



**Тетяна Валодзіна**

### **Про роги, чоловічі й жіночі**

*Переклад з російської Марії Маєрчик*

У зв'язку з атрибуцією людей (як чоловіків, так і жінок) рогами постає закономірне питання: це просто поетична метафора чи звірині атрибути дійсно притаманні міфопоетичному образу тіла людини. Використання тваринної символіки в описах поведінки і характеру людини – явище давнє, звичне, сягає первісної невиділеності людини з природи. У найглибшій архаїці межа, що відділяла людей від природного світу, є або нечіткою, або лежить не там, де ми її бачимо, або й взагалі відсутня [Неклюдов 1998: 133]. Анімізм стійко залишається тим смислотворчим тлом, на якому формуються мовні і культурні стереотипи, поетичні образи.

Стійкі вирази, конденсуючи і віддзеркалюючи традиційні уявлення, активно використовують образ рогів, поєднуючи тексти, різні як за глибиною, в діахронії, так і в синхронії, коли активно йшли процеси запозичення й адаптації. Добре відомі і різні за походженням фрази «*рог изобилия*» і «*сшибать рога*» співіснують із новими і вже популярними антиприказковими виразами Фоменка: «Якщо у вас вирости роги, не поспішайте звинувачувати дружину, може ви просто козел», які мають, до речі, цілком впізнавані «фразеологічні» витоки. У традиційній культурі рогам приписується ряд символічних значень, які формуються, перш за все, під впливом своєї форми цих частин тіла.

У більшості культур ріг символізує продуктивні сили природи загалом, і, зокрема, – чоловічу репродуктивність. Це переконливо ілюструє образ єдинорога – в середньовічних переказах символ животворної чоловічої енергії: “Це доволі люта тварина з одним рогом. Аби піймати його, в полі залишають незайману дівчину; тварина підходить до неї і її ловлять, коли вона влягається на лоно дівчини” [Кэрлот 1994: 12]. Роги функціонально бувають необхідні для продовження роду. “Оленьчі роги, скажімо, розвинулися винятково для поєдинків: безрогий олень не має жодних шансів на потомство. Відомо, що для жодних інших цілей ці роги не потрібні. Від хижаків олені-самці захищаються тільки передніми копитами, і ніколи – рогами” [Лоренц 1994: 32]. В греко-римській традиції Діоніса часто зображено рогатим. Пан – рогатий бог природи, його сатири також рогаті, що позначає їхню мужність і чоловічу продуктивну міць. Плутон, бог багатства, теж має ріг, і цей ріг, “ріг Амальтеї” – джерело багатства й достатку (пор. укр. як з рога достатку (Амальтеї) [ФСУМ 1993: 742]. Приказкою вважається й білоруський вираз з рога ўсяго многа [СБП 1996: 499], більш відомий як назва білоруської народної казки (правда, в ній з чарівного рогу з’являються могутні молодці).

Фалічна символіка рогу нерідко фігурує у фольклорних текстах і ритуалах. Так, в замовляннях міцність рогу стає зразком для немічних чоловіків: “Сколь крепки рога у быка-пореза, столь бы крепко стояла ярая жила на женскую плоть” [Бурцев 1902: 62]. Символіка бика і його рогів – одна з відомих у замовляннях від імпотенції, див., наприклад: “Выходит булатный бык, булатными рогами гору бодет, ногами скребет” [Топорков 2002: 560]. Цю ж символіку знаходимо в низці стійких виразів: польськ. *ona je na kozim rogu; koza ją pobodła* (“вона є на козиному розі”, “коза її буцала”) [Krawczyk-Турпа 2001: 67]; *Niech będzie róg, gdzie trzeba, nie będzie na głowie* (“нехай ріг буде, де треба, не на голові”) [Dądrowska 1998: 55]. А у тлумаченні таких виразів, як біл. *У старога казла моцныя роги* [АНДЛ: Задаріжжя Сенненського р-ну Вітебської обл.]; рос. *У старого козла больше роги* [Даль 1955. 4: 99–100]; слов. *Čim je baran starši, tým má roh tvrdši* (“чим старший баран, тим твердіший його ріг”) [Nabovštiaková, Krošlaková 1996: 45]; польськ. *Czym kozieł starszy, tým róg twardszy* (“чим козел старший, тим ріг твердіший”) [Kopalinski 1990: 360]; *Czym starszy wól, tym twardszy róg* [НКРР, 3: 91] (“чим старший віл, тим твердіший ріг”) є зазвичай певна двозначність, вони позначають досвідченість і достоїнства бувалого чоловіка (це більш прозоро видно на інших прикладах з області зоосимволіки: біл. *Стары воўк знаіць толк*; рос. *Старый конь борозды не портит*; польськ. “*Nie ucieka, ma rada, wszak wiesz*,

*ćim kot starszy*” Tut pospolicie mówie, “*ogon jego twarszy*” [Dađrowska 1998: 53] (“не втікай, моя тобі порада, адже знаєш, що *чим кіт старший...*” Тут посполиті додають: “*хвіст його твердіший*”).

Відомий багатьом європейським народам апотропей у формі ріжок (а також відповідний жест із пальців), вочевидь, у діячності опертий на функцію оберегу статевих органів [Röhrich 1996]. Водночас, у білорусів агресивно-еротична функція рогу простежується у вербальних апотропеях від вроків: *Соль у вочы, галавешку ў зубы, рог памыж ног* [СБППЗБ, 3: 74].

У традиційних уявленнях удар рогом, буцання мають спільну семантику передачі здатності до репродукції. Під час святочних обходів буцання є основною формою контакту з глядачами ряджених – козла, кози і бика (див. у примовляннях: *Бодал, под юбку поддевал* [Духовная 1997: 166]), що мало за мету наділити господарів фертильністю. Те ж у супровідних піснях: *Дзе каза рогам, там жыта стогам*. Але особливо виразно фалічна символіка представлена у весільній обрядовості. В Мозирському повіті Мінської губернії П. Чубинський записав такий текст весільної “коровайної” пісні:

За колодою, за дубовою  
Там козині роги.  
Коровайниці, добре жони,  
Позадирали ноги  
[Українські 2003: 47].

У білоруських весільних піснях з типовим мотивом “молодій в шлюбну ніч жених пропонує пироги” зустрічається варіант:

Мяне ў клець вядуць,  
там пірог дадуць,  
А пірог, пірог да з бычыны рог  
[Традыцыйная 2001: 298].

У весільній пісні з Єкатеринославської губ. роги вола вважаються дівочою забавою:

Їли бояре, іли,  
Цілого вола з’їли,  
На столі ні росечки,  
Під столом ні косточки.  
Осталися роги –  
Дівчатам між ноги  
[Українські 2003: 55].

У записах В. Н. Добровольського зафіксовано такий весільний звичай: коли розбудять молодих, тоді вся родина молодого йде

оглядати невістчину “доброту” – *ци ни лумала калину, ци ни паствила яна бычка и ци ни прабилася на ражок* [Добровольский 1903: 163]. Якщо молода *праиграла сваяво бычка*, в Могилевській губ. співали:

На елцы расла,  
ня дзевкой пришла,  
Ци каров даила  
да на рог прабила,  
А ци хадзила на масту  
да набралась хварасту  
[Дембовецкий 1884: 130].

Український діалектний фразеологізм *козла за роги водити* ‘про жінку, що зраджує чоловікові’ [Ужченко, Ужченко 2000: 100] актуалізує зокрема й дещо інший мотив: наявність рогів у обманутого чоловіка. Добре відомі *рога наставить* ‘зрадити чоловікові’ [СППП: 65]; біл. *настаўляць рогі* [ФСБМ, 1: 272]; укр. *наставляти роги* ‘зрадити чоловікові’, ‘обманути якогось чоловіка, ставши коханцем його дружини’ [ФСУМ: 742]; нім. *j-m Hörner aufsetzen* (“зробити роги”). В “Історико-етимологічному словнику російської фразеології” зібрані й підсумовані основні версії виникнення цього виразу: 1) запозичення пов’язане з військовим спорядженням древніх германців: проводжаючи чоловіка на війну, дружина одягала йому на голову шолом з рогами; мовою жінок “надіти чоловікові роги” означало спорядити чоловіка в похід і залишитися вільною; 2) із міфу про Актеона, який підглядав за купанням богині Діани, і за це вона перетворила його на оленя; наймення Актеон уживається в значенні “рогоносець, обманутий чоловік”; 3) у німецькому імператорському указі 1427 р. заборонялося перебувати в армії з дружиною, а ті, хто порушували заборону, мусили носити роги; 4) візантійський імператор Андронік Комнін (1183–1185) дозволив чоловікам тих жінок, з якими він мав любовний зв’язок, полювати в його звіринці. На воротах осіб, що мали таку перевагу, вивішувалися оленячі роги. Жартома про таку людину казали, що в нього на лобі роги. Вираз потрапив у російську мову через грецьку або французьку [СРФ 1999: 493]. У будь-якому випадку, у багатьох західноєвропейських мовах вживається одна лексема для позначення як козла, так і обманутого чоловіка.

Пояснити цей фразеологізм намагалися не тільки лінгвісти, але й історики, які його пов’язували з одним із символічних проявів кодексу честі в пастуших народів Середньовіччя, і навіть зоологи, які зауважували, що саме козли толерують контакт вибраної партнерки з іншим “товаришем по стаду” Припущення,

що джерелом фразеологізму є уявлення про рогатих тварин як втілення чорта, яким до того ж приписується і особлива сексуальна активність, було б правдоподібним, якби роги виростили в нечесної дружини, а не в обманутого чоловіка, достоїнства якого під сумнівом.

Вочевидь, у даному випадку є сенс ще раз ствердити, що краще приживаються ті запозичення, які потрапляють у концептуально близьке середовище, підкріплюються подібною етнокультурною образністю і органічно вливаються в живу стихію мови. Це значить, що вираз набуває як діалектних варіантів, типу укр. *козла за роги водити*, дон. *надеть роги* 'зрадити' [Брысіна 2003: 124]; новг. *рога подстроить* 'зрадити комусь в коханні' [НОС 9: 143], біл. *вес. дару гарбатай, каб муж не быў рагаты*, так і "антиприказкових" форм, як у Фоменка.

Таким чином, риг у системі традиційних уявлень і відповідних стійких виразів зберігає чоловічу фалічну семантику. Однак деякі фразеологізми не вписуються в цей контекст. Наприклад, у псковських говорах вираз *рожок (роги) сбивать* є частиною весільної фразеології і пояснюється як: 1) 'розбивати посуд, цеглу тощо в будинку пошлюблених': *Назавтра приходят сбивать роги маладухе: бах горшки об пол, разбили, чтоб рага не была, не бадалася*; 2) 'бенкетувати, святкувати другий день весілля': *Нявесты рожки сбивают, запрягают лошадей всех, паедут на дирижням, кругом, в каждой дярвни астанавяцца, народ сабираицца, паежжане пляшуть, нявеста с жанихом сидить – вот называецца рожки сбивать* [СППП: 65]. Л. А. Івашко уточнює, що цей обряд припадає на наступний після шлюбної ночі день і символізує подолання непокори (або спротиву) молоді: *На фтарой день нивесте роги збивали, принасили малоцник, аб землю трах и разабьют* [Івашко 1962: 45]. Не зовсім зрозуміло, однак, чому молода у першу шлюбну ніч мала чинити опір, бути непокірною, особливо коли йдеться про патріархальне суспільство. До того ж вранці всі чекали доказів її "невинності"

З іншого боку, судячи з діалекту, фразеологізм *сбивать рога* позначав розбивання посуду, що символічною мовою народної культури означало власне перший шлюбний досвід, дефлорацію молоді. У Вітебській і сусідній Псковській губернії в ХІХ столітті етнограф А. Серебрянніков записав, за його словами, "дикий звичай" демонструвати вранці сорочку молоді. Якщо молода була "чесна", святкують *солодкі ріжки* – носять сорочку, підтверджуючи її невинність [Витебская 1890: 268]. В "Смоленському обласному словнику" В. Н. Добровольського читаємо: "солодкі ріжки – гостина на честь молоді, яка зберегла невинність" [СОС 1914: 842].

До речі, в кулінарному коді весілля саме категорія солодкого позначала чесність молодої (див. також з весільної фразеології *салодкая гарэлка*). Таким чином, ріг у цих контекстах прямо співвідноситься з системою символів жіночого низу, акцентація і трансформація яких ставала домінантною в обрядності другого дня весілля.

Жіноча генітальна символіка рогу здавалася б нелогічною, особливо після розглянутого тла його фалічної семантики, якби не цілий комплекс як фольклорно-етнографічних, так і фразеологічних даних. З широкого етнографічного контексту випливає, що роги є атрибутами всіх Богинь-Матерів, Цариць Небес. Відомо, що рогату кичку (головний убір) носили східнослов'янські молоді одружені жінки (див. *Бог рога прикует – будешь носить* 'про кичку, вихід заміж' [Даль 1955, 4: 100], замінюючи її в старості на безрогу. З цього можна припустити, що роги були зв'язані з фертильним періодом у житті жінки. Згідно з народними уявленнями, вони сприяли плодючості і благополуччю. Жіночі персонажі з рогатим головним убором збереглися і в вишивці [Маслова 1984: 57–58]. Ймовірно, стосунок до цього має білоруський діалектний фразеологізм *рогі чапляць* (*вешаць, усторківаць*) 'крикливо одягатися': *Маша рогі чапляе на сябе, дужа хоча панаравіцца Мархвінаму мальцу* [Юрчанка 2002: 147].

Архисема 'здатний до репродукції', що виражається, зокрема, і в спосіб акцентації на рогах, створює в етнокультурному просторі східних слов'ян дуплети чоловік-бик, жінка-корова. Обряд "повивання корови молодичею", коли після першого отелення господарка обмотує навколо рогів корови нижній рубець своєї сорочки (*Як корова первістка отелиця, то це ўжэ ей на роги замотовалы рубцы з рубашкы жэньскої* [ПА: с. Вышевичи Радомышльського р-на Житомирської обл.]; *Даю тебе, Марта, свого рубца, штоб давала молока до конца* [ПА: с. Хоробичи Городнянського р-на Чернігівської обл.]), ймовірно, генетично пов'язаний з обрядом зміни головного убору жінки після народження нею первістка. Правомірність об'єднання символікою репродуктивності таких далеких значень діалектних слів, як *брухатая* 'вагітна' і *брухатая* 'битлива' (тобто потенційно 'рогата') підтверджується побутуванням на одній території лексеми *гульий* в значенні 'безрогий' (про худобу) і 'потворний' (зокрема і про молоду). У зв'язку з цим сварливе *корова безрогая* набуває несподіваного сенсу, бо вказує на невідповідність статевовіковому статусу [Власкіна 2000: 147–148]. У весільній пісні білорусів для "нечесної" молодої є такі рядки:

Вядуць карову рагатую,  
Вядуць Аленку пузатую.  
На загароду садзілась,  
На кол прабілась

[Вяселле 1988: № 749].

Про прыналежнасць рогів коровы до сферы жіночага і рэпрадуктыўнага сведчаць і такі контексты, як *Не бегае карова, трэба з'няты з мушчыны штаны палат'няныя* [і прыв'язати корові на роги пояс цих штанів] [ПА: с. Малыя Автюки Калининковского р-на], а також показовый вираз *корова на рогах принесла*, так відповідали дітям на питання “звідки я взявся” [Гура 1997: 216].

Генітальна символіка рогу в традиційних уявленнях білорусів прочитується і поза “коров'ячим” контекстом. Особливо показові роги як атрибут золотника – жіночої матки – в замовляннях: *Залатнік залаты, твой рог залаты; Залатнік, залатнічок, залаценечкі ражок* [Замовы 2000: 233, 242]. З цього стае зрозумілою і образність білоруської весільної ліричної пісні. Ще раз повертаючись до давнього виразу *ріг дастатку*, доцільно згадати, що роги використовувались і як ємність, яка мала у народній культурі виразну генітальну символіку.

Таким чином, гострі й колючі – роги є символом фалічним і маскуліним; порожнинні – вони позначають жіночність і здатність вбирати в себе. Подібна двозначність цього соматизму зафіксувалася у фольклорних текстах, коли в одному і тому ж контексті появляються або *дзед з рожкам*, або *п...ля з рогам*, а потім *баба з пужкаю* або *х... з пужкаю*:

А пад парогам п...ля з рогам  
Да табаку трасе.  
Пад грушкаю стаіць х.. з пужкаю  
Да цялятка пасе

[Federowski 1960: № 134].

Под порожком дзед з рожком  
Табаку трасець.  
Под горушкой баба з пужкай  
Цялёнка пасець

[Белорусские 1911: 147].

АНДЛ – Архів науково-дослідної лабораторії білоруського фольклору Білоруського університету.

*Белорусские 1911* – Белорусские песни “частушки”, собранные Н. Я. Никифоровским. – Вильна, 1911.

*Брысина 2003* – Брысина Е. В. Этнокультурная идиоматика донского казачества. – Волгоград: Перемена, 2003.

*Бурцев 1902* – Бурцев А. Е. Обзор русского народного быта Северного края. – Т. 2. – Спб., 1902.

*Витебская 1890* – Витебская губ. Историко-географический и статистический обзор. Вып. 1. – Витебск, 1890.

*Власкина 2000* – Власкина Т. Ю. Репродуктивная лексика и культурный контекст // *Etnolingwistyka* 12. – Lublin, 2000. – S. 139–154.

*Вяселле 1988* – Вяселле. Песні. Т. 6. – Мн.: Навука і тэхніка, 1988.

*Гура 1997* – Гура А. В. Символика животных в славянской народной традиции. – М.: Индрик, 1997.

*Даль 1955* – Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 1–4. – М., 1955.

*Дембовецкий 1884* – Дембовецкий А. С. Опыт описания Могилевской губернии по отделу свадебные песни. – Могилев-на-Днепре, 1884. – № 130.

*Добровольский 1903* – Добровольский В. Н. Смоленский этнографический сборник. Ч. 4. – Москва, 1903.

*Духовная 1997* – Духовная культура Северного Белозерья. Этнодиалектный словарь. – М.: ИЭА РАН, 1997.

*Замовы – Замовы*. Беларуская народная творчасць. – Мн.: Беларуская навука, 2000.

*Ивашко 1962* – *Ивашко Л. А.* Из наблюдений над диалектной фразеологией (на материале псковских говоров) // Слово в народных говорах русского Севера. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1962. – С. 40–48.

*Кэрлот 1994* – *Кэрлот Х. Э.* Словарь символов. М.: REFL-book, 1994.

*Лоренц 1994* – Лоренц К. Агрессия. – М.: Изд. Группа “Прогресс”, “Универс”, 1994.

*Маслова 1984* – Маслова Г. С. Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и ритуалах XIX – начала XX века. – М., 1984.

*Неклюдов 1998* – Неклюдов С. Ю. Зоодемонизм // Слово и культура. Памяти Никиты Ильича Толстого. – М., 1998. – Т. 2. – С. 126–137.

*НОС* – Новгородский областной словарь / Сост. В. П. Строгова, А. В. Клевцова, Л. Д. Петрова и др. Вып. 1–13. – Новгород, 1991–2000.

*ПА* – Полесский архив Института славяноведения РАН.

*СБППЗБ* – Слоўнік беларускіх гаворак паўночна-заходняй Беларусі і яе пагранічча. – Т. 1–5. – Мн., 1979–1986.

*СБП 1996* – Лепешаў І. Я., Якалцэвіч М. А. Слоўнік беларускіх прыказак. – Мн., 1996.

*СОС 1914* – Добровольский В. Н. Смоленский областной словарь. – Смоленск, 1914.

*СППП* – Словарь псковских пословиц и поговорок / Сост. В. М. Мокиенко, Т. Г. Никитина. – СПб., 2001.

*СРФ 1999* – Бирих А. К., Мокиенко В. М., Степанова Л. И. Словарь русской фразеологии. Историко-этимологический справочник. – СПб.: Фолио-Пресс, 1999.



*Топорков 2002* – Топорков А. К символике мужского и женского в славянской магической поэзии (на материале русских заговоров от импотенции) // Wiener Slawistischer Almanach, Sonderband 55. – 2002. – С. 557–566.

*Традыцыйная 2001* – Традыцыйная мастацкая культура беларусаў. У 6-ти т. Т. 1: Магілёўскае Падняпроўе / Упор. Т. Б. Варфаламеева, В. І. Басько, М. А. Козенка і інш. – Мн.: Беларускае навука, 2001.

*Ужченко, Ужченко 2000* – Ужченко В., Ужченко Д. Фразеологічний словник східнословобанських і степових говірок Донбасу. – Луганськ, 2000.

*Українські 2003* – Українські сороміцькі пісні / Упоряд., передмова, примітки М. М. Крasiкова. – Харків, 2003.

*ФСБМ* – Лепешаў І. Я. Фразеалагічны слоўнік беларускай мовы. Т. 1–2. – Мн., 1993.

*ФСУМ 1993* – Фразеологічний словник української мови. Кн. 1–2. – Київ, 1993.

*Юрчанка 2002* – Юрчанка Г. Ф. Народнае мудраслоўе: Слоўнік. – Мн.: Беларускае навука, 2002.

*Dądrowska 1998* – Dądrowska A. Słownik eufemizmów polskich czyli w rzeczy mocno, w sposobie łagodnie. – Warszawa: Wydwo naukowe PWN, 1998.

*Federowski 1960* – Federowski M. Lud białoruski. Pieśni frywolny i taneczne. Uzupełnienie do t. VI. – Warszawa, 1960.

*Habovštiaková, Krošlaková 1996* – Habovštiaková K., Krošlaková A. Frazeologický slovník. Človek a príroda vo frazeologii. – Veda Vydavateľstvo Slovenskej Akadémie Vied, 1996.

*Kopaliński 1990* – Kopaliński W. Słownik symboli. – Warszawa: Wiedza Powszechna, 1990.

*Krawczyk-Tyrpa 2001* – Krawczyk-Tyrpa A. Uniewinniającą zwyczajność. O “wiejskich” eufemizmach w dialektach polskich // Etnolingwistyka. Problemy języka i kultury. – № 13. – Lublin, 2001. – S. 63–75.

*NKPP* – Nowa księga przysłów i wyrażeń przysłowiowych polskich. T. I–IV. – Warszawa, 1969–1978.

*Röhrich 1996* – Röhrich L. Das Grosse Lexikon der sprichwörtlichen Redensarten. – 1996.