного" впливу зовні. В окремих випадках при оперізуванні виразно простежується бажання зберегти, не розсіяти власну магічну силу сакралізованого предмета чи об'єкта, наприклад, силу родючості останнього снопа на полі, подібно, як і магічну силу весільного короваю.

### ***Магічна "небезпечність" сорочки нареченої***

У звичаєво-обрядовій сфері українців до 20-го ст. збереглися фрагменти архаїчних вірувань про те, що **дотик** голими руками до певних сакралізованих предметів є магічно-небезпечним для людини, оскільки віщує невдачу, небезпеку бідності, порчу тощо. Вияв подібних вірувань ми можемо простежити в окремих оберегових актах весільного циклу, зокрема тих, які пов'язані з застережною поведінкою по відношенню до весільного одягу наречених. В передвесільний

146

час, коли дівчата приходили в дім хлопця, щоб взяти його сорочку, за зразком якої наречена мала пошити йому нову, дівчат спочатку пригощали, а потім **загортали сорочку в хустку**, і з піснями й танцями несли її в дім нареченої [53.- С.183]. Застережні дії особливо помітні у варіантах

спілкування обрядових персонажів із **магічно-небезпечною сорочкою молодої**. Після ритуалу "комори", щоб засвідчити "чесність" молодої, дружко забирає сорочку молодої і, зв'язавши її червоною стрічкою, відносять в хату для огляду батьком молодого "[32.- С.139]. В іншому випадку дружко загортає сорочку молодої в полу і так відносить її показувати бабам [56.- С.116]. В наведених застережних обрядових діях звучать характерні варіанти спілкування персонажів в ситуаціях "сприяння" - "шкода", "свій" - "чужий" і, очевидно, "цей" світ — "той" світ. Поскільки наречені, як ініціанти в ритуалах переходу, перебували в протилежних общинних таборах "свій - чужий", а на знаковому рівні - на порубіжжі "свого" і "чужого" світу (поріг, ворота, баня, комора, то й речі, що були пов'язані з ними, вважались потенційно небезпечними, як ті, що контактували з "тим" світом, місцезнаходженням злих сил, хвороб і смерті.

Щодо реалізації в ритуалі подібних уявлень ведійський збірник замовлянь "Атхарваведа" (поч.1 тис. до н.е.) містить цікаві замовляння пов'язані з сорочкою нареченої. Вони певною мірою допомагають зрозуміти суть типологічно подібних новочасних ритуалів у слов'янській традиції, а саме оберегових дій загортання сорочки нареченої в полу свитки, в хустку, перепоясування її червоним поясом, червоними нитками тощо, які зафіксовані в українців у кінці 19 ст.

У ведійських аріїв **сорочка нареченої після дефлорації вважалась дуже небезпечною** і розглядалась як скупчення злих сил, що направлені на нареченого. Це відобразилось у замовлянні: *Кто отдаст сведущему брахману / Этот невестин покров и рубаишку невесты, / Данные богами вместе*

147

*с Ману, / Тот действительно убьет постельных ракшасов (демонів). / Сколько колдовских сил в покрывале, сколько петель у царя Варуны, / Потерь или неудач - их я насаживаю*

на *этот кол* [11. -14. 2. С.241]. Сорочку нареченої брахман, відносив у ліс і вивішував на дерево.

А відтак, існування в українському весіллі ряду застережно-магічних актів загорання сорочки нареченої в поділ свитки чи в хустку (сітчасті обереги) та наявність семантично близьких варіантів оперізування її поясом або червоними нитками (оберегове коло), свідчать про існування, очевидно, і в архаїчну епоху подібних вірувань в магічну небезпечність для людини цього обрядового атрибуту. Але відзначимо при цьому, що в українців "священне" в такій сорочці зосереджувалось як **на негативному семантичному полюсі**, коли її магічні якості зумовлювались присутністю в ній порчі чи злого духа або демона, так і **на позитивному семантичному полюсі (покривання сорочкою нареченої хлібної діжі)**. Але у всіх випадках символічно-магічна роль тканини, поясу, ниток якими покривають або оперізують сорочку нареченої, - роль магічного оберегу та апотропею.

### *Покривання (заховання) – реалізація ідеї "невидимості" та "невідомої" молодої*

Символічно-магічна роль тканини як "покривала" при моделюванні ритуальних ситуацій «переродження» простежується у весільних обрядах (як ритуалах переходу, що фіксують проходження індивідом певних стадій свого життя). Зокрема, Е. Керлот так пояснює ритуальні функції покривала: покривало у вигляді елементарної форми тканини та одягу служить засобом захисту, а на рівні своєї символічної функції означає заховання певних аспектів істини, божества чи взагалі будь-якої сутності від зовнішніх поглядів [139.- С.406].

148

В окремих ритуальних актах весільних обрядів існує ряд символічних дій з використанням тканих предметів-символів:

рушників, хусток, фартухів, кожухів чи просто полотна, коли вони виступають у функції магічного покривала, що ховає від зовнішніх поглядів сутність певного обрядового персонажу. Це стосується, зокрема, нареченої як "особливого" персонажу, що змінює свій соціальний статус через ритуальне "вмирання - народження".

Поскілки видимість - фундаментальна прикмета "цього" світу, тому "той" світ ("чужий"), як і Всесвіт до його створення, є невидимим, і не просто невидимим, але і таким, що не має ні форми ні будь-яких обрисів. Лише в результаті творення світ отримує обриси (перестає бути "безвидним") [255.- С. 28 ]. Лише з цього моменту появляється можливість його сприйняття і осмислення, а значить і освоєння. Тому на рівні обрядової весільної символіки, оновлення світу і людини реалізується в рамках візуального коду - це оновлення бачення і видимості (видимий - невидимий, впізнавання - невпізнавання). Невідомість нареченої (як особи, що знаходиться в лімінальній фазі) в ритуалі передається через її "невидимість" - обрядовому захованні нареченої, її підміною, покриванням хусткою (тканиною). Відтак розкривання - це узнавання нареченої [67.-203].

Цей символічний мотив присутній уже в передвесільному ритуалі сватання. [48.-С.27]. У багатьох регіонах України ще в минулому столітті побутовували такий архаїчний ритуальний елемент, як зняття покривала (хустки) з нареченої, під яким вона очікувала поїзд молодого. [56. - С.114]. Житель містечка Бобринець ( Єлисаветгр.пов.) О. Коваленков, описуючи в місцевій пресі характерні риси тутешнього весілля, звертає увагу на звичай "впізнавання нареченої". Під час танців бояри та дружки зав'язували хусткою очі молодому і веліли знайти свою наречену. А будучи впійманою женихом-чоловіком, вона, звертаючись до

149

своєї матері, співає: *Маточко моя, тепер я не твоя - Тепер я того пана, що з ним обвінчана* [20. - № 27]. Ритуальні дії цього символічного ряду присутні і в сучасному традиційному весіллі. Коли молодий заходить в кімнату до молодої, яка накрита хусткою, дружки співають: А ми свого молодого обдурили./ Замість молодої/ Стару бабу посадили (с. Озадівка, Житом. обл.) Після торгів молодий викупляє свою наречену у її брата, знімає з неї хустку, цілує її і сідає поруч з правого боку на кожух, розстелений догори вовною (с В. Рача).

Як вважають окремі дослідники, ці звичаї мали магичну функцію і були своєрідним захистом від чаклунства. Щодо змісту символіки покривання, заховання чи рядження обрядових персонажів, то, на думку Є.Кагарова, ці дії на весіллі належать до найдавніших обрядів, метою яких було обманювання злих сил, що були поруч і могли зашкодити учасникам весілля [130. Т.34.- С.61]. Разом з тим у подібних епізодах містифікації молодої чітко простежуються виразні обрядово-видовищні форми із акцентованим сміховим началом на протигагу серйозним культовим формам. Саме вони несуть у собі, за словами М.М. Бахтіна, "народний аспект сприйняття світу і людського життя", який існував уже на ранніх стадіях розвитку культури [69.- С.8].

Драматизовані дійства навколо зооморфних, ряжених, захованих персонажів, на думку багатьох дослідників, які досліджували ініціації [Фрезер Д., 1981, Зеленин Д., 1911; Никольский М., 1956, Золотарьов А., 1964], - рудименти архаїчного культу предків. Адже кожен ритуал, як зазначає відомий дослідник М. Еліаде, в правданні часи мав свій міфічний архетип, тобто подію з життя богів, яку люди повторювали на землі [102.-С.45-46]. Подібні репліки первісних міфів фіксуються і нині у весільних обрядах, але вже в обрядах, які відносяться до кінця 19 - поч. 20-го ст. первісна символіка стала втраченою, і самі дійства, носили певною мірою невмотивований характер.

Інколи сакральний зміст ритуалу розкривається через пісню, танець, драматизоване дійство. Красномовний у цьому плані один з архаїчних епізодів весілля, який називається **"намітка свекрусі"**. На другий день весілля молоду садовили за стіл і покривали наміткою. Дружко ніби цілився палицею в покриту молоду і три рази вдаряв кінцем палиці об стіну, і примовляв: *"Поможи, Боже, лисицю застрелить"*. Потім кінцем тієї ж палиці знімав намітку з молодої, три рази махав нею над головою наречених, а потім віддавав її свекрусі зі словами *"На тобі від молодої невістки гостинець* [53.- С.460]. Мотив "невідомої молодої" простежується в обряді перезви. Учасники дійства, примітивши, що молода вкрита наміткою, запитують: *Чи це тур чи туриця, / Чи хороша молодиця? / Де ти була, донечко, / Що стала така біла ?* [83. - С.312]. На Рівненщині виводили молоду з комори по драбині за стіл, накривши її полотном, щоб вона пройшла і не впала. *"Садять за стіл, щоб так як бе убете звіра. Хорунжий розжвинеться, стукне габунов в стину тре разе - і вже забеле звіра"*. Тоді знімають з молодої полотно-"шкуру" і кажуть: *"Ось, вам тур, не туриця, а з дівки молодиця"*. В.Ф. Давидюк відмічає, що, очевидно, ці ритуали є нічим іншим, як відображенням змісту ініціального міфу, сцени полювання на звіра, з-під шкури якого постає ота молодиця - представниця свого роду. Тут маємо мотив смерті і мотив народження зі шкіри тварини (тура), яка здавна користувалася авторитетом у багатьох індоевропейських народів і у слов'ян, зокрема, на що звертали увагу ще М. Сумцов та Х. Вовк, коли вели мову про знакову еквівалентність молодого і бика, молодої і корови як це ми бачимо в одній з весільних пісень:

***Ой, на городі часник, часник,  
Стоїть Грицьоньо, як бик, як бик...  
А коло нього печериця,  
Стоїть Маруся, як телиця.***

Цікаво, що міфологізовані образи бика і корови, які є одними з найбільш поширених персонажів індоєвропейської міфології, знаходять майже буквальні паралелі у збірнику гімнів "Рігведа", що складені ведійськими аріями в другому тисячолітті до н.е.:

*Випущены, о Индра, к тебе хвалебные песни.*

*Они бросились к тебе навстречу,*

*Ненасытные - к супругу-быку..., Индра, наделяющий добром...*

*Открой загон с коровами! Соверши благодеяние...*

*Ведь мы знаем тебя, как самого ярого быка...* [43.-1.110, С.12,14].

Очевидно, таким же, досить архаїчним елементом у східнослов'янському весільному обряді поч.20-го ст., що відображає символіку наречених ( бик і телиця), можна вважати і пошук "ярки", тобто захованої у хаті чоловіка молодої [Астров, 1905, 454]. Як відзначав ще О. Потебня, звичай "полювання за чорним туром" відомий, ще за часів Київської Русі. А мотиви полювання на тура, що зустрічаються в українських колядках, на думку дослідників, містять відгомін, очевидно ще давнішого, загально-індоєвропейського змієборчого сюжету[119.-С.29].

Мотив невидимості нареченої при її покриванні наміткою простежується і на одному з заключних етапів весільного обряду, вже після весільної ночі. У понеділок сват веде молодих до церкви, а після служби їх заводять до хати, **сваха накриває молоду хусткою**, а дружка говорить: *"Тату! А дивись сьогодні по видному, бо ти учора не розгледів: може сліпа, або крива"*. Батько бере палицю і нею знімає хустку (чи намітку), а обвівши молодих тричі навколо столу, обдаровує їх. Після цього затирає хустку собі за пояс, а мати оперізується наміткою [32.- С.114]. Основні ідеї, що

актуалізуються в цьому ритуальному дійстві - це остаточне приєднання нареченої до роду її чоловіка.

До вищесказаного додамо, що звичаї виставлення несправжньої нареченої, заховання чи покривання молодої тканиною, відомі як слов'янським, так і деяким іншим європейським народам. Зокрема, серед підготовчих матеріалів до праці Х. Вовка "Шлюбний ритуал та обряди на Україні", знаходимо семантично тотожні ритуали у болгар, а також у французів. У них, коли настане година одруженим спочити, на долівці зв'язують усіх дівчат - учасниць весілля, знімають з них взуття і панчохи і покривають їх так, щоб тільки голі ноги було видно. З-поміж їх молодий мусить, впізнати ноги своєї нареченої; якщо впізнає - іде з нею спати, а коли ні, то цей ритуал відкладається до наступної ночі [198.-№ 1-2, С.157].

Отже, на нашу думку, таке ритуальне покривання є редукованою формою і ілюстрацією архаїчного ініціального міфу та ритуалу, пов'язаного з приєднанням обрядових персонажів (в даному разі нареченої) до тотемістичних першообразів ( бик - тур) з метою її ритуального переродження. А ряд тканих предметних символів, якими покривають молоду, виступають пізнішими варіантами первісної шкіри тварини, згадки про яку ми бачимо і в деяких інших весільних, родильних та поховальних обрядах українців.

### *Покривання обрядових персонажів одягом*

В українській обрядовості символічне значення надавалось і такій ритуальній дії, як **покривання полою одягу** певних обрядових персонажів. Переважно це стосується нареченої на весіллі як персонажу, що змінює свій соціальний статус (перебуває в лімінальній фазі). У більшості

випадків, покривання полою одягу обрядових персонажів, за словами інформаторів, **означало покровительство**. Так, під час обряду сватання, на Чернігівщині, звичай вимагав, щоб

153

один із сватів, що сів поруч з нареченою, прикрив її краєм одягу - "*тоді сватання буде вдалим*" [172. - С.66]. Це робив і наречений на весіллі по відношенню до нареченої. На Лемківщині, під час присяги на вінчанні дружка непомітно прагнула кінцем кабату молодої накрити молодому ноги, тоді, "він мусить ціле життя слухати своєї жінки" [12.- 29].

Відомі звичаї, коли свекруха накривала невістку полою свого одягу, заводячи її перший раз у свою хату [80.- С.340]. Подекуди мати молодого одягала шапку і зустрічаючи невістку біля воріт, накривала її полою вивернутого **кожуха**, заводила до хати і садила на лаву застелену кожухом. Інколи свекруха вкривала невістку **полою свого халата** (с.Верблюжка, Кіровоград. обл.,Троян.В.С.)

Варіанти покривання молодої халатом, сорочкою, запаскою, фартухом чи кожухом, очевидно, можна теж розглядати, як **редуковані форми первісного ініціального покривання обрядового персонажу шкірою тварини**. Саме таким чином ( для "ритуального переродження") в архаїчних культурах реалізовувалась посвячувальна символіка повернення ініціанта в лоно тотемістичного образу. Ритуали з такою структурою добре відомі етнографам. Досить назвати давньоіндійський ритуал проходження ініціанта через символічну утробу тотема, описаний в текстах "Шатапатха-брахмана": Оперезавшись мотузкою, і зав'язавши вузлом кінці нижнього одягу, і **прикривши голову тканиною, посвячуваний уподібнюється ембріону** [ 60.- С.110]. Що ж до українського варіанту покривання одним персонажем полою свого одягу іншого (тут символ - частина, що замінює ціле), можна висловити думку, що в даному разі сам обрядовий персонаж (свекруха у вивернутому кожусі)

втілював метафоричний образ тварини - родового божества чи тотема, що в первісну епоху покровительствував певному роду і, як правило, сприяв плодючості. Про це, свідчить і стійкий семантичний **комплекс "відтворюючого низу"**

154

жіночого костюму: низ сорочки, поли одягу, запаска, фартух, які часто фігурують у продукуючих ритуалах. На Україні поширене вірування, що льон виросте особливо гарним, якщо його сіяти з фартуха. Також, з метою передачі плодючої сили невістці, мати нареченого насипала у свій фартух жито, а потім ним "на щастя" обсыпала молодих (с.Верблюжка.). Лікуючись від безпліддя жінки носили в подолі фартуха черепки від розбитого на хрестинах горщика [216.-Т.1.- С.167].

Таким чином, в ході весільного обряду, як характерного ритуалу переходу, невістка, будучи покритою полою одягу свата, нареченого чи матері молодого, вступала під захист і заступництво нової сім'ї, змінювала свій соціальний статус - ставала заміжною жінкою, а на знаковому рівні перероджувалась в новій якості.

### ***Покривання молодої наміткою***

Одним з найдраматичніших і ключових моментів українського весілля був ритуал **покривання молодої наміткою**. Відзначимо, що символічні мотиви "бути покритою"- відображені також у численних фольклорних матеріалах та у гаданнях молодих дівчат, котрі прагнули швидше вийти заміж. А відтак символічний мотив "**бути покритою**"- означав для них **бути заміжною**. Тому , якщо дівка довго не йшла заміж, то їй потрібно було на свято Покрови поставити в церкві свічку перед іконою св. Покрови і помолитись:

*Покровонько, Покровонько! Покрий мені голівоньку,  
Щоб я жінкою була, щоб мені весело жилось*



З чоловіком молоденьким з дитятком веселеньким. [4.- С.337].

**Покриткою** називали і дівчину, яка "прошкодила", "прогрішила". М. Сумцов повідомляє, що заміжні жінки

155

часом приходили до покритки і пов'язували їй голову "по замужньому". Така суспільна демонстрація вчинку мала підтримувати моральну основу в суспільстві, а для покритки зменшувала сором і пригнічення до часу народин і таким чином відвертала дітовбивство [49.- С.291].

Покривання молодої - останній епізод весільної драми, всюди проходив як урочисте, емоційно насичене, сповнене драматизму видовищне дійство. За деякими етнографічними джерелами цей ритуал у найдавніші часи виконував батько молодого або молодий. Для українського весілля кінця 19 поч. 20 ст. характерним було те, що розплітання коси та покривання молодої виконувала мати. До нареченої співали: *Ой ти душечко, наша Марусенько, / Ой глянь на поріг - диво: несуть твоє діло / Як біль білесеньке, як папір тонесеньке, / Біле білування, вічне покривання* [53.-С.366].

На Гуцульщині весільна мати вела молоду у комору, там розплітала їй косу, заплітала волосся у дві кіски, складала їх у перепліт і завивала молоду у червону хустку. На Лемківщині з молодою до комори входили свашки і вся весільна дружина. Молода сідала на коновку, накриту подушкою. Свашки розчісували і заплітали її, а потім пов'язували білою шовковою хусткою. На Бойківщині право "покрити" молоду хусткою належало молодому. Молода, мовби розгнівана, двічі скидала з голови хустку і молодий міг зав'язати її лише за третім разом [84.- С.95]. В окремих місцевостях розплітання коси і покривання голови молодої відбувалось зранку після приїзду поїзду молодого до нареченої. Вона мусила плакати й противитись: тричі зривала з себе очіпок і кидала його у

куток хати. Поверх очіпка молодій зав'язували хустку, а часом молодий надягав їй на голову ще і свою шапку [83.- С.204].

Після весілля нарчена одягала намітку і носила її все життя. За народними віруваннями, **намітці, приписувались також і оберегові функції**, поскільки непокрите волосся на голові заміжної жінки могло принести порчу господарству. А

156

тому інколи жінки волосся пов'язували шнурком і носили **очіпок-сітку, який вважався ще і символом родючості, а також був оберегом** жінки-матері. [229.- С.65]. Це помітно з вірування записаного автором на Поліссі: *"Не можна жінці простоволосою на вулицю виходити, і до криниці теж не можна, бо чоловік швидко помре"*(с.Ст. Переїзд. Житом.обл.).

Отже, ритуал покривання голови молодої наміткою, а пізніше хусткою, як символічно-магічний акт означав перехід молодої у новий для неї стан - стан заміжньої жінки. Отже мотиви які включають теми невидимої нареченої: невідомої, захищеної під покривало, покритої полою одягу чи наміткою, є семантично тотожними. Що виявляється у спільності моделювання переходу посвячуваного персонажу у сферу сакрального для відтворення глибинного міфологічного мотиву «переродження».

### Обрядові функції покривал

В символічній ролі покривала, як магічної перепони чи оберегу, в обрядовій сфері бачимо цілий ряд предметів ткацтва: скатертина, простирadlo, рушник, плахта, шматки тканини, а також **хатні покривала**: "покрівці", "верети", "налавники", "ліжники" та ін., які були невід'ємною приналежністю інтер'єру житла українців. Ними в повсякденному житті застеляли ліжка, скрині, лавки, печі, застосовували для декоративного оздоблення приміщення, вони входили в посаг нареченої і активно використовувались в

обрядовій сфері. Гуцули **ліжник** використовували під час поховального обряду як **магічний оберіг**. Ним застеляли лаву, на яку клали небіжчика, або вкривали кришку домовини [180.- С.111].

Ліжники, як варіант покривала, відігравали важливу символічно-магічну функцію у весільних обрядах [ 180.-

157

С.120-121]. Сидячи на лавці, застеленій ліжником, батьки благословляли молодих перед відправленням їх до шлюбу. Ним застеляли поріг, біля якого батьки з хлібом і сіллю проводжали молодих і гостей до шлюбу, а також зустрічали їх після вінчання. Молоді при цьому стояли на одному, розстеленому на підлозі, ліжнику. Подібні звичаї існували і на Поліссі, та в інших районах, де пухнастий вовняний ліжник, очевидно, відігравав ту саму функцію (джерело магічної сили), що й вивернутий ворсом догори кожух [221.- № 10.- С.99], тобто був матеріальною маніфестацією магічної сили тотемічного образу (тварини), що захищає, наділяє долею, стимулює плодючість, всіяко сприяє людині. На Гуцульщині вважалося, що ліжник яким накривали людину, магічно пришвидшує процес помирання та полегшує страждання перед смертю [180.-С.111], з цією ж метою під тіло небіжчика стелили телячу або овечу шкіру. У Центральній Україні - стелили кожух [177.-С.332]. На Пряшівщині під голову стелили рушник чи плахту, якими огортали паску для посвяти в церкві. Лемки при утрудненій смерті дитини накривали її тільки шлюбною запаскою матері [8.- С.38-39]. На Поліссі помираючого накривали вінчальним одягом, підкладали під голову вінчальну сорочку. Росіяни помічною магічною силою наділяли весільну скатертину, білоруси - пасхальний обрус [177.-С.334]. В Україні існував звичай накривати тіло чимось червоним. [259.-С.190]. Архаїчність цих уявлень підтверджується їх наявністю у звичаєвості населення давньої Індії та античних народів.

Сьогодні українці стелять ліжник під ноги молодим під час урочистої шлюбної церемонії, ним застеляють лавку, на якій сидять молоді за весільним столом, його дарують молодим близькі родичі та ін [180.- С.121]. Отже, вовняний ліжник у весільній обрядовості був багаторолевим предметом - знаком, магічним оберегом, засобом сприяння та своєрідним символом достатку і родинного щастя.

158

### *Символічні властивості хустки, скатертини, рушника в обрядовості українців*

Тканина та різноманітні вироби з неї, в універсальній якості покривала-оберегу активно застосовуються у численних сімейно-побутових обрядах, лікувально-знахарській практиці, в календарній обрядовості.

Поетичним і оспівуваним **символом-оберегом** в українській обрядовості та фольклорі була і **традиційна хустка**, переважно білого кольору з обов'язковими елементами вишивки на кінцях та посередині. Хустка, що мала оберігати хлопця від зурочення та нечистої сили, прилаштовувалась в нагрудній кишені, з якої мав виглядати помережаний вишивкою її кінчик, дівчата втикали хустки під манжети. [215.- С.486]. Наявність символічних знаків, присутність червоних ниток у вишивці, разом з семіотично значимим хрещатим переплетінням нитей в структурі тканини, надавали хустці універсальних магічно-захисних і відгінних властивостей. Її пов'язували на руку учасникам поховальної процесії, в такому разі вона мала оберігати людину і відганяти від неї пануючі навколо сили смерті. Хустку, як пам'ять про близьку людину, часто дарували матері, або коханій дівчині. Дівчата дарували хустку тим, хто йшов на війну. В дещо давніші часи цей оберіг мусив захищати козака на чужині, а коли його підстерігала смерть,

то хустину використовували в поховальному обряді, для покривання обличчя небіжчика. Про це співається зокрема в одній з народних пісень: *Дай же, дівчино, хустину, / Може, в бою я загину, / Темної ночі покривуть очі, / Лише в могилі спочину* [215.- С.486]. На семіотичну значущість хрещатого переплетіння нитей в структурі тканини хустки в даному ритуальному дійстві, очевидно, може вказувати типологічно

159

подібний ведійський звичай покривати лице небіжчика сальником (сіткою-оберегом) корови [188.-С.193]. Хустиною покривали сідло коня, який супроводжував козака в останню путь. Про це писав Т.Г.Шевченко у вірші "Хустина": *Ой хустино, хустиночко! Мережана, шита, Тільки й слави козацької - Сіделечко вкрити* [262.-С.336].

Магічно-захисні функції **скатертини** в обрядовій сфері (як матеріалу з хрещатим переплетінням нитей - хрест-захист) простежуються, зокрема, в поховальних звичаях і спрямовані переважно на відновлення межі між "тим" і "цим" світом, що тимчасово порушується фактом смерті. На Україні дотримуються звичаю завішувати скатертиною, рушником, або хусткою дзеркало, коли в хаті є покійник. Ці дії є наслідком вірувань в небезпечність самого часу смерті, коли порушується межа між людським і "тим" світом, оскільки дзеркало в народних уявленнях виступало (як і вікно, поріг), як один з "каналів" у потойбічний світ. [217.- С.195]. За віруваннями, якщо цього не зробити, то небіжчик може перетворитися у вовкулаку, і буде вторгатися з "того" світу в світ живих і шкодити людям.

В сучасній обрядовій сфері фіксується досить велика кількість пояснень необхідності завішувати дзеркала. При чому, вони несуть відбитки різночасових напластувань на первісні архаїчні мотивації, що очевидно колись мали місце: коли у кімнаті лежить небіжчик завішують скатертиною,

хусткою, чи простирадлом дзеркала у хаті *"бо як хто подивиться, побачить потойбічний світ"*, (с.Новгородка Кіровогр. обл.), *"продасть душу"*, *"здорова людина може побачить щось таке, що злякається, або захворіє"* (с.Петрово. Кіровогр. обл.). Завішують дзеркала у хаті, *"щоб душа померлого не попала в пекло"* (с.Олександрівка, Петрівськ. р-н. Кіровогр. обл.), та ін. Серед населення і нині можна почути безліч фантастичних повір'їв, зокрема і про небезпечність дзеркала для людини: *проти ночі дзеркала у кімнаті*

160

*потрібно закривати тканиною - бо це негативно впливає на здоров'я. Як є дзеркало в хаті - люди будуть робити більше поганого. Деякі знахарки вимагають закривати в своїй хаті дзеркала, коли ідеши до них відробляти зурочення* (с.Смоліно, Кіровогр. обл.). На Буковині в кімнаті, де лежить небіжчик - завішують дзеркало рушником щоб *"смерть іншим в очі си не дивила"*. А на Успіння завішували вікна чорними хустками, щоб *"в хаті хтось від боли не усох"* (165.- С.57, 167].

Народні уявлення про захисну роль тканини — що "не пропускає смерть", лежать також і в основі звичаю вивішувати рушник над дверима, коли в кімнаті є небіжчик (с.Петрово, Кіровогр. обл.). Згідно з цими уявленнями, **рушники-обереги** навішували також на ікони, над вікнами, а пізніше і над фотознімками, картинами, дзеркалами.

З метою магічного оберегу в домовину небіжчику готували ткану підстилку, що певним чином, відповідало загальнослов'янським уявленням про смерть, як про сон. У домовину для небіжчика завжди готували постіль, дно при цьому покривали тканими виробами-оберегами, що сакралізувались і мали певне символічне значення: скатертиною, на якій освячували паску (Житом. Полісся), покривалом - ліжником (Гуцульщина). Подібні ритуальні акти існували у сусідніх слов'янських народів: білоруси стелили біле полотно; боснійці - килим, покривало, полотно, нову

постіль (інколи їх клали дві); болгари - шматок від савана; росіяни - білу плахту (щоб звисали краї); словаки - простирadlo, коленкор; хорвати - скатертину [216.Т.1.- С.555]. Отже, бачимо, що в поховальній обрядовості (як в психологічно-кризовій ситуації, пов'язаній зі вторгненням сил "смерті" в сферу життя), ткані предметні символи виступали в свідомості носіїв традиції в магичній ролі непрохідного кордону між людським і потойбічним світом. Висловимо думку, що такі вірування базувались на вірі в магичну силу

161

хрещатої структури переплетіння ниток тканини (хрест - захист, а "хреста і біси бояться"). Тому тканина, чи вироби з неї вважались надійними магичними оберегами від впливу будь-яких зовнішніх, ворожих людині сил.

Тканина, як магичний оберіг активітно використовується в родильній обрядовості українців, поскільки і в цьому обрядовому комплексі, згідно з традиційною світоглядною моделлю українців, теж відбувається порушення символічної межі між людським і потойбічним світом (народження дитини, як прихід з неосвоєного природного "того"світу). Це зумовлює здійснення численних застережних актів з використанням традиційних оберегів. Тому часто під час народин, аналогічно як, і під час смерті, в хаті **завішували дзеркала тканиною**, *"щоб породілля не могла побачити себе"*. Існувала заборона підносити до дзеркала дитину віком до одного року, щоб вона не стала німою, дводушною, не побачила свою старість тощо [217.- С.195]. Поскільки породіллю, за давніми уявленнями певний час вважали магично "нечистою", а це могло зашкодити присутнім, тому вона потребувала очищення, а одночасно і захисту від злих духів чи уроків. Тому її ліжко від чужих очей **завішували рядом**. (с.Кам'янка, Жит. обл. Вітенко Є.). За даними П.Іванова у Харківській губернії протягом 40-ка днів у приміщенні, де знаходиться новонароджений необхідно

закривати вікна, або завішувати тканиною, бо *"вночі лукавий прагне заглянути туди, щоб наслати на дитину "крикливці"/[18.- С.3].*

Покриванням тканиною, що відповідало принципам дії очисної та контагіозної магії, знахарки лікували від різних хвороб. При цьому, як правило, свою магичну "помічну"силу такі предмети вже попередньо отримали від використання їх у важливих обрядах. Так, якщо у дитини стався "младенчик" її **накривали рушником, на якому святили паску** і потім сім років не прали його [3.- Ф.14-5.од.зб.505.- С.199]. В іншому

162

випадку дитину накривали просто **чимось чорним**, а після цього певний час до неї не підходили, і в хаті не шуміли та не кричали. А якщо у дитини був родимчик, її загортали у **заткало**, яким закривали трубу і клали дитину під піч[259.- Т.2.- С.62]. Роль тканини у цих ситуаціях - роль магичного оберегу, що мав захищати людину від небезпечного впливу злих духів чи демонів, з якими пов'язувалась причина хвороб, або відганяти та знищувати злих демонів, коли вони вже заволоділи людиною.

Різноманітна символіка мотиву "покривання" реалізується в обрядових українців діях, що відносяться до календарної обрядовості. Аналізуючи ряд символічно-магічних актів, де зустрічаємо дію "покривання", можемо відзначити, що предмети ткацтва виступають засобом комунікативного характеру між людиною і одухотвореними силами природи чи божествами. На Стрітення жінка брала свій вінчальний рушник (яким покривали голову, замість хустки), і покривала криницю чи ставок з метою щоб "від води не було біди", щоб "дитина цього року не втопилася", щоб "повінь щось не забрала, бо вогонь - цар, а вода цариця". На Успіння діти накривали рушником - саваном коритце з мукою приказуючи: *"Тихо, бо Бозя спить!"*- це мало запобігти, аби "грозова хмара не вибила кукурудзу, не зсушило її сонце". В

цей день в обідню пору йшли на цвинтар, розтеляли на могилах рушники, запрошували односельців до поминального обіду і приказували: "Сам Ісус по землі ходить" (за матір'ю прийшов), а тому і кущі шипшини покривали полотном, щоб "Ісус не поколов ноги", це мало сприяти і на добру погоду у жнива,"щоб були лиш білі хмари"[165.- С.117,168].

В наведених звичаях досить виразно простежується синкретизм мислення українців, що в світоглядно-релігійному аспекті є характерним виявом народного двоєвір'я. В самих ритуалах бачимо збережені і до певної міри редуковані елементи язичницьких форм **жертвоприношення духам**

163

**природи**, духам предків, які отримали пізніше християнське трактування. При цьому актуалізуються такі значення тканих предметних символів, як **священна жертва-дар, оберіг, апотропей** та ін. Ввідзначимо, що регулятивні та адаптивні функції розглянутих ритуальних актів є теж досить виразними і очевидними.

### *Покривання рук при актах купівлі-продажу домашньої худоби*

Залишки архаїчних уявлень, пов'язаних з вірою в магічну силу людини, людського погляду, думки, слова чи побажання, що лежать в основі народних вірувань пов'язаних з небезпекою дотику до певних предметів збереглися в українців до ХХ ст. Саме тому і нині у бойків не рекомендують передавати гроші чи ніж із руки в руку, а кладуть на стіл чи лаву. В українських та польських жидів "нечиста" жінка не має право будь-що передавати з руки в руку чоловікові. А у поляків існує настанова: під час жнив класти серп на землю, щоб передати іншому [177 - С.279].

Подібного роду вірування у поєднанні з вірою в універсальну оберегову роль тканини та виробів з неї,

знаходимо у численних застережних правилах і настановах, яких дотримувались українці та деякі інші сусідні народи, при купівлі худоби - корови, вола чи коня. Так купуючи коня на ярмарку, як правило, довго торгувалися. Потім покупець платив гроші і отримував коня з вуздечкою, але обов'язково — **із поли в полу**. Взявши коня, він тричі обводить його навколо себе, окреслюючи магічне коло, "*щоб не жалів за хазяїном*". Потім наставляв полу і просив талану. Продавець повинен був кинути кілька копійок у полу, які потім покупець опускав з поли на землю і, перехрестившись, дивився, якою стороною вони упали. Лише після цього вони запивали "магарич". [248.- С.269]. Існувало вірування, що вола не

164

можна продавати разом з налігачем, інакше "не буде водитись худоба". Для цього купувався новий налігач, але передавався новому господарю теж із поли в полу. [56.- С.8]. На Поліссі господарка купуючи корову, клала гроші у фартух, продавець брав їх через полу піджака і приказував: "*Щоб мені велось*" (с.Межиліска, Житом. обл.). У росіян селяни, купуючи корову чи коня, передавали повід від вуздечки або кінець мотузки із поли в полу, а при цьому приказували: "*Легкой руки*". Покупець знімав шапку і проводив нею від голови і шиї вздовж спини і живота "новокупки" [166.-С.29]. Купивши коня чи корову, покупець молився разом з продавцем, три рази обводив її навколо себе, тримаючи вуздечку через полу і приказував "*Вот тебе хозяин, мохнатый зверь, на богатый двор, пои, корми, рукавичкой гладь*"[15.-275].

З етнографічних матеріалів відомо, що з метою "вищого" сприяння, в традиційній культурі сакралізувались і обставлялись магічними ритуалами практично всі найважливіші справи життя селян, а особливо ті, які універсальним чином пов'язувались у свідомості носіїв традиції з ситуацією: "**початок**", яка мала і космологічні кореляції, як акт "творення Світу". Це початок і закінчення

сільськогосподарських робіт, будівництво житла, виготовлення виробів домашнього виробництва, зміна соціального статусу, та ін. А тому, очевидно, виходячи з того, що і домашня худоба займала надзвичайно важливе життєве значення в господарстві селянина, акт її придбання та приведення у двір сакралізується і перетворюється в самостійний **мікрообряд**, побудований все на тих же традиційних світоглядних уявленнях і віруваннях. Це, зокрема, вірування в магічну залежність "правильності" ритуалізованого початку справи на кінцевий результат. А поскільки, однією з вимог ритуалу, як символічної діяльності людини, була вимога ритуальної чистоти, тому і заборона на дотик голими руками до "священних" речей, пов'язаних з

165

життєво важливим мотивом "початок", видається логічною. Виходячи з цього, очевидно, можна припустити, що й уявлення про мотузку-прив'язь, як священний, а відповідно і магічно "чистий" предмет, в якійсь мірі можуть корелювати з універсальним міфологічним образом Пуповини, який традиційно з'єднує у свідомості носіїв традиції полярні семантичні сфери "початок-кінець", "життя-смерть", "свій-чужий" тощо. Також актуальною в цих ситуаціях була і боязнь покупця, що продавець через дотик голими руками до прив'язі, купленої худоби, або через гроші, у відповідальний момент, міг передати і якусь **порчу на худобу**. Тому можемо ствердити, що оберегові функції тканини у випадках покривання рук, в ритуалізованих актах купівлі-продажу худоби є очевидними і вмотивованими згідно з традиційними магічними уявленнями та віруваннями.

Отже в залежності від конкретного контексту обряду, акти покривання тканиною чи предметами ткацтва, які сакралізуються в ритуальній сфері, осмислюються носіями традиції досить поліфонічно і багатозначно, виконуючи головним чином свої **медіативні та інформаційно-**

**комунікативні функції**. Розглянуті польові та етнографічні матеріали дають можливість виявити і виокремити основні символічно-магічні значення обрядових атрибутів - предметів ткацтва, що актуалізуються у відповідних ритуальних актах і віруваннях:

- тканий предмет- **оберіг**: (захисна і очисна функція);

- сакралізований предмет ткацтва - **джерело, або провідник позитивної чи негативної магічної сили**, яка передається з одного об'єкта на інший при його покриванні (контактна, імітативна, магія);

- тканина - **талісман**: апотропеїчна (відгінна) функція;

- предмет **знак соціального статусу** обрядового персонажу;

- полотно і вироби ткацтва - сакральна **жертва-дар**;

166

## РИТУАЛЬНЕ ОПЕРІЗУВАННЯ

### *Створення замкнутого кола - універсальна модель магічного оберегу*

Однією з головних універсальних семіотичних опозицій, на якій ґрунтуються численні охоронні ритуали, є просторова опозиція **внутрішній - зовнішній**. Основний символічний зміст якої - виділення внутрішнього замкнутого обмеженого простору, що гарантує захист від небезпеки зовнішнього світу, і тим самим задає оцінювальний принцип у членуванні світу [255.-С.154]. В звичаєво-обрядовій сфері українців цей зміст

реалізується через **акти ритуального оперізування предметами ткацтва** певних природних та штучних об'єктів, обрядових персонажів, ритуальної атрибутики. Як **варіанти виокремлення внутрішнього ("свого") простору з магічно-захисною метою**, можна розглядати також ритуальні обходи з магічно "сильними" предметами у родильній, весільній, обрядовості, під час календарних хороводів та ін. В окремих випадках ця ідея реалізуються лише у вербальному коді ритуалу. Символічно-магічне "оперізування" сакралізованими предметами ткацтва, виконує також ряд інформаційно-комунікативних, продукуючих, лікувальних, та деяких інших функцій, які ми детально розглянемо в такій послідовності:

- оперізування як засіб створення захисного магічного кола;

167

- берегова і продукуюча символіка весільного поясу наречених;

- перев'язь як знак ритуального статусу персонажу;

- оперізування весільної атрибутики (обереги);

- символіка оперізування останнього снопа ( Дідуха);

- ткані предмети-символи в ритуальних обходах;

- оперізування - засіб нанесення порчі, лікувальний засіб;

- оперізування як фольклорна метафора ;

- символічно-магічні функції традиційного пояса.

Пов'язуючи в обрядовій сфері берегові функції тканини, що зумовлені з одного боку **міфологічними** уявленнями (напр. Нитка Життя, "Небо - соснованіє Боже") та **магічними** (уявлення про сакралізовані предмети як носії магічної сили), а з іншого **знаковістю** самої структури тканини (спрядена нитка, хрещате переплетіння ниток), цілком логічним є використання її в **охоронно-магічних ритуалах оперізування**. При цьому семіотично значущими елементами ниток, мотузок, поясів в ритуалах оперізування, є

також такі їхні фізичні характеристики як **протяжність** та здатність до **зав'язування на вузол**.

Завдання не допустити до людини злих духів та духів хвороб, як відомо, реалізує апотропеїчна магія. Серед традиційних відгінних засобів найбільш поширеними є різноманітні амулети, талісмани, відомі всім народам. До сфери дії відгінної магії відноситься і **віра в охоронну силу кола**, яким можна захистити себе від "нечистої сили", хвороб, порчі тощо. Вірування в магічну силу тканих виробів та силу магічного оперізування відомі у багатьох народів планети, як давніх так і сучасних. Наведемо деякі з них.

У легендах Давньої Греції розповідається, що Одиссей, оперезавшись червоною стрічкою, чудесним чином врятувався після корабельної аварії. Греки вірили і в те, що, перев'язавши руку дитини червоною ниткою, захищають її від уроків [90.- С.60]. В Стародавній Греції, під час Елевсінських

168

містерій, перед початком посвячення, ініціантам на праве зап'ястя та на ліву щиколотку пов'язували кроке - червону вовняну нитку. Вона мала охороняти її власника від злого впливу, всілякої порчі та слугувати розпізнавальним знаком [155. - С.237]. Павсаній повідомляє такі деталі про храм Посейдона в Мантіней: "Щоб загородити вхід в храм людям, а також мертвим і духам, міфічні будівничі Агамед і Тіфоній протягнули тільки червону вовняну нитку" [155.- С.218.] Серби, з метою магічного захисту породіллі, мотузкою опоясували її ліжку, а для уникнення важких народин (як наслідку порчі), породіллю опоясували ще і полотном або шовковою ниткою, яка до цього використовувались в обрядах опоясування церкви чи плодкових дерев [216.-Т.1.- С.15]. В Німеччині, Швейцарії, Угорщині діти носили червоні стрічки на шії та на зап'ясті "від лихого ока". В Китаї новонародженим дітям на червоних нитках підвішували на шию та зап'ястя монети-талісмани.[90.- С.59,60].

Українці, для захисту від порчі, червону нитку або стрічку прив'язують на руку вагітній жінці, немовляті (Мукачево, Ів.-Франків. обл.). А перед тим як виносити з хати на вулицю спеленану дитину, її оперізують червоною крайкою. [194.- С.352].

Звісно, що наявність архаїчних, типологічно подібних функцій "магічно-особливих" ниток, мотузок, стрічок у різних віддалених в часі і географічно народів є не випадковою, а тому потребує і відповідної інтерпретації. Розглянемо деякі аспекти походження подібних вірувань та особливості їх побутування в українській традиції.

Як свідчать етнографічні матеріали різних народів, людина освоювала і "одомашнювала" час і простір досить подібними способами. Природно, що своїм, освоєним вважався весь простір, який лежав посередині кола будь-де: окресленого навколо людини, хати, двору, чи навколо села. При цьому, сама межа за народними уявленнями виступає

169

як просторовий рубіж, що розділяє "свій" освоєний і "чужий" небезпечний (потойбічний) простір, а також як місце переходу (хата - двір - село - ліс) [217.- С.118]. А відтак і межа пов'язувалась з місцезнаходженням різних добрих і злих духів. Утворене ж людиною магічне захисне коло було теж межею світу "свого" і "чужого" не тільки в символічному, а й у практичному розумінні. Багатотисячолітній життєвий досвід підказав, що **кругова побудова** - найбільш зручний спосіб оборони у випадку раптового нападу ворога. А тому з народних оповідань випливає, що таке коло є невидимим і непрохідним кордоном для всього "чужого" і не дає змоги нечистій силі доступитись до людини, хати, села. Тому, коли в селі з'являлась повальна хвороба чи мор, причиною яких, за народними віруваннями, було вторгнення невидимих надприродних злих сил, головною ідеєю, що реалізувалась в ритуальній сфері, була ідея відновлення кордону між "своїм"

та "чужим", а також знаходження нової сили, щоб захиститись і відігнати злих демонів хвороб (коров'яча смерть, холера тощо) [67.- С.222]. Такими є архаїчні обряди оборювання села та обходи з обиденним рушником навколо села, які здійснювались в кризових ситуаціях.

М. Сумцов згадував також українські перекази, коли при заснуванні села попередньо проводили плугом межу, яка утворювала коло, наводив паралель, що подібним чином засновувався і Рим. Він зауважував, що таким, же способом у давнину оборювали і відведене місце для двору. Аналізуючи ці факти неважко помітити, що у всіх випадках створюється **семіотично значима замкнутість**, проводиться або закріплюється межа, що перегороджує шлях невидимим хворобам, злим духам, нечистій силі тощо. А відтак і оперізування людини поясом, рушником, стрічкою чи мотузкою — як символічно значимими предметами-знаками створює варіанти магічного захисного кола, що не допускає зовні впливу ворожих сил на людину. Д. Зеленін в своїх

170

дослідженнях визначає два мотиви оперізування полотном: а) полотно, на думку народу, **одлякує** нечисть; б) полотно **вбирає в себе** заразу, очищає [248.- С.551].

У народних віруваннях кінця 19- поч.20 ст., де тканина використовується з магічною метою, відносно нього помітні два моменти. З одного боку, обводячи людину колом, хочуть зробити її **невидимою**, зробити так, щоб нечиста сила не знайшла її, а з другого боку, не дають нечистій силі доступитись до людини, взяти її, коли вона вже її забачила. Так в одному з народних оповідань кінця 19-го ст, відьми і мерці не можуть побачити хлопця серед церкви, який обвісив свяченим ножем [248.- С.549]. В інших випадках таку роль виконує хресне знамення, вал полотно, мотузка.

Цікаво, що в одному з харківських оповідань оперізування хати валом виконує роль **"шапки-невидимки"**:



Вмерла відьма і почала ходити до хати, просити вечеряти. Тоді люди обмотали хату «валом», який напружала 12-річна дівчинка. Відьма три ночі являлась до хати. Підійде, але зайти не може, а тільки ходить навколо і мимрить: *"Бодай же його побила лиха година! Яка воно собака позачиняла і позамикала! Не знайдеш ні дверей, ні вікон. Тепер уже, мабуть, не прийдеється повечеряти"* [248.- С.488].

Численні приклади ритуального оперізування предметами прядіння і ткацтва можна поділити на кілька подібних груп:

- за використанням певних предметів: полотно, рушники, пояси;
- за подібністю ритуальних дій: оперізування, обходи, хороводи - за масштабом оперування простором.

Д. Щербаківський відмічає, що захисні кола бувають різної величини, від чого певною мірою залежить те, чим і як його роблять [248.- С.547].

171

Розглянувши варіанти оберегового оперізування предметами ткацтва у обрядовій сфері можна виокремити такі основні варіанти:

- коли людина боронить себе, підперезавшись (зокрема, з цією метою використовують у весільних обрядах рибальські сітки, рушники-пояси, хустки, червону нитку з великою кількістю вузлів);
- коли людина описує коло навколо себе, "скільки хватить";
- коли оперізують (рушником, ниткою, поясом-предмети на весіллі: (гільце, свічки, діжу, хліб);
  - обійстя валом, або оббігають з ритуально значимими предметами;

- церкву наміткою, полотном, червоною ниткою, пряжею;

- коли оперізують череду худоби ниткою на Юрія чи на Купала.

коли роблять ритуальні обходи із магічно "сильними" предметами рушником, поясом, іконами, корогвами навколо поля чи села.

### **Оберегова і продукуюча символіка весільного поясу наречених**

В українській весільній обрядовості охороні молодих від порчі надавалось особливе значення. Тому існувала велика кількість дій, а також предметів, які мали відгінну і оборонну силу. Частина їх входила до костюму наречених. Одяг нареченої відрізнявся від звичайного святкового одягу української дівчини багатьма деталями. Збираючись запрошувати односельчан на весілля, дівчина одягала червону спідницю, на поясі пов'язувалась рушником, клала за пазуху шматок хліба з сіллю, а під хустку два колоски жита

172

[80.-159]. З метою захисту молодих від порчі, перед вінчанням їх опоясували мотузкою або сіткою (Черкащина) [216. Т.1.-С.339]. Згідно давньої слов'янської традиції, під час вінчання в церкві, молоді стояли опоясані льоном, конопляним поясом, неводом, тощо. Росіяни інколи разом з шовковим поясом нареченому пов'язували особливим чином спрядену "сурову" нитку з сорока вузлами, яку випрядала молода в особливих умовах перед весіллям [172.-С.37].

В селах Залав'є і Буда Рокитнянського району молодих перев'язували ниткою довжиною три-п'ять метрів за пояс. А хрещена мати перев'язувала молоду за пояс ще і наміткою (Р.Тишкевич). На Правобережжі, Уманщині, Поділлі та ряді

районів Західної України, в ролі весільного пояса для молодих використовували складену вдвоє яскраву хустку, кут якої розміщувався спереду, а кінці зав'язувались на спині.[179.-С.67]. Згідно народних вірувань, **пояс** був для людини своєрідним обов'язковим **оберегом, захищав від злого ока, нечистої сили, чарів**. Тому за традицією, молода дружина дарувала чоловікові червоний пояс, який мав оберігти його від уроків, наговорів, та чужих жінок. А коли молоді наносили перший візит до батьків молодії, зятєві обов'язково пов'язували свій пояс, очевидно, цим самим ніби знімаючи з нього клеймо чужорідності

На Подніпров'ї використовували в **ролі обрядового поясу, багато вишитий рушник**. Так білий пояс-рушник був обов'язковий для молодих під час весільних обрядів не тільки в українців, а й в інших східнослов'янських народів. На Черкащині популярними були так звані "червоні" рушники-пояси з багатим насиченим орнаментом (с. Дубіївка, Черк. обл.). У деяких Центральних областях України, молода спеціально ткала для себе білий з червоними смугами пояс-рушник. Крім того, вона готувала подібний, але значно ширший виріб і для молодого (на Поліссі це червоний пояс "від нещастя"), він мав примножувати і чоловічу силу.

173

З історичних джерел відомо, що традиція оперізування обрядових персонажів на весіллі має дуже давнє походження. Типологічні паралелі традиційному оперізуванню молодих на весіллі (за українськими народними віруваннями такий пояс мав захищати їх від порчі та сприяти дітонародженню), знаходимо і у текстах "Атхарваведи" (поч.1 тис. до н.е.). Зокрема, весільний ритуал опоясування нареченої у ведійських аріїв супроводжувався красномовним поетичним заговором: *Я опоясываю тебя молоком земли, / Я опоясываю тебя молоком трав./ Я опоясываю тебя потомством, богатством, / Опоясання, завоюю эту награду*" [11.-14. 2].

Таким чином бачимо, що у варіантах ритуального оперізування наречених, як у архаїчні часи, так і в сучасних весільних обрядах, простежуються міфологічні мотиви сприяння щастю, родючості і захисту. В такому разі семіотично значимими елементами весільного поясу, є його протяжність та здатність зав'язуватись на вузол (який співвідноситься з продукуючою символікою), а відтак пояс типу крученої мотузки уподібнюється до образу Космічної Пуповини", що у свідомості людини з традиційними світоглядом, зв'язує воедино всі зони Космосу: космічне животворне начало, життя і смерть людини. Також семіотично значимим елементом в поясі є сама спряжена звиванням нитка. Адже ще стародавні арії уявляли Всесвіт спряденим із системи трьох шнурів "гуна"- "з яких зіткано все" [101.-С.29].

**Продукуюча символіка оперізування**, як засіб контактної магії, простежується у характерних для українців звичаях оперізування безплідної жінки полотном, шовковою ниткою, або поясом, яким до цього оперізували вагітну. Як типологічно подібні ритуальні акти цього символічного ряду, що передбачають перенесення тієї ж продукуючої магійної сили на жінку, можна розглядати сербські звичаї, коли для легких народин породілля оперізується полотном, або ниткою, якою до цього опоясували плодове дерево, або церкву.

174

### **Перев'язь - знак соціального і ритуального статусу обрядових персонажів.**

Досить багатозначна символіка надається ритуальному оперізуванню обрядових персонажів навхрест через плечі, окремі варіанти якого розглянемо детальніше. Протягом усього весілля керівна роль у виконанні сценарію належала вибраним представникам двох родин, яких називали свати. Один з них був обов'язково старший і виконував обов'язки ведучого всього весільного обряду. На Тернопільщині

зафіксовано свідчення, коли "громадський" староста був один на все село, старостував на кожному весіллі і досконально володів традиційними текстами промов. Маючи великі повноваження, він ніс і моральну відповідальність за правильне дотримання сценарію всіх обрядодій. І це не випадково, бо первісне значення цього весільного чина - представник родового колективу [74.- С.36]. Цю думку підтверджує і гуцульський звичай, коли весільний "шлюбний" рушник прикріплюють до жезла старости весілля. Тут він сприймається, як **символ роду** виконуючи роль своєрідного прапора. Провідна роль старшого свата зближує його функції з роллю волхвів- розпорядників всіх давніх обрядодій та ритуалів у багатьох народів.

Ритуальною відзнакою сватів, як відомо, є велика кількість довгих і, як правило без орнаментів, рушників (або хусток), перев'язаних навхрест через плечі. Беручи до уваги ту особливу роль, яку виконують свати на весіллі, можна висловити думку, що ритуальне оперізування ритуальних персонажів є знаком їх відповідного **ритуального статусу**. До цього, слід додати, що на весіллі, крім сватів, перев'язували хустками, рушниками, стрічками й інших персонажів, роль яких була досить важлива чи активна. Слід відзначити, і **оберегову роль** цих ритуальних символів у випадках оперізування: жених і гості, що прийшли здалеку на весілля,

175

сприймалися як істоти з іншого, "чужого" світу, тому у відповідності зі звичаєм, для нейтралізації і захисту від всякої порчі ("мани") зі сторони - молодих, боярів та сватів перев'язували рушниками навхрест("хреста біси бояться"). Саме тому, на Волині маршалок був прев'язаний через плече та на поясі червоною хусткою [17.-С.327], (колір виконує відгінні і оберегові функції).

Поскільки сват був представником певної громади у весільному обряді, де ритуально протиставлялись

представники двох "ворогуючих" ("торгуючих") родів, то він в найбільшій мірі, як і наречений, підлягав ймовірній небезпеці чарів від представників протилежної сторони, в численних контактних ("конфліктних") ситуаціях. А тому звичай передбачав йому мати на собі певні обереги. Очевидно, що перев'язані навхрест через плечі і зав'язані на кілька вузлів довгі рушники слугували йому надійним оберегом.

Зазначимо, що ритуальне оперізування через плечі мотузками, стрічками, рушниками має надзвичайно давнє походження і зустрічається у багатьох індоєвропейських та інших народів. Історичні джерела засвідчують, що перев'язі через плечі з найдавніших часів були одним з предметних символів приналежності людини до певного соціального стану (жерці, воїни, землероби) чи вікової групи, а також були обов'язковим атрибутом людини (жерця, волхва), що проводить певні ритуали. У одній з найдавніших упанішад Рігведи "Каушітака"(2-1 тис. до н.е.), при описі магічного обряду поклоніння Сонцю, дається одна з перших згадок оперізування людини священним шнуром. Мається на увазі спеціальний шнур, який повинна була перекинути через ліве плече людина, що здійснює церемонію: *"Всепобеждающий Каушитаки поклонялся восходящему солнцу - надев священный шнур (обращался к солнцу в зените):"Ты, уносящий вверх,- унеси мои грехи"*[52.- С.12].

Як засвідчують історичні матеріали, в традиційних

176

суспільствах людина отримувала спеціальні перев'язі під час вікових ініціацій. Зокрема, коли індійському хлопчикові виповнювалось 8-12 років, він проходив ритуал, що знаменував собою закінчення дитинства і перехід на першу ступінь дорослого життя. Це була церемонія **-упанаяна - одягання священного шнура**, яка реалізувала його **"друге народження"** [105.-170]. Обряд включення хлопця до касты чи общини складався з кількох етапів. Кульмінацією їх було

вручення предметних символів приналежності до певного статусу, якими і були перев'язі та пояси. На ініціанта накладався **священний шнур [upavita]**, який складався з трьох ниток і символізував трьох головних богів індуського пантеону: для брахмана - із бавовняних ниток, для кшатрія - зроблений із конопляного прядива; для вайш'ї - із вовняних ниток [16.-11.44. С.307].

На території України приклади ритуального оперізування через плечі навхрест фіксуються ще з часів неоліту. Це зображення діагональних перев'язей через ліве або праве плече на трипільських чоловічих та жіночих статуетках. На статуетках це сплетена мотузка або стрічка, передані наліпами, подвійними лініями інколи декоровані крапками тощо. Бачимо і різноманітні способи навішування перев'язей навхрест (2,4,5,6 шнурів), подібно до давньоіндійських жрецьких брахманських перев'язей, які слугували соціальною відзнакою та знаком духовного посвячення (193.- С.125), що, очевидно, додатково вказує на магічно-ритуальне використання цих статуеток.

У ведійській традиції також регламентувались способи навішування перев'язей. У позитивних ритуалах мотузка навішувалась через ліве плече, в негативних - через праве. Переміна положення шнура на протилежне - з лівого на праве, здійснювалась при церемоніях, пов'язаних з предками (похорон, поминки) і пояснювалась уявленнями, що у царстві мертвих все навпаки, не так як у живих [188. - С.256].

177

Отже ритуальне оперізування в традиційних культурах завжди носило яскраво виражений знаковий характер, репліки якого дожили до нашого часу і варіанти якого ми бачимо і в традиційній обрядовості українців. Знаком ритуального переродження у новому соціальному статусі для молоді - "з дівиці - молодиця" може сприйматися звичай, коли молоду перев'язують через груди навхрест наміткою [229. - С.92].

Поскілки ритуальне переродження обрядового персонажу, сприймалось як його друге народження то, перев'язь або пояс теж, могли уподібнюватись пуповині.

В народній свідомості зберігаються давні язичницькі вірування в необхідність проходження людиною почергово (без пропусків) всіх стадій життя та соціальних станів, наприклад: **народження** - дитина - дівчина - заміжня жінка (мати) - баба - **смерть** - "предки". Як відзначають дослідники, зокрема Н.І. і С.М. Толстие, життєвий час, за традиційними уявленнями, утворює замкнене коло, що має сакральну магічну силу, але при цьому, всяка перерва його загрожує світопорядку, стабільності життя. А поскілки часові цикли ізоморфні, то згідно принципу дії імітативної магії, прагнули стабілізувати Всесвіт, провівши певні обряди. "Незжитий вік" - передчасна смерть, вважались покаранням за гріхи, що загрозували світопорядку. Звідси відомий звичай у слов'ян, поєднувати у одному обряді, наприклад, похороні неодружених молодих людей, ритуали весілля, чим ніби заповнювали непрожитий час і скріпляли життєвий ланцюг відповідним ритуалом [94.- С.43, 56]. Тому, коли помирав парубок чи дівчина, їх **пов'язували через плече наміткою** [229.-№ 2. 36, 67] - це був **знак стану одруження**. Запорукою нових народжень був і пояс, як важливий атрибут цього останнього земного переходу. Померлих заміжніх жінок підперізували червоним, а іноді зеленим поясом [83.- С.212]. Білоруси клали поперек домовини пояс з вірою, що небіжчик повинен явитися на "той світ" опоясаним, цей обрядовий

178

атрибут-знак забезпечував йому повноцінний перехід у наступну категорію - "предки", і він в майбутньому вже не буде шкодити живим. Очевидно, з уявленнями про певні етапи в житті людини, пов'язана поширена повсюдно традиція перев'язувати стрічками хлопця, що йде до війська (переходить у соціальний стан воїнів). Стрічки можна

сприймати, як редуковані первісні "священні" мотузки, які були **знаком проходження ініціантом чергового посвячення** і зокрема військового.

Таким чином, бачимо, що ритуальне оперізування персонажів через плечі реалізує ідею захисту, є знаком певного соціального і ритуального статусу персонажу, означає ритуальне переродження його, після чого людина переходить до наступного етапу життя чи соціального стану вже означеного по-іншому.

### *Символічно-магічні функції оперізування весільної атрибутики.*

Вірування у магічну захисну силу кола, створеного пряденими і тканими символічними предметами, простежуються і у звичаях оперізувати ними різноманітну обрядову атрибутику. В найбільшій мірі ці дії присутні у весільних обрядах українців. За свідченням В.Кравченка, у весільному обряді на Поліссі, коли весільний поїзд направляється з приданим до молодого, то дуги **обмотують червоним поясом для відганяння темних сил**, для цього ще і дзвінки причеплюють [23.- С.60]. Важливим весільним атрибутом була "шабля" боярина, виготовлена з палиці, оперізаної червоними стрічками. Нею він повинен був розмахувати під час ходу весільної процесії, її відгінна суть полягала у тому "щоб від весільного поїзда віддалялась нечиста сила" [74.- С. 85].

На Лемківщині під час сватання мати молодої

179

благословляла нареченого хлібом обв'язаним "горсткою льону"[12.- С.11]. На Рівенщині, випечений спеціальної форми весільний хліб обов'язково зав'язували в білу домоткану хустину і обрамляли червоною ниткою. На Львівщині гості вскладчину купували в дівчини-родички стрічку і обв'язували

нею коровай [74.- С.47]. В даних випадках роль льону, тканини, червоних стрічок та ниток якими оперізують священні символи роду (хліб, коровай), перед усім оберегова. Ці обереги мали зберігати до певного часу внутрішню магічну силу, яка приписувались і короваю. А пізніше, при поділі короваю (як "священної" жертви, котра завжди вважалась носієм особливо потужної магічної сили), життєва сила його мала засвоїтись всіма учасниками весілля

Заключним акордом українського весілля є обряд "перезва", в якому теж виразно простежуються символічні функції предметів ткацтва. Після шлюбної ночі (коли молода "чесна"), виражаючи посольство до матері молодої, батьки молодого готують пшеничний хліб, перев'язаний червоною вовняною ниткою, пляшку червоної солодкої горілки з прив'язаним червоними нитками пучком калинми і відсилають все це до матері молодої [83.- С.208]. Інколи несуть батькам молодої віночок з червоною стрічкою, а боярин перев'язує ще і шишку червоною стрічкою, яку потім дарує матері молодої (с.Олексіївка, Кіровоград. обл.). Х. Вовк висловлює думку, що червона горілка, хліб чи шишка, перев'язані червоною ниткою, стали заміною **жертви** худобою, що існувала ще на початку 20-го ст. у болгар і яка платиться батькам молодої за її дівочтво [83.- С.292].

Як важливий засіб аграрної магії, українці на Різдво випікали різдвяний хліб карачун. Він мав значний вплив на майбутній урожай, плодючість домашньої худоби та долю людини. У Міжгір'ї його обв'язували мотузкою з льону і коноплі, всередину встромляли стеблину вівса, прикрашати його мали легінь чи дівка на виданні, щоб мати файного

180

жениха чи "дівку як чічку"[177.-№3.-С.275]. Поряд з обереговими функціями червоних стрічок, мотузок і ниток, актуалізуються і їх інформаційно-комунікативні функції.

Найпоширенішими символічними предметами, якими оперізували обрядову атрибутику на весіллі, були червоні вовняні нитки, червоні стрічки та пояси. Простежуються апотропейні **властивості і самого червоного кольору** як магічного засобу відганяти злі сили від учасників весільної процесії. Оперізування хліба, короваю, весільних шишок теж актуалізує **варіанти захисного магічного кола**. При цьому відзначимо, що предмети-знаки тут виконують одночасно кілька символічних функцій і виділити однозначно головну з них неможливо. Переважно це поєднання кількох функцій: **захисних, очисних, відгінних, демонстративно-символічних** та ін., первісні мотивації яких заховані у магічних функціях давніх обрядів.

### *Оперізування останнього снопа (Дідуха)*

Символічно-магічні акти оперізування обрядової атрибутики чи інших сакралізованих об'єктів у великій кількості можна простежити в календарній обрядовості українців. Як найбільш показові, розглянемо окремі елементи жнивварської обрядовості.

Жнивварську обрядовість українців можна по праву можна вважати апофеозом всього календарного циклу. Тому не випадково важливе місце в ній займають магічні діяння, з допомогою яких прагнули повернути ниві її родючість та прагнули зберегти її животворні сили. Жінки звертались до ниви як до живої істоти зі словами вітання та проханнями "благослови почати жати і допоможи в добрім здоров'ї закінчити" (с.Оникієво, Кіровоград.обл.). Як відомо, у жнивварських обрядах центральне місце займають обрядові дії

з останнім снопом та з останніми колосками, що залишаються на полі. Вважалось, що саме в них знаходилась магічна сила,

яка давала землі родючість. Тому стійким обрядовим елементом виступав звичай **оперізувати останні колоски**, що залишаються на полі, червоною ниткою - *"щоб красне жито було"*. Н.І. Толстой наводить варіанти полісько-болгарської відповідності оперізувати, так звану "бороду", червоною ниткою в трьох місцях [216. Т.1. С.232]. Варіанти цього звичаю побутують на всій території України. В ролі предмету, що ним оперізують останні колоски традиційно виступають нитки. На Житомирщині господар залишає на полі по два колоски на кожен живу душу і перев'язує червоною ниткою (с.Рудня Повч, Житомир. обл.). Інколи роблять "діда" з дев'яти колосків обв'язують червоною ниткою, висівають трохи зерна, заволочують серпом, поруч з "дідом" стелять на стерні білу хустинку, а на ній хліб, сіль та сало. Схиляють "діда" на південь і так залишають на полі (с. М. Кліщі, Житомир. обл.). Жертовна роль цього ритуалу очевидна. Таким чином перев'язування незжатих колосків червоною ниткою пов'язане з культом предків, де нитка семантично може зближатись з образом "пуповини світу", при цьому – актуальною є її оберегова або відгінна символіка.

Тут варто згадати і про магічне значення самого кола, (яке утворюється при оперізуванні ниткою колосків), як охоронного символу, що не дає змогу небезпечному для людини "духу" перейти певну межу. Адже у слов'янській традиції існувала віра і в те, що в останньому снопі знаходиться щось "шкідливе", тому в окремих місцевостях за давніми віруваннями ніхто не хотів завершувати жнива, а звідси, і звичай опоясування останніх колосків на полі, можна тлумачити, також і як спробу не випускати якоїсь небезпечної сили. Повір'я про духа поля як про якусь живу істоту, що сховалася в останньому шматку жита на полі, відбилась у театралізованому звичаї, коли учасники жнив по закінченні

роботи з поспішністю кидались до останнього кущика з криком: *"Хапай його, хапай!"* [134. С.269- 270], або: *«Лови зайця!»* (с. Глиняне Кіровогр. обл.). Як відомо, південні слов'яни, також навколо останнього снопа на полі влаштовували хороводи, обводили серпом магічне коло навколо останніх колосків на полі. Деякі дослідники бачать у цьому, ще і рештки солярного культу. В етнографічних матеріалах, також широко відображені народні уявлення (часом з фалічною символікою) про плодоносну та лікувальну силу останнього снопа (Дідуха), якого з почестями забирали з поля. Тому звичай його оперізування можна пояснити в якійсь мірі і бажанням **зберегти магічно-плодючу силу**, що перебувала в ньому. Цього снопа перев'язували **стрічками, рушником**, перевеслом, прикрашали квітами, урочисто вносили до хати і ставили під образами.[55.- С.273].

Отже в розглянутих ритуалах ми можемо бачити виразну магічно-захисну роль нитки, - як засобу стримування життєвої (продукуючої) інколи небезпечної для людини магічної сили, що перебуває в останніх колосках на полі (чи в снопу). При цьому, символічні значення червоної нитки, очевидно, можуть корелювати з міфологічним образом "космічної пуповини", що з'єднує воедино всі життєдайні зони Всесвіту, забезпечуючи таким чином кругообіг життя в природі.

### **Символічне оперізування виробами ткацтва**

З вірою в захисну силу обрядового полотна, та силу магічного кола, яке народна магія вживає традиційно проти нечистої сили, пошесті, звіра чи при відсутності дощу, пов'язані давні обряди **оперізування, села церкви полотном, намітками, рушниками, нитками**.

Характерний звичай "проганяння холери" описав Д. Щербаківський у 1910 році на Волині: *"На цвинтарі біля*

*церкви, гурт старих бабів, молодниць і дівчат набрали багато наміток., позшивали їх короткими кінцями одну до одної, і цим довжелезним повоєм двічі оперезали всю церкву знадвору, а кінці втягнули всередину церкви і протягнули вузькою доріжкою до Царських врат і Престолу"*. Відомі подібні обряди і в Білорусії: *"Під час холери зійшлися баби і дівчата з усього села, заготовили пряжу, заснували і зіткали полотно великої довжини і обперезали ним церкву тричі"* [248.- С.550]. Ці обряди засвідчують, що і при спалахах холери, яка з'явилась на території України лише у 19 ст., населення змушене було вдаватись до архаїчної магічної практики, в якій густо переплелися різноманітні та різночасові форми, пов'язані з уявленнями про традиційні обереги, нечистих духів природи та способи захисту від них.

У поліських обрядах викликання дощу, жінки робили ритуальні обходи навколо села з магічно "сильними" предметами. Основні дієво-символічні функції покладались на виготовлений у спеціальних умовах "обиденний" рушник, що виступав у ритуалі як сакралізована жертва, а одночасно як і образ "мікрокосмосу", що згідно принципів дії імітативної магії мав впливати на процеси в природі -"макрокосмосі". Поруч з таким рушником використовувались і інші ритуально "сильні" предмети: ікони, корогви, релігійні книги. *"Якщо довго не було дощу,- збирались жінки і ткали за один день довгу завіску, метрів в 3-4. Несли її до церкви, а потім з нею обходили навколо села"* (Рудня Повч., Жит. обл.).

В кожному з випадків оперізування чи обходів простежується **охоронна магічна символіка прядених і тканих виробів**, яка зустрічається і у багатьох святах: у хороводах, обходах навколо оселі на Різдво, навколо поля на Юрія. Відзначимо, що і сама процесія, яка рухалась по колу уособлювала собою певну магічну захисну колективну силу, яка в народній свідомості могла впливати на таємні природні

процеси, на родючість, на майбутній урожай, відганяти злих духів, що уособлювали хвороби, була здатна в засуху викликати дощ тощо.

Традиційні вірування в захисні властивості тканини та магічну силу кола лежать в основі і цілого ряду інших оберегових ритуалів: опоясування криниці, хати, ліжка породіллі. На Буковині, напередодні Водохрещі, частокіл навколо криниці обгороджували сувоєм білого полотна. Котра жінка це першою зробить, *"не марнітиме тіло чоловіка"*. А на Успіння жінка оповивала хату знадвору сувоєм полотна, *"би горе на хату не спустилось"* [165. - С.71,69].

Також з метою забезпечення магічного захисту хати, достатку, благополуччя, здоров'я, сприяння з боку вищих сил природи жінки і нині інколи роблять ритуальний обхід навколо своєї хати з магічно "сильними" предметами, що на мові ритуалу відповідає **захисному оперізуванню, тобто створенню непрохідного кордону між семантичними сферами "свого" і "чужого"**: В Чистий Четвер жінка мие хлібну діжку (еротико-продукуючий символ), оперізує її чистим настольником і червоною стрічкою (обереги), зверху кладе хліб і сіль. Встає до схід сонця, молиться в його сторону, а потім при його появі три рази обходить з цими речами навколо хати (с.Р.Повч. Жит.обл., Сичевська О.).

В ряді ритуальних дій оперізування має забезпечити **цілісність** господарства селянина, створити і утримати магічно-символічний зв'язок худоби, курей чи бджіл з двором. Тому господар урочисто мотузкою на Різдво обв'язував ніжки столу, щоб мати успіх у господарстві протягом року, щоб літом не розбігалася худоба та тримались вуликів бджоли. Інколи для цього він зв'язував до купи мотузкою ложки на святковому столі (Львів). А господиня на Різдво, в колі з

мотузки годувала курей "щоб вони не тікали з двору" (с. Попільня, Жит.обл.). На Юрія жінки замикали замком нитки

185

від кросен і клали перед воротами, щоб через них пройшла худоба [44.- С.180]. За народними віруваннями ця дія мала вберегти худобу від зубів хижаків. Селяни вірили, що навести порчу на худобу могла і відьма, перегородивши, або оперезавши ниткою чи мотузкою місце, де на Юрій день чи на Купала повинна пройти худоба. На Волині вірили, що відьма може нашкодити всім коровам у селі, якщо перегородить конопляною ниткою ворота на околиці села, через які корови ідуть на пашу. Тому селяни, виганяючи корову перший раз на пашу, оперізували її від шиї навхрест через одну ногу червоною ниткою *"щоб не зурочили"*.

Таким чином бачимо, що в розглянутих ритуальних ситуаціях опоясування предметами прядіння і ткацтва, поряд з ідеєю захисту та відновлення межі в різних масштабах між "своїм" і "чужим", реалізує ідею отримання додатково нової сили, актуалізує і такі значення магічного кола, як неперехідної межі для всього злого, збирання розрізненого в одне ціле, з'єднання, замикання та збереження цілісності .

### **"Оперізування" - лікувальний засіб в знахарстві.**

Архаїчні вірування про наявність в сакралізованих предметах певної надприродної магічної сили (мани), зумовлює широке використання ниток, мотузок, стрічок у знахарській практиці. Зокрема **магічно-лікувальні прийоми оперізування мотузкою** бачимо у випадках використання мотузок що дотикались до небіжчика. **Мотузка від вішалника**, зав'язана на руці за народними віруваннями, допомагає *"від ляку"*, а стічками знятими з рук та ніг мерця, лікують *"болі в суглобах"*. В інших випадках освяченим на



Великдень рушником оперізують хворого з метою *"щоб спина не боліла"*, а при розтягненні сухожилів на зап'ясті, їх перев'язують червоною ниткою (с. Глиняне, Кіровогр. обл.).

186

При падучій хворобі, на хворого одягали сорочку, в якій помирала людина, або оперізувались її шматком і носили постійно (с.Олексіївка Кіровогр.обл.). В кожному з наведених випадків знахарського лікування, згідно з принципом дії контагіозної магії, хворого оперізуванням **магічно "сильними" предметами**, вже **отримали статус знака** в попередніх ритуалах, чим і визначились їх магічні функції.

### *Оперізування - фольклорна метафора*

У традиційному знахарському лікуванні поруч з різноманітними "магічними" діями зустрічаємо мотиви **"оперізування" у вербальному коді**, які у сучасному десемантизованому світі сприймаються на рівні поетичної метафори. Лікуючи від насланих хвороб, знахар часто шептає таке замовляння: *"Стаю на дорогу обома ногами, щоб я мав право перед ворогами. Хрест мені в руки, сонце мені у вічі. Місяцем опережусь і всім ворогам золотом покажусь"* (Корсунь, Черк. обл.) [ 263.- № 4/28]. Подібні **оберегові мотиви словесного "магічного кола"**, були досить поширеними і актуальними у численних весільних ритуалах кінця 19 поч. 20-го ст. Наприклад, перед тим, як мати повинна була випроводити дочку з хати, щоб вона йшла по селу запрошувати гостей на весілля, свахи їй співали: *Мати Марійку родила, зорою обгородила, Місяцем підперезала, на село виряджала.* [120. - С.71].

В наведених прикладах виразно проглядаються рудименти архаїчних вірувань в силу вимовленого слова, коли людина ще не виділяла себе з стихії живої Природи. А

ритмізоване слово, як активний магічний чинник в давні часи було комунікативним зверненням до вищих надприродних сил і божеств, які мали сприяти людині, оберігати її у різноманітних життєвих ситуаціях.

187

### *Традиційний пояс - універсальний оберіг*

Розглядаючи символіку ритуального оперізування предметами ткацтва обрядової атрибутики чи обрядових персонажів, не можна обійти увагою символіку та обрядове використання такого багатозначного предмета-знака, яким є традиційний український пояс

Шкіряним і тканим вовняним поясам, як частині одягу людини, що утворює форму кола, українці та сусідні з ними народи надавали важливе магічне значення, вірячи в їх **відгінну та охоронну силу** [17. -Вып.2.- С. 615]. Поляки вважали, що спеціальною мотузкою, сплетеною з дев'яти ликових смуг, можна зловити водяного [216.- Т.1.- С.339]. Українські чоловіки, вирушаючи в далекі мандрівки, на лови чи лісорозробки, пов'язували лляні очкурі, як магічне оберегове коло від усяких напастей та нещасних випадків. Поясами-оберегами користувались козаки під час походів (случькі пояси), чумаки та пастухи носили спеціальні череси з калитою. До оберегових ритуалів належали й способи пов'язування жіночих крайок. У дівчат кінці мали звисати спереду. В заміжніх молодиць та вдовиць обкручені кінці поясів звисали - з лівого боку, або позаду [215. - С.473] Цікаво, що саме такі варіанти пов'язування поясів зображені і на жіночих статуетках часів трипільської культури.

Оберегова символіка, надавалась поясу і ведійськими аріями. Це бачимо у замовлянні, яке було звернене до пояса, під час магічного ритуалу його виготовлення і промовлялося при оперізуванні ним людини в ритуалі посвячення:

*Ты пожертвован, окроплен жертвой, ты орудие Риши.*

*Первым приближаясь к обету, будь убийцей героев, о, пояс!  
Сын веры..., ты Был орудием Риши, создателей бытия.  
О, ты, которого древние... Риши повязывали вокруг.  
Обними ты меня на долготетие, о, пояс! [11.- 5. 133. 317].*

188

На поясах українців традиційно зберігались різноманітні предмети повсякденного вжитку, вони були своєрідною окрасою і талісманом. Високий семіотичний статус пояса, на якому знаходились амулети, від злих сил, та символічні знаки-обереги, відображений у фольклорі. Про це говорить і відома гуцульська співанка: *"На камені стою, кругом мене чарівниці, я їх си не бою. Бо я маю за поясом голубеньку тою"*(акконіт). В народі вірили, що від всілякої нечисті і від Мари, яка інколи душить по ночах людину, можна звільнитись, побивши її поясом, або крученою мотузкою. Селяни були переконані, що *"підпоясаного і біс боїться"*, а відтак вірили, що людину тоді не зачепить ні лісовик, ні домовик, ні інші представники демонічного світу. На Поліссі автором записана цікава биличка: *Була одна жонка замужем, да лягла спать без пояса, а недобре прийшло до неї да каже: "О, є кіка, да нема чіки" (кіка - жінка, м'ясо, чіка - ніж). Да вона, як таке почула, да лягла спать на другу ночь в сорочці, да вже подперезалась поясом. А недобре взяло уже чіку, да знов прийшло, да бачить, що вона підперезана, і каже: "О, є чіка, да нема кіки"* (с. Ст. Переїзд, Жит.обл., Прищепя Л.). Цей сюжет відомий і в селі Глиняному (Кіровоград.обл.).

З поясом, як елементом одягу, пов'язані і питання народної етики. За народними звичаями, з'явитися без пояса (в некомплектному одязі) означало скомпрометувати себе [212 - С. 73], або прилучитися до нечистої сили. Тому і відьму розпізнати було дуже просто, адже вона в повір'ях зображується безпоясою та простоволосою. "Живая старина" за 1907 р. надрукована цікава замітка щодо цього: *"Куда вы,*

*двенадцать дев косматых, беспоясых, простоволосых пошли", - питають на русальному тиждні русалок. "Мы пошли, двенадцать дев косматых, беспоясых, простоволосых во путь, во дорогу, народ томить, знобить и корчить и лютой смерти предавать..."*- відповідають грізні діви "[171.- С.34].

189

Вважалось, що зняття пояса означало і прилучення людини до вищого надприродного, або потойбічного світу [217.- С. 322]. Так, під час ворожби дівчата знімали з себе всі знаки-маркери соціуму: розперізувались, знімали з себе хрестики, відрікались від Ісуса Христа, розпускали волосся, роздягались. Тканий пояс у дівочих гаданнях про заміжжя, про долю виступає у специфічній ролі знаку-медіатора між теперішнім і майбутнім часом. При цьому додамо, що за народними уявленнями, в основі різноманітних способів гадань, лежить універсальне вірування, що при дотриманні специфічних умов: певної поведінки, часу, місця, використання особливих "гадальних предметів", людина здатна встановити контакт з потойбічними чи надприродними силами, і може, за словами Н.І.Толстого "отримати віщий знак з майбутнього, який розшифрує її долю". А тому молоді дівчата при допомозі поясу часто прагнули узнати ім'я свого суженого, його прикмети, матеріальний стан та ін. В. Ястребов у своїх етнографічних матеріалах наводить цікавий опис подібних гадань: на Катерини вранці дівчина бере жменю насіння і зав'язує його у поясі, а вже на Андрія сіє те насіння на городі, примовляючи: *"Андрію, Андрію, я коноплі сію, дай же мені знати, з ким їх буду брати"*. Потім знімає з себе пояс і волочить ним. А вже лягаючи спати, кладе свій пояс під подушку навхрест, і той, хто присниться - буде чоловіком (с.Плетений Ташлик, Єлисаветград. повіту). Символічно-магічну роль поясу бачимо одному з варіантів

дівочих чарувань з метою швидкого заміжжя: дівчина виймає застібку з сорочки хлопця, непомітно простригає йому волосся навхрест і бере з його сліду землю. Все те зашиває у свій пояс і так носить.[251.- С.10]. На цих прикладах показано, що різними засобами, які належать до архаїчних принципів дії починальної магії, дівчата прагнули вплинути на хід подій, хотіли притягнути до себе і замкнути думки та бажання хлопців. Музейні колекції поясів засвідчують, що домінуючим

190

у них був червоний колір. Українці вірили, що червоний колір відлякує нечисть, тому виганяючи перший раз худобу в поле, господині стелили на воротах червоний пояс, який мав захистити худобу від порчі. Матері перев'язували червоною крайкою і спеленану дитину, коли виносили її на вулицю [104 - С.352]. І в поховальному обряді, після виносу тіла небіжчика з двору, ворота теж зав'язували червоним поясом "*щоб слідом за померлим не пішла з двору худоба*" [83.- С.214].

Проте пояс в окремих випадках, міг бути використаний і з недоброю метою. Наприклад, за віруваннями білорусів та поляків, при допомозі скрученого поясу, відьма могла "перетворити" весільний поїзд на вовків (вовкулак) [ 217.- С.22]. При цьому вважалось, що вовкулаці досить легко повернути людський вигляд. Досить одягнути на нього знятий з себе пояс, на якому повинні бути зав'язані спеціальні вузли, при зав'язуванні яких, потрібно було приказувати "Господи помилуй" [15.- С.217].

Отже, при допомозі поясу, мотузки, нитки, рушника чи сітки, носії традиції, як вважалось, створювали численні варіанти магічного кола, яке сприяло родючості, виконувало роль універсального оберега, забезпечувало недоторканість людини, що знаходиться в ньому від всякої порчі зовні. В обрядах оперізування предметами ткацтва села, хати, криниці актуалізуються ідеї виділення "свого" простору, замикання, відновлення межі між "своїм" і "чужим", отримання нової

сили для боротьби зі злом. Одним із матеріальних втілень цієї сили є і вузол, зав'язування якого у випадках оперізування синонімічне закриттю, створенню міцного з'єднання, що гарантує захист від небезпек зовнішнього світу. До магічних функцій тканини віднесемо таку її властивість як здатність робити оперізану людину невидимою для нечистої сили (відьми, упиря, демона хвороби), і цим самим уберегти її.

191

## ПІСЛЯМОВА

Отже народні вірування українців, що реалізувались у звичаєво-обрядовій утворювали складну систему, яка включала різноманітні за своєю історичною, соціально-економічно основою елементи, що належали до різночасових шарів, соціальних та релігійних систем. Тому архаїчні світоглядні моделі та пов'язана з ними обрядова атрибутика, в кінці XIX на поч. XX ст. були вже значною мірою деформованими, урбаністичними процесами, а особливо офіційним християнством. Уже в цей час первісна символіка обрядової атрибутики майже не усвідомлювалась носіями традиції, і це додатково ускладнює проблему її аналізу.

Розглянуті енографічні матеріали засвідчують, що основою етнокультурного моделювання оточуючого світу, тобто засобу адаптації людини в природі і соціумі, був як традиційний народний досвід, так і архаїчні ірраціональні знання стосовно предметного світу. На утилітарному рівні всі рукотворні речі здавна слугували людині для виконання різноманітних фізичних операцій, їх прагматичні функції були якісно визначені. Але поскільки реальні процеси матеріального буття завжди носили образно-знаковий характер, тому в культурі українців будь-яке матеріальне явище наповнювалось і духовним змістом. Виразно це помітно в ритуальних актах, коли реальні предмети

перетворювались у специфічні "живі" знаки - суб'єкти комунікації. В основі цього лежав як традиційний народний досвід, так і архаїчні ірраціональні знання стосовно предметного світу.

Поскілки в народній уяві ткацтво і сам процес ткання слугували універсальною моделлю світу, яка пов'язувала народження, життя і смерть людини з стихійними силами природи, тому у міфопоетичній свідомості епохи освоєння природних матеріалів жінка постає творцем-деміургом, чарівником, здатним володіти космічними першоелементами,

192

енергіями та стихіями світу, а її ремесло (як священний акт творчості, аналогічний космогенезу) пов'язується в народній уяві з магією, знахарством;

- сакралізовані в ритуалі виробу ткацтва теж, уподібнювались першоелементам природи насиченим життєвими силами, космічній речовині як джерелу життя та образу самої жінки;

- речі, що мали певне відношення або доторкались до священних об'єктів, персонажів чи предметів, теж вважалася освяченими, перетворювались у специфічні "живі" знаки і набували магічних властивостей які залежали від конкретного контексту ритуалу.

Отож ми можемо виділити ряд специфічних і універсальних закономірностей побутування обрядової атрибутики у звичаєво-обрядовій культурі українців. А саме:

- сакралізовані атрибути виступають засобами зберігання і передачі складного специфічного комплексу інформації, в якому виділяється утилітарний, соціальний, ідеологічний, світоглядний, естетичний, знаковий та інші аспекти;

- наявність знакового аспекту функціонування речей в культурі підтверджує їх "духовне" призначення, засвідчує їх функціональну поліваріантність, якісну

невизначеність; речі, яким штучно нав'язані не притаманні для їх фізичної природи характеристики, виконують роль носіїв міфосемантики;

- символи виконують роль регуляторів соціальної поведінки носіїв традиції, виконують важливі психологічно-адаптивні та інформаційно-комунікативні функції;

- семіотичний статус речі, що відображає конкретне співвідношення "знаковості" і "предметності", визначається етнічною приналежністю, часовим і ритуальним контекстом.

Отже, в будь-якому нейтральному предметі, поміщеному в контекст культури, виявляється певний набір не характерних для нього, нав'язаних людиною якісно невизначених ("штучних"), змістів, які фокусуються навколо образів

193

міфологічної картини світу. А як засвідчують розглянуті матеріали, процес ритуального означення речей в культурі - процес великою мірою творчий і необмежений часово-просторовими рамками, а значить і суб'єктивний за своєю суттю, то відповідно і реальність певного "міфологічного світу", створеного людиною паралельно існуючій фізичній природі, існувала лише у свідомості носіїв традиції. Тому набір визначальних ідей на різних етапах еволюції неминуче варіювався, змінювався та інтерпретувався носіями традиції втілюючись у розмаїття ритуальних і предметних форм.

Беручи до уваги специфічний феномен «фрагментарності», тобто відсутності у всіх відомих традиційних культурах світу єдиних цілісних міфологічних систем чи картин світу, які б давали структурно закінчений геометричний узір, бачимо, що і українці, на різних етапах своєї еволюції, очевидно, зовсім комфортно користувались лише певними необхідними їм фрагментами чи варіантами (синонімія та амбівалентність обрядової атрибутики). Це ще

раз засвідчує надзвичайно суттєву рису існування картини світу у традиційних культурах, яка забезпечує їй динамічність, живучість, здатність до саморегулювання та трансляції у часі.

Звісно це унеможлиблює відтворення якогось одного, чітко визначеного в просторі і часі варіанту міфо-ритуальної конструкції. Тому реконструюючи окремі елементи обрядової сфери українців (де відтворюється найсакральніше - елементи моделі світу), ми вибрали клас предметних символів - виробів ткацтва, котрі будучи носіями міфологічної семантики слугують певними світоглядними орієнтирами.

Етнографічні матеріали засвідчують, що символіка багатьох обрядових предметних атрибутів українців пов'язана з архаїчними загальноіндоєвропейськими міфологемами, що відносяться до елементів моделі світу. При цьому логічно припустити, що чим давніший пласт світогляду зачіпається, тим ця модель буде невизначеніша і простіша. Такими

194

"космізованими" артефактами що сакралізувались у звичаєво-обрядовій сфері українців традиційно виступають найдавніші продукти людської діяльності: нитки, мотузки, стрічки, пояси.

Корелюючи з універсальними міфопоетичними образами - "Ниткою Життя", "Космічною Пуповиною", яка зв'язує у свідомості носіїв традиції в єдиний ланцюг все живе в Природі, бачимо, що саме ці предмети-знаки найчастіше використовуються як дієві агенти магічних актів, котрі мають стимулювати родючість у сімейних та землеробських обрядах українців, виконують роль оберегів, знаків ритуального і соціального статусу, сприяють щастю людини, лікують.

Як ми вже відзначали, українська міфо-ритуальна система не дає якогось одного визначеного варіанту моделі Світу. Етнографічні факти засвідчують одночасне існування кількох знакових утворень, що виступають в такій ролі. Зокрема, у фольклорі, це образ **Дерева Життя**, пізніше церква, що відтворюють тричленну модель Світу - на основі

якої потім розвинулись складніші 5-ти і 7-ми структурні моделі; у образотворчому геометричному коді, це **хрест** (центр, найсакральніша точка Всесвіту), **стилізовані антропоморфні образи** (андрогенні божества). Але в обрядовій сфері українців найчастіше спостерігаємо варіант зовсім абстрактної та просторово невизначеної (часом горизонтальної) і, очевидно, найбільш архаїчної картини світу, що моделюється переважно двома полярними семантичними сферами "свого" та "чужого", людського і потойбічного світу, з'єднаними Космічною Пуповиною, яка забезпечує зв'язок між ними а одночасно і кругообіг життя в природі. Така міфопоетична концепція в українській традиції матеріально втілюється в обрядових реаліях: **нитка, мотузка, стрічка, пояс і** безпосередньо пов'язується з уявленнями про творення Світу ("першотворення"), репліки якого ми розглянули в дослідженні. На основі цього можемо виокремити функції

195

предметних символів (матеріальних втілень Пуповини), які зводяться до таких основних положень:

- народження всього живого,
- сприяння людині; підтримання життєдіяльності та обмін життєвою енергією (сила родючості);
- можливість нових перероджень людини після смерті.
- оберегові функції, щодо новонародженого.

Тому "**пуповина**" як **важливий функціональний елемент моделі світу**, або і вся модель - виглядає для носіїв традиційного світогляду досить ідеальною і зручною для комунікації людини з Природою, адже вона зрозумілим чином організує світопорядок. При цьому, в разі потреби Світ згортається до розмірів предметного символу (нитки, мотузки, поясу), і таким же чином може знову і знову розгортатись

(народжуватись) з нього. Це дає можливість носіям традиції використовувати ці образи і як ефективні адаптивно-регулятивні засоби встановлення взаємин між людьми, використовувати їх у ролі захисних стін культури проти деструктивних сил у суспільстві і в природі.

Така модель світу в українській традиції доповнюється уявленнями про надприродні, магічні сили, які наповнюють Всесвіт і циркулюють між його зонами та об'єктами, а відтак проектується і на предметне середовище обрядів. В обрядовій сфері віра в наявність цієї магічної сили (сила родючості) в тому чи іншому сакралізованому "живому" предметі-знакові зумовлює особливі способи спілкування з ними носіїв традиції, зокрема, це прагнення до контакту з такого типу речами як носіями позитивної магічної сили, щоб сприймати чи використовувати її в своїх цілях. Наявність надприродної сили приписувалась народною свідомістю також сировині, з якої виготовлялись вироби ткацтва. Льон, коноплі, вовна виступали маркерами неструктурованого Хаосу, з якого потім твориться Космос. В зв'язку з цим їм відводиться активна

196

магічна роль впливати на родючість, програмувати долю людини, сприяти їй, захищати, лікувати.

Розглянуті вірування та обряди дозволив нам виявити і окреслити специфіку міфологічних уявлень українців пов'язаних з категорією "надприродного", що проектується на предметне середовище обрядів. Сакралізовані предмети-знаки в одних випадках виступають у ролі непрохідного кордону, котрий не допускає зовнішнього магічного впливу, в інших - вони провідники або джерело магічної сили (позитивної чи негативної). Це залежало від того, в яких попередніх обрядах ці речі використовувались раніше, кому належали, і таким чином вже отримали статус знака. Ритуальний статус такої реалії, як правило, визначався й

матеріалом, з якої вона виготовлялась, її фізичними властивостями, правильністю технології виготовлення (чи обрядовою інверсією), обумовлювався часом та місцем виготовлення, дотриманням ритуальними вимог щодо виконавців ритуалу (ритуальна чистота, піст тощо).

Для людини з традиційним світоглядом, характерним суб'єктивізмом, не існувало опозиції живого і неживого, матеріального та ідеального, світ не ділився на природний і надприродний. Тому бачимо, що ряд "обиденних" предметних символів, виготовлені в умовах ритуалу, сприймалися як "живі" знаки, суб'єкти комунікації, наділені духовним змістом а відтак і були здатні до "самотійних" дій. Варто згадати використання мотузок чи поясів як агентів магічних перетворень: з попа - віл, з хлопця - вовкулака, з гадюки – дівка..

З архаїчними уявленнями про живу природу пов'язане в українців використання ниток, мотузок, поясів в ролі "активних", "живих" предметів-знаків: магічних оберегів, знахарських лікувальних засобів, носіїв порчі. Багатозначна символіка цих предметів охоплює і надзвичайно актуальні для носіїв традиції ідеї здоров'я, примноження життєвих сил, добробуту, всіякого сприяння людині.

197

Виявлена семантика предметних символів засвідчує, що їх ритуально-магічні функції тісно пов'язані з їх натуральними функціями, і відповідають зв'язкам і характеристикам відповідної сукупності предметів чи явищ, повторюють ці зв'язки. Звідси висновок - **форма предметного символу** не може бути довільною. Тому переважно на засадах ізоморфізму та натуральних властивостей предмету і створюються символічні образи, що відображають, як конкретні предмети, так і абстрактні поняття. Такі фізичні властивості нитки (мотузки, поясу), як протяжність, здатність до скручування, переплетіння, зав'язування чи розривання, в поєднанні з ритуальними вимогами їх виготовлення та міфологічними

асоціаціями зумовлюють використання їх як символів, життєвої сили, Долі, Шляху, засобів лікування, оберегів.

Особливе місце серед комплексу обрядової атрибутики українців займає **рушник**. Він супроводжує всі життєві етапи людини від колиски і до могили. В групі виробів ткацтва, саме рушник отримує найвищий семіотичний статус етнічного символу, виступаючи "символом роду", "оберегом щастя", "найсвященнішою жертвою" тощо. Рушник - це важливий інформативно-комунікативний знак-медіатор між родовими колективами, людським і природним світом. Він виступає і в ролі універсального магічного оберегу та засобу ритуального очищення. Наявність у сучасній обрядовій сфері названих архаїчних функцій рушника засвідчує досить стійкий і консервативний характер явищ традиційної культури.

При цьому обрядовий атрибут, його вигляд (символіка орнаментів), ритуальні функції часто здатні транслюватися навіть в умовах повної втрати свого первісного міфологічного змісту, виконуючи як і раніше, свої важливі комунікативно-адаптивні функції. Показовим є "обиденний" рушник, який носії традиції виготовляли у критичних ситуаціях. Він наділявся високим семіотичним статусом як сакральна "першоріч", котра перебуває біля "джерела життя", а тому

198

вважався і насиченим життєтворчими силами, які у різних життєвих ситуаціях мали допомагати людині, сприяти родючості, стабільності у соціумі і у Всесвіті .

На сьогодні магічна основа більшості ритуалів, та обрядової атрибутики практично втрапилась. Міфологічно вмотивовані ритуальні дії тепер сприймаються з утилітарної точки зору, з'являється ряд нових їх тлумачень або вони взагалі втрачають будь-яку визначену мотивацію. А задіяні в них атрибути, позбавляючись "семіотичного статусу", перестають бути культурним фактом.

Численні обереги, які захищали людину від негативного впливу зовні, в сучасному житті побутують фрагментарно, на рівні залишків традиційних магічних уявлень. Саме так використовуються різного роду амулети і талісмани, що мають, як правило, зовнішню "агресивну" спрямованість. До сьогодні існує віра і в небезпечність ряду "особливих" предметів носіїв порчі ("відноси", "наговорені" речі), та віра в чудесну дію самих магічних прийомів і магічну силу слова. Побутуючі і нині магічні ритуали як ворожба, знахарство, свідчать про наявність у носіїв традиції стійких, проте нечітких колективних вірувань в надприродний зв'язок між речами і явищами природи. Фрагментарно зберігаються поняття про існування надприродного "вищого" світу, магічних сил. Найчастіше це пояснюється словами: "щось таки є". Сьогодні подібні вірування вже остаточно втратили свою міфологічно обумовлену основу і існують скоріше автоматично, як данина традиції, інколи як жарт, а інколи і "про всяк випадок". Як відомо в семіотизованому часопросторі ритуалу обрядові персонажі та предмети отримують своє міфологічне трактування тільки через характерні для них чи спрямовані на них дії. Тому і мотивації, що супроводжують відповідні дії є теж досить інформативними і допомагають виявленню "глибинних" змістів, що приписувались народною свідомістю різноманітним обрядовим діям.

199

Аналіз символічно-магічних дій "покривання" обрядових персонажів та різноманітної атрибутики виробами ткацтва, дозволяє зробити висновок, що теоретичною основою таких актів є універсальні вірування в оберегові властивості тканини, які зумовлені, міфологічними уявленнями про процес ткацтва як аналогічний процесові творення Світу. Також до елементів картини світу відноситься і такий знаковий елемент, як **хрест**, що утворюється від переплетіння ниток основи і утка, а цей символ, як відомо, у багатьох

культурах світу в графічно-геометричному коді моделює Центр Світу, а будучи включеним у структуру тканини (при поєднанні з якістю "багато"), зумовлює міфо-поетичне сприймання тканини як сітки моделі світу. "Верхній" світ у міфології та фольклорі українців бачиться як "сітка неба".

Це стверджує, що семіотично значущим елементом у структурі тканини, який зумовлює ряд її знакових функцій, виступає хрещате переплетіння нитей (хрест - магічний захист, хрест+багато = захисна сітка). Тому у сфері ритуалу спостерігаємо активне використання тканини та інших виробів ткацтва як універсальних оберегів. Вони наділялись магічною здатністю бути непрохідним, захисним кордоном між полярними семантичними сферами: "свого - чужого", "життя - смерті". За віруваннями, через символічні акти "покривання" тканинами виробами згідно з принципів дії контактної магії, здійснюється передача позитивної або негативної магічної сили (наговорені речі, відноси) на інші об'єкти. В таких випадках тканина, отримавши статус знака, використовується як джерело магічної сили

Ритуальне **"оперізування"** предметами ткацтва як магічно-символічний акт охоплює досить широке поле значень. Серед них можна виділити оберегову, а також інформаційно-комунікативну функцію, коли ними оперізувались обрядові персонажі відповідно до свого ритуального статусу. Через ритуальне оперізування як засіб контактної

200

магії реалізовувалося прагнення передати продукуючу силу, наприклад, безплідній жінці. З лікувальною метою оперізувались освяченими в церкві рушниками, мотузками, поясами. Такі фізичні характеристики ниток, мотузок, поясів як протяжність, здатність зав'язуватись на вузол (символ сили) в поєднанні з архаїчними уявленнями про них, як образи Пуповини (джерела життя), Життєвого Шляху, Долі, зумовлюють їх використання як універсальних оберегів. Тому,

оперізуючи ними або роблячи це символічно (словом), носії традиції створювали варіанти магічного кола, яке сприяло родючості, захищало людину від злих сил зовні, забезпечувало недоторканість а часом і невидимість) людини.

Цікавим семіотичним феноменом, який існує в багатьох культурах, виступають **магічні вузли**. Заговорені вузли набувають сили зримого знаку психологічної фіксації певних думок, бажань, переживань, а тому людина очікує від них магічного сприяння. В результаті символічного акту "зав'язування", що виражає ідею стримування, закривання в поєднанні з маніфестацією ідеї "сили" зав'язаному вузлові надається багатозначна, оберегова, відгінна, лікувальна, та продукуюча символіка. Вузлам притаманна функціональна двонаправленість, тому вони можуть бути як засобом злої ворожби, так і засобом магічного захисту від неї. Визначальними є установки адресанта, мотивації його поведінки, та існування заборон на зав'язування вузлів, зокрема, для вагітної жінки, нареченої тощо.

Символічно-магічний акт "зав'язування-розв'язування" у звичаєво-обрядовій сфері українців слугує переважно для реалізації ідей, які відображають зв'язки різноманітних семантичних сфер: соціальної, біологічної, духовної. Метафоричні значення цих ритуальних актів утворюють символічний ряд ідей: знищення зла, перемоги, сприяння, формування Долі тощо. На рівні весільних обрядів - це психологічне програмування і фіксація життєво-важливої ідеї

201

поєднання двох родів, створення нової сім'ї тощо. У поховальній обрядовості варіанти ритуального "зв'язування" переважно виражають символіку заборони, захисту від пануючої навколо сили смерті (як відносно учасників поховального обряду, так і щодо самого небіжчика). Ритуальне "зв'язування" - це і засіб стримування магічної сили, коли ниткою оперізують останнього снопа на полі. В



певних ситуаціях діями "розв'язування" маніфестується випускання на волю природних непідконтрольних сил, наприклад, розв'язування вузлів перед народинами. І, нарешті, поєднання ритуальної дії "зав'язування" з символікою вузла як джерела магічної сили, позитивної чи негативної, зумовлює використання їх як засобу у сімейних і землеробських обрядах, у ворожбі, лікуванні та інших ситуаціях.

Розглянуті етнографічні матеріали засвідчують, що використання тканини та предметів ткацтва у звичаєво-обрядовій сфері українців носило не стільки раціонально-практичний, скільки символічно-магічний характер. Знакові функції предметних символів тісно пов'язані з супроводжуваними текстами, які для дослідника теж є важливими типологічними орієнтирами і допомагають розкрити закономірності кодування явищ дійсності та принципи надання знаковості обрядовим реаліям.

Характеризуючи в цілому специфіку предметних символів, продуктів ткацтва, можемо відзначити, їх значний функціонально-знаковий консерватизм та стабільність базових ознак. Але інваріанти утримують навколо себе досить широке семантичне поле споріднених міфопоетичних образів, які в культурі існують і функціонують одночасно (синонімія). Тому в природі предметних символів виразно проступає семантична багатозначність, поліваріантність, амбівалентність (семантична двонаправленість), невичерпна змістовна глибина, що зачіпає архаїчні світоглядні пласти. Звісно, це зумовлює складність трактування змісту обрядової реалії, кілька

202

глибинних міфологічно-символічних змістів якої можуть бути актуальними одночасно. Головного чи єдиного змісту може і не бути. Визначальним при цьому, є обрядовий контекст. Таким чином варіативна природа символів і образів, якими здавна оперувала людина з традиційним світоглядом, забезпечує живучість та стабільність культури в цілому, її

здатність до саморегуляції і трансформації у нових культурно-історичних умовах, трансляцію у часі..

Отже, виконуючи важливі інформативні та адаптивно-комунікативні функції у культурі, предметні символи - вироби ткацтва, відтворювали певні норми людської поведінки, відображали певну систему цінностей, виявляли основні світоглядні концепції носіїв традиції. Будучи насиченими міфологічною семантикою, ці речі є надзвичайно інформативними для науковців у плані дослідження принципів етнокультурного моделювання довкілля та реконструкції міфологічної картини світу давніх слов'ян. Але, пам'ятаючи те, що в системі архаїчного світосприймання багато чого лише допускається, але не постулюється, на сьогодні слушною є думка А.М. Сагалаєва, що будь-яка світоглядна схема (чи її елементи), що реконструюється, ставить для дослідників більше запитань, ніж відповідей. Тому і сама реконструкція елементів архаїчного світогляду - це ще один твір на задану древнім міфом тему, адекватне пояснення якого може бути тільки міфологічним [207.- С.26]. При цьому автор усвідомлює, що здійснена ним спроба класифікувати матеріал таким чином, щоб зрозуміти і по можливості пояснити ряд визначених етнографічних фактів, не вичерпала ні джерела, ні програми дослідження, і може розглядатись лише як один з можливих варіантів подібних реконструкцій, як один із способів розуміння народної культури, що не виключає інші підходи та узагальнення.

203

ЛІТЕРАТУРА

Архівні джерела

*Рукописні фонди Інституту етнології фольклору та мистецтвознавства, ім. М.Т. Рильського НАН України:*

1. Архів ІЕФМ. 1 - 5. Од. Зб. 403. Арк 18, 27, 52, 98. Дмитрук Н. Зшитки 2; 3. Матеріали з народного календаря записані на Волині. 1923 - 1929.
2. Архів ІЕФМ Ф. 1-4. Од. Зб. 104-106. Арк.1-10, Матеріали до журналу "Етнографічний вісник". Кн.5,- 1927. Зеленін Д.К. Сх.-слов. хліборобські обряди качання й перекидання по землі.
3. Архів ІЕФМ Ф. 14-5. Од. Зб. 505-506. Арк. 15, 62. Експедиційні матеріали Боряк. О.О. Ткацтво. Відомості про коноплі, льон. (Звичаї, обряди, вірування, процес роботи від сіяння до готового виробу.) - 1986-1987. - 511 с.
4. Архів ІЕФМ Ф. 1- дод. Оп. 571-572. Арк 337. Народний календар (осінній цикл). Матеріали зібрані в селах і містах різних областей України.- 1920. - 571 (1) - 1-84 арк. //571 (2) - 85 - 402 арк.
- 5.Архів ІЕФМ Ф.14-4. Од. Зб. 207. Маламуж Д. Магічні елементи в похоронному обряді на Звенигородщині.
6. Архів ІЕФМ Ф. 1-4 Од. Зб. 313. 1-42 друк. арк., 27 рукоп. арк. Матеріали і розвідки: недуги голови, очей, вуха, горлянки, зубів, грудей в побутовій медицині сучасного українського села. Медично-етногр. нарис. С. Верхратський. (69 арк.).
7. Матеріали Волинського церковно-археологічного товариства Центрального Державного Історичного Архіву у м. Києві: Ф. 2205. Оп.1. 61. Арк.18.
8. Архів Інституту Народознавства НАН України - Ф.1. Оп.2.-Спр.383.-Арк.38-39.
9. Архів Інституту Народознавства НАН України - Ф.1. Оп.2.- Од. Зб.- 334. Арк. 29.
10. Архів ІЕФМ Ф.1. Оп.2. - Од. Зб. 334. Арк. 93
11. Атхарваведа. // Древнейшее собрание индийских заговоров. Перевод, комент. и вст. статья Т.Я. Елизаренковой. - 2-е изд., - М.: Наука, 1989. - 405 с.
12. Бугера І. Українське весілля на Лемківщині.- Львів, 1936.-61с.
13. Геродот. Геродота, турійця з Галікарнасу "Історій", книг дев'ять, що їх називають музами. // Під ред. А.О. Білецького. - К.: Наукова думка, 1993. - 573с.
14. Ефименко П.С. Сборник малороссийских заклинаний. // Изд. Императ. Общ. истории и древн. рос. при Моск. университете. - М., 1874. - Вып.6. - 70 с.
15. Забылин Русский народ: обычаи, обряды, предания, суеверия ( 1880). Репр. изд. - М.: Русская книга, 1996. - 494 с.
16. Законы Ману /Перев. С.Д. Эльмановича. - М., 1960. -307с.
17. Зеленін Д. К. Оборивание с образом. // Описание рукописей научного архива ИРГО - Прага, 1914. - Вып.1. - С. 1-483; Прага, 1915. - Вып.2. - С.485-983; Прага, 1916.- Вып.3. - С.989-1277. (Нижегород. губ. - С.795., Орловск. губ.- С.960.)
18. Иванов П. В. Жизнь и поверья крестьян Купянского уезда Харьковской губ. // Сборник Харьк/ ист/-мифологич. Общ. - Харьков, 1897.- С. 3; // 1907.- Т.17.
19. Иванов П. В. Народные рассказы о ведьмах и упырях. Харьков, 1891. - Т.3.
20. Коваленков О. Побут простих людей в Бобринці. // Газета "Одесский вестник" - 1856, - № 26-27. Кравченко В. Пісні, хрестини та весілля // Етнографічні матеріали зібрані В. Кравченком на Україні, а більшістю на Волині.- Житомир. - Т.1- б.д.
22. Кравченко В. Г. Этнографические материалы собранные в Волинской и соседних с ней губ. //Труды Общ. исслед. Воыни.- Житомир. 1914.- Т.12.- С. 312.
23. Кравченко В. Г. Звичаї в селі Забрідді та по деяких інших недалеко від цього села місцевосях Житом. повіту на Волині. // Етногр. Мат.- Житомир, 1920.- 158с.
24. Кравченко В. Виписки на картках, - № 26. - 764.
25. Крушинский А. Обычаи поселян в окрестностях г.Чуднова Житомирского уезда //Воынские губернские ведомости. - 1860. - № 10.
26. Кульчицкий Д. Местные, исключительно простонародные предрассудки и суеверия //Херсонские епарх. ведомости.- 1862.- Ч.5.- С. 459-464.
27. Лебедева Н.И. Материалы по духовной культуре, собранные в Калужском, Брянском, Смоленском округах.- 1925-1929 г.г.- Лг.-М. Фольк. архив № 15.- 164с.
28. Литвинова-Бартош П.. Весільні обряди і звичаї у с. Землянці в Чернігівщині. // Матеріали до українсько-руської етнології, Львів, - 1900. - Т.3. - С. 142 -143.
29. Літопис руський. (Перекл. Л. Махновець)- К.:Дніпро, 1990.- 590с.
30. Малинка А. Малорусское весилье. //ЭО. - 1898. - № 2. - С.101-102.
31. Малинка А. Н. Сборник материалов по малорусскому фольклору. - Чернигов,: Типогр. губ. земства. - 1902. - Т. 21. - 388с.
32. Маркевич Н.А. Обычаи, поверья, кухня и напитки малороссиан.-К. 1991.- 192с.
33. Маркович Е. Свадебные песни Елисаветградского уезда. // "Степ", 1886. С.205.

34. Матеріали до українсько-руської етнології. - Наукове товариство ім. Шевченка у Львові. Етнографічна комісія. [ За ред. Х.Вовка] - Львів: Друкарня тов. ім. Шевченка, 1889. - Т.1 - 261с.

35. Матеріали до українсько-руської етнології. - Етнографічна комісія. Етногр. збірник. - Львів: Друкарня тов. ім. Шевченка, 1912. - Т.15. - 203с.

36. Матеріали до українсько-руської етнології. Наукове товариство ім. Шевченка. Етнографічна комісія. Етногр. збірник. - Львів: Друкарня тов. ім. Шевченка. - Етнографічні матеріали з угорської Русі: Т.3. ( Зібрав В. Гнатюк. - 1900. - 283 с. ) // Т. 33/2. - Вип. 1. Знадоби до української демонології - 1912. - 237 с. ) // Т.34/2. - Вип.2. Знадоби до української демонології (Зібрав В. Гнатюк)-1912.-Т. 24.- 280с.

37. Милорадович В. П. Народные обряды и песни Лубенского уезда Полтавской губернии, записанные в 1888-1895 г.г. // Сборник Харьковского историко-философского общества.- Харьков, 1897 - № 16.- С.12. // X., 1897.- № 10.- С. 4-28.

38. Милорадович В. П. Житие-бытие Лубенского крестьянина.-К.,- 1904.- 310с. Милорадович В. П.. Народная медицина в Лубенском уезде Полтавской губ. //КС - 1900.- № 1-3.- Т.68-70. Кн.1-46.- 611с.; Кн.2 - 192-206 с.; Кн.3.- С.373.

40. Никифоровский Н.Я. Очерки простонародного життя-бытия в Витебской Белоруссии и описание предметов обиходности. - Витебск, 1895. - 552 с.

41. Никольский М. Происхождение и история белорусской свадебной обрядности. - Минск.; Издат. АН БССР, 1956. - 273 с.

42. Повесть временных лет. - М-Л.: Изд. АН СССР, 1950. - Т.1. - 406 с.226.

43.Ригведа. Мандалы 1-4. [Ред. Т.Я. Елизаренкова] - М.:Наука, 1989.- 767 с.

44. Романов Е.Р. Белорусский сборник. - Киев, Витебск, Вильнюс, 1886 ; 1912. - Вып. 1-9. - С. 488. // 1891. - Вып. 4. - 220 с.

45. Сахаров И.П. Сказания русского народа собранные И.П.Сахаровым: Сборник // Вст. статья, подг. текста В. Аникина. - М.: Худож. лит., 1990. - 398 с.

46. Снегирев И.М. Русские простонародные праздники и суеверные обряды. (Изд. 1837.-Ч 5.) // Изд. М.:Сов. Россия, 1990.- Ч.1 - 156с. Ч.2- 76с.

47. Соколова В. К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов 19 нач. 20 в.в. - М.: Наука, 1979. - 287 с.

48. Сумцов Н.Ф. О свадебных обрядах, преимущ. русских. – Харьков.- 1881.- 206с.

49. Сумцов Н.Ф. Культурные переживания. //КС. 1889. - Т.27.- С..18-51,,281-327

50. Терещенко А. Быт русского народа. - СПб., 1848. Ч. 6.- 223с.

51. Тибетская книга мертвых (Пер.О.Т. Тумановой) - М.- 1998.-с.214.

52. Упанишады. - К.; Общ.-во ведической литературы "Амрита", 1993.- 71с.

53. Чубинский П.П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной Императ. Рус. Географич. обществом. Материалы и исследования собранные д. чл. П. П. Чубинским. СПб., 1872-1878.- Т.1-7.- //1877.- Т.4.Обряды: родины, крестины, похороны.- 713с.

54. Шухевич В. Гуцульщина. - Львів: Загальна друкарня, 1904. - Т.3.- 272 с. Т.4. - 272 с. // Л., 1908. 55. Шейн П. В. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. // Бытовая и семейная жизнь белоруса в обрядах и песнях. - Спб.: Типогр. Имп. АН, 1887.Т.1. Ч.1.- 585 с. //СПб., 1902.

56. Ястребов В. Н. Материалы по этнографии Новороссийского края, собранные В.Ястребовым в Александрийском и Елисаветг. у. Херс.губ. Одесса, 1894. - 202с.

**Монографії та статті**

57. Абрамов И. С. Черниговские малороссы. // Живая старина, 1905. - № 3.

58. Антологія світової літературно-критичної думки 20-го ст. // Слово.Знак. Дискурс. ( За ред. М. Зубрицької). - Львів.: Літопис., - 1996. - 633 с.

59.Альбедиль М.Ф. Регламентация поведения в связи с четырьмя стадиями жизни в индуизме. // Этнические стереотипы поведения. - Ленинград: Наука, 1985. - С.65.

60. Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. - М.: Наука, 1988.- 329с.

61. Афанасьев А.Н. Древо жизни. // Избр. ст.- М.: Современник, 1982.- 464 с.

62. Балушок В.Г. Світ середньовіччя в обрядовості українських цехових ремісників.- К.: Наукова думка, 1993. - 120 с.

63. Балушок В.Г. Инициации древних славян. - ЭО. - 1993. № 4. - С. 57-63

64. Балушок В.Г. Роль жінки в юнацьких ініціаціях давніх слов'ян. //Родовід. К., 1994, - № 9.

65. Байбурин А.К. Семиотический статус вещей и мифология (Материальная культура и мифология) - М.: Наука, 1981. - 218 с.

66. Байбурин А. К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян - Л.: Наука, 1983. - 191 с.
67. Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре.- СПб.: Наука,1993.- 237с.
68. Байбурин А.К., Левинтон Г.А. Похороны и свадьба. // // Исследования в области балто-славянской культуры. Погребальный обряд.- М.:Наука, 1990.- С.64.
69. Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса.- М.: Художественная литература, 1965.- 405с.
70. Берштам Молодежь в обрядовой жизни русской общины 19 нач. 20 века. - Л.: Наука, Ленингр. отд-е. - 1988. - 275 с.
71. Белова Е.Ю Сучасні свята і обряди Житомирщини. НТЕ, 1976.-№ 2.
72. Богораз В.Г. Чукчи. Религия. Авториз. пер. с англ. - Л., 1939. - Ч.2. - С.1.
73. Болтарович З.С. Народна медицина українців.- К.: Наукова думка, 1990.- 230с.
74. Борисенко А. К. Весільні звичаї на Україні.- К.: Наук. думка, 1988.- 188с.
75. Боряк О. О. Виготовлення тканих ритуальних символів на Поліссі. // Полісся : мова, культура, історія. - К.: Асоціація етнологів, 1996. - С. 288 - 295.
76. Боряк О.О. Ткацтво в обрядах та віруваннях українців (середина 19-поч. 20 ст.) - К.: Українська книга, 1997. - 191 с.
77. Васильков Я.В. Древнеиндийский вариант сюжета о безобразной невесте и его ритуальные связи. // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. – М. 1988. - С.83.
78. Вдовин И. С. Религиозные культы чукчей. // СМАЭ - Л., - 1977. - Т.33.
79. Велецкая Н. Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. - М.:Наука, 1978.- 239с.
80. Весілля [Збірник] В 2-х кн.- К.: Наукова думка, 1970.- Т.1 - 455 с.; Т.2 - 479с.
81. Виноградова Л.Н., Толстая С.М. Мотив "уничтожения" - проводов нечистой силы в сostoчнославянском купальском обряде. // Исследования в области балто-славянской культуры. Погребальный обряд. - М.: Наука, 1990. - С. 99 -118.
82. Владимирская Н. Г. Материалы к описанию народных представлений связанных с ткачеством. Снование. // Полесский этно-лингвистический сборник. - М.: Наука, 1983. - С. 225- 246.
83. Вовк Х. Студії з української етнографії та антропології.- К, 1995. - 335 с.
84. Волицька І. В. Театральні елементи в традиційній обрядовості українців Карпат кінця 19-го поч. 20-го ст.- К.:Наукова думка, 1992.- 138с.
85. Воропай О. Звичаї нашого народу. - К.: Оберіг, 1993. - 589с.
86. Гаврилюк Е. Еротичні імплікації рослинної символіки в українській календарній обрядовості. Ритуал. //Спец. випуск «НЗ». №2. - Львів. -1999. С. 6-11;
87. Гаврилюк Н. К. Картографирование явлений духовной культуры (по материалам родильной обрядности украинцев) - К.: Наукова думка, 1981. - 279 с.
88. Гальковский Г.М. - Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. - М.: Печ. А.И. Снегиревой. - 1913. - 308с.
89. Гей А. Н. Новотитаровская культура . //СА. - 1991. - №1.
90. Гольцман Е. Дурной глаз. //Книга об обычаях народов мира. - М, 1990. - 62 с.
91. Грушевський М. Історія української літератури. - Львів: Друкарня наук. тов-ва ім. Шевченка.- 1923.- Т.1. -Ч. 1. кн.1.- 60 с.; Т.2. -Ч.1. кн.2 - 232 с.;
92. Грушевська К. З примітивного господарства: кілька зауважень про засоби жіночої господарчої магії у зв'язку з найстарішими формами жіночого господарства. //ПГ - К., 1927. Вип.1-3.
93. Гуревич А. Я. Проблемы средневековой народной культуры. - М. 1981. - 359 с.
94. Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры.- М.: Иск-во, 1984.- 350с.
95. Гуцульщина: Історико-етнографічне дослідження [Ю.Гошко] Київ. 1987.- 472с.
96. Давидюк В. Ф. Реліктове значення ініціальних ритуалів у поліській весільній обрядовості. "Родовід". - 1994. -№ 9. - 26 -27 с.
97. Денисенко В. Шлюбний ритуал та обряди на Україні Х. Вовка. //ПГ. 1928.- №1.
98. Даль В. Толковый словарь живаго великорусского языка В 4-х т. - М.: Русский язык, 1980. - Т.3 -350 с. 99. Даль В. О народных врачебных средствах. Журнал министерства Внутренних Дел, СПб, 1843. - Кн.8 - С. 161 - 186.
100. Дикарев М. А. Програма про збирання відомостей про громади і збірки сільської молоді. // Матеріали до українсько-руської етнології. - 1900. - Т.3. - 185 с.
101. Дюмезиль Ж.В. Верховные боги индоевропейцев.- М.: Наука,1986.- 234с.
102. Элиаде М. Космос и история. - М. 1987. - 311 с.
103. Етнографія Києва і Київщини.- К. 1986.- 271с.
- 104.Етнографія України Львів: Світ, 1994. - 517 с.

105. Этнография детства М.: Наука, 1988. - 188 с.
106. Елизаренкова Т.Я. Ригведа. Избранные гимны. - М.: Наука, 1972. - 418 с.
107. Ермакова Л.М. Речи богов и песни людей. М. : РАН, 1995. -271с.
108. Жирнова Г.В. Брак и свадьба русских горожан в прошлом и настоящем.- М.: Наука, 1980.-150 с.
109. Журавлев А.Ф. Мотив завязывания узла в продуцирующей магии (некоторые восточно-славянские параллели к полесским скотоводческим обрядам). // Полесье и этногенез славян: Предварит. материалы и тезы конф. - М.: Наука, 1983. - С. 109.
110. Зайченко В. Весілля на Чернігівщині. // "Родовід"- К. - 1994.- №9.
111. Зализняк А.А. Иванов.В.В. Топоров В.Н. О возможности структурно-типологического изучения некоторых моделирующих семиотических систем. //Структ.-типологич. исследования.- М., 1962.
112. Захарчук-Чугай Р. В. Українська народна вишивка. //Західні області УРСР- К.: Наукова думка, 1988. - 192 с.
113. Здоровега Н.І. Нариси народної весільної обрядовості на Україні. К,1974. 159с.
114. Зеленин Д. К. "Обыденные" полотенца и "обыденные" храмы : русские народные обычаи. //Живая старина - 1911. - Вып.1. - С.1-20. Гнатюк В. Українські похоронні звичаї та обряди в етнографічній літературі. //Етнографічний збірник. - Львів, 1912. - Т.31-32.. - С.131-424.
115. Зеленин Д. К. Женские головные уборы восточных славян. Прага, -1926.
116. Зеленин Д. К. Тотемы - деревья в сказаниях и обрядах европейских народов. // Труды инст. Антропол., археологии, этнографии.-М.-Л., 1937.- Т.15. - Вып. 2. 77 с.
117. Земцовский И. И. Баллада о дочке - пташке. М., Л., 1963.-Т.6. - С.144.
118. Зернова А.Б. Материалы по сельскохозяйственной магии в Дмитровском крае. //С.Э.-1932.-№3.
119. Золотарев А.М. Родовой строй и первобытная мифология.- М.: Наука, 1964. - 328с.
120. Золотослов // Поетичний космос Давньої Русі. [ Упор.М. Москаленко] - К.: Дніпро, 1988. - 294с.
121. Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. - М.-1974. - 342 с.
122. Иванов В. В., Топоров В. Н. Инвариант и трансформации в мифологических и фольклорных текстах. // Типол. Исслед. по фольклору. М.:Наука, 1975.- 44 -76с.
123. Иванов В.В. Реконструкция структуры символики и семантики индоевропейского погребального обряда. // Исслед. в области балто-славянской культуры. Погребальный обряд.- Л.:Наука.- 1990.- С.5-11
124. Ионин Л. Г. Социология культуры.- М. 1996. - 280с.
125. Историко-этнографические исследования по фольклору. // Сборник статей памяти С.А. Токарева. - М.: Вост. литература, 1994. - 274с.
126. Каган М.С. Мир общения. - М. 1988. - 315с.
127. Кагаров Е.Г. Культ фетишей, растений и животных в Древней Греции.- СПб., 1913.- С.319-326.
128. Кагаров Е.Г. Форми та елементи народної обрядовості. // Первісне громадянство та його пережитки на Україні. - К., - 1928. - №1.- С.21-56.
129. Кагаров Е.Г. Магия в хозяйственно-производственном быту крестьянства. //Атеист. 1929, - № 37. С.72.
130. Кагаров Е.Г. Классификация и происхождение земледельческих обрядов. //Известия общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете. - Казань, - 1929. - Т.34.- Вып.3-4. - С.189
131. Кагаров Е. Г. Состав и происхождение свадебной обрядности. // Сборник Музея антропологии и этнографии. - Л.: АН СССР. - 1929. - Т.8. - С. 152 - 195.
133. Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы 19 нач. 20 в.в. Зимние праздники.- М.: Наука, 1973.-351с. // Весенние праздники.-М. 1977.-360с.
134. Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев. - М. Наука, 1983. - 222 с.
135. Карамзин М. История государства Российского. - СПб. 1833. - Ч.1. - 267 с.
136. Кара-Васильева Т. В. Полтавська народна вишивка. - К. 1983. - 136 с.
137. Кейпер Ф.Б.Я. Труды по ведийской мифологии.- М.: Наука, 1986. - 195с.
138. Кемпбелл Дж. Тысячеликий герой. - М, Киев: "Ваклер", 1997. - 384 с.
139. Кэрлот Х. Э. Словарь символов. - М., 1994.
140. Коваленко Г.К. К народной медицине малороссов. // ЭО, 1891.- № 4. С.169.
141. Ковальчук Я. Свята на Україні у звичаях та забобонах. - Київ. - 1930. -113с.

142. Козаченко А. И. К истории великорусского свадебного обряда. // Труды этнограф.-статист. экспедиции в Зап.-Русский край. Т.4. - С.336.
143. Козловська В. Сторінка з обсягу культур. // ПГ. - 1928.- №1.
144. Колева Т. Весенне девичьи обычаи у некоторых южнославянских народов. //СЭ., - 1974. - № 5.
145. Колесса Ф. М. Фолькл. праці.- К.: Наук. думка,1970.- С.109-163.
146. Костомаров М. І. Слов'янська міфологія.- К.: Либідь, 1994. -382.
147. Крайнева И.Н. Узлы: простые, сложные, забавные.- СПб.,- 1997.- 240с.
148. Крачковский Ю.Ф. Быт западно-русского селянина. - В кн. Чтения в Обществе истории и древностей Российских при Моск. Универс. М., 1873.- Кн. 4. С. 10.
149. Кримський А. Друга Пречиста // НТЕ., 1991. - № 3. - С. 43 - 52.
150. Круть Ю.З. Хліборобська обрядова поезія слов'ян.- К. 1973.- 211с.
151. Культура і побут населення України: Навч. посібник. В.І. Наулко, Л.Ф. Артюх, В.Ф. Горленко та ін. - 2-е вид. - К. : Либідь, 1993. - 288 с.
152. Курочкин А.В. Растительная символика календарной обрядности украинцев. // Обряды и обряд. фольклор. М.,1982. -144с.
153. Курочкин О.В. Новорічні обряди українців, традиції і сучасність. К.,1978. 190с.
154. Кучинский Е.М. Обычаи и поверья в некоторых местностях Рогачевского уезда. //Могилевские губернские ведомости. - 1868. - № 22. - С.150.
155. Лауэнштайн Д. Элевсинские мистерии. ( Перев. с нем. Н.Федоровой). - М.: Энигма, 1996.- 367с.
156. Лебедева А. А. Значение пояса и полотенца в русских семейно-бытовых обычаях и обрядах 19-20 в.в. // Русские: семейный и обществ. быт. - М. 1989.
157. Леви-Стросс К. Первобытное мышление. - М.: Республика, 1994. - 382с.
158. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М.-1937.-519с.
159. Ліндсей Джек Коротка історія культури. [В 2-х т.] - К. :Мистецтво, 1995. - Т.1 - 234с. Т.2- 253с.
160. Лосев А. Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. М.: Искусство, 1995.- 319с.
161. Лотман Ю.М. Успенский Б.А. О семиотическом механизме культуры. - Тарту, 1965.-Т.2.- 359с.
162. Лобок А.М. Антропология мифа.- Екатеринбург, 1997.- 688с.
163. Львовский Л. Русские народные представления о загробной жизни. // Живописная Россия, 1902. - Т.2. - С. 459.
164. Львова Э.Л., Октябрьская И.В., Сагалаев А.М., Усманова М. С. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир. - Новосибирск, 1988. - 224 с.
165. Маковій Г.П. Затоптаний цвіт.- К.:Укр. письменник, 1993.- 204с.
166. Максимов С. Нечистая, неведомая и крестная сила.- М. : Книга, 1989.- 175с.
167. Маерчик М. Орнітоморфні уявлення про душу. // Народозн. зошити, 1996.- №1
168. Мазалова Н.Е. Народная медицина в традиционной русской культуре //Русская народная медицина и психотерапия.- СПб., 1996.- С.478-489.
169. Малинка А. Н. Родины и хрестини, // КС, 1898. - № 4.- 254-286с.
170. Марков Р. Огнем торгуют. // Русский вестник - Т. 178. - С. 302.
171. Мароховский Г. Летние святки. // "Народное творчество", 1990.- № 6.- С.32.
172. Маслова Г. С. Народная одежда у восточно-славянских традиционных обычаях и обрядах 19 нач. 20в. - М. 1984. - 216 с.
173. Мелетинский Е. М. Поэтика мифа, М. 1975. - 407с.
174. Мифы, культы, обряды народов зарубежной Азии. - М.: Наука, 1986. - 254с.
175. Мифы народов мира. [В 2-х т.] - М. //1980. -Т.1 - 671с. 1982. - Т.2 -718с.
176. "Московский Вестник". - 1828. - № 7
177. Народознавчі зошити - 1998 - № 3 - С. 274-334. // 1998. - № 4.- С. 450-454.
178. Нейхард А. Происхождение креста. - М.: Сов.Россия, 1975.- 56с.
179. Николаева Т. А. Украинская народная одежда - К. - 1987. - 246 с.
180. Никорак О.И. Сучасні художні тканини Українських Карпат.- К. 1988. - 222 с.
181. Нидерле Л. Славянские древности.- М.: Иностр. лит., 1956.-450с.
182. Новик Е. С. Архаические верования в свете межличностной коммуникации. РАН. - М.: Восточная литература, 1994. - С. 164-179.
183. Новицкий Я. П. Духовный мир в представлениях малорусского народа. //Летопись Екатериносл. ученой арх. комиссии.- Екатеринослав, 1912.-№ 8.- С.168
184. Новицкий О. Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований.- Киев, 1860.- Кн.1. - Ч.2.

185. Носова Г.А. Язычество в православии. - М. 1975. - 152 с.
186. Онацький Є. Символіка корова в українському весіллі. // Нові Дні, 1955.-Ч.63.
187. Памятники, изданные Киевскою Комиссиею для разбора древних актов.- К., 1898. - Т.8.- С.37.
188. Пандей Р. Древнеиндийские домашние обряды- М.:Высшая школа, 1990.-317с.
189. Папюсь Практическая магія - СПб, 1912. - Ч. 1-3. 733 с.
190. Первісне громадянство та його пережитки на Україні : Науковий щорічник - Всеукраїнська АН. Науково дослідна кафедра історії України; За ред. К. Грушевської. - К.: Фото-літо-друк. 1-а, 1927. 1926, Вип 1 -2 . - 1927. - 217С. // П.Г. - 1928. - Вип.1 -2. //П.Г. 1, 1929. //П.Г., 1930. - Вип.3. - 165 с.
191. Петрухин В. Я., Полинская М. С. О категории "сверхестественного" в первобытной культуре. //Историко-этногр. исследования по фольклору. РАН.- М.: Восточная литература, 1994. - 164-179.
192. Плотникова А.А. "Пояс" //Слав. мифология. - М.: Эллис Лак, 1995. – 321.
193. Погожева А. Антропоморфная пластика Триполья. Новосибирск.- 1983.- 145с.
194. Пономарьов А.П. Українська етнографія. - К.: Либідь, 1994. - 317с.
195. Попович М. В. Мирозрение древних славян. - К., 1985. - 166с.
196. Постолаки Е.А. Молдавское народное ткачество (19нач.20в.) Кишинев: Штиница, 1987. -204с.
197. Потебня А.А. О мифическом значении некоторых обрядов и поверий. - М., 1865.-310 с.
198. Потебня А.А. О некоторых символах в славянской народной поэзии. - Харьков, 1914.
199. Потебня А. А. Слово и миф. - М. : Правда, 1989. - 622с.
200. Прислів'я та приказки [Упор. М. Пазяк] - К.: Наукова думка, 1989.- 622с.
201. Пропп Ф. Я. Фольклор и действительность. // Избранные статьи. Исследования по фольклору и мифологии Востока.- М.: Наука, 1976.-325с.
202. Пропп Ф. Я. Исторические корни волшебной сказки. - Л.: ЛГУ, 1986.- 364с.
203. Рубцов Н.Н. Символ в искусстве и жизни.- М.:Наука, 1991.-175с.
204. Русакова Л. М. Архаический мотив ромба с крючками в зорах полотенец сибирских крестьянок. - Новосибирск, 1985. - С.121-138 .
205. Русакова Л.М. Традиционное изобразительное искусство русских крестьян Сибири. Новосибирск. 1988. - 173 с.
206. Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. - М.: Наука, 1987.- 782с.
207. Сагалаев А.М. Урало-алтайская мифология. – Новосибирск, 1991.- 152с.
208. Сапіга В.К. Українські народні свята та звичаї. - К.:Знання, 1993.- 110с.
209. Свешникова Т.Н., Цивьян Т.В. К исследованию семантики балканских фольклорных текстов. Румынские тексты о персонифицированных днях недели. - М.: Наука, 1973. С. 197-241.
210. Седакова О. А. Тема "Доли" в погребальном обряде. // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. [Сб. статей] - М.: Наука, 1990. - 54-63 с.
211. Селецкий А. Колдовство в Юго-Зап. Руси в 18 ст.- К., 1886.- 46с.
212. Сидорович С. Й. Художня тканина західних областей УРСР. - К., 1979. - 153 с.
213. Скрипник Г. А. Народні знання. Народні вірування, демонологія, космогонія. // Українська минувшина. - К., 1993.- С. 205-226
214. Скуратівський В.Т. Вінець. - К.: Вид. УСГА, 1994. - 231с.
215. Скуратівський В. Т. Русалії. - К.: Довіра, 1996. - 734 с.
216. Славянские древности [Этнолингвистич. словарь под ред. Н.И. Толстого] РАН. - М.: Международные отношения, 1995. Т.1. (А-Г) .
217. Славянская мифология. - М.: Эллис Лак, 1995. - 416с.
218. Словник української мови. [В 10-ти т.] - К.: Наукова думка, 1974. - Т. 5. - 840 с.
219. Соломоник А. Симеотика и лингвистика. - М.: Мол. гвардия, 1995. - 343с.
220. Степанова Н.И. Заговоры сибирской целительницы.- М., 1997.- 100 с.
221. Стельмащук Г.Г. Магія народного одягу. За матеріалами українського Полісся. // Жовтень. - 1982. - №10. - С. 99.
222. Сумцов Н.Ф. Личные обереги от сглаза. - Х.:Облполиграфиздат, 1991.- 21с.
223. Сумцов Н. Ф. Тур в народной словесности. - 1895. - 10 с.
224. Сурхаско Ю. Ю. "Семейные обряды и верования карел" -( В кн. Р. Итс "Шепот земли и молчание неба". - М., 1990. - С. 188 ).
225. Таємна сила слова. [Упор. Г. Бондаренко] - К.:Знання, 1992.-30с.
226. Тайлор Э.Б. Первобытная культура.- М.:Политиздат, 1989.- 583с.
227. Тэрнер В. Символ и ритуал. - М.: Наука, 1983. - 277 с.

228. Техов Б.В. Центральный Кавказ в 16-10 в. до н.е. - М.: Наука, 1977.- 239с.
229. Тишкевич Р. Слов'янська намітка.// НТЕ- 1992. №2.- С.67.
230. Токарев С.А. Религиозные верования восточно-славянских народов 19 нач. 20 века. - М.-Л. 1957. -164 с.
231. Токарев С.А. История зарубежной этнографии. М.: Высш. школа, 1978.- 352 с.
232. Токарев С. А. Ранние формы религии. - М.: Политиздат, 1990. -621с.
233. Толочко О. П. До питання про сакральні чинники становлення князівської влади на Русі у 9-10 ст. // Археологія, 1990. - №1. - С. 51-63.
234. Толстые Н.И. и С.М. Заметки по славянскому язычеству. // Славянский и балк. фольклор. Генезис, архаика, традиции. - М.: Наука, 1978. - С. 95 - 130.
235. Толстой Н.И. Славянский и балканский фольклор. // Реконструкция древней славянской духовной культуры: Источники и методы [Сб. статей] - АН СССР, Ин-т славяноведения и балканистики. - М.: Наука, 1989. - 269 с.
236. Толстой Н.И. Язык и народная культура: очерки по славянской мифологии и лингвистике [Сост. С.М. Толстая] -2-е изд. - М.:Индрик, 1995. - 509с.
237. Топорков А.Л. Домашняя утварь в обрядах и повериях Полесья (19 нач.20 в.): Авт. дис. канд. ист. наук.- Л., 1986. - 22с.
238. Топорков А.Л. Символика и ритуальные функции предметов материальной культуры // Этногр. изучение знак. средств культуры.- Л.: Наука, 1989.- С. 89-101.
- 239.Топоров В.М. "Світове дерево": універсальний образ міфопоетичної свідомості. // Всесвіт, 1977. - № 6. - С. 176 - 193.
240. Топоров В.Н. Яйцо мировое // Мифы народов мира. - М. 1982. - Т.2. - С.681.
241. Топоров В. Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ. // Исследования в области мифопоэтического: Избранное. - М.:Прогресс, 1995. - 621 с.
242. Топоров В.Н. О ритуале. Введение в проблематику. //Архаический ритуал в раннелитературных памятниках.- М.: Наука, 1988. -С.7-60
243. Горэн М.Д. Русская народная медицина и психотерапия. СПб. - 1996. - 496 с.
244. Традиційний одяг Черкащини кінця 19 поч.20 ст. – Ч. Родовід, 1993.- 32с.
245. Традиционные обряды и обрядовый фольклор русских Поволжья. - Л.: Наука, - 1985. -342 с.
246. Трубицына Г.И. Нить и ее обрядовые функции //Полесье и этногенез славян: Предварит. материалы и тезы конференции. - М., 1983. - С. 113-114.
247. Труды по знаковым системам. 1.Симеотика. - Тарту, 1973. - 572 с.
248. Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. - К.: Либідь, 1991. - 637 с.
249. Українські народні свята та звичаї. [Упор. В.К. Сапіга] - К. 1993.-110с.
250. Українські символи [ За ред. М.К. Дмитренка ] - К., 1994.
251. Українські чари. - К.: Либідь, 1994. - 94 с.
252. Успенский Б.А. Антиповедение в культуре древней Руси. М., 1985. - С. 326.
253. Фадзеева В. Беларускі ручнік. - Минск. 1994. - 325 с.
254. Фрезер Д.Д. Золотая ветвь.- М. 1984. - 702 с.
255. Цивьян Т.В. Мифологическое программирование повседневной жизни. //Этнические стереотипы поведения. - Л.: Наука, 1985.- С.154-178.
- 256.Чичеров В.И. Зимний период русского земледельческого календаря 16 - 19 веков. - М.: Изд. АН СССР, "новая серия", 1957. - Т. 40. - 236 с.
257. Чолаков Български народни сборникъ. 1872. - С. 21.
258. Чубинский П.П. Календарь народных обычаев и обрядов [1872] К.-1993. - 78с.
259. Чубинський П.П. Мудрість віків. [В 2-х т.] - К.: Мистецтво, 1995.- Кн.2 - 212с.
260. Шарко Е. Из области суеверий малоруссов Черниговской губернии. Этнографическое обозрение, 1891. - № 1. - С. 169 - 175.
261. Шаповалова Г.Г. Майский цикл весенних обрядов. //Фольк. и этногр. Л., 1977.
262. Шевченко Т.Г. Кобзар. - К.: Дніпро, 1977. - 599 с.
263. Шкарбан А. Замовляння //"Народний лікар".- 1992.- № 4/28.
264. Штернберг Л.Я. Гиляки, орочи, гольды, негидальцы. - Хабаровск, 1933.
265. Шейн П. В. Великорусс в своих песнях, обрядах и верованиях, сказках, легендах и т. п. - СПб., 1900. - Т. 1. - Вып. 2.
266. Щербаківський Д. М. Сторінка з української демонології (вірування в холеру). //Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. К.: Либідь, 1991. - С. 540.
267. Юсипович І. М. Турківщина. - Львів: Край, 1993. - 110 с.



268. Beth Karl Religion and Magie. Ein religionsgeschichtlicher Beitrag zur psychologischen Grundlegung der religiösen Prinzipienlehre. Zweite umgearbeitete Auflage.- Leipzig und Berlin. 1927. - 211-225 p.

269. Hewitt J. N. B. Orenda and definition of religion american anthropologist. 1902.- vol.4.- S.110-113.

270. Kolberg O. Dzieła wszystkie. - Wrocław - Poznań: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, 1964.- T.35. - S.56,

