

МАГІЯ ВИВЕРТАННЯ КОЖУХА У ВЕСІЛЬНОМУ ОБРЯДІ («З якої причини теща вбралася у овчини...»)

Олександр Курочкін

УДК 392.51(=16)(477.52/.54)

Автор намагається прояснити генезис весільного звичаю східних слов'ян — вивертати кожух у церемонії зустрічі й проводів молодих. Різні інтерпретації магичного акту переконують у тому, що в архаїчній свідомості хутрянний одяг і овеча вовна тісно пов'язувалися із символікою щастя, багатства, продовження роду.

Ключові слова: весілля, кожух, «магія навпаки», обряд, рядження, апотропей, міфологічний світогляд.

The author endeavours to clarify an origin of the East Slavic nuptial custom — a reversing of sheepskin coat in the course of the newlyweds' ceremonial reception and send-off. The various interpretations of the magic action convince us that in the archaic consciousness, there has been a close connection of fur and ovine wool with the symbols of good fortune, wealth and a kin prolongation.

Keywords: wedding, sheepskin coat, reversing magic, mummery, apotropaic symbol, mythological world-view.

Магія — невід'ємна частина релігійних вірувань та обрядів від найдавніших часів до наших днів. У її основі лежить містичне уявлення про те, що за допомогою певних предметів, слів, дій і церемоній можна досягти бажаної цілі, здійснити вплив на ті або інші об'єкти реального й фантастичного світу. Розмаїття магичних практик, зафіксованих етнологами й релігієзнавцями в різних племенах і народах Землі, настільки велике, що не підлягає ні обліку, ні єдиній методиці дослідження.

У нашому повідомленні мова піде про такий різновид магії, який умовно можна визначити як «магія навиворіт, або навпаки». За класифікацією Є. Кагарова, побудованій на «психологічному ґрунті», це так звані енантіопатичні акти (засновані на ідеї протилежності) [8, с. 8]. Носії архаїчного світогляду вірили, що, порушуючи свідомо усталений порядок речей, за певних ритуально визначених обставин можна вступити в безпосередній контакт зі світом потойбічних сил (богів, демонів, померлих предків), забезпечити здоров'я і добробут чи заподіяти комусь шкоду й навіть смерть.

Для ілюстрації наведемо кілька прикладів енантіопатичної магії, спираючись на українські етнографічні матеріали. Щоб припинити моровицю, колядували влітку, хоча традиційно це робили взимку; лікувальним засобом вважалася нитка, яку в Чистий четвер пряли на порозі, обертаючи веретено в протилежний

бік, ніж зазвичай; за повір'ям, жінка, яка хотіла перетворитися на відьму, мала на свято Юрія водою зі сліду корови-первістки окропити «фігуру» (хрест) на роздоріжжі й, знявши із себе весь одяг, вилізти на неї догори ногами; заблукавши в лісі, мешканці Полісся намагалися знайти дорогу, надівши шапку козирком назад або вивернувши свій одяг тощо.

«Магія навпаки» широко репрезентована в поховальній обрядовості. Згадаємо тут лише відомий з літописних джерел звичай виносити мертве тіло не через двері, а через розібрану стелю. Саме так було вчинено з труною великого князя Володимира.

Народна звичаєва практика і світоглядні уявлення, пов'язані з нею, дозволяють розкрити первісне значення ритуального вивертання одягу. Це був не просто магичний акт, а й важливий захисний (апотропеїчний) засіб, такий же дієвий, як вогонь, залізо або червоний колір. Треба думати, що в добу панування язичества принцип дії «навпаки», «навиворіт» широко застосовувався в календарній і сімейній обрядовості. З прийняттям християнства цей ритуальний прийом значно звузив сферу свого побутування й відійшов у сферу так званої народної магії, став однією з характерних ознак поведінки «знаючих людей» — усіляких чарівників, відьом, ворожбитів і чорнокнижників. Така колоритна постать трапляється, наприклад, у легенді про сотника Харка, записаній

П. Кулішем. Ось що мовиться в ній про запо-рожця-химородника: «А було до війни такий жвавий, що з ним козаки нічого не бояться. Назад Отче наш переговорив — ступай сміло: пуля не візьме» [11, с. 97].

Цікаво, що магичний прийом «навпаки» використовувався і православним духовенством, зокрема в обряді анафеми — відлучення від церкви. Так, коли в Миколаєвському соборі м. Глухова у 1709 році привселюдно в присутності Петра I проголошували вічне прокляття гетьманові Івану Мазепі, священнослужителі, які брали участь у цьому похмурому дійстві, тримали запалені чорні свічки полум'ям донизу, що мало віщувати швидку смерть «зраднику» [10, с. 659].

У той час, як у церковній обрядовості й народній демонології «магії навпаки» дотримувалися у її первісному значенні, то в публічно-розважальних звичаях (зокрема весільних) вона трансформувалася у своєрідний канон карнавальної-сміхової культури, за допомогою якого у традиційній свідомості й побуті здійснювався зрозумілий і загальноприйнятий перехід у світ ритуального інобуття і святкової пародії.

Широке використання шкіри й хутра засвідчено у святково-обрядовій практиці багатьох європейських народів. Цей звичай бере початок від найдавніших поганських ритуалів і має цілий спектр семантичних значень, в основі яких лежить символіка вказаних натуральних матеріалів. У культурі індоєвропейців шкіра асоціювалася з ідеєю народження й відродження, уважалася символом безсмертя, омолодження, талісманом від злих духів. Міфологічна традиція наділяла її також еротично-фалічним сенсом, зіставляла з поняттями чар, очищення від скверни [12, с. 192—193]. Не менш складна культурна семантика вівці (барана), овечого хутра та вовни. Здавна сама тварина й похідні від неї матеріали, що їх використовували переважно для виготовлення одягу, асоціювалися з багатством, родючістю і владою. Пригадаймо хоча б мотив золотого руна в грецьких міфах.

Високий рівень доместикації вівці та повна її залежність від людини забезпечили їй невдячну роль культової жертвової тварини. У своєму класичному вигляді обряд жертвоприношення вівці існував у Давній Греції та Давньому Римі. Ритуальний статус вівці від язичників успадкувало християнство, яке вважає її «чистою» твариною. Відомо, що в християнській традиції вівця є символом Спасителя, невинності та покутної жертви (звідси — популярний у християнській літературі й мистецтві мотив «божого агнця»).

Усе вищесказане має пряме відношення до такого предмета традиційного верхнього чоловічого (і жіночого) одягу, як кожух. У багатьох святково-ритуальних ситуаціях його використовували, як правило, вивертаючи хутром назовні. За давніми віруваннями, як уже зазначалося, таке вивертання — магичний акт, що актуалізував і посилював позитивні якості вовни. Вивернутий кожух як неодмінний атрибут рядження трапляється в календарних обрядах карнавального типу (різдвяно-новорічні обходи з Козою і Меланкою, «живий» вертеп), а також у поховальних «іграх при мерці». За допомогою його моделювалися як зооморфні, так і антропоморфні маски: «журавель», «коза», «ведмідь», «дід», «циган» та ін. Традиційне застосування цього самого елемента носії добре відоме в будівельній та аграрній обрядовості. Наприклад, на Вінниччині (Гайсинський р-н) під час сівби соняшника, «щоб горобців відвертати», господиня одягала на себе очіпок або овечий кожух навиворіт. Працювати треба було мовчки, не лузаючи насіння, щоб не привернути до себе уваги птахів [1, арк. 22].

Важливу роль відігравав вивернутий вовною наверх кожух у традиційному весільному дійстві. За давньою традицією, ідучи до вінця, наречена в Україні одягала на себе кожух (шубу), про що не раз згадується у весільних піснях:

*Дзвонять дзвоночки, дзвонять,
Голосочком виводять.
Вдягай, Галюню, шубу,
Бо поїдеш до шлюбу.*

*Там вам піп ручки зв'яже
Щире слівце скаже... [4, с. 239].*

Застилали лави на покуті або покривали діжу кожухом, здійснюючи урочистий посад молодих. За народними віруваннями сидіння на весільному кожусі сприяло народженню кучерявої дитини. У деяких випадках на вивернутий кожух мали сідати також батьки і старша дружка та ін. І за формою, і за змістом ці обряди близькі до ритуальної практики родин і пострижин, у ході яких дитина доторкалася до вивернутої вовни. У всіх цих випадках засоби контагіозної магії мали забезпечити здоров'я, добробут і щастя посвячуваних осіб, які набували нового соціального статусу.

Найвищий ступінь концентрації різноманітних магичних символів і дій, пов'язаних із кожухом, простежуємо в обряді провідів поїзду молодого з власного обійстя. Ось як описує це весільне дійство П. Чубинський: «На двір виносять лаву, на неї ставлять діжу, покриту чистим рушником, на “діжі” кладуть той хліб, яким батьки благословляли свого сина, і шматок солі. Біля лави ставлять відро води і маленький глечик, яким звичайно п'ють воду. Молодий з боярами стають перед хлібом. У цей час із хати виходить мати молодого в кожусі навиворіт і в шапці, тримаючи в приполі овес, горіхи, насіння соняшника, гарбуза й дрібні гроші, які мати звичайно для цієї мети збирає з дня народження сина. Один з бояр підходить до неї і подає “граблі” чи “вила”, які представляють у цьому випадку коня, на якого вона сідає верхи. Дружка бере вила за кінець і обводить навколо “діжі”, а боярин іде позаду з батогом і підганяє. Під час цієї ходи мати виймає з криком овес і розкидає його в усі боки...» [18, с. 314]. Усі деталі наведеного ритуального комплексу виглядають дуже архаїчно й, вірогідно, належать ще до передхристиянської доби. Наявність таких символів життєвої енергії та апотропеїв, як пікна діжа, різні сорти насіння, горіхи, сіль та вода, ясно вказує на охоронний, профілактичний характер весільної церемонії, спрямованої на те, «щоб від вроків охоронити»,

примножити репродуктивні сили молодого й усього його роду. Ця загальна ідея накликання добра виразно звучить у пісні, якою хор дівчат супроводжував церемонію обсівання весільного поїзду:

*Ой сій, мати, овес
Та на наш рід увесь,
Щоб наш овес рясен був,
Щоб Іванів рід красен був
[18, с. 314–315].*

На Полтавщині в такій самій ситуації співали інакше:

*Мати сина вівсом обсипала,
Вівсом обсипала, щастям дарувала,
Пошли, боже, щастя, як овес
рясно... [6, с. 124].*

Важливо відзначити, що обсівання вівсом і вивертання кожуха рівнозначні у своїй магичній семантиці. Звідси традиційне побажання: «щоб овес родив такий густий, як вовна на кожусі». На старовинних весіллях російських царів бояриня, яка обсипала молодих зерном, одягала дві шуби, до того ж одну з них — навиворіт [15, с. 81].

Обряд провідів поїзду молодого за нареченою, за словами Ф. Вовка, мав «разом і військовий, і релігійний характер» [5, с. 258].

Сама свекруха у вивернутому кожусі, чоловічій шапці на імпровізованому коні (вила чи граблі) мимоволі асоціюється з поганською жрицею чи химерними героями чарівної казки. Образ коня на весіллі в різних модифікаціях (справжня тварина, маска, ігровий персонаж, фольклорний мотив) також зовсім не випадковий. Як і зображення коня на дахах слов'янського житла, він виконував тут важливу оберегову функцію. Одночасно кінь як хтонічна істота й медіатор між «цим» і «тим» світом, за давніми уявленнями, здатний був сприяти дітонародженню та загальному добробуту сім'ї.

Уже знайомий нам ритуальний сценарій рядження свекрухи у вивернутий кожух майже дзеркально повторювався в обряді зустрічі зятя з тещею на її подвір'ї. Весільні пісні по-

різному пояснюють зміст цієї церемонії. В одних випадках наголошується прагнення матері настрашити того, хто хоче забрати її дочку:

*Із якої причини
Теща вбралася в овчини?
Хоче зять злякати,
Щоб дочки не дати:
А зять не боїться,
Проти тещі становиться*
(с. Лушни, Овруцький пов.)
[18, с. 340].

Подібна сцена ритуальної зустрічі зять фігурує також у білоруській та російській весільній обрядовості. Цікаво, що аналогічна мотивація — «перевернула кожушок, да хоче спужати» — у білоруських весільних піснях звучала і в тому епізоді, де свекруха урочисто вводила до хати невістку. Такий паралелізм указує на те, що апотропеїчні заходи при зустрічі з «чужою дитиною» в давні часи виконували представники обох родів, задіяних у весільній церемонії.

Ще одне поширене тлумачення символічного вивертання кожуха відбиває традиційне побажання: «Щоб як кожух волохатий, такий був зять багатий». Цей мотив часто відлунює у весільних піснях:

*Слава Богу й Дусі,
Вийшла мати в кожусі.
Як цей кожух мохнатий,
Так буде зять багатий...* [18, с. 300].

В іншій весільній пісні співається:

*Будь, зятю, добресенький,
Як кожух теплесенький.
Будь, зятю, багатий,
Як кожух волохатий* [2, с. 690].

Вище вже мовилося про те, що хутрянний одяг і овеча вовна вважалися символом щастя, добробуту, багатства, примноження врожаю та худоби. В обрядах сімейного циклу ці семантичні конотації доповнювалися мотивами дітонародження, звідси — традиційне побажання: «Стільки дітей, скільки волосся в кожусі».

Усі дослідники, які пояснювали широке використання овечого хутра у весільних обрядах

слов'ян та інших народів, поділяли думку про давні язичницькі джерела цього звичаю. Наприклад, Х. Ящуржинський убачав у ньому уламки античної традиції, згідно з якою молоді сідали на хутро тварини, принесеної в жертву богам, покровителям шлюбу. При цьому мався на увазі найурочистіший варіант шлюбної церемонії древніх римлян — *confarreatio*, коли наречених саджали на два поставлені поряд стільці, укриті однією овчиною із жертвовної вівці [20, с. 15].

Широкий порівняльний матеріал про застосування овечої вовни у весільних обрядах європейських народів знаходимо в працях М. Сумцова. Згідно з концепціями міфологічної школи, він уважав, що обрядове обсипання молодих у вивернутому кожусі символізувало хмару, з якої падав дощ: «Як хмара дає землі багатство, проливаючи на неї свої дощові скарби, так символ хмари дає багатство і народження дітей молодим» [15, с. 90]. В іншій праці дослідник наголошував: «...обрядове використання овчини мало своїм джерелом жертвоприношення барана й вівці богам землеробства і шлюбу, яке, очевидно, практикувалося в усіх арійських народів древності і збереглося до ХІХ ст. у народів Північної і Середньої Азії» [16, с. 19].

На відміну від своїх попередників, Є. Кагаров, услід за Л. Нідерле, трактував весільний звичай зустрічі молодих у вивернутому кожусі як карпогонічний, тобто репродуктивний, акт, спрямований на продовження роду [9, с. 176]. Осібну позицію в поясненні досліджуваного звичаю зайняв М. Нікольський, який бачив у ньому сліди тотемічних уявлень, пов'язаних із культом ведмедя. Обґрунтовуючи свою гіпотезу, дослідник наводив різноманітні фольклорні та етнографічні матеріали, які засвідчують ритуальне вшанування ведмедя на теренах Білорусі й усїєї Східної Славії. Особлива роль при цьому відводилася ведмежому обрядодійству «комоедиці», яке в ХІХ ст. відзначалося 24 березня напередодні християнського свята Благовіщення. На думку М. Нікольського, саме від цього обряду походить

традиція вивертання кожуха й шапки діючими особами весільного білоруського чину. Саму заміну ведмежого хутра на овече / бараняче він пояснював як пізнішу трансформацію [13, с. 100–102].

Оригінальна гіпотеза М. Нікольського, оперта на певну систему фактів, залишається дискусійною. Окремі аргументи, що підтверджують її, можна заперечити або витлумачити в інший спосіб. Це порушує, зокрема, питання про заміну в обрядах шкіри ведмедя на бараняче хутро. Такі випадки дійсно траплялися в історії народної культури. Вивчаючи новорічний карнавал «Маланка» на теренах Карпат і Прикарпаття, ми зафіксували той факт, що маска «ведмедя» в давні часи моделювалася за допомогою шкіри справжнього звіра, і лише пізніше для цього почали використовувати овечі кожухи, горохову чи іншу соломку. Проте вважати, що подібна заміна мала універсальний характер, мабуть, не варто. Перші сліди доместикації вівці на теренах Європи засвідчені в археологічних пластах VIII–VI тис. до н. е. [19, с. 87].

Від указаного часового рубежу, як здається, треба виводити історію релігійного вшанування цієї тварини. У будь-якому разі слід визнати, що зоолатричні культи ведмедя, вівці (як і кози, бика, вовка та ін.) у різних народів і племен тривалий час існували паралельно, не витісняючи один одного. Проте, звичайно ж, у лісовій смузі Європи, де вівчарство не мало широкого розповсюдження й найдовше зберігалася популяція ведмедів, найстійкіше трималися й пережитки культу цієї тварини.

Шукаючи аргументи для підтвердження оригінальної гіпотези, М. Нікольський звернув увагу на те, що в східнослов'янських весільних піснях молодого й молоду, а інколи і свата, називають «ведмеді» [13, с. 99]. Однак цим порівнянням справа не обмежується. Лише в українській традиції наречена має цілу низку подібних символічних визначень: «куниця», «теличка», «тур-туриця», «ягничка», «тетерка», «пава», «сорока», «ворона», а молодого величають «соколом», «соболем»,

«вовком» та ін. Наявність широкого спектра алегоричних зооморфних дублерів учасників весільної церемонії має своє пояснення. Очевидно, у цьому можна вбачати рештки тотемічних вірувань і ремінісценції давньої міфологічної концепції шлюбу як полювання на лісову дичину або військовий похід за здобиччю. До того ж не можна забувати, що представники роду молодого й молодої протилежною стороною сприймалися як уособлення чужого світу — «чужини», яка у свідомості хліборобів природно асоціювалася зі стихією лісу.

Своє трактування генезису весільного ритуалу проводів і зустрічі молодих свекрухою або тещею у вивернутому кожусі запропонував український етнограф В. Охримович. Він убачав у цій традиції пережитки язичницького жертвоприношення богам, яке здійснювала мати як глава сім'ї і господиня дому. Те, що саме мати, а не батько, виконувала почесну функцію жерця у весільному обряді, В. Охримович пояснював з позицій теорії материнського роду й материнського права [14, с. 74]. Сьогодні, як відомо, теорія матріархату, яка була популярна в XIX ст., відкинута історичною наукою, оскільки вона не має доказової бази. Проте важлива роль матері як жриці підмічена В. Охримовичем слушно. Цікаво, що в деяких ранніх описах українського весілля мати у вивернутому кожусі виконує свої магічні дії в супроводі двох вершників [7, с. 224]. Подібна ритуальна трійця («Маланка» в супроводі двох вершників) помічена також у традиційних новорічних обходах карнавального типу. Ці обрядові персонажі нагадують типологічну постать Великої богині (або Макоші) між двома комонними. Такий мотив трапляється як оберіг на українських вишитих рушниках та інших артефактах декоративно-вжиткового мистецтва.

Таким чином, безсумнівно, весільне рядження матері (тещі та свекрухи) у вивернутий кожух є уламком архаїчної традиції. Показово, що один і той самий церемоніал здійснюється двічі, маркуючи старт і фініш весільної подорожі молодих. Їх просторові переміщення і сам

хід ритуалу символічно відтворюють шлях у «чужий» світ і повернення у «свій». У цьому зв'язку має сенс ще одна інтерпретація весільного акту зустрічі наречених у вивернутому кожусі, яку запропонував сучасний російський етнолог А. Байбурін. На його думку, для цієї ритуальної ситуації (як і для весілля загалом) актуальне протиставлення «свого» й «чужого» у варіанті «людське» — «звірине» або «культура» — «природа» [3, с. 219].

Наведені матеріали засвідчують, що кожух як етнокультурний об'єкт виглядає достатньо репрезентативним для дослідження семантики традиційного вбрання. Весільний обряд зустрічі й проводів молодих, із притаманним йому переодяганням у вивернутий кожух, виконував цілий спектр магічних і символічних функ-

цій. У контексті загальних соціальних зрушень ХХ ст. відбувається істотна трансформація і редукція народного весільного ритуалу. Чимало його структурних ланок і елементів відходять у минуле. Це стосується й використання вивернутого кожуха в обрядах проводів і зустрічі весільного поїзда. Спочатку він стає факультативним реквізитом весільної церемонії, а потім і зовсім випадає з неї. Архаїчний атрибут сьогодні реально замінюють ікони, рушники, традиційні хліб-сіль та освячена вода, якими благословляють молодих «на щастя, на здоров'я».

Судячи з усього, у свідомості сучасної людини ще залишається місце для магічного компонента. Магію добрих слів, побажань, обрядодій, вочевидь, не здатні витіснити ні економічна криза, ні науково-технічний прогрес.

1. Архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України. — Ф. 1–2, од. зб. 41. Записи І. Танцюри у 1918–1929 рр.

2. *Афанасьев А.* Поэтические воззрения славян на природу. — М., 1865. — Т. I.

3. *Байбурин А. К.* Ритуал в традиционной культуре. — С.Пб., 1993.

4. Весільні пісні. — К., 1982. — Кн. 2.

5. *Вовк Хв.* Студії з української етнографії та антропології. — К., 1995.

6. *Гриша О.* Весілля в Гадяцькому повіті у Полтавщині // Матеріали до українсько-руської етнології. — Л., 1899.

7. Записки Черниговского губернского статистического комитета. — Чернигов, 1866. — Кн. I.

8. *Кагаров Е. Г.* К вопросу о классификации народных обрядов // Доклады Академии наук. — М., 1928. — № 11.

9. *Кагаров Е. Г.* Состав и происхождение свадебной обрядности // Сборник Музея антропологии и этнографии. — Ленинград, 1929. — Т. VIII.

10. Киевская старина. — 1884. — № 12.

11. *Кулли П.* Записки о Южной Руси. — С.Пб., 1856. — Т. I.

12. *Маковецкий М. М.* Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках. — М., 1996.

13. *Никольский Н. М.* Происхождение и история белорусской свадебной обрядности. — Минск, 1956.

14. *Охримович В.* Значение малорусских свадебных обрядов в истории эволюции семьи // Этнографическое обозрение. — 1891. — № 4.

15. *Сумцов Н.* Символика славянских обрядов. — М., 1996.

16. *Сумцов Н. Ф.* К вопросу о влиянии греческого и римского свадебного ритуала на малорусскую свадьбу. — К., 1886.

17. *Сумцов Н. Ф.* Символика славянских обрядов. — М., 1996.

18. *Чубинский П.* Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край... — С.Пб., 1877. — Т. IV.

19. *Шнирельман В. А.* Происхождение скотоводства. — М., 1980.

20. *Яциуржинский Х.* Свадьба малорусская как религиозно-бытовая драма // Киевская старина (оттиск из журнала). — К., 1896.