



І. Несен
(Київ)

ЖИТЛОВИЙ ПРОСТІР У ВЕСІЛЬНОМУ РИТУАЛІ ЦЕНТРАЛЬНОГО ПОЛІССЯ

В українській етнології проблема міфологічної функції простору у весільному ритуалі комплексно не досліджувалась. Принаймні, на сьогодні не існує жодної спеціальної праці з цього питання. Водночас, окремі частини житла в ритуалі неодноразово привертати до себе увагу українських дослідників як у XIX, так і у XX ст.

Предметом дослідження у пропонованій статті є організація замкнутого (хатнього) простору під час здійснення весільного обряду на території Центрального Полісся. Головною джерельною базою статті стали польові матеріали, зібрані автором у 24 селах Київської (Вишгородський, Іванківський, Поліський, Чорнобильський р-ни), Житомирської (Ємільчинський, Коростенський, Малинський, Народицький, Овруцький, Олевський р-ни) та Рівненської (Костопільський, Рокитнівський р-ни) областей, а також архівні матеріали колекцій В. Г. Кравченка та Г. Т. Пашкової з рукописного фонду ІМФЕ ім. М. Т. Рильського (далі РФ ІМФЕ ім. М. Т. Рильського).

Українське весілля ще в середині XX ст. зберігало феномен, властивий світоглядним системам найдавніших культур, який, зокрема, виявився у здійсненні шлюбу не у спеціальних культових будівлях, а просто у житлі, і не представниками релігійної касты, а вибраними лише на цей випадок особами, представниками роду. Впродовж століть у селах України мирно співіснували дві шлюбні форми – церковна і народна.

В момент ритуалу, житло відвідують божества, які наділяють молодих долею та щастям: “Ой, знати, знати, що в Семена весілля, на всі штири оконечка, анголи сидять. А на покуті сам Господь сидить, доленьку ділить” (с. Бичаль, Костопільський р-н). У внутрішньому континумі двері, піч, покуті, лави, вікна, сволок функціонували як константи щодо здійснення певних обрядодій і пов’язувались з міфологічним усвідомленням реальності.

Розглянемо згадані частини житла як об’єкти ритуальних дій, здійснюваних впродовж весілля. У цьому сенсі двері виявляють властивість самостійного або допоміжного об’єкта ритуальних дій. Зачинені двері створюють ізоляваність хатнього

простору від ворожих сил. Ця вимога простежується в ряді етапів, зокрема, у зв’язку з випіканням короваю. Тут відбуваються ритуальні дії, що мають наділити молодих плідністю. Остання, зокрема, передається ударом пічної лопати об одвірки: “Шоб стільки дітей було, колько ударять”. Удар же лопатою у землю / піч повинен забезпечити ріст короваю (с. Каленське, Коростенський р-н).

Відчиненими бачимо двері під час ритуального запалювання свічок на порозі, що у народній традиції пов’язується з еротичною (генітальною) символікою. Зафіксоване на крайній півночі Київського Полісся з’єднання свічок при зачинених дверях коло печі у зв’язку з посадом молодих свідчить про зміну семантичних акцентів: “І шоб ніхто ні з хати, ні в хату” (с. Чистогалівка, Крива Гора, Старосілля, Красно, Машів, Чорнобильський р-н). Загальнорегіональною є традиція ударяння палицею / кийом в одвірки коли входиш до хати або виходиш з неї.

Піч присутня у всіх частинах шлюбного ритуалу. Вона – один із найбільш вивчених його об’єктів. На думку М. Сумцова, з нею, як місцем перебування вогню та домовика, пов’язані такі обрядодії, як переїзд через вогонь, пускання під піч чорної курки, паління дров. Слідом за М. Сумцовим, Ф. Вовк, а пізніше В. Борисенко наголошують на від’єднувально-присднувальному характері згаданих обрядодій¹. В. Балущок в ініціаційному контексті пов’язує весільні обряди коло печі з родючістю². Н. Здоровега вбачає у них залишки культу вшановування домашнього вогнища, як божества³. Вважаючись центром житла, його метонімічною заміною, піч є опозиційною периферією, якою в хаті є лави⁴.

На початку переговорів сватів піч є місцем перебування молодої, а колування – свідченням позитивного ставлення останньої до можливого шлюбу. Дію колування Є. Кагаров слушно вважав редукованою формою обряду прощання дівчини з батьківською оселею⁵. Підкріпленням цієї ідеї можуть бути окремі пісенні зразки: “Свахи йдуть, псч грізуть, а світличка – пріпечка, а дядько кричить до Бога: Оставте мене ще й порога” (с. Сновидовичі, Рокитнівський р-н).

У коровайних обрядах піч, насамперед, пов'язана з коровайницями. Діти та чоловіки, які беруть участь в цій частині дійства, починають його з вимітання або, принаймні, заглядання у "челюсті"⁶. Зростання короваю забезпечується рядом магічних заходів. До них належить стрибання хлопчика зверху до низу через рівні "піч" – "припічок" – "земля" (межиріччя Уборті та Случі). Біля печі діти топчуть палаючого віника перед випіканням короваю. У зв'язку з неописаністю цього ритуалу в українській етнології, наведемо польовий опис: "Як коровай ще не всадили, запалювали віниччя і кликали дітей. Воно костром горіло, діти його топкали. Це було почесно – їм за це шишки давали" (с. Глібівка, Вишгородський р-н). Спробуємо з'ясувати прихований зміст наведеного тексту. Відомо, що віник, магічний атрибут і позитивних, і негативних персонажів, містить ознаки дерева і загалом рослини. Ці символи в давніх культурах уособлювали жіноче начало. Тому окремі дослідники пов'язують етимологію слова "віник" з "вінцем" та "вінком"⁷. Вогонь – завжди уособлює чоловіче божество верхнього або нижнього світів. Таким чином, спалення віника в ритуалі мислиться як злиття чоловічого та жіночого єства і, водночас, як жертва, здійснювана на долівці перед піччю, як перед хатнім жертвовником. Нижній рівень, у данному випадку житла, пов'язується з продуктивною функцією⁸. Діти, як суб'єкти здійснення обрядодії, втілюють згадану функцію. Звернімо також увагу на те, що описана обрядодія реалізується спільно хлопчиками та дівчатками.

Саме піч є матеріалізованим об'єктом, до якого як до нової житлової території прилучається молода, яка після підтвердження своєї чесності у коморі висаджується на піч разом із сестрою молодого, де її годують (сс. Підгайне, Іванківський р-н, Сновидовичі)⁹. Можливо, саме з віруваннями у перебування в межах печі хатнього божества пов'язаний звичай подавання з "припічка" головного убору молодій або подарунків свекрусі: "Очіпок і хустку на завивання давала матка, подавала кийом з припечка, а їй так само сорочку" (с. Теремш, Чорнобильський р-н). Зміни соціального статусу через обрядодії, що відбуваються в контакт з піччю, простежуються у першому накладанні головного убору жінці з позашлюбною дитиною: "Скритці, як вродить байстриюка, чепца, кибалку і хустку подавали проз комин на вілках, а вона

сама там зав'язувалась" (с. Жубровичі, Олевський р-н). Записування подарунків на комині під час весілля є одним із знакових способів принесення клятви, яка має бути виконана. Коми́на мажуть, намагаються розібрати, щоб дати роботу молодій в кінці весілля або сватання. Цей регіонально поширений звичай лише зрідка усвідомлюється як свідчення її нечесності.

Уявлення про пічний стовп, як центр житла, знаходимо у весільній обрядовості білорусів, румунів. У лужичан під ним на землі наступні чотири тижні по весіллі ночують молоді¹⁰. У Центральному Поліссі тут кладуть і батьків молодій в межах етапу їх "одруження": "Це вже треба старих женит... Вікачуют стоупу, кладут заслонку, із соломи роблят венкі, кладут на заслонку...Водят їх округ стоупи і товчут сажу товкачем і сажа летить на тих молодих.... Беруть куль соломи, стелють постіль под комином в сінях. Беруть онучку з кагли – це хустка. Вони берутца за хустку і йдуть вже спат. Тоугди на них ночви кладуть"¹¹.

Одним із найважливіших місць для реалізації шлюбної санкції є покуть. У будівельній обрядовості регіону покутний кут ("угол") з'єднувався першим. Сюди виливали воду від дитячої купелі і ту, яка стояла у хаті для душі померлого. Звідси даються усі весільні благословення щодо виконання ритуальних дій. У білорусів цьому куту кланяються молоді під час трикратного обходу кругом столу¹². Тут впродовж весілля знаходиться весільне деревце. Це місце у світоглядній традиції українців також пов'язувалось із перебуванням хатнього божества-першопредка. Етнографічним свідченням наявності таких вірувань у межах означеного регіону є локально виявлений автором і не описаний в етнологічних працях момент, що виконується на етапі розподілу короваю. Відомо, що "кликання" весільним хлібом починалось найчастіше з батьків, інколи з пупорізної баби. Короваем могли наділятися як живі, так і померлі родичі¹³. На межі України і Білорусі виявлено традицію розподілу весільного хліба, починаючи з частування хатнього світильника (свічка на дерев'яній лопатці, стаціонарно закріплена у стіні покутя). Її місцева назва "горбатий дід". Дія супроводжувалась словами: "А в нашого молодого через хати є дід горбати чи пріме, чи нам подарує". У відповідь: "Пріме, пріме". На лопатку при цьому вішали "намітку" (в розумінні шматка полотна), що традиційно підносились на рогацах –

“вілках” (сс. Копище, Хочине, Олевський р-н). “Дід” у нашому випадку є представником роду, узагальненим предком, що живе на покуті і не лише бере участь у спільній трапезі, але і розпочинає її. Годування його коровасм є елементом давньої світоглядної традиції, способом вшановування померлих.

З покутом в Україні пов’язаний етап посаду молодих, завивання молодої, супроводжуване обсіпанням зерном, яке сипали одруженим за комір. Цей обрядовий акт, присутній і в поховальній традиції регіону, здійснювався по відношенню до найближчих родичів, щоб швидше забути померлого. Тут ритуальною субстанцією виступав пісок з могили, який мав природну здатність вбирати в себе різні речовини, у данному випадку – людську пам’ять. На весіллі аналогічні дії відбувалися з зерном, яке наділяло людину життєдайними якостями.

Лави, які на протигагу печі є периферією житла, водночас зв’язують, організовують внутрішній простір. Периферійне положення лави наділяє поведінку особи, що на ній знаходиться, властивістю знаку. Так, молода, яка висловлює негативне ставлення до шлюбу, сидить на лаві¹⁴. Так само свати, сидячи на лаві, намагались ногами дістати стіни під нею, вірячи, що це забезпечить їм щасливе вирішення справи¹⁵.

У вертикальному просторі хати лава ніби розділяє низ і верх. Різні моменти дійства містять натяки на необхідність ізолювати ритуально задіяних лімінальних та сублімінальних осіб від контакту з землею. З цим, зокрема, пов’язане пересування по полотну, інших тканих виробів. Ця ж семантика зберігається і у моменті, коли дружки стоять на лаві із запаленими свічками, у ритуальних танцях / “скоках”, які в різних частинах дійства виконують дівчата, свахи, молода і, нарешті, все весілля. Верхня частина житлового і сакрального простору пов’язана з категорією “чесності” (незайманості) молодих, як вияву духовної чистоти. Остання демонструється через низку знаків. Серед них – стрибання через стіл, здійснюване молодим щоб сісти біля молодої або жінок-“завивальниць” після покривання голови дівчини убором одруженої¹⁶. Аналогічні вірування існують і у інших європейських народів. У білорусів “нечесний” молодий може потрапити до молодої, лише пролізши під столом, але не над ним¹⁷. В Австрії стрибання над столом є прерогативою самої молодої, але так само лише у випадку збереження цноти¹⁸.

Семантика сволока, на наш погляд, до кінця не з’ясована. Його вигляд у плані та термінологічний ряд (“дідів пояс”, “батько”, “голова”, як конструктивна деталь) дали привід дослідникам народного будівництва стверджувати присутність антропоморфних рис у загальному силуеті конструкції¹⁹. Сволоку у родинній обрядовості наділений лікувальною, обереговою, загально сакральною властивостями. Саме під ним слід ставити діжу з коровайним тістом. У випадку народження хворої дитини через сволок переливали свячену воду. Такі дії в культурі інших народів пов’язані з повторним народженням²⁰. У ряді сіл північної частини Житомирщини фіксуємо традицію закріплення весільного деревця не в звичайному положенні на лаві, а підвішування його до поперечного бруса, над покутом кроною до низу (сс. Ст. Дорогинь, Народицький р-н; Селезівка, Овруцький р-н). Після здійснення викупу деревця неодружений представник молодого отримує право зірвати деревце і встановити його звичним чином на покуті.

У пісенних зразках південної частини Волині сволок є місцем, де розвішують рушники і в такий спосіб він бере участь у розгортанні дійства: “А в коморі сволок, на нім рушників сорок, ідіте, візьміте і боярам пов’яжіте” (с. Жадьки Черняхівський р-н).

В обрядах родинного циклу комора, як ритуальне місце, функціонує лише у весільній обрядовості. Тут молода ховається від сватів у процесі сватання та від “поїзда” молодого на початку власне весільної дії. До весілля в ній зберігають коровай, посадну свічу, а процес занесення цих атрибутів виконується як обрядова дія і ілюструється піснею “Запрегаймо, запрегаймо воли і корови та й повезем коровай (свечу) до комори”. У коморі відбувається перший передвесільний посад молодих під час заручин (Київське Полісся), а також годування їх впродовж дійства. Комора є загальновизначеним в українській весільній традиції місцем дефлорації молодої: “Заводять молоду до комори і коровай тут. Посля молоду садовлять на піч, сорочку з їс скідають і вешають на палку з хрестовиною. Сорочку перепережуть чіндокорую (поясом – І. Н.)” (с. Сновидовичі). Не виключено, що годування молодих у коморі і акт дефлорації є ланками одного семіотичного коду на різних хронозрізах. Ідеться про вірування первісних людей у причину вагітності від споживання певного продукту. Можливо ця ізольована трапеза

пов'язана не лише з обереговими традиціями, але і з більш архаїчними уявленнями, коли вагітність не усвідомлювалась залежною від статевих стосунків. Водночас, озважаючи на універсальність, а отже, полісемантичність трапези як явища фізіологічного, соціального, ритуального рівнів, це твердження є лише гіпотетичним.

Етап комори є фінальним із числа санкціонуючих. Тут весільні танцювали на соломі, яка служила за постіль молодим²¹. Звідси на знак своєї чесності молода повинна була заспівати (с. Радель, Олевський р-н)²². У коморі свекруха умиває молодих на ранок після весілля, “накладає” на невістку хустку (с. Ст. Дорогинь). Намітка лише “чесної” молодої, як атрибут першого завивання, після здійсненої дефлорації, заносилась до свекрушиної комори або клалась до образів. Такий порядок засвідчений і пісенним фольклором: “Свекруха-матюнка, візьми завівало, занеси в комору, подаруй корову, занеси в світлицю, подаруй телицю” (с. Кам'янка, Олевський р-н). Дарування худоби в давній культурі є способом прилучення сторонньої особи до певного родового соціуму і встановлення зв'язку, що відповідає кровноспорідненому²³.

Верхнім локусом хати є дах. Сюди закидали залишки деревця по завершенні розподілу короваю. На Київському Поліссі це найчастіше робилося з землі, через голову, стоячи до хати спиною (с. Красно). Щасливим вважалось закидання атрибута з першого разу, як і його рубання (с. Кошовка, Чорнобильський р-н). На Житомирщині для цього піднімалися на дах. У цьому випадку його кріпили на фронтоні (“причолку”, “на лобі”), рідше затикали під стріху кроною донизу (с. Ст. Дорогинь, Селезівка). Часом закидали не на хату, а на хлів (с. Любимівка, Вишгородський р-н). Після завершення весільного циклу допускалось рубання і спалювання ритуального деревця (с. Сидоровичі, Іванківський р-н). Але найчастіше воно лишалось на хаті впродовж невизначеного терміну: “Там воно і живе” (с. Прибірськ, Іванківський р-н). Ця традиція має в регіоні певну мотивацію: “Дереvence шибалі на хату, щоб майбутнє дитя до году ногами пішло” (с. Богдани, Вишгородський р-н). Семантика акту перенесення деревця у порубіжний між середнім і верхнім світами локус до кінця не з'ясована. Але можна стверджувати, що спільним моментом традиції встановлення зеленої гілки над житлом у різних обрядових

циклах є його жертвна функція. Остання, на наш погляд, може бути пов'язана з громом. Окремі дослідники українського народного світогляду вважали саме бога Громовика покровителем шлюбу²⁴. М. Сумцов приділив увагу темі здійснення паралельно з народним весіллям космічного шлюбу Громовика та Громниці. На його думку, грозові явища мали продуктивну здатність²⁵. Знаходимо ряд міфообрядових сюжетів, пов'язаних з громом, грозою, блискавкою в ряді давніх і, навіть, близьких до сучасних культур. Так, вічнозелене дерево у хеттів – атрибут Бога Грози²⁶. У греків зв'язок дерева з громом пов'язаний з усвідомленням Зевса як господаря дуба²⁷. В Абхазії ще на поч. ХХ ст. убиту громом худобу і навіть людей не ховали, а викладали на високий под, віддаючи на з'їдання птахам як жертву тому ж богу²⁸. Існування у східних слов'ян поглядів на грім і блискавку, як запліднюючий акт, дозволяє зробити припущення, що об'єктом передачі молодим продуктивної небесної енергії було весільне деревце.

Іншим ритуальним жестом, пов'язаним з дахом, є кидання предметів через хату – миски від коровайної води, палиці, з якою обходили діжу (с. Збраньки, Овруцький р-н). Така дія часом пов'язана з гаданням про статі майбутньої дитини в залежності від боку, яким упаде підкинута миска (села Костопільського р-ну). У переважній більшості випадків означена дія є нейтралізуючою щодо посуду, який контактував з весільним тістом і в такий спосіб набував магійної сили.

У селах басейну Середньої Уборті бачимо включення в поняття внутрішнього (закритого) простору молодої території сусідів, що мешкають з нею по один бік вулиці, а також хати, куди молода ходила на “вечорки”. Саме тут відбувається перший викуп.

Як бачимо, весільна обрядовість краю зберегла комплекс етапних заходів, пов'язаних з ритуально визначеними сакральними місцями житлового простору. Вони володіють міфообрядовим контекстом у всіх частинах весільного ритуалу – передвесільній, власне весільній та повесільній. Для правильного прочитання останнього необхідне усвідомлення цілісності архаїчної традиції, без якої здійснення та розуміння ритуалу стає неможливим.

Знакові системи в обрядах мають, як правило, поліфонічний контекст. На перший план у ритуальному дійстві виходять символічні, а не утилітарні показники. Як-

що в поховальному ритуалі чітко протиставляються живі та мертві, то у весіллі вони перебувають усі разом, тут своє і чуже, живе і мертве переплітається.

Цілий ряд дій – удари в одвірки над порогом, у піч, поклоніння покутю, круговий обхід столу – можуть бути реліктовими способами вшановування хатнього божества, яке у народній свідомості зливається з образом першопредка і має паралелі в дав-

ньослов'янських міфологічних та народних казкових сюжетах.

У весільному ритуалі ми можливо стикаємось з обрядодіями, які є етнографічним субстратом давно втраченої міфологічної топіки. Здійснення шлюбного ритуалу у житлі є збереженням надзвичайно архаїчної моделі родинного життя.

¹ Сумцов Н. О. О свадебных обрядах, преимущественно русских. – Харьков, 1881. – С. 192, 194; Вовк Хв. Шлюбний ритуал та обряди на Україні // Студії з української етнографії та антропології. – Прага, 1926. – С. 229, 284; Борисенко В. К. Весільні звичаї та обряди на Україні. – К., 1988. – С. 29, 73.

² Балушок В. Елементи давньослов'янських ініціацій в українському весіллі // Народна творчість та етнографія. – 1994. – № 1. – С. 35.

³ Здоровега Н. Нариси народної весільної обрядовості на Україні. – К., 1974. – С. 68.

⁴ Байбурин А. К., Левинтон Г. А. К описанию организации пространства в восточнославянской свадьбе // Русский народный свадебный обряд. – Л., 1978. – С. 102, 104.

⁵ Кагаров Е. Состав и происхождение свадебной обрядности // Сборник Музея антропологии и этнографии им. П. Великого. – Л., 1929. – Т. 8. – С. 186.

⁶ Присутність дітей та чоловіків у коровайних обрядах Центрального Полісся спостерігається у межиріччі Уборти та Горині, а також на Київському Поліссі.

⁷ Голан А. Миф и символ. – М., 1993. – С. 158.

⁸ Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. – М., 1965. – С. 26.

⁹ В. Кравченко також фіксує аналогічну обрядодію у с. Снитиче Народицького р-ну Житомирської обл. Див.: Кравченко В. Пісні, хрестини та весілля. Т. 1. Житомир, 1913 – С. 125.

¹⁰ Брак у народів Центральної і Юго-Восточної Європи. – М., 1988. – С. 79.

¹¹ Кравченко В. Вказ. прац. – С. 137.

¹² Довнар-Запольский М. В. Белорусская свадьба в культурно-религиозных пережитках. – Этнографическое обозрение. – 1893. – № 3. – С. 27–28.

¹³ Борисенко В. К. Традиції і життєдіяльність етносу: на матеріалах святково-обрядової культури українців. – К., 2000. – С. 181.

¹⁴ РФ ІМФЕ ім. М. Т. Рильського. – Ф. 14–5. – Од. зб. 436. Записано Г. Пашковою у с. Сльно Рокитнівського р-ну Рівненської обл.

¹⁵ Зеленин Д. К. Описание рукописей ученого архива Императорского географического общества. – Пг., 1914. – Т. 1. Пг., 1915. – Т. 2. – С. 312.

¹⁶ Стрибання через стіл зафіксоване В. Кравченком у м. Шумськ Троянівської волості та в с. Волянищина Горошківської волості Житомирського повіту. Див.: Кравченко В. Вказ. прац. – С. 167, 183. Як правило, жінки-завивальниці стоять на лаві під час покривання голови молодої на Центральному Поліссі.

¹⁷ Довнар-Запольский М. В. Вказ. прац. – С. 32.

¹⁸ Брак у народів Західної і Південної Європи. – М., 1989. – С. 58.

¹⁹ Радович Р. Б. Техніка та технологія традиційного житлово-господарського будівництва на Поліссі другої половини XIX – першої половини XX ст. / Полісся України: матеріали історико-етнографічного дослідження. Вип. 1. Київське Полісся. 1994. – Львів, 1997. – С. 71.

²⁰ Успенский Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей // Реликты языка в восточно-славянском культе Николая Мирликийского. – М., 1982. – С. 132.

²¹ Кравченко В. Вказ. прац. – С. 193.

²² Цю ж традицію зафіксувала Г. Пашкова у с. Сновидовичі Рокитнівського р-ну Рівненської обл. Див.: РФ ІМФЕ ім. М. Т. Рильського. – Ф. 14–5. – Од. зб. 436.

²³ Писаренко Ю. Г. Велес-Волос в язичницькому світогляді Давньої Русі. – К., 1997. – С. 137, 144.

²⁴ Ящуржинский Хр. Свадьба малорусская, как религиозно-бытовая драма // Киевская старина. – 1896. – Т. LV, ноябрь. – С. 272.

²⁵ Сумцов Н. О. О свадебных обрядах преимущественно русских. – Х., 1881. – С. 57.

²⁶ Ардзинба В. Г. Легенды и мифы Древней Анатолии. – М., 1982. – С. 126.

²⁷ Штернберг Л. Я. Первобытная религия. – Л., 1936. – С. 469.

²⁸ Миллер А. Из поездки по Абхазии в 1907 г. // Материалы по этнографии России. – Т. 1. – СПб., 1910. – С. 66.