

Центр культурно-антропологічних студій
ЦЕ КЛАС



ЕТНОГРАФІЯ СТАТЕВОГО ЖИТТЯ Й ТІЛЕСНОСТІ

Збірник статей

Укладачки і наукові редакторки
Олена Боряк, Марія Маєрчик

2013

УДК 392.6(082)+176(082)

ББК 63.5я43 + 87.7я43

Е91

Етнографія статевого життя й тілесності: Зб. ст. / уклад., наук. ред. О. Боряк, М. Маєрчик; Центр культурно-антропологічних студій. – К. : Центр культурно-антропологічних студій, 2013. – 287 с.; 10 іл.
ISBN

Збірник наукових статей “Етнографія статевого життя й тілесності” присвячено аналізу широкого обсягу тем зі сфери статевого життя в українській культурі з Х до ХХ століття. Тут розглянуто норми статевих стосунків, дошлюбні й позашлюбні практики, переступи та статеві злочини, статеве насилля, семіотику тілесності та обценну лексику в традиційній культурі, у сільському та міському фольклорі. Невід’ємна складова збірника – раритетні передруки та переклади.

Видання стане в пригоді фахівцям і фахівцям з етнології, фольклористики, історії, соціології, культурології, архівістики, гендерних студій, квірстудій, усім, кого цікавить українська культура.

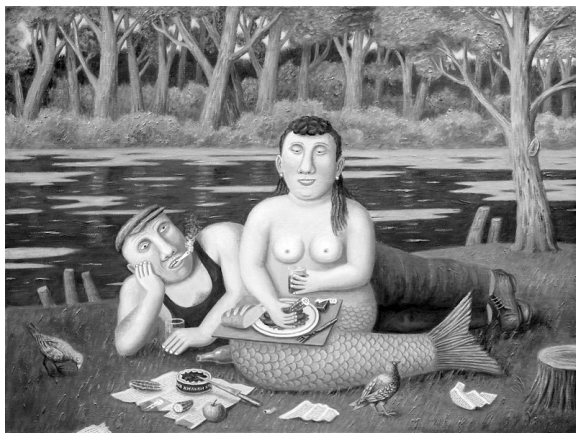
Усі права застережено.

Відтворювати будь-яку частину цього видання
у будь-якій формі та в будь-який спосіб
без письмової згоди видавчинь заборонено

ISBN

© Центр культурно-антропологічних студій, 2013

© авторки і автори статей, 2013



З м і с т

Від упорядниць	5
----------------------	---

Дослідження еротизму та норм статевого життя в українській гуманітаристиці

<i>Боряк Олена, Маєрчик Марія.</i> До історії етнографії статевого життя та записів сороміцького фольклору (замість вступного слова)	9
<i>Бріцина Олеся.</i> Декілька міркувань про місце еротичного в народній культурі	17
<i>Гомілко Ольга.</i> Сексуальність як антропологічний чинник самовизначення особистості	23
<i>Гнатюк Володимир.</i> Про студії “Антропофітеї” (1912) <i>Переклад з німецької Василя Балушка</i>	32

До- і позашлюбні статеві практики

<i>Чучко Михайло.</i> Моделі статевого взаємину в традиційному середовищі Буковини (XV – початок XX ст.)	43
<i>Маєрчик Марія.</i> Дошлюбні інтимні стосунки серед молоді в селах і містах Східної та Центральної України на початку XX ст.	55
<i>Боряк Олена.</i> Злочини і порушення в сфері статевого життя за архівними документами XVIII–XIX ст. (випадки зґвалтувань і проституції)	68
<i>Косик Ігор.</i> <i>Thori legitimi aut illegitimi: veritas et lex</i> (особливості шлюбної та репродуктивної поведінки галицьких українців другої половини XIX ст.)	81

<i>Грушевський Марко</i> . Дитина у звичаях і віруваннях українського народу. Матеріали з полудневої Київщини (фрагменти). Обробив Зенон Кузеля (1906)	101
--	-----

Тіло. Семіотика тіла. Одяг

<i>Гурова Ольга</i> . Тіло і речі: історія нижньої білизни в Радянській Росії. <i>Переклад з російської Олеси Остапенко</i>	125
<i>МакЛейн Дженіс</i> . Голос на шкірі: самопошкодження і теорія мови Мерло-Понті. <i>Переклад з англійської Оксани Луцишиної</i>	137
<i>Пушкарьова Наталя</i> . Жіночі й чоловічі уста у церковному та світському дискурсах доіндустріальної Росії Х – початку ХІХ ст. <i>Переклад з російської Оксани Кісь</i>	149
<i>Кабакова Галина</i> . Поліська народна антропологія: жіночий текст. <i>Переклад з російської Ірини Коваль-Фуцило</i>	173
<i>Валодзіна Тетяна</i> . Символіка закритих частин тіла в міфопоетичній анатомії слов'ян. <i>Переклад з російської Наталі Аксьонової</i>	195
<i>Валодзіна Тетяна</i> . Про роги, чоловічі й жіночі. <i>Переклад з російської Марії Маєрчик</i>	210
<i>Онищук Антін</i> . Анатомія людини (1912)	219

Еротичні мотиви в обряді, фольклорі, літературі

<i>Балушок Василь</i> . Сексуальна символіка домінування-підпорядкування, активу-пасиву в Радянській Армії	225
<i>Топорков Андрій</i> . "...И будет у него михир стояти": замовляння від імпотенції в Росії ХVІІ–ХVІІІ ст. <i>Переклад з російської Олени Боряк</i>	234
<i>Курочкін Олександр</i> . Еротична символіка в українському весіллі	248
<i>Ковальов Геннадій</i> . Про російський мат. <i>Переклад з російської Олеси Остапенко</i>	265

Образи кохання та сороміцькі зображення в архівних документах (ХVІІ–ХХ ст.)

З актових книг ХVІІ – ХVІІІ ст.	281
З особового архіву Ф. Вовка	283



Від упорядниць

Шлях нашої збірки до читацької аудиторії був непростим і тривалим. Її вчасній публікації завадила низка обставин, вплинути на які ми не могли. Проте, з огляду на важливість тематики досліджень для сучасної української академічної науки, а також нашу відповідальність перед авторками й авторами статей та перекладів, ми випускаємо збірку у світ. Написання, переклад і редагування текстів було завершено 2006 року, а відтак в текстах збірника не враховано фахову літературу, видану пізніше.

Робота над збірником була здійснена не лише завдяки наполегливій роботі авторського колективу, а й підтримці багатьох колежанок і колег. Висловлюємо щирю вдячність співробітницям і співробітникам Наукового архіву Інституту археології Національної академії наук України, центральних державних історичних архівів у м. Києві та у м. Львові, Державного архіву Чернівецької області, Музею однієї вулиці (м. Київ). Окрему подяку складаємо Ашоту Арутюняну, Володимирі Боряку, Людмилі Васько, Людмилі Демченко, Наталі Кашеваровій, Надії Кравець, Тимурі Лисенко, Надії Лісуновій, Оксані Покальчук, Наталі Руденко, Інні Терещенко, Ірині Хевпі, Наталі Царьовій, Ользі Шаленко за консультації та допомогу в підготовці збірки.

Дослідження еротизму
та норм статевого життя
в українській
гуманітаристиці





Олена Боряк, Марія Маєрчик

**До історії етнографії статевого життя
та записів сороміцького фольклору
(замість вступного слова)**

В останній чверті XIX століття в Україні з'явилась і почала стрімко розвиватися нова субдисципліна або новий напрямок етнографії, основним фокусом якого був сороміцький, обценний фольклор та норми статевого життя в українському селі. Слово *сексуальність* ще не прийшло на той час в український вокабуляр, а тому назва *етносексологія* є, радше, сучасною назвою для серії тогочасних досліджень та видань.

Між тим, поява досліджень щодо норм і практик статевого життя у другій половині XIX століття стала загальноєвропейською тенденцією. У цій статті ми зробимо короткий екскурс в історію найбільш значимих українських етнографічних публікацій того часу.

Для української етнографії статевого життя найбільш характерними були колекціонування і записи взірців обценного фольклору, а також обрядових мотивів, де залучались теми коїтусу, статевих органів, обцену. Етнографічних записів про *повсякденні практики і норми* в сфері інтимності й статевого життя є незрівнянно менше.

У другій половині XIX століття було розпочато збір українського обценного й еротичного фольклору – пісень, переказів, легенд, у тому числі апокрифічних, казок, анекдотів, уявлень, вірувань. У результаті цієї роботи побачили світ кілька етнографічних збірок сороміцького фольклору.

Перший за часом появи об'ємний корпус українських сороміцьких текстів з'явився у 1898 році в Парижі як том 5 видання “Криптадія: збірник документів для дослідження народних традицій”.

Збірник фольклору “Криптадія” (від грецької *σοκρῖτε, ταεμνε*) видавали в Гайльбронні (Німеччина) та Парижі з 1883 по 1911 роки [Κρυπτάδια 1883–1911]. Загалом вийшло друком дванадцять томів «Криптадії». У ньому публікували англійський, шотландський, шведський, австрійський фольклор, а також значні колекції слов'янського фольклору – українського, російського, сербського, польського, болгарського та багато інших. Зазвичай, кожен том “Криптадії” містив фольклор не однієї, а кількох етнічних традицій. Збірки українського сороміцького фольклору та традицій було розміщено в двох томах «Криптадії» – в томі 5 [Folklore de l'Ukraine 1898] та томі 8 [Folklore de l'Ukraine 1902].

Історія видання збірки українського фольклору дотепер відома ще не повністю. В томі 5 фольклор опубліковано анонімно – в ньому не зазначено імен ані тих людей, які записували, редагували, упорядковували колекцію фольклору, ані тих, від кого фольклор було записано. Однак нині відомо, що упорядником і співредактором “українських” колекцій “Криптадії”, а, можливо, також і збірок іншого слов'янського фольклору, був український учений, етнограф і археолог Федір Вовк. У його особовому архіві, що зберігається в Інституті археології НАН України, відклалися оригінали рукописів, що були опубліковані в томах “Криптадії”, листування з респондентами, гранки окремих томів видання з правками. Щодо колекції фольклору, опублікованої в томі 8, то анотація сповіщає, що записи було підготовано українським етнографом Митрофаном Дикаревим.

Окрім повних томів, видавець “Криптадії” друкував також “Витяги з Криптадії” – збірки фольклору різних народів окремими книжечками. Так, було опубліковано два томи витягів під назвою “Український фольклор. Сороміцькі звичаї, казки, пісні, приказки, загадки і лайка”. Фольклорні тексти в томах “Криптадії” найчастіше перекладено французькою, але деякі водночас подано і мовою оригіналу.

Практично недоступним залишається ще одне закордонне видання – “Антропофітея” (з грецької *Ανθρωποφυτεία*) – наукове серійне видання, десять томів якого вийшли друком з 1904 до 1913 роки у Лейпцигу [Anthropophyteia 1904–1913]. Про його завдання свідчить надзаголовок: “Щорічник фольклористичних студій та досліджень з історії розвитку статевої моралі”. Засновником і рушійною силою цього проекту був Фрідріх Саломо Краус

(1859–1938), один із перших європейських дослідників-славістів у царині етнографії статевого життя. Редагуючи матеріали до одного із перших фольклористичних часописів того часу “До джерел” [Urquell 1890–1896], Фрідріх Краус активно публікував там розвідки з питань статевої моралі. А у 1904 році Краус ініціював видання самостійної наукової серії “Антропофітея”, де публікувалися дослідження звичаїв і фольклору, пов’язаних зі статевим життям, обсценними словами, лайкою тощо.

Краус та його однодумці відстоювали ідею, що обсценний фольклор, який зазвичай при публікації вилучали з фольклорних збірок, містить цінну інформацію, яка має бути збережена для подальшого вивчення різних аспектів життя і культури народу.

У томі 6 “Антропофітеї” було опубліковано невелике дослідження сороміцьких весільних пісень Володимира Гнатюка під назвою “«Комора»: епізод української весільної обрядовості” [Hnatjuk 1909].

Разом з “Антропофітеєю” Фрідріх Краус видавав також “Додатки до Антропофітеї”. Загалом з 1907 по 1929 роки побачили світ дев’ять томів “Додатків”; це були збірки фольклору різних народів і часів [Beiwerke zum Studium; див. також: Топорков 1991]. “Додатки до Антропофітеї” містили також колекцію українського сороміцького фольклору. Більш ніж 700 прозових фольклорних текстів різного жанру було опубліковано у двох томах “Додатків”, що вийшли друком у 1909 та 1912 роках. Ініціатором, упорядником і українським редактором обидвох томів був Володимир Гнатюк.

В останній чверті XIX століття під час своїх експедицій Гнатюк почав звертати увагу, а відтак і записувати також і сороміцький фольклор. Сам він спочатку згадував у листах такі тексти як “порнографічний фольклор”, змінивши згодом цю назву на “мої криптадії” (вочевидь, з огляду на однойменне паризьке видання). У листі від 18 травня 1899 року Гнатюк писав Федору Вовку, що його збірка “порнографії” включає “500 коломишок та коло 130 оповідь прозою” [Листування 2001: 20]. А вже через дев’ять місяців Гнатюк повідомив, що до цієї колекції додалися ще 150 анекдотів й інших оповідань [Листування 2001: 26]. За рік після того, як Франко та Гнатюк надіслали Вовку тексти для публікації в “Криптадії” (і вони таки були опубліковані в томі), Гнатюк знову сповіщав, що зібрав чергову колекцію текстів: “Самих пісень маю понад 1000, а оповідань (анекдотів і новель) понад 150” [Листування 2001: 40]. Свою нову збірку сороміцького фольклору вчений мав надію опублікувати в новому томі “Криптадії”. Однак Федір Вовк відповідав, що видання не зможе надрукувати такої кількості текстів, до того ж, “...видавець не хоче, щоб цілий том був

з фольклора однієї якої землі!” [Листування 2001: 29]. Це пояснює, чому в кожному томі “Криптадії” публікували колекції фольклору різних народів.

Пізніше повні колекції Володимира Гнатюка, а також Павла Тарасевського та інших записувачів усе ж були оприлюднені, але в “Додатку до Антропофітеї”, німецькому виданні Фрідріха Крауса. Перший том українського фольклору було опубліковано у третьому випуску “Додатків до Антропофітеї” у 1909 році в Лейпцигу під назвою “Статеве життя українських селян: фольклористичні свідчення з Малоросії” з матеріалами зі Слобожанщини в записах Павла Тарасевського, з перекладом і редагуванням Володимира Гнатюка і вступним словом Фрідріха Крауса [Tarasevskij, Hnatjuk, Krauss 1909]. Том містив 319 прозових текстів. Варіанти одного тексту подано зрідка і лише за наявності суттєвих відмінностей. Кожен текст транскрибовано латиницею (тексти кирилицею не опубліковано) і кожен супроводжено німецьким перекладом.

Увесь матеріал було систематизовано частково за жанровим, частково – за тематичним принципом. Том розбитий на чотири розділи. Перший – “Шванки” – це короткі оповідки, жарти, уламки етіологічних легенд про людину та її статеві органи, кумедні бувальщини про статеве життя, статеве виховання, словесні каламбури і соромні непорозуміння. Цей розділ має внутрішній поділ на дві частини: соціальні групи (тут виділено оповіді про селян, панів, попів і солдатів) та етнічні групи (українці, росіяни, словаки, євреї, німці, англійці, вірмени, грузини, татари).

Другий розділ – “Новелістичні оповідання” – містить більші за розміром прозові тексти казкового характеру, народні оповідки тощо. Їх розподілено за тематикою по соціальних групах (селяни, пани, священики, офіцери й солдати). Третій і четвертий розділи дуже коротенькі. Це чотири апокрифічні легенди й шість “Оповідань про тварин”.

Наступне видання українського сороміцького фольклору було опубліковано як п'ятий випуск додатків до “Антропофітеї”, і також підготовано до друку Володимиром Гнатюком. Воно вийшло під назвою “Статеве життя українських селян в Австро-Угорщині: фольклористичні свідчення” [Hnatjuk 1912] й містило фольклорні записи із Західної України. Всі записи було також транскрибовано латинкою й супроводжено німецьким перекладом, який здійснив Іван Франко. Фольклорні тексти були записані Володимиром Гнатюком, Осипом Роздольським, Володимиром Левинським, Філаретом Колессою, Зеноном Кузелею та іншими. Том містить 400 прозових текстів. Систематизація матеріалу така ж, як і в першому томі. Однак тепер кожен фольклорний сюжет

супроводжувався невеличким етнографічним “паспортом” – місце і рік запису, прізвище респондента.

Як впливає з листування між Федором Вовком та Володимиром Гнатюком, до друку готували ще й третій том “Антропофітеї”, куди мав увійти і прозовий, і пісенний фольклор. Проте, на жаль, цей том не вийшов друком. У 1913 році наклад двох перших томів українського еротичного фольклору було конфісковано з обґрунтуванням: *“грубо порнографічний та позбавлений наукової цінності”* [Листування 2001: 133].

Проте, Володимир Гнатюк рішуче відстоював свої публікації. Він звернувся до Вовка з проханням надіслати не лише його власні рецензії як одного з редакторів “Криптадії”, але й відгуки інших фахівців у царині традиційного сороміцького фольклору. Він пояснював: *“Книжка не знаходиться в публічній продажі, крім того дорога і друкована в спеціальному видавництві, тому не може ширити зіпсуття, а щоби була безвартна з наукового боку, то вже найліпше оціните Ви...”* [Листування 2001: 133]. Суд, що відбувся через кілька місяців, як писав сам Гнатюк, *“затвердив таки конфіскацію Синьої книжечки”* [Листування 2001: 147] (“Додатки до Антропофітеї” мали палітурку насиченого синього кольору. – Авт.). Отож, “Антропофітея” до сьогодні залишається, по суті, раритетним виданням, що дивовижею збереглося тільки в тих приватних бібліотеках, куди встигло потрапити до офіційної конфіскації.

Публікація сороміцьких народних оповідок вимагала від упорядників і видавців не тільки наукового хисту, але й відваги та наполегливості. Необхідні засоби перестороги, а також і цензура, зробили свою справу, видання залишалися непоміченими майже до нашого часу: їх ніколи не згадують в історії української етнографії, про них навіть не йдеться в бібліографіях їхніх упорядників. На обкладинках і “Криптадії”, і “Антропофітеї” було зазначено, що вони не підлягають продажу. “Антропофітея” застерігала: *“Не призначено для навчальних цілей, видання заборонено розповсюджувати через книготоргівлю. Продажа «Антропофітеї» або розповсюдження каратиметься законом”*.

Закордонні видання еротичного фольклору виходили невеликим накладом, кожен примірник було пронумеровано. Повсякчас застерігалось, що випуски призначені для суто наукових цілей. Справу відомого видавця і редактора “Антропофітеї” Фрідріха Крауса неодноразово розглядали в суді, про що згадано в передмові Володимира Гнатюка до тому “Додатків до Антропофітеї” (переклад передмови опубліковано в нашому збірнику). Відомо також, що Краус звертався до Фрейда із проханням написати листа на

захист видання, що той і зробив [Dundes 2003]. Гнатюк таку ситуацію пояснював у дусі фрейдизму – фобія сексу пов'язана з притлумленими переживаннями. Цим завершилась епопея закордонних видань українського фольклору.

Тимчасом, деякі тексти видавались і в Україні. Так, за ініціативи Федора Вовка уже в першому томі львівського видання “Матеріалів до українсько-руської етнології” Наукового товариства ім. Шевченка було опубліковано опис весілля О. Гриши з “непристойними” весільними піснями, а також тексти в запису Михайла Максимовича [Максимович 1899: 157–168; Гриша 1899: 111–156]. Невелику рукописну збірку весільних сороміцьких текстів, зібраних Максимовичем, за двадцять років до того передав Федору Вовку Михайло Драгоманов. У третьому томі “Матеріалів...” було опубліковано опис весілля від Пелагеї Литвинової-Бартош, також з сороміцькими піснями і докладним матеріалом про обряд комори [Литвинова-Бартош 1900: 70–172]. Тут таки було вміщено питальник Митрофана Дикарїва [Програма 1900: 1–27].

Восьмий і дев'ятий томи “Матеріалів...” містили безцінну працю Марка Грушевського “Дитина в звичаях та віруваннях українського народу” в обробці та з передмовою Зенона Кузелі. Публікацію було здійснено під криптонімом Мр. Г. Відомо, що збирацька робота краєзнавця та етнографа Марка Грушевського безупинно тривала півтора десятка років. Внесок Зенона Кузелі, який взявся за цю справу за клопотанням Михайла Грушевського, полягав у систематизації, а також коментуванні як цілих розділів, так і окремих фрагментів тексту, поданні порівняльного матеріалу з інших, зокрема слов'янських, традицій, введенні широкого кола наукової літератури з означеної тематики. До фактографічного матеріалу Грушевського Кузеля додав ще й свою передмову та розвідку “Про студії над дітьми”. Серед масиву емпіричного матеріалу, присвяченого “етнографії дитинства”, Марко Грушевський подав опис традиційних звичаїв та уявлень про дошлюбні стосунки і норми статевого життя [Грушевський 1906–1907]. -

Ми згадали лише найбільші і найсистемніші публікації. Між тим, окремі тексти сороміцького фольклору, або й серії текстів у великій кількості, було задокументовано етнографами-польовиками в ХІХ – на початку ХХ ст. Фольклор вважали “сороміцьким”, коли в ньому зустрічалися обценні слова. Жанрово і тематично це були дуже різноманітні тексти. Інколи, наприклад, весільні пісні, часом глибоко метафоричні, еротична компонента яких або ледь угадувалась, або можлива лише на основі реконструкцій. Інколи – космогонічні й етіологічні легенди, замовляння тощо.

Після виходу згаданих збірок видання фольклорних колекцій сороміцького фольклору майже повністю припинилося практично до наших днів. У сьогоденній Україні наша збірка статей вже не поодиноким на ниві вивчення традиційних норм статевого життя і сороміцького фольклору. Нещодавно вийшли друком фольклорні збірки “Бандурка”, укладена Миколою Сулимою [Бандурка 2001], та “Українські сороміцькі пісні”, укладачем якої став Михайло Красиков [Українські 2003]. “Непристойні свідчення” з епітимійних справ XVII–XVIII ст., що зберігаються в державних архівосховищах України, зібрані також Миколою Сулимою [Сулима 2005].

* * *

З огляду на те, що фрагменти праці Марка Грушевського “Дитина у звичаях і віруваннях українського народу” (1906), зокрема його нотатки про “сороміцьке”, включно з коментарями Зенона Кузеля, а також німецькомовний вступ Володимира Гнатюка до тому “Додатків до Антропofітеї” (1912) та розвідка Антіна Оніщука “Анатомія людини” (1912) досі лишаються раритетними етнографічними пам’ятками, в цьому збірнику статей запропоновано їх передрук. Текст Володимира Гнатюка подано у перекладі Василя Балушка. Завдяки електронним каталогам бібліотек світу, а також оцифрованим мережевим ресурсам вдалося майже в повному обсязі ідентифікувати і реконструювати бібліографічний апарат передруків. Його подано окремо, наприкінці текстів пам’яток, під назвою «Бібліографічні джерела».

Бандурка 2001 – Бандурка (Українські сороміцькі пісні) / Упорядник М. Сулима. – К.: Дніпро, 2001. – 280 с.

Гриша 1899 – Гриша О. Весілля у Гадяцькому повіті у Полтавщині // Матеріяли до українсько-руської етнології. – Львів, 1899. – Т. 1. – С. 111–156.

Грушевський 1906–1907 – Г[рушевський] Мр. Дитина у звичаях і віруваннях українського народу. Матеріяли з полудневої Київщини. Обробив З. Кузеля // Матеріяли до українсько-руської етнології. – Т. VIII. – 1906. – С. 60–220; Т. IX. – 1907. – 144 с.

Листування 2001 – Листування Федора Вовка з Володимиром Гнатюком / Упоряд. та коментарі В. Наулка, Н. Руденко, О. Франко. – Львів–Київ, 2001. – 220 с.

Литвинова-Бартош 1900 – Литвинова Бартош П. Я. Весільні обряди і звичаї у селі Землянці Глухівського повіту у Чернігівщині // Матеріяли до українсько-руської етнології. – Львів, 1900. – Т. 3. – С. 70–172.

Максимович 1899 – Сороміцькі весільні пісні, записані М. Максимовичем // Матеріяли до українсько-руської етнології. – Львів, 1899. – Т. 1. – С. 157–168;

Програма 1900 – Програма до збирання відомостей про громади і збірки сільської молоді (вулиці, досвітки і складки) // Матеріали до українсько-руської етнології. – Львів, 1900. – Т. 3. – С. 1–27.

Сулима 2005 – Сулима М. Грѣхи розмаїтї: епитимійні справи XVII – XVIII ст. – К.: Фенікс, 2005. – 256 с.

Топорков 1991 – Топорков А. Л. Малоизвестные источники по славянской этносексологии (конец XIX – начало XX в.) // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. – СПб.: Наука, 1991. – С. 307–318.

Українські 2003 – Українські сороміцькі пісні / Упоряд., передмова, примітки М. Красикова. – Харків: Фоліо, 2003. – 287 с.

Anthropophyteia 1904–1913 – Anthropophyteia: Jahrbücher für folkloristische Erhebungen und Forschungen zur Entwicklungsgeschichte der geschlechtlichen Moral. – Leipzig: Ethnolog. Verl., 1904–1913.

Beiwerke zum Studium 1909–1929 – Beiwerke zum Studium der Anthropophyteia: en und Forschungen zur Entwicklungsgeschichte der geschlechtlichen Moral. – Leipzig: Ethnolog. Verl., 1907–1929.

Dundes 2003 – Dundes A. Better Late Than Never: The Case for Psychoanalytic Folkloristics / Alan Dundes // Journal of Folklore Research. – 2003. – № 40.1. – P. 95–99.

Folklore de l'Ukraine 1898 – Folklore de l'Ukraine // Kryptádia: Recueil de documents pour servir à l'étude des traditions populaires. – Paris: Editeur H. Welter, 1898. – Vol. V. – P. 1–185.

Folklore de l'Ukraine 1902 – Folklore de l'Ukraine // Kryptádia: Recueil de documents pour servir à l'étude des traditions populaires. – Paris: Editeur H. Welter, 1902. – Vol. XIII. – P. 303–399.

Hnatjuk 1909 – Hnatjuk V. Die Brautkammer: Eine Episode aus den ukrainischen Hochzeitbräuchen / Volodymyr Hnatjuk // Anthropophyteia. – 1909. – Bd. 6. – S. 113–149.

Hnatjuk 1912 – Hnatjuk V. Das Geschlechtleben des ukrainischen Bauernvolkes: Folkloristische Erhebungen / Volodymyr Hnatjuk. – Leipzig, 1912. – Т. 2. (Beiwerke zum Studium der Anthropophyteia..., Bd. 5).

Kryptádia 1883–1911 – Kryptádia: Recueil de documents pour servir à l'étude des traditions populaires: in 12 Bd. – Heilbronn & Paris, 1883–1911.

Tarasevskyj, Hnatjuk, Krauss 1909 – Tarasevskyj P. Das Geschlechtleben des ukrainischen Bauernvolkes: Folkloristische Erhebungen aus der russischen Ukraina / Pavlo Tarasevskyj, Volodymyr Hnatjuk, von Friedrich S. Krauss. – Leipzig, 1909. – Т. 1. (Beiwerke zum Studium der Anthropophyteia..., Bd. 3).

Urquell 1890–1896 – Urquell: Eine Monatsschrift für Volkskunde: in 6 Bd. – Leiden, Hamburg, Norden, 1890–1896.



Олеся Бріцина

Декілька міркувань про місце еротичного в народній культурі

Негативне ставлення значної частини українських фольклористів до вивчення еротичного фольклору цілком відповідне до ступеню обізнаності наукової громади з характером матеріалу [Folklore de l'Ukraine 1898, 1901, 1902; Сулима 2001; Красиков 2003]. Завжди маргінальна, ця тема й нині вимагає обстоювання своїх прав на дослідження. До репліки про цю царину народного світогляду, відбиту фольклором, спонукає цілком обґрунтоване занепокоєння частини інтелектуалів неповнотою національної культури в різних її сферах, оскільки приналежність еротичного фольклору до сфери культури, а не до сфери природи, видається нам безсумнівною.

З огляду на багатовимірність питання вдамося до тезового викладу, щоб окреслити бодай найважливіші його аспекти.

Приналежність еротичного компоненту до сфери культури.

З цього приводу висловлено вже доволі багато слушних міркувань, що доводять недоцільність вилучення з наукових студій матеріалу, вкрай інформативного для культурно-антропологічного аналізу. Варто лише згадати дослідження М. Бахтіна, що заклали підвалини нового розуміння сміхової культури з притаманною їй апеляцією до тілесного “низу” [Бахтин 1990], літературознавчі розвідки М. Яценка, С. Павличко та багатьох інших, що відкрили

нові аспекти розуміння творчості І. Котляревського, представників українського модернізму та культури початку ХХ ст. [Яценко 1977; Павличко 1999, Павличко 2000], глибокі дослідження з питань обрядової символіки та семантики сексуальних мотивів та образів у фольклорі [див. численні розвідки у збірці: Топорков 1996] тощо. До наукової аргументації цих досліджень можна додати хіба лише те, що основним мотивом вилучення еротичного фольклору з царини наукового розгляду є погляд на нього крізь призму його тематики, яка видається неприпустимою для оприлюднення. Водночас особливістю дослідницького інтересу до предмета є не зображені текстами реалії, а їхній внутрішній зміст, семантика та характер зіставлень і протиставлень, що існують між певними образами та поняттями. Експлуатуючи відомий вислів про неприпустимість розглядання натюрмортів крізь призму якості зображених на них продуктів, зауважимо, що відмова від аналізу тих чи інших тем та мотивів, спровокована етичними міркуваннями, з наукової точки зору не виправдана. Семіотичний статус явищ та характер традиційних уявлень, пов'язаних з сексуальною сферою життя, є так само важливим предметом дослідження, як і інші сторони традиційного світогляду народу.

Комплекс “меншовартості”. “Цивілізація *починає* [виділення наше – О. Б.] з того, що встановлює численні заборони та обмеження у намаганні усунути якщо не з самого життя, то принаймні з мови, свідомості та публічної поведінки все те, що видається їй низьким, аморальним, некультурним” [Кон 1996: 12], проте з її розвитком уявлення про сферу чуттєвого ускладнюються і значною мірою табууються менш суворо. І що більше суспільство опирається проникненню заборонених тем у царину культури, тим менше воно виявляється готовим до зустрічі з реальним життям, до неминучих процесів демократизації культури, які, однак, не означають вседозволеності. Така позиція, що не дозволяє зрештою включити народну культуру до культури нації, не обмежуючи та не регламентуючи її певною мірою, стає однією із своєрідних ознак меншовартості і водночас продукує цю меншовартість. Наразі й відсутність усебічних досліджень національної культури у найрізноманітніших царинах відмежовує її від світового культурного процесу.

”Висока” офіційна та “низька” побутова культура. Це протиставлення викликане багатьма суспільно-політичними та історичними чинниками. Воно міцно закорінене у сучасній свідомості, що досі значною мірою відбиває візантійські етичні каноли та естетичні стереотипи минулого. Подібно до низки інших явищ традиційної народної культури, зокрема, до її сміхового

начала, в якому також превалюють образи матеріально-тілесного характеру, певні особливості побутової культури народу в цілковитій відповідності до модернізованих норм нового часу розглядалися як “низькі” і протиставлялися “високим” формам мистецтва. Їхній образно-символічний код не міг бути повноцінно розкритий, оскільки вони розглядалися крізь призму невластивих їм осучаснених трактувань і через це видозмінювали своє питоме значення або й зовсім втрачали його в інтерпретаціях дослідників. Така ситуація була на різних етапах розвитку характерна для багатьох національних культур. Проте, якщо для сучасної етики певні аспекти цього протиставлення можуть залишатися актуальними, це не має перешкоджати науковому пошуку в даній сфері.

Різностадіальність явищ традиційної культури зумовлює наявність і співіснування в ній рис, народжених різними епохами. Через ті чи інші історичні обставини вони зберегли свою актуальність у нові часи і своєрідно осмислюються носіями.

Особливої уваги потребує розгляд співвідношення традиційних народних світоглядних стереотипів, відображених традиціями та ритуалами, та церковних етичних приписів (враховуючи властиву Україні відмінність у конфесійній приналежності жителів різних територій і наявність відповідних особливостей сексуальної етики, зумовлених цією обставиною). Якщо перші можуть сягати глибини віків і зазвичай несуть на собі відбиток властивої язичницькому світогляду “розкутості”, то другі є значно пізнішими за походженням та за змістовим і символічним характером.

У свідомості сучасних носіїв своєрідно співіснують явища і навіть тексти, породжені традиційною культурою далекого минулого, і цілком сучасні уявлення, етичні приписи тощо. Розуміння історичної багатошаровості актуальних виявів традиційної народної культури важливе при їх вивченні.

Естетичний критерій та межі фольклору. Сучасне розуміння фольклорної творчості все ще значною мірою залежне від літературознавчих за своїм походженням критеріїв. Тому, зокрема, естетичний критерій часто за своєю питоною вагою виявляється більш значущим за інші, не менш істотні для явищ усної традиційної культури ознаки, – їх сакральні, символічні, побутові значення та функції, поза якими розгляд буде завжди неповним та неточним. Стосовно ж самого естетичного критерію, то й він переважно обмежується лише “естетикою прекрасного”, відтісняючи на маргінес усі інші типи естетичного відношення. Класична традиція та класицистичні канони виявилися надто тривкими не лише в естетиці нового часу, вони зумовили й негативно-презирливе ставлення до ряду “низьких” сфер, табували їх, прирекли на своє-

рідну німоту, чи навпаки, зумовили глухоту дослідників до образно-символічних значень.

Така ситуація тривалий час освячувалася й державною політикою, котра не сприймала плюралізму в будь-яких його виявах, якій була зовсім ворожа сексуальна терпимість. Саме тому лише з 90-х років ХХ ст. в сучасній фольклористиці стали можливими дослідження анекдотів [Кімакович 1996], публікація сороміцького фольклору, в тому числі й з рукописних зібрань діячів культури ХІХ ст. [Сулима 2001].

Наукова інформативність вивчення “заборонених зон” за таких умов не могла бути реально оцінена. Проте неупереджений погляд на еротичний фольклор та на традиційні норми сексуальних стосунків дозволив осмислити особливості властивих традиційній культурі базових концептів та уявлень. Семіотичний статус більшості явищ сексуальної сфери в традиційній культурі досі не з’ясований, тож і системне їх дослідження поки що не здійснене не лише вітчизняною, а й світовою наукою. Вирізнені й проаналізовані лише окремі аспекти, проте для створення повноцінної картини необхідні подальші розвідки.

Неодмінною передумовою правильного тлумачення творів еротичного змісту є *застосування відповідних природі досліджуваного явища методик фіксації та едиції*. Нині у фольклористиці дедалі більшої популярності набувають ідеї контекстуального підходу до вивчення усної традиції, що передбачають не лише фіксацію тих чи інших текстів, а й урахування умов їх функціонування, тих додаткових змістових чинників, що вступають у дію при виконанні твору. Так, зокрема, сповнені прихованого сексуального змісту пісні весільного циклу можуть сприйматися як такі, що змальовують певні трудові процеси, і лише знання обставин їх побутування розкриває їх символічні образи¹. Натомість відвертість багатьох текстів, що виконуються лише за певних умов та в обмеженому колі слухачів, без відповідних застережень з боку збирачів та видавців може стати підставою для невиправданих звинувачень у надмірній розкутості не лише тих, хто оприлюднює ці тексти в публікаціях, але й їхніх носіїв. Отже, увага до особливостей побутування творів є неодмінною вимогою для їх правильної інтерпретації та розуміння еротичного фольклору.

Функції та місце еротичного фольклору в культурі. Життєрадісність та гумор є не єдиними визначальними рисами еротичного фольклору. Його творам властиві й інші функції в культурі. На різних етапах розвитку суспільства їх співвідношення змінюються, проте навіть ті функції, що поступово втрачають свою актуальність, як-от ритуально-магічна, спрямована на підвищення родючості,

ще тривалий час відлунюють у акціональному ряді ритуалів та в вербальному коді супровідних текстів.

Значне місце належить сороміцьким мотивам та обсценній лексиці також і в різноманітних карнавальних формах культури, глибокий соціально-психологічний зміст яких несподівано знаходить вияв навіть у політичних подіях сьогодення. Поза усвідомленням образного ряду еротичних образів та суспільної ролі символічного перевертання “верху” та “низу” їх тлумачення стає поверховим, натуралістично-спрощеним, а через це й однозначно негативним.

Потреба системних узагальнень. Розглядаючи стан вивчення проблеми в сучасній науці, цілком виправдано провести аналогію з тим, як свого часу підсумовував розвиток досліджень сміхової культури М. Бахтін, він відзначав, що величезна література “*позбавлена теоретичного пафосу*” [Бахтин 1990: 63]. Таким чином, безліч конкретних спостережень за відсутності теоретичного стрижня знецінюються і не отримують узагальнення.

Навіть за нинішнього початкового стану дослідження сексуальної сфери традиційного побуту та культури очевидно, що в еротичному фольклорі істотне місце посідають фундаментальні міфологічні опозиції. Аналіз специфіки взаємозалежності між опозиціями та особливостей ціннісних характеристик ще не здійснений. Вивчення даного кола питань на матеріалі еротичного фольклору сприятиме включенню цієї ділянки до студій народної культури, дозволить осмислити семантику явищ, зруйнує штучні табу та обмеження, дасть розуміння історичної зумовленості та символічної сутності низки явищ народного буття.

Бахтин 1990 – Бахтин М. Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. – М.: Художественная литература, 1990.

Кімакович 1996 – Кімакович І. Традиційний анекдот у контексті сміхових явищ української культури. Автореф. дис. ... канд. філол. наук. – К., 1996.

Кон 1996 – Исторические судьбы русского эроса // Секс и эротика в русской традиционной культуре / Сост. А. Л. Топорков. – М.: Ладомир, 1996. – С. 5–29.

Красиков 2003 – Українські сороміцькі пісні / Упоряд., передмова, примітки М. М. Красикова. – Харків: Фоліо, 2003.

Павличко 1999 – Павличко С. Д. Дискурс модернізму в українській літературі. – К.: Либідь, 1999.

Павличко 2000 – Павличко С. Д. Націоналізм, сексуальність, орієнталізм: Складний світ Агатангела Кримського. – К.: Основи, 2000.

Сулима 2001 – Бандурка: Українські сороміцькі пісні / Упоряд. М. Сулима. – К.: Дніпро, 2001. – 279 с.

Топорков 1996 – Секс и эротика в русской традиционной культуре / Сост. А. Л. Топорков. – М.: Ладомир, 1996. – 533 с.

Яценко 1977 – Яценко М. На рубежі літературних епох: “Енеїда” Котляревського і художній прогрес в українській літературі. – К.: Наукова думка, 1977.

Folklore de l'Ukraine 1898, 1901, 1902 – Folklore de l'Ukraine. Folklore de la Grand Russie. Anekdotés Russes. – Kryptandia. Resueil de documents servie a l'etude de traditions populaires. – Vol. V, VII, VIII. – Paris, 1898, 1901, 1902.

¹ Загальновідомі численні анекдотичні приклади, коли тексти такого характеру використовувалися упорядниками збірок без урахування їх образно-символічної природи, зокрема, як зразки трудових пісень чи дитячого фольклору.



Ольга Гомілко

Сексуальність як антропологічний чинник самовизначення особистості

Тіло й особистість. Подолання пануючих стереотипів тієї чи іншої історичної доби є важливим завданням філософії. Практичний сенс філософського розуму полягає у спростуванні тих уявлень про світ та людину, котрі або вичерпали свій метафізичний потенціал, або є хибними у своїй первинній визначеності. Філософське осмислення звільняє речі та сутності від оболонки усталених і водночас помилкових у своїй довершеності значень. Воно відкриває у кожному суцтоту не ту чи іншу “властивість”, а можливість існування останнього у його достеменності, що робить *окреме* незбагненно пов’язаним з усім. Стереотипи зазвичай побутують не як свідомо виокремлені позиції. Їх влада над думками ґрунтується на їх очевидності.

Стереотип спрацьовує автоматично: він є нормою, котра не проблематизується. Його зміст сприймають як такий, що не потребує доведення чи обґрунтування. Так, стереотип розуміння тілесності “відкидає” її у суто природний (біологічний) світ. Як наслідок такої настанови практично усі антропологічні характеристики людини позбавляються значення її сутнісних визначників. Усі вони (як то: вік, стать, раса, здоров’я, сексуальність, народження, смерть, тощо) розглядаються як похідні, котрі у своїй наявності суттєво людину не визначають.

Розгляд процесу самовизначення людини проблематизує цей стереотип і зрештою спростовує його. Метафізична настанова, що ґрунтується на дезавуванні модерної думки про те, що суть людини зводиться до її самосвідомості, виявляє, що людина має тіло не лише як натуральну передумову власного буття. Тілесність складає основу сутнісних, ключових самоідентифікацій людини як людини. Людське тіло є не менш важливим конститутивним чинником особистості, аніж розум, воля або соціальне середовище. Ця теза має сенс лише у тому випадку, коли людське тіло розглядається в межах екзистенційного досвіду особи, а не просто як матеріальний субстрат людського організму. Як останнє тілесність позбавлена людського буттєвого сенсу.

Сексуальність та тіло. Справжнє місце тілесності в людському бутті визначається не абстрактною ідеєю, а колом тих можливостей (і неминучостей) існування, котрі виникають завдяки тілу людини і мають його за передумову. Життєвий досвід показує, що людське тіло маніфестує себе у безлічі проявів. Його важко звести до одного визначення. Проте існує певна кількість ознак, котрі виділяють людську тілесність з-поміж інших живих тіл і роблять її специфічно людською, тобто такою, що відповідає родовому визначенню бути людиною. Однією з таких ознак є сексуальність. І хоча остання, головним чином, ідентифікується з репродуктивними функціями людського організму, проте обмеження її лише біологічною природою є одностороннім та таким, що не дозволяє збагнути суть даного феномена. Тому важливо виявити роль та значення сексуальності у процесі набуття людиною власної природи. Такий розгляд може здійснюватися у напрямку як розкриття родового буття людини (в процесі антропогенезу), так і її індивідуального розвитку. Саме на останньому я зупинюся далі. Принагідно слід зауважити, що сексуальність – особливо на ранніх ступенях розвитку людського суспільства – відіграла значну конститутивну роль у становленні різноманітних форм культури та соціальних інститутів. Проте це окрема тема, котра потребує спеціального розгляду.

Почнемо з того, що сексуальність є однією з важливих форм статевої ідентифікації людини, котра значною мірою виробляє диспозицію її стосунків з представниками іншої статі як такими. І які б бурхливі дискусії нині не точилися навколо питання про стать (особливо це стосується популярної у сучасній феміністичній думці ідеї про соціально примусовий характер гетеросексуальності), статевая визначеність людини залишається незаперечним фактом. Підтвердження цієї очевидності є важливим з тієї причини, що у царині філософії домінуючим донині було модерне уявлення про людину як самосвідомого суб'єкта, для котрого тіло, а відповідно і стать,

не входять до кола його метафізичних чинників. Тоді як сучасний філософський розум повертає людині тіло як принциповий визначник її сутності, а відповідно – надає неспростовного буттєвого сенсу статевої визначеності. Без врахування останньої нам не вдасться просунутися у розумінні людини далі класичних (новоєвропейських) метафізичних меж. Отже, люди вступають у свої стосунки не лише як носії розуму, волі, певних чеснот тощо, але й як тіла, що мають стать. Останнє дозволяє подивитися на сексуальність не лише як на органічну функцію, але й антропологічний чинник та метафізичну передумову здійснення та осягнення людського буття.

Розглядаючи сексуальність у полі самовизначення людини, важливо уникнути двозначності в її тлумаченні. Адже, з одного боку, існує різноманітний емпіричний сексуальний досвід людей, а з іншого – метафізичне значення сексуальності, яка використовується філософським мисленням для теоретичної реконструкції феномена людини. Останнє спрямоване на пошук не генералізації конкретних сексуальних досвідів у певному узагальненні, а на те, що актуалізує у феномені сексуальності його буттєву сутність. Лише у такому ракурсі стає зрозумілим висловлювання відомого французького феноменолога М. Мерло-Понті про те, що “сексуальність, так само як і тіло взагалі, не може вважатися випадковим змістом нашого досвіду...”. Тоді ж, якщо визначити людину через її досвід, “тобто через властивий їй спосіб оформлення світу, й реінтегрувати “органи” в те функціональне ціле, з якого вони вичленені, то людина без рук чи без статевої системи настільки ж неможлива, що й людина без мислення”, – робить висновок філософ [Мерло-Понті 2001: 202].

Проте виявленню в сексуальності суто людських змістів перешкоджає стереотипне уявлення про неї як щось низьке, примітивне та навіть вороже людській особистості. Причини такого розуміння закорінені у складній природі сексуальності, котра балансує на межі людських пристрастей та потребі у фізичному самовідтворенні людей. Дана стаття не претендує на вичерпність аналізу сексуальності. Її мета полягає лише у виокремленні антропологічної сутності сексуальності, що безпосередньо пов'язана з процесом самовизначення особистості та є однією з його невід'ємних засад. У цьому контексті ключового значення набувають дві тези. Перша: поза контекстом екзистенційного досвіду сексуальність втрачає свою антропологічну цінність, перетворюючись на органічну функцію, що уподібнює людину тварині. Водночас ця теза корелює з іншою: сексуальність та гендерна визначеність людини є її властиво людськими онтологічними характеристиками, а не про-

стим наслідком природно-органічного життя. Такий підхід опонує редукції сексуальності виключно до фізіологічної сфери.

Ідея про те, що сексуальність виражає тваринну природу людей, є популярною як у багатовіковій філософській традиції, так і серед сучасних версій людини. Так, спираючись на найновіші досягнення когнітивних наук, автори книги “Філософія в плоті” Дж. Лакофф та М. Джонсон наполягають на переосмисленні людської природи з огляду на її органічну подібність тваринам. “Навіть розум у його найбільш абстрактній формі радше виходить, ніж долає нашу тваринну природу”, – запевняють вони [Lakoff, Johnson 1999: 4]. На їх думку, проникнення у тілесну людську органіку на рівні виявлення нейронних структур дозволяє знайти більше спільного, ніж відмінного з тваринним світом. В результаті такого підходу специфічно людські параметри людської тілесності, і, зокрема, сексуальності, дезавуюються.

Сексуальність як поле двобою добра та зла (Платон та Августин). Як уже зазначалося, в історії філософії твердження про те, що сексуальність виражає в людині тваринне начало, є досить поширеним. Воно складає наріжний камінь антропологічних побудов таких різних, але визначальних для своїх культурних традицій мислителів, як Платон та Августин. Диспозицію щодо сексуальності у Платона задає його відоме міркування про двох Афродіт. Він, говорячи про вульгарну Афродіту, яка – на відміну від небесної – патрує любов людей нікчемних, пише, що всі такі люди “люблять своїх коханих більше заради їх тіла, ніж заради їх душі, та, врешті-решт, люблять вони тих, хто є дурнішим, турбуючись лише про те, щоб добитись свого, і не задумуються чи це прекрасно” [Платон 1993: 90], тобто діють подібно до тварин.

Проте для античного мислителя тілесна любов не є однозначно негативним явищем. Він надає їй амбівалентного характеру. Саме тілесна любов, або Ерос, є силою, яка або піднімає людину до світу богів, або опускає її до тваринного існування. Адже, на думку Платона, “той, хто любить, є більш божественним, ніж той, кого люблять, тому що є натхненним богом” [Платон 1993: 89]. Відтак, продовжує мислитель, небесна любов “дуже цінна і для держави, і для окремої людини, оскільки вимагає від того, хто любить, і того, кого люблять, великої турботи про моральну досконалість” [Платон 1993: 94]. Така двозначність у розумінні любові впливає з античної антиномічності поняття тілесності, котра виражається у постійному коливанні між наданням та запереченням метафізичного статусу тілесності. Не випадково Платон говорить, що подвійність Ероса міститься у самій природі тіла [Платон 1993: 95]. Можна говорити про те, що звернення до Ероса у античному

трактуванні тілесної любові є спробою з'ясування суто людських (соціальних, культурних та метафізичних) компонентів людської сексуальності. Адже для стародавніх греків Ерос виражав “прагнення до безсмертя” [Souli 1997: 18].

В Августина ж сексуальність однозначно пов'язується з тваринним началом. Такий підхід впливає з його інтерпретації однієї з основних біблійних подій людської історії – гріхопадіння. Він переконаний, що сексуальність стала покаранням людям внаслідок непослуху прабатьків – Адама та Єви. Знехтувавши заборону Бога – скуштувавши плоду з дерева пізнання – люди змушені підпорядковуватися тим самим законам, що і тварини: відтворювати себе через статевий акт та бути приреченими на смерть. Отже, смерть та сексуальність пов'язуються між собою як наслідки гріхопадіння, а відповідно як фактори, що позбавляють людину безсмертя. В результаті відбувається заниження буттєвого статусу людини (зближення з менш досконалими живими істотами), та позбавлення її контролю над власною природою. Останнє посилює випробовування людей, нагадуючи їм про скоєний ними акт непокори Богу.

Неспроможність протистояти потягам (або як їх називає Августин, “срамним членам” [Августин 1998, 3: 569]), фіксує контроверзу між волею та плоттю людини. Як тільки відбулося порушення заповіді, стверджує він, люди позбулися божественної благодаті [Августин 1998, 3: 569]. “*І розкрилися очі в обох них (Адама та Єви – О. Г.), і пізнали, що нагі вони. І знайшли вони фігове листя, і зробили опаски собі*”, – написано у Святому Письмі [Біблія, Бут. III, 7]. Таким способом, вважає Августин, люди прикрили “срамні члени, котрі хоча і раніше були такими ж, але не були срамними. Вони відчули новий рух у своїй непокірній плоті як безпосередню дію за свій непослух. Адже, знайшовши хибну насолоду у власній свободі та відмовившись від служіння Богу, душа позбавилась попереднього послуху з боку тіла” [Августин 1998, 3: 569–570]. Внаслідок цього “тіло бажає противного духові, а дух противного тілу, і супротивні вони один одному, щоб ви чинили не те, чого хочете”, – говориться у Святому Письмі [Біблія, Гал. V, 17].

Отже, щоб повернути вічне життя людині, необхідно віднайти мир між її власною волею та плоттю. Августин бачить можливість цього миру у придушенні статевих потягів, котрі постійно нагадують людині про її гріховність та конечність. Вони не просто завдають клопоту душі людини, а спроможні захопити її в полон та привести до загибелі. Смерть та секс виявляються не тільки пов'язаними за своїм походженням, але й спорідненими по своїй суті: секс спричиняє смерть (може згубити душу), а смерть породжує

секс (конечність людського життя вимагає репродуктивного його відтворення через статевий акт) [Clark 2002: 3]. Винесення сексу за межі особистісної визначеності згодом стане одним з ортодоксальних положень християнства.

Проте навряд чи можна говорити про категоричне заперечення християнством значення тілесної любові у людському житті. Згадаймо хоча б рядки з Біблії: “Покине тому чоловік свого батька та матір свою, та й пристане до жінки своєї, – і стануть вони одним *тілом* (виділення моє – О. Г.). І були вони нагі обоє, Адам та жінка його, і вони не соромились” [Біблія, *Бут.* 2, 24]. У цих словах немає прямого доказу про відсутність в їхньому житті тілесного кохання. Навпаки, натяк на те, що вони стануть “одним тілом”, свідчить про інше. Можливо, їх тілесне поєднання мало іншу природу та слугувало зближенню з Богом, а не відстороненню від Нього. В словах Божого присуду жінці ми знаходимо: “Помножуючи, помножу терпіння твої. Ти в муках родитимеш діти, і до мужа твого пожадання твоє” [Біблія, *Бут.* 3, 16]. Як видно, тут мова йде не про виникнення “пожадання”, а про його “помноження”. А тому, хоча, за словами Августина, “ми обтяжені тлінним тілом, але достеменно знаємо, що причиною обтяження є не природа або сутність тіла, а його пошкодження. Тому бажаємо не позбутися тіла, а оповитися його безсмертям... Пошкодження тіла, – продовжує він, – котре обтяжує душу, було не причиною першого гріха, а покаранням. Не плоть тлінна зробила душу грішною, а грішниця-душа зробила плоть тлінною” [Августин 1998, 4: 6–7].

Проте, незважаючи на вищезгадану оцінку людської тілесності Августином, сексуальність в його баченні залишається проявом “пошкодження” тіла, котру зусиллями волі людина повинна усунути з власного життя. А те, що сексуальність є не лише способом покарання, але й випробування людини Богом, він не бере до уваги. Тут Августин суперечить власному розумінню природи людської тілесності: позбавлене сексуальності тіло перетворюється на абстрактну сутність та перестає бути проблемою. В результаті функції тіла зводяться до забезпечення елементарних життєвих (органічних) процесів, котрі мало чим відрізняються від тих, що існують у тварин. А тому “оповитися” безсмертям тілу стає практично неможливо: якщо чуттєвість людського тіла розглядати як його спотворену (пошкоджену) сутність, то де тоді черпати це безсмертя?

Незважаючи на відмову Августином сексуальності у її буттєвій достеменності, вона не раз привертає увагу християнського мислителя. Вилучення ним сексуальності з кола людських чеснот

ґрунтується не стільки на вимогах дотримання Слова Божого, скільки на власних переживаннях та почуттях. Добре відомі визнання Августина про потребу любити та бути коханим, котру він вбачає й у фізичній близькості. Саме сексуальна насолода, на його думку, породжує відчуття виходу за межі узвичаєного у сферу неосяжного та непідвладного людській волі. З текстів Августина можна здогадатися про те, що це відчуття йому було знайомим та досить сильно бентежило душу [див. Августин 1991: 84].

Проте, сповнений сильних бажань та потягів, Августин заперече їх цінність. Власний досвід любові (так само це стосується й іншого виміру життя його почуттів – дружби) став болісним: втрата коханої та друга змушують Августина відмовити світу реальних речей та людей у їх буттєвій достовірності. І як вирок – висновок: любити можна лише Бога, Котрий є незмінним та вічним. Люди ж та речі приречені на руйнацію та загибель. А тому, щоб уникнути страждань та болю, котрі виникають внаслідок їх втрати, потрібно відмовитись від тієї любові, що чуттєво прив'язує до них. Лише духовна любов варта зусиль, тоді як тілесна любов має бути викреслена з людського життя. Адже завдяки сексу, на думку християнського мислителя, людина посилює зв'язок не з Богом, а зі світом речей. “Кому розповім, як розповім про тягар пристрастей, що скидає нас в провалля... Наші настрої, наша любов, нечистота нашого духу тягнуть нас донизу; адже ми любимо свої турботи” [Августин 1991: 344]. Проте Августинова ідея про марність зв'язку зі світом речей суперечить одному з кардинальних християнських положень про “тварний” (твірний) характер світу. Адже якщо світ і, зокрема, тіло людини є продуктами волі Бога, то вони відповідно стають носіями божественного промислу, сповненими Його сенсу та благодаті. А тому з'єднаність людини зі світом речей має не віддаляти, а, навпаки, наближати її до Бога.

Сексуальність як зв'язок зі світом (що спільного у Августина та М. Мерло-Понті?). Проте, як би це несподівано не звучало, але у міркуваннях про сексуальність у Августина та у вже згаданого вище М. Мерло-Понті, можна віднайти спільну ідею. Так, для обох мислителів сексуальність складає ключову ланку у зв'язку людини зі світом речей. Але, якщо для Августина останній є джерелом болю та розчарувань, то Мерло-Понті не бачить іншої можливості зрозуміти суть людини, ніж розглянути її як тіло, що існує серед інших тіл у світі. Французький мислитель присвячує свою фундаментальну працю “Феноменологія сприйняття” обґрунтуванню людської тілесності як феномену буття, а не способу органічного існування. Один з розділів цього тексту він називає: “Тіло як істота зі статевими ознаками” (в українському перекладі)

[Мерло-Понті 2001], “Тело как половое бытие” (в російському перекладі) [Мерло-Понті 1999] та “The Body in its Sexual Being” (в англійському) [Merleau-Ponty 1995]. Цим він ставить сексуальність поряд із просторовістю та рухливістю людського тіла як суттєву його ознаку, підкреслюючи її онтологічну значущість. На думку Мерло-Понті, сексуальність складає необхідну умову не тільки з'ясування генези буття-для-нас, але й того, “як об'єкти та істоти можуть існувати взагалі” [Мерло-Понті 2001: 184]. Не випадково він говорить про екзистенційне та метафізичне значення сексуальності [Мерло-Понті 2001: 198]. Хоча ці обидва значення взаємопов'язані та чітко не розділяються автором, проте перше вказує на взаємозв'язок сексуальності та життєвого досвіду особистості, тоді як друге виявляє те, яким чином завдяки сексуальності тіло стає місцем привласнення світу [Мерло-Понті 2001: 184]. Постійним німим запитанням, котре ставить людське тіло світові, називає Мерло-Понті “нормальну” (відповідну власній природі, а не загальнопоширену) сексуальність [Мерло-Понті 2001: 187].

Сексуальність та особистість. Виявляючи обмеження епістемологічної взаємодії суб'єкта та об'єкта як домінуючої форми освоєння світу, Мерло-Понті вказує на “наші емоції” (афекти), котрі виражають специфіку тілесної організації та становлять первинні форми сприйняття людиною світу. Через них світ безпосередньо діє на людину. Саме ці “елементарні емоції” становлять “постійну можливість задоволення та страждання” [Мерло-Понті 2001: 184], а тому є ключовими для сексуальності. Спираючись на дані про хворих з моторними та інтелектуальними розладами, він доходить висновку, що “сексуальність не є автономним циклом. Вона внутрішньо пов'язана з будь-якою істотою, що діє та пізнає, названі три складові поведінки мають одну типову структуру, вони перебувають у відношенні взаємного вираження” [Мерло-Понті 2001: 188]. Таким чином, “елементарні” сексуальні емоції виявляються складними формоутвореннями, залежними від констеляції їх компонентів. Отже, сексуальність не виводиться безпосередньо з органічних ознак, а представляє собою похідну величину людського досвіду.

Здійснення в рамках останнього ідентифікації особистості передбачає визначення та привласнення її власних сенсів. Адже важливо, щоб людиною засвоювалось те, що сприяє її власному *можу*. Принагідно зазначу, що як явище культури особистість є продуктом західної цивілізації і передусім її новочасової доби. Але як явище розвитку людини як такої, особистість є універсальним вектором людського самовизначення. А тому у певному сенсі осо-

бистість дорівнює онтологічній собітотожності людського індивіда – тій самототожності, котра є основою здатності особи розгортати своє буття із себе самої, не підпорядковуючись зовнішнім впливам та потягам.

Сексуальність як власне екзистенційний феномен дозволяє особистості розширяти власні горизонти, долучаючи до нього сенси світу та цінність іншої людини. “Сексуальна історія якоїсь людини, – стверджує Мерло-Понті, – є ключем до її життя тому, що в сексуальність проектується її спосіб буття у світі, тобто ставлення до часу та інших людей” [Мерло-Понті 2001: 189]. Саме від характеру даного ставлення залежить те, чи стане сексуальність суто людським феноменом, що формує особистість, чи виступить її руйнівним фактором. Справа не в оцінці сексуальності – байдуже, високій чи нищівній, позитивній чи негативній. Принципове значення має інше. Подібно до свободи волі, сексуальність містить відкриту можливість як зростання людини у власній сутності, так і деструкції в собі засад людяності. Вона вносить в людське буття ту проблематизацію, якої не знає суто тваринне існування. Саме це робить сексуальність власне антропологічним феноменом.

Августин 1998 – Августин Блаженный. О граде Божием // Творения. – Киев: Алетейя; Санкт-Петербург: УЦИММ-Пресс, 1998. – Т. 3. – Книги I–XIII; Т. 4. – Книги XIV–XXII.

Августин 1991 – Августин, Аврелий. Исповедь. – М.: Renaissance, 1991.

Біблія – Біблія або книги Святого Письма Старого та Нового Заповіту. Пер. проф. Івана Огієнка. – Українське біблійне товариство, 2003.

Мерло-Понті 1999 – Мерло-Понті, Морис. Феноменологія восприяття. – СПб.: “Ювента”, “Наука”, 1999.

Мерло-Понті 2001 – Мерло-Понті, Морис. Феноменологія сприйняття. – Київ: Український центр духовної культури, 2001

Платон 1993 – Платон. Пир // Собрание сочинений в 4 т. – М.: Мысль, 1993. – Т. 2.

Clark 2002 – Clark, Beverly. Sex and Death: a Reappraisal of Human Mortality. – Cambridge, UK: Polity Press, 2002.

Lakoff, Johnson 1999 – Lakoff George, Johnson Mark. Philosophy in the Flesh. The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought. Basic Books, 1999.

Merleau-Ponty 1995 – Merleau-Ponty M. Phenomenology of Perception. – Routledge, 1995.

Souli 1997 – Souli A. Sofia. The Love Life of the Ancient Greeks. – Editions Michalis Toubi SA, 1997.



Володимир Гнатюк

Про студії “Антропофітеї”

*Переклад з німецької Василя Балушка**

Навіть при побіжному перегляді нашого збірника відразу видно: з нього можна отримати надзвичайно багатий матеріал щодо вірувань, звичаєвого права, звичаїв та обрядів українського народу, значною мірою такий, котрий марно шукати в інших книгах. З нього ми засвоюємо, що **антропофітея**, головним чином, підходить для того, щоб пізнати й зрозуміти життя, зумовлене статевим потягом, у великої етнічної групи¹, яка в сучасній європейській сім’ї народів грає, здавалось би, вторинну роль, але у майбутньому може статися, що буде мати далекосяжне і, очевидно, вирішальне значення.

Отже, оскільки цей другий том виходить лише як додаток до щорічника-антропофітеї, з’являється сама собою необхідність представити окремою частиною фольклористичні, етнологічні, культурно-історичні і **сексуально-наукові** пояснення, тому що інакше доведеться робити багато витягів із щорічника та інших видань. Я обмежуюся, як уже наголошував, виключно паралель-

* Цей текст є вступом Володимира Гнатюка до редактованого ним другого тому українського еротичного фольклору, що вийшов як додаток до видання “Антропофітея”. Перекладено за виданням: *Das Geschlechtleben des Ukrainischen Bauernvolkes in Österreich-Ungarn. Folkloristische erhebungen von Volodymyr Hnatjuk. – Leipzig, 1912. – Т. II. – Р. XV–XX.*

ними вказівками, головним чином, до оповідей, які є аналогічними чи подібними тим, що зустрічаються у величезному південнослов'янському зібранні д-ра Ф. Крауса. Д-р Краус уже десятиліття тому одним із перших серед фольклористів визнав надзвичайну важливість народних еротичних традицій для вивчення людства; він уклав південнослов'янські й німецькі збірники, які за обсягом, достовірністю та всебічністю є єдиними в своєму роді й переважають усе, що ми знали до останніх років з еротичного фольклору. Йому має дякувати наука відкриттям повноти найкоштовніших переказів про прадавні уявлення і поняття релігійної і соціальної природи, міцність та тривалість яких у нашому культурному колі ніхто навіть не припускав.

Які величезні труднощі слід долати при тому збиранні даних серед примітивних людей і яку кмітливість, знання мови та удачу мусить мати дослідник, щоб досягти успіху, – це може оцінити лише той, хто розв'язує аналогічні завдання. Краусова наполегливість у цілеспрямованих пошуках може слугувати прикладом. Цим самим Краус виступає вчителем у царині, розробка якої відкриває далекоюсяжні перспективи і щедро збагачує низку різноманітних дисциплін гуманітарних наук. Це видно все ясніше з кожного нового тому “Антропофітеї”, яка є для освіченого середовища обох півкуль глибоко шанованим і керівним часописом. Цього може не знати лише повне глупство. Тому я розглядаю постійні недоброзичливість і судові переслідування, яких так часто зазнає цей великий дослідник еротичного фольклору, як незмінно персональну образу та кривду стосовно не лише самого майстра, а й кожного з більш ніж двохсот співробітників “Антропофітеї”. Адже цим самим нападають на всіх інших дослідників еротичного фольклору, які з серйозністю і сумлінністю, відповідно до даних Краусом вказівок, намагаються відняти від забуття та врятувати для науки пам'ятки й свідчення народного минулого, що швидко зникають. Їхні роботи і старання заслуговують на пошану й нагороду, але натомість їх підозрюють у нечистих намірах і ставлять їм палиці в колеса, вимагаючи відпору **поборників чистої науки і чистого вчення**. На щастя, д-р Краус зі своїми численними прихильниками ще не потрапляв у неприємну ситуацію, коли б мусив обороняти засновану ним дисципліну від злісних нападів тупоголових противників.

Офіційна церква і просякнуте церковним аскетизмом право штучно виховали у вищого прошарку освічених людей почуття сорому, що може бути прирівняне до **епідемії**, оскільки заборона всього статевого в дитячій літературі спрямована на те, щоб перетворити дівчат на безкрилих гусок, а хлопців зробити дурними,

аби вони падали легкою здобиччю кожного підступного коханця. Вірять у “почуття сорому”, як колись вірили у вплив пекельних сил, посилаються на прищеплену оману, котра є результатом виховання і глибоко вкорінена в душу, а дослідник пробує з’ясувати причину речей і роз’яснити помилку. Іншими словами, розплутати складний клубок уявлень, розділити його на складові частини для того, щоб можна було легко його зрозуміти, заглибитися до суті, і, зокрема, виявити сексуально психологічне. Щоб цього досягти без впадання у даремну і спірну балаканину, необхідно всебічно пізнати сексуальність народу як вона представлена у фольклорі. Звідки така часто нездорова антипатія, що її багато хто виявляє до цих фактів життя? Теодор Шредер її добре пояснює: “Таким чином, помилки через невігластво, зміцнені емоціями, які часто є наслідком нервових вад, поєднуються в одній особі з налаштованістю на бруд та хтивістю, а під впливом сугестії морального падіння з’являються нав’язливі ідеї – навіть в інтелектуалів і психічно здорових осіб”². Фройд і його школа пов’язують цю ненависть до еротичних студій з намаганнями анал-еротиків та онаністів приховувати свої таємниці. Слід говорити про переслідувачів, які мають обтяжену провиною совість.

Для пояснення я наводжу ще одне місце з Шредерового твору, котре як жодне інше, з ґрунтовністю не тільки проникливого психолога й етнолога, але не менше і дослідника права, вичерпно викладає тему. Прокурор, який би хоч раз з довірою поставився до змісту цих досліджень, не став би нападати на наші намагання, але шукав би швидше, як би їм краще посприяти. Пассус, детальне обґрунтування якого, власне, складає всю книгу, говорить так:

У самій натурі нашого ества, на сучасному етапі еволюції, загальна проблема сексу нерозривно пов’язана з містикою релігійності та іншими метафізичними та релігійними емоціями, коли наша впевненість у своїх припущеннях підкріплюється тільки нашими відчуттями, наша переконаність снується з глибинного збудження. З цих надзвичайних умов впливає факт, що коли ми, незалежно від здатності до критичного мислення, підходимо до сексуальних тем, хіба що один з мільйонів може розмірковувати спокійно, бо “моральні” емоції руйнують в людині здоровий глузд, а веломовністю та моралізаторським осудом витісняються логічні факти – звідси артикуляція удаваних причин стає цілковито переконливим аргументом для того, щоби підтвердити будь який висновок, який неартикульоване “моральне” почуття вже наперед підготувало для нашої віри. Проте, як правило, ці почуття базуються на звичайній неусвідомленій симпатичній імітації та емоційних

асоціаціях, викликаних звичайними підсвідомими багаторазовими повтореннями звичаїв, які часто мають своє джерело та виводять свій особливий характер з упередженості тих, хто схильний до психо-сексуальних збочень (еротофобії), часто претендуючи на релігійне схвалення, і яке решта, без раціональних добре усвідомлених етичних засуджень, прийме, хоч і самі маємо здоровий розум³.

Я вважаю варварством утискати людей через їхню материнську мову, конфесію, традиційний одяг, так само вважаю ще менш допустимою тиранією перешкоджати вченим у їх намаганнях поглибити знання про людину, піддавати їх презирству й глумові, завдавати збитків їхньому майну і навіть залякувати тюремним ув'язненням. Чи не суперечить такий тиск законності, свободі і культурі? Звинувачення є тим дріб'язковішими і слабшими, що висуваються на ґрунті страху чи віри в те, що наші студії антропофітеї можуть діяти розпусно, але обвинувачі не здатні фактично назвати жодного доказу завданої згуби. Явище має загальний характер. Власне допускають, що блідий виховательський страх простаків чи анал-еротична віра паскудників виводить нас на суд; так допускається логічно також насильство над кожною науковою дисципліною, і жодна царина науки не може бути убезпечена від оголошення поза законом та закабалення людьми, які вихваляються своїм повним невіглаством і покликаються на власну нездатність *regum cognoscere causas*, як на безсумнівний доказ.

Ми не вимагаємо жодних пільг, лише наполягаємо на своєму безперечному праві як вільні громадяни вільної держави. У нас, фольклористів, відбирають найвищу радість і безсумнівну заслугу повідомити про здобуті факти з народного життя нашим товаришам за фахом у друкованих виданнях, цим самим зводячи до химери конституційно гарантовану для кожного свободу науки й досліджень. Ми самі вважаємо невдалим і несправедливим пригноблення з боку патологічних творів, що походять від духовно неповноцінних, спадково дефективних індивідів, які необхідно визначити як порнографічну, брудну літературу. Так літературі з історії хвороб, яка до відомих меж цікавить психіатрів і тому, безумовно, не позбавлена цінності, штучно надається значення забороненого фрукта, що вербує покупців і читачів серед кіл, у котрих в інакший спосіб навряд чи можуть розпалитися сексуальні фантазії. Люди легко схиляються до того, щоб оцінювати моральну позу якогось прокурора як особливе розуміння небезпечності тексту і люблять в такому разі відчувати страх у власному тілі. Можна б сказати у відомому сенсі, що порнографічна література завдячує своїм розквітом прокурорській немилості, бо інакше

публіка нехтує такою поживою. У нас еротичне ще не прихворіло лицемірством, як у Західній Європі, навпаки, ще зовсім здоровий український народ поки-що не має будь-якої достойної уваги порнографічної літератури й мистецтва, тому що народ їх відхилив і тому що їх нерішучі нарости у нас досі ще не знайшли жодного прокурора, який би став бити про них у литаври.

Вся неохайність та бруд, у яких звинувачують “Антропофітею”, полягають зовсім не в нашому збиранні даних і дослідженнях, але виключно у природі наклепників, які прикрили й приховали те, що не захотіли бачити відкритим і обговореним. Вони, які власне за своїми статевими схильностями, є об’єктом наших студій, знову повстають проти нас, і з нездатності нас спростувати підбурюють проти нас прокурорів. Яке значення наша “Антропофітея” буде мати для науки про людину, ми зараз ще не можемо оцінити, але все ж відстоюємо як неминуче, що в недалекому майбутньому кожен прокурор, щоб бути у своїй роботі справедливим, також муситиме мати добру обізнаність з “Антропофітеєю”. Тому ми добровільно підписуємося під висловлюванням віденського психоаналітика фройдової школи д-ра Вільгельма Штекельса: “Ми робимо для людей те, що Краус і його співробітники роблять для людства. Ми всі разом боремося за чесне, неприкрашене трактування життя та його проявів”⁴.

Ми хочемо коли-небудь остаточно дослідити від народу до народу всі ті фактори продовження роду, які духовно або тілесно (вони нероздільні) впливають на вітальні характеристики майбутніх поколінь.

Один юрист з німецького царства⁵ Карл Амраїн, якого шанують в наших колах як одного з найдавніших співробітників у вивченні антропофітеї, трактує в одній прокламації наші праці, і я хочу повторити тут один витяг:

“Що хоче “Антропофітея”?” – розширення народознавства⁶ у прикордонні області етнології, антропології і психології.

“Чому?” – тому що знання про народ в існуючих досі публікаціях залишає поза увагою народне мислення і народне відчуття. Тому що ширша громадськість не допускає розробки еротичних та сексуальних елементів у фольклорі; тому що криміналістика і принцип відкритого судового процесу показали спеціалістам з народознавства явища соціального життя, які пов’язані з народними віруваннями, стосовно котрих народознавство знову ж виявляє нерозуміння; тому що медична наука більше враховує практику шарлатанів; тому що страхітливо розвинуті світові зносини почали повністю стирати своєрідні звичаї примітивних народів, і цінний будівельний матеріал для історії людських знань цим самим безповоротно втрачається.

”Яким шляхом іде “Антропофітея”?” – ми хочемо створити компендіум з фактів, життєво істинних речей, щоб фольклористика, яка сьогодні занадто багато займається літературною історією, наповнилася новою кров’ю; оскільки наука про людину мусить охоплювати всю людину як з її ідеальними прагненнями, так і з тіньовою стороною її думок та почуттів.

Фольклористика як наука не може підтримувати неестетичні чи інші явища, які через проголошені почуття культурно витончених людей могли б розглядатися як неморальні.

”Антропофітея” якраз хоче явища з сексуальної царини, наскільки вони можуть бути взяті до уваги, зібрані, відібрані та обговорені наукою про людину, запропонувати фольклористам, етнологам, медикам, національним економістам, а також юристам, філологам та теологам як новий матеріал до їхніх узагальнюючих студій.

У своїй святковій промові з нагоди заснування Ліги Вільних Промовців в Олбені, штат Нью-Йорк, 7 квітня 1911 року Теодор Шредер виголосив:

Спроба скласти справжнє розуміння того, як багато залишилося непізнаного серед пізнаного, веде до смирення, яке є початком мудрості. Спроба прискіпливіше дізнатися дещо про розвиток людства дає розуміння, як мало правдивого серед наявних знань. Таким чином, справедливим було б без зайвої гордості розглядати наші знання лиш у співвідношенні з минулими віруваннями і у співвідношенні з можливими майбутніми знаннями; любити правду більше, ніж наші марнославні амбіції; любити цілісність життя більше, ніж псевдоморальну сентиментальність; не бути фарисеем і відкритися для розуміння розмаїтості і невизначеності норм; не боятися нових реалій, та бути поступливим перед поступом правди; бути егоїстом такого високого гатунку, аби дозволити собі щастя неупереджено вивчати предмет і робити припущення, виходячи не з власних уявлень, а з об’єктивних даних; мати бажання бути правим, яке б завжди пересиловало бажання, аби інші вважали нас такими; ніколи не нав’язувати думки в агресивній манері; не бути нетерплячим, за винятком, можливо, випадків догматизму та нетолерантності, – такою є сутність інтелігентності. І на додаток, якщо ви маєте таку унікальну вдачу, що можете принести реальну жертву задля захисту права тих, чії погляди ви спростовуєте, аби вони вас почули, це виявилось би настільки рідкісною чеснотою, що її можна було прирівняти до героїзму.

Такий героїзм заради істини, справедливості і свободи Краус продемонстрував у всіх своїх дослідженнях. Цей героїзм надихає

всіх, хто приєднується до нього, щоб зміцнювати антропофітею. Участь у розвитку цієї дисципліни може бути честю для кожного, й тому ми заявляємо: слід притягати до суду не дослідника Крауса, а тих, хто його ганьбить та лає, тих, хто через своє незнання, а часто також і через свою зухвалу безсовісність виводить собі право виступати руйнівником та знищувачем. Покласти кінець каверзам цих божевільних є нашим настійним обов'язком, і ми мусимо це виконати, щоб зберегти для себе й інших вчених право на сприяння науці про людину. До цього часу притягнені до суду в Німецькому царстві у Берліні, Альтенбурзі й Лейпцігу були звільнені з допомогою Крауса і антропофітеї. Це надає нам несхитної впевненості, що обвинувачі поступово стануть боятися судів і перестануть непокоїти заслужених дослідників.

* * *

Спочатку я взяв до огляду 40 малюнків-додатків, але вирішив усе ж, за згодою д-ра Крауса, залишити тільки 20, щоб доповнити книгу 44 оповідями, як заміною⁷. Малюнки, які ми наводимо, мають право вільно з'являтися в книгах і журналах, хоча в Західній Європі цю еротичку ледве розуміють, а зображення, вигляд яких збурює моральні почуття духовно скалічених вартових “цнотливості” фольклористики, нашому народному мистецтву ще чужі. Наші художники, й серед них навіть відомі митці, творять так, ніби виключно для багатих міст. Їхні еротичні малюнки, багато їх чи мало, не мають впливу на народні маси, якими ми займаємося; тому що маси не відчують смислово притягальними ні тілесну оголеність, ні зображення людей, що відверто паруються. На простолюд еротично діють обличчя, руки, ноги, зад, а над усе – строкато вишитий одяг. Над цим варто подумати окремо.

Львів, 13 січня 1912.

¹ В авторському тексті вжито нехарактерний для сучасної етнологічної термінології термін “Volkgruppe”, що означає “народна група”. Автор, очевидно, має на увазі українців. (Прим. перекл.)

² “Obscene” Literature and Constitutional Law. – New-York, 1911. – P. 27. Пор. реферат Крауса: Anthropophyteia. – VII. – S. 499 f.

³ Loco citato. – p. 31.

⁴ Zentralblatt fur Psychoanalyse. – 1911. – S. 52.

⁵ Очевидно, малася на увазі Австрійська імперія. (Прим. перекл.)

⁶ В. Гнатюк вживає термін “Volkkunde”, а не “Volkskunde” (народознавство). Проте, очевидно, він має на увазі саме останнє. (Прим. перекл.)

⁷ Ілюстрації-додатки, про які згадує В. Гнатюк, знайти не вдалося. (Прим. упоряд.).

БІБЛІОГРАФІЧНІ ДЖЕРЕЛА

Krauss, Friedrich S. Jahrbücher für Folkloristische Erhebungen und Forschungen zur Entwicklungsgeschichte der geschlechtlichen Moral / Friedrich S. Krauss. – Leipzig: Ethnologischer Verlag. – 1910. – B. VII. – 539 S.

Schroeder T. Albert. “Obscene” Literature and Constitutional Law; a Forensic Defense of Freedom of the Press / Albert T. Schroeder. – New York, 1911. – 439 p.

Maeder A. [Rez.:] D. Katzaroff Qu’est-ce que les enfants dessinent? Arch. de Psych. Genève Tome IX. 1910 / A. Maeder // Zentralblatt für Psychoanalyse. Medizinische Monatsschrift für Seelenkunde / Herausgeber Prof. Dr. Sigmund Freud. – Wiesbaden: Bergmann, I., Jahrgang 1911. – Heft 1/2. – S. 52–53.

До- і
позашлюбні статеві
практики





Михайло Чучко

Моделі статевих взаємин у традиційному середовищі Буковини XV – початок XX ст.

В буковинському краї сексуально-еротичні особливості традиційної етнокультури предметом спеціального дослідження досі не були, за винятком оказіональних згадок у працях загального характеру [В.М.К. 1889; Кайндль 2003; Кайндль 2003а; Купчанко 1875; Мордвинов 1874; Дан 1913; Die Bukowina 2004; Gorovei 1889; Kaindl 1889]. До слабкої історіографічної розробленості цієї сфери життя українського та східнороманського населення Буковини значною мірою спричинилася її недостатня віддзеркаленість у джерелах, а також нерівномірний розподіл матеріалів за хронологічними періодами, соціальними верствами та етнічними групами. Однак, спираючись на наявний матеріал, спробуємо хоча би в загальних рисах розглянути питання статевих взаємин та культурних моделей сексуальності у жителів буковинського краю кінця XV – початку XX ст., визначивши певні стійкі стереотипи поведінки в цій вельми делікатній сфері людського життя.

На Буковині у досліджуваній період, як і у всій тогочасній Європі, статеві відносини засновувалися на християнській моралі. Але це не виключало певних відмінностей у сфері інтимного життя між теорією, проголошеною канонами Церкви та державними законами, і повсякденними реаліями того часу.

Насамперед спробуємо простежити засадничі основи християнської суспільної моралі. Традиції біблійного іудаїзму, з якого виокремилося християнство, зовсім не були ворожі сексуальному

єднанню чоловіка та жінки, обмеживши, правда, його рамками шлюбу [1М. 2: 24, 3: 16, 4: 1]. В Новому Заповіті шлюб – це на-самперед духовне єднання партнерів на засадах любові, а не просто засіб вирішення сексуальних та майнових проблем. Зокрема, у посланні до ефесян апостол Павло прямо вказує, що “чоловіки повинні любити дружин своїх так, як власні тіла, бо хто любить дружину свою, той любить самого себе” [Еф. 5: 28]. Але, хоча новозаповітна традиція і підтверджує корисність шлюбу, найвищу чесноту вона все ж вбачає у дотриманні цноти [1Кор. 7: 2–8]. Виходячи з цього, візантійський аскет IX ст. Феодор Студит закликав до “умертвління земних членів: розпусти, жаги, злої пристрасті” [Игумен Иларион 2001: 146].

Узаконені в шлюбі стосунки між чоловіком і жінкою, то лише поступка людській слабкості для ухиляння від гріха розпусти. У зв'язку з цим апостол Павло говорить одруженим: “Не ухиляйтесь одне від одного, хіба що дочасно за згодою, щоб бути в пості та молитві, та й сходьтєся знову докупи, щоб вас сатана не спокушував вашим нестриманням” [1Кор. 7: 5]. Таким чином, вимагаючи від вірних аскетизму, церква приписувала обмежувати статеві зносини шлюбом та продовженням роду¹.

Дотримання цих постанов церква вимагала від кожного християнина, який прагнув спасіння своєї душі.

Процес християнізації, що в період раннього середньовіччя поступово охоплював все більше країн і народів, хоча й був у багатьох аспектах поверховим, все ж наклав певний відбиток на сферу статевої відносин у середовищі неофітів, зокрема, сприяв забороні полігамії, нецерковних форм укладення шлюбу та одруження між близькими родичами, кумами тощо. Причому вже з перших кроків візантійське духовенство вимагало виконання цього від новонавернених “варварів” з тією самою принциповістю, як і від підданих василевса [Иванов 2003: 160, 167; Русское православие 1989: 32].

У період перебування земель між Середнім Дністром та Верхнім Сіретом під владою київських та галицько-волинських князів справи, що стосувалися моральних норм тут, очевидно, регулювалися на основі давньоруського церковного законодавства та звичаєвого права [Русское православие 1989: 31–36]. Молдавські воеводи, що перебрали владу над цією територією в XIV ст., при вирішенні справ по врегулюванню різних сфер приватного життя своїх підданих, поряд із запозиченим з Візантії корпусом цивільного та церковно-канонічного права, змушені були також рахуватися з поширеними в народному середовищі звичаєвими нормами. Саме цим можна пояснити факт наявності в сфері приватного життя

населення краю своєрідного подвійного стандарту поведінки, коли поряд з офіційною православною культурою, яка обстоювала статеві стосунки лише в рамках канонічно укладеного шлюбу, існувала народна культура з власними звичаєвими нормами, які не були такими категоричними в питаннях суспільної моралі, як офіційне канонічне та цивільне законодавство. Недарма Д. Кантемір зауважував, що “опріч православної віри та гостинності, навряд чи можна знайти в звичаях молдаван щось таке, що ми могли би справедливо похвалити” [Кантемір 1973: 153].

В кінці XV – середині XVIII ст. на території краю спорадично продовжували побутувати нецерковні форми укладення шлюбу шляхом викрадення. Характерно, що покарання за подібні дії передбачали вже правила четвертого (Халкедонського) та шостого (Трульського) Вселенських соборів [Русское православие 1989: 34]. Зокрема, у правилі 92 Трульського собору вказується, що “тих, котрі викрадають жінок, під виглядом одруження, або сприяють, чи допомагають викрадачам, визначив святий собор: коли є клірики, скидати зі ступеню їх; якщо миряни – піддавати анафемі” [www.heretics.com/library/docs/sobor.htm].

З кінця XV ст. такого роду справи перейшли у Молдавському князівстві зі сфери церковної юрисдикції до відання князівської влади, якій винуватці платили штраф – “давали глобу”, так само як і за “душегубство”. Зокрема, у грамоті від 19 серпня 1472 р., якою воєвода Штефан III надав монастирю “от Полян” села Бодещі, Татари та Юркани “на Побрата от Сучавской волости”, прямо вказується: “Да имают наши глобници оузати нам нашу глобу от душегубство и от волочение дивкою, от тих монастырских люди от трех селех” [Documentele 1913: 173–174]. І лише у єпископських володіннях суд в таких злочинах залишився за Церквою. Про це свідчить грамота від 30 серпня 1479 р., надана Радівецькому єпископу кир Іоанікію, якою Штефан III постановив:

Да не имают дило до тих наших люди от Радовци от село нашему митрополию, ни судити их, ани глобу ис них брати, ни за великое дило, ани за малое дило, ни за душегубство, ни за волоченію дивку, що се там боудет учинити у того села у Радовцех [...]. И такожде варе колико села сут у Коцмани, що прислушают от нашего митрополию от Радовцех, а до тих люди, що сут у тех селех, ани старости от Цецина, ани глобници, ани перерубци, ни судити их, ани глобу узяти от них, ни за великое дило, ани за малое дило, ни за душегубство, ни за волоченію дивку, що се там у Коцмани будет учинити, але щоби их судили наши єпискупи или дворници их, яко више пишем [Documentele 1913: 230–231].

У середині XVIII ст. розгляд справ щодо моральних злочинів було знову цілком віднесено до компетенції церкви, а точніше у відання протопопів, які повинні були наглядати за моральним станом священників та мирян, а також мали право судити випадки інцесту, викрадення дівчат та конфліктних ситуацій в подружньому житті, накладаючи на винних грошовий штраф – глобу [Tighiliu 2002: 47].

Німецький офіцер Е. Г. Шнайдер фон Вайсмантель, який у 1710–1714 рр. неодноразово бував на Буковині, курсуючи з дорученнями шведського короля від Бендер до Польщі, свідчить, що розпуста та перелюб у жителів Молдавії караються, але не на смерть. Якщо неодружена жінка народить дитину, то вона повинна дати до Ясс 12 імперських талярів (якщо заможна), а коли вона селянка, тоді лише половину або й ще менше. Як тільки вона заплатить ці гроші, то не повинна боятися жодних інших покарань, навіть коли народить після цього ще кілька нешлюбних дітей, лише би заплатила названу вище суму [Calatori 1983: 361].

Д. Кантемір повідомляє, що жінки з народу перевершують своєю красою шляхетних жінок, “але більшою частиною розпущені й аморальні” [Кантемір 1973: 156]. При цьому він зауважує, що “у дівчат вважається ганьбою покривати голову хоча б тонким покривалом, бо непокрита голова вважається відзнакою дівочої чистоти” [Кантемір 1973: 158]. Характерно, що колишній воєвода протиставляє більш розпущеним мешканцям долішньої Молдавії жителів горішніх волостей, повідомляючи, що “вони зберігають чистоту і цнотливість навіть до шлюбу” [Кантемір 1973: 158].

Подружня невірність жінки каралася штрафом. Подібний вчинок дружини давав також привід чоловікові просити розлучення з нею у єпископа. За явно доведену зраду жінку ув'язнювали, але після сплати нею штрафу, говорить Е. Г. Шнайдер фон Вайсмантель, вона ставала вільною. Та коли б невірна жінка відмовилася платити визначену суму, її роздягали, виводили по вулицях, шмагаючи різками, а після цього виганяли [Calatori 1983: 361].

Молдавське законодавство та православна церква як наглядачі моральності народу, зважаючи на релігійні канони в період пізнього середньовіччя та ранній новий час, приписували карати на смерть за чоловічу та жіночу гомосексуальність, педофілію, а також “сімейну содомію” – тобто анальний спосіб кохання між чоловіком та жінкою [Mazilu 2003: 494–495]. Існування таких строгих покарань вказує на присутність цих явищ в тогочасному суспільстві, в усякому разі у вищих його сферах.

Загалом, варто відзначити, що навіть воєводський двір, який спершу знаходився в Сучаві, а згодом був перенесений до Ясс, не

був зразком моральності. А “ходіння наліво” окремих воєвод дали багато матеріалу тодішнім літописцям. Приміром, за свідченням джерел, молдавський воєвода Григорій II Гіка “мав при собі багато дівчат, яких утримував, даючи їм одяг, а потім видавав заміж, нібито як доньок бояр”. Воєвода Василе Лупу силою забирав від батьків дівчат і утримував при дворі, це, за словами літописця, “призводило до падіння моралі”. Нестримністю у розпусті відзначався і Арон Тиран. Та особливого розголосу набули розпусні вчинки воєводи Георгія Штефана, який, захопивши в 1653 р. Сучаву, збезчестив вродливу дружину Василе Лупу – черкешенку Катерину. Кажуть, що він це вчинив з метою помсти за те, що колись воєвода Василе переспав з його дружиною.

Історія знає й багато інших прикладів блудливих вчинків господарів, що для окремих з них закінчилися трагічно. Так, якщо Богдан IV Лепушняну та Янку Сасул (дядько Богдана) через свій надмірний сексуальний апетит всього лиш позбулися трону, то Штефан Рареш заплатив за це життям. Інший воєвода Молдавії, Олександр Лепушняну, що був відомий своїм полякофільством, закохався в доньку шляхтича Яна Тарло. Він часто перепливав Дністер, щоби зустрітися зі своєю коханкою, і навіть переніс свою резиденцію до Хотинської фортеці, аби бути ближче до неї. Однак під час чергової такої амурної подорожі через Дністер був захоплений в полон одним польським паном. З неволі він звільнився надто пізно, молдавський трон посів інший воєвода. А на Янку-воєводу бояри подали скаргу просто до султана, бо той так знахабнів, що переспав з дружинами та доньками багатьох із них [Mazilu 2003: 492–493].

Зважаючи на сказане вище, зовсім не викликає здивування повідомлення австрійського професора Б. Гаке про те, що під час подорожі Буковиною в 1788–1789 рр. він зустрів в гірській громаді Путилів сільського суддю, який “мав удома просто малий гарем” [Nacquet's neueste 1790: 176].

Д. Кантемір засвідчує також наявність на початку XVIII ст. в Молдавському князівстві різного роду “нечесних дівчиць та блудниць”, які надавали свої послуги бажаним. Постачали їх клієнтам за гроші так звані “шугубіни” [Кантемір 1973: 157]. Е. Г. Шнайдер фон Вайсмантель додає, що “ага з Ясс є найбільшим над повіями і вони йому платять достатню контрибуцію, але він понад міру вимагає від них додаткової плати” [Calatori 1983: 361].

Нова австрійська адміністрація, що з'явилася на Буковині восени 1774 р., серед інших заходів взялася також за справу поліпшення моралі серед місцевого населення. За словами Б. Гаке, “коли цісар здобув цю провінцію, мусів він в селах охайні шпитали

засновувати”, щоб лікувати її жителів, особливо мешканців гір, від венеричної хвороби, епідемія якої поширилася через жіночу стать від росіян “під час недавньої війни проти Порти”. “Однак від цієї хвороби, – підсумовує він далі, – не всім вдається вилікуватися через поширеність розпусти” [Nacquet's neueste 1790: 176]. Певною мірою цьому сприяло побутування серед гуцулок повір'я, що жінці гріх відмовити чоловікові [Кайндль 2003: 16].

Досить активно розпочала цісарська влада й боротьбу з проституцією. Уже в 1784 р. проживання жінок легкої поведінки в Чернівцях було заборонено. 13 вересня 1793 р. окружне управління Буковини наказало чернівецькому суду визначити походження двох повій, що сиділи під арештом. Після цього їх мали провести містом, шмагати канчуками, і відправити до місця проживання або за межі краю. В подальшому, у зв'язку зі змінами поглядів, каже Р. Ф. Кайндль, ставлення до проституції стало толерантнішим, але запровадився медичний огляд [Кайндль 2003а: 181].

Що стосується традиційних поглядів на цноту та дошлюбні статеві контакти, то у XIX ст. буковинські українці-руснаки, як правило, статевим життям дівчини не дуже переймалися, поки не з'являлися більш віддалені наслідки [Kaindl 1889: 65]. Своєрідним винятком з правила можна вважати зафіксований в с. Михайлівка переказ про якусь пані Лаховичку, яка, довідавшись про сексуальні стосунки між хлопцем та дівчиною, влаштувала їм ганебну екзекуцію, а потім виганяла за межі села [Матеріали експедицій 2004: 5]. Очевидно це була особиста ініціатива поміщиці щодо поліпшення моралі серед молоді села, яку можна хронологічно віднести до часів, що передували скасуванню панщини на Буковині, тобто до 1848 р.

У випадку, якщо неодружена дівчина народжувала дитину, то сільський суддя (двірник) разом з бабою-повитухою (мошею) йшов до неї додому, щоб її “завити”, тобто покрити голову дівчини хусткою, яка була символом одруженої жінки. Таку жінку називали “покриткою” або “зведеницею”. Після народження дитини на покритку накладали штраф – 2 золоті, які надходили до церковної або громадської каси. Спокусник мусив одружитися з дівчиною, якщо він їй це обіцяв, або заплатити за вінок гроші. Позашлюбна дитина (дитина побічна, байстріук, бенкарт, копил) носила прізвище матері, якщо чоловік перед двома свідками не визнавав своє батьківство [Dan 1913: 31; Kaindl 1889: 65–66; Die Bukowina 2004: 129]. Це було зафіксовано і в державному законодавстві та церковних розпорядженнях. Зокрема, в циркулярі Буковинської православної консисторії від 11 квітня (23 травня) 1890 р. зазначалося, що згідно надвірного декрету від 24 червня

1801 р. законними вважаються діти, народжені в шлюбі і лише чоловік міг визнати інше в судовому порядку [Foaiа 1891: 33]. Аж до виходу заміж покритка повинна була з'являтися на людях лише з хусткою на голові. В церкві вона стояла окремо, а в день весілля з неї глузували [Kaindl 1889: 66; Die Bukowina 2004: 129]. Певних знущань зазнавали також батьки покритки. Зокрема у румунів, священики, кепкуючи з батьків, які не вберегли доньки від блуду, намагалися дати дитині ім'я з певними викрутасами, щоб було складним для вимови селян [Gorovei 1889: 38].

Цілком очевидно, що шлюб без кохання, досить поширений в тогочасному традиційному середовищі, не сприяв піднесенню моралі серед простого народу. Безпосередній наслідок цього – подружня невірність, яку обидві сторони нерідко демонстрували цілком відкрито. Особливо часто таке траплялося серед гуцулів [Die Bukowina 2004: 109]. У останніх про подібну невірну пару навіть побутувала приказка: “Одно ходить в дитьче, а друге в нетрудне” [В.М.К. 1889: 486], тобто одне йде в один бік, а інше – в другий. Як далеко могла сягати така моральна блудливість, видно, приміром, з процесу, проведеного 1891 року в суді присяжних у Чернівцях. Подаючи подробиці цієї справи, Р. Ф. Кайндль зазначає, що гуцульська жінка з Конятина, у змові зі своїм коханцем, вбила чоловіка і в той час, коли труп ще лежав у хаті, віддалася на печі плотській насолоді [Кайндль 2003: 15]. Інший випадок трапився 1909 року в гірському селі Аргестрі на півдні Буковини. Там чоловік вбив свою дружину, з якою прожив 20 років. Як повідомляла газета “Православна Русь”: “Причиною того злочину є одна вдова”, з якою селянин А. Лестун “налагодив останнім часом любовні стосунки. Жінка дорікала чоловіку за подружню невірність, тоді Лестун, щоби дати волю своєму злочинному кохання з вдовою, постановив позбутися дружини шляхом вбивства”. Виявивши в хаті тіло, жандарми одразу запідозрили в скоєнні злочину чоловіка, який, за словами кореспондента, “уже й зізнався до вини і сидить у в'язниці в Дорна-Ватрі” [Убийство жены 1909: 4].

Порушення шлюбу з боку жінки в традиційному середовищі каралося найгостріше, її спокусника переслідували і при нагоді били до півсмерті, при цьому часто використовуючи кіл з плоту [Die Bukowina 2004: 140]. Р. Ф. Кайндль та О. Манастирський зазначали, що в буковинських селах були такі люди, які вважали за честь допомогти скривдженому чоловікові помститися; якщо чоловік чатував під плотом на коханця своєї жінки, то кажуть “він підсідає” і майже завжди допомагали йому здійснити свій задум. Відомий випадок, коли селяни заманили одного панича, який залицявся до їхніх жінок, на те місце, де танцювала молодь, накинули йому на голову

його ж плащ і так лупцювали, що у нього пропало всяке бажання до любовних зальотів у майбутньому [Kaindl 1889: 66]. Однак Р. Ф. Кайндль повідомляє, що у гуцулів чоловік не завжди поспішав фізично мститися спокуснику своєї жінки, коли той був багатим, вбачаючи в любовному захопленні дружини джерело добрих прибутків [Кайндль 2003: 28].

Церковне та цивільне законодавство виключало статеві стосунки та шлюб між кровними родичами аж до шостого коліна, забороняла їх і народна традиція. Однак поодинокі випадки інцесту, особливо в гірській місцевості, все ж траплялися. Так, за свідченням Р. Ф. Кайндля, в 90-х рр. XIX ст. набув розголосу випадок, що стався в Селятині, коли чоловік зачав дитину зі своєю дочкою [Кайндль 2003: 15]. Що стосується кумівства, то народна мораль, як і церковні канони, теж вважала його нездоланною перепорою не лише до укладення шлюбу, але й для будь-яких сексуальних контактів. Сільські жителі були переконані, що від таких стосунків і особливо коли б люди, які перебувають у духовному спорідненні, наважилися вступити в шлюб, у них народяться діти-каліки [Маковій 1993: 53]. За словами В. Козарищука, у гуцулів іноді спеціально зводили запідозрену у сексуальних відносинах пару, даючи їм нагоду покумитися, “аби не судили злі язика” [В.М.К. 1889: 545–546]. Православна церква краю дуже пильно стежила, щоби шлюби між кровними та духовними родичами не уклалися, вимагаючи від наречених подання родоводів. Зокрема, у циркулярі Буковинської консисторії від 11 (23) липня 1871 р. парафіяльному духовенству вказувалося, що “для усунення зайвої писанини та запізнь в шлюбних справах, консисторія наказує парохам, щоби родоводи, для уникнення шлюбів між родичами кривними чи духовними підтверджено було на підставі метричних книг від пастирів духовних” [Фоаеа 1872: 57]. Австрійський цивільний закон від 25 травня 1868 р. не забороняв шлюб між особами, що перебували у духовному родстві, але в кінці XIX ст. не зафіксовано жодного випадку реєстрації православними жителями такого шлюбу в органах цивільної влади [Мордвинов 1874: 104].

Певного поширення серед українського та румунського населення набуло таке явище як конкубат (співжиття у незареєстрованому шлюбі). Про це свідчать численні документи XIX – початку XX ст. Зокрема, парафіяльний адміністратор з Чернівців Григорій Гакман 18 (30) листопада 1864 р. повідомляв консисторію про факт незаконного співжиття мешканців Калічанки С. Германа та М. Сеньківської, що “справляють поганий вплив на моральність інших людей”². Десять подібних нелегітимних пар 1910 року зафіксовано в селах Бурла та Долішні Партешти Раді-

велького повіту³. За повідомленням отця Семаки, 1911 року в Шипинцях Кіцманського повіту в незареєстрованому шлюбі жили А. Проданіук та Є. Мандріг⁴. Р. Ф. Кайндль свідчить, що у буковинських гуцулів особи, які живуть у незареєстрованому шлюбі, перед тим як зійтися, просто присягають один одному на вірність і покірливість при грудці солі та двох запалених воскових свічках [Кайндль 2003: 26].

Вільні правові уявлення буковинських українців стосовно моральної поведінки не трактували як злочин згвалтування [Die Bukowina 2004: 143]. За поняттями селян: “Дівка і корчма кожному вільна” [Dan 1913: 36]. Якщо дівчина піддавалася без насильства, то це тим більше не могло вважатися злочином [Die Bukowina 2004: 143].

Спонукальним мотивом до поширеності таких випадків, крім поблажливого ставлення громади, нерідко ставав алкоголь. В одній з народних пісень спокусник, намагаючись задовольнити свою хіть, прямо каже дівчині:

“Тей дам тобі, дівче, літру дай горівки,
Тай най буду знати, який розум в дівки?
Повів же ї під білу березу
Та звів же ї п’яну не тверезу”

[Купчанко 1875: 137].

Тому для дівчат, які дорожили власною репутацією, вважалося соромом з’являтися в місцях, де за склянкою оковитої традиційно відпочивали чоловіки. Це промовисто відображено в словах народної пісні:

“Пасут вівіці
По-над гірці,
А кози боками,
-Сором дівці
На горівці
Меже парубками”

[Купчанко 1875: 114].

У буковинських румунів також часто траплялися згвалтування, але вони, як і українці, засуджували цей злочин не так суворо, як закон [Die Bukowina 2004: 91].

Православне духовенство краю намагалося поліпшити моральність населення шляхом поширення духовної просвіти. Так, у консисторському циркулярі від 23 листопада (5 грудня) 1897 р., виданому щодо більш сумлінного виконання священниками закону 1869 року про вивчення в школі Закону Божого, зазначалося, що “науку моралі треба пояснювати в коротких викладах, що сто-

суються як економічного побуту, так і громадського життя, які дають можливість викоринити такі відносно домінуючі в громадах недоліки як байдужість релігійна, занехаяння церкви, перелюб тощо, заохочуючи віруючих до добрих справ різними прикладами з життя святих” [Foaia 1899: 72].

Однак характерно, що спокуси мирської розпусти спорадично проникали і в середовище тих, хто повинен був стояти на сторожі суспільної моралі. Як з жалем констатував в окружному посланні від 1 (13) травня 1868 р. єпископ Буковини Євгеній Гакман: “Хто би заперечував, яко в нашій єпархії багато з духовних в тому чи іншому випадку мають недоліки і виправлення вимагають [...]. – Чи не було розбещених духовних, яким усунення, розжалування або перенесення визначено було? Монахів, які похотями і розпустою, неслухняністю і твердою впертістю спокусу давали? [...]. – Чи не потрібно було священників, в блуді викритих, покарати?” [Мордвінов 1874: 58–59].

Зважаючи на конкретні факти, обурення владики розпустою окремих недостойних представників кліру можна зрозуміти. Промовистим прикладом може служити факт притягнення до кримінальної відповідальності крайовим кримінальним судом у Львові ректора Чернівецької духовної семінарії Володимира Сухопана за мужеложство, про що судова колегія докладно поінформувала в листі від 14 січня 1836 р. окружне управління Буковини та Буковинську православну консисторію⁵. Приклади “моральної розбещеності” кліриків знаходимо і в джерелах початку ХХ ст. Так, з розпорядження консисторії від 16 (29) серпня 1905 р. довідуємося, що ієромонах монастиря Сучавиця Євсей Попович “по причині блудів” був позбавлений сану [Foaia 1906: 54]. Матеріали фольклорного характеру теж засвідчують факти моральної нестійкості деяких священників. Наприклад, у одній з народних пісень темпераментна молодичка, вихваляючи свою вроду, без приховувань заявляла:

“Брови мої чорні
Очі мої повні!
Любили ня офіцери,
А тепер духовні”

[Купчанко 1875: 314].

Загалом, виходячи із наявних джерел, можемо стверджувати, що протягом довготривалої морально-просвітньої діяльності православної церкви та державної влади, спершу молдавської, а потім австрійської, в середовищі українського та східнороманського населення Буковини утвердилася офіційно оформлена у моногам-

ний шлюб модель статевих відносин, яка в ідеалі мала правити за основу тривкого подружнього союзу, створеного на засадах любові для продовження роду. Проте в процесі утвердження цієї моделі в повсякденну практику як церква, так і держава, законодавство якої теж базувалося на нормах християнської етики, зіткнулися з архаїчною традицією, що була більш ліберальною у доборі моделей статевого співжиття. Однак під тиском зверху, остання повинна була пристосовуватися до змін культурного контексту, поступово набуваючи нового християнського обличчя. І хоча повсякденні реалії життя навіть в кінці XIX ст. були ще далекими від наведеного вище ідеалу, оскільки архаїчні релікти спорадично продовжували проявлятися у вигляді різного роду відхилень від визначених у формально воцерковленому суспільстві норм, ряди традиційних борців за суспільну мораль поповнила громада, яка хоча й поверхово засвоїла поняття про гріх і злочин, досить успішно регулювала ступінь дозволеного в інтимній сфері через поняття сорому.

В.М.К. 1889 – В.М.К. [Козарищукъ В.М.] Изъ буковинскихъ карпатскихъ горъ // Наука. – Вена: Изъ Типографіи Н. Верная, 1889. – С. 356–363, 407–412, 474–486, 541–547, 596–605, 661–665, 729–744.

Иванов 2003 – Иванов С. А. Византийское миссионерство. Можно ли сделать из “варвара” христианина? – М.: Языки славянской культуры, 2003. – 376 с.

Игумен Иларион 2001 – Игумен Иларион (Алфеев). Преподобный Симеон Новый Богослов и Православное Предание. – СПб.: Алетейя, 2001. – 675 с.

Кайндль 2003 – Кайндль Р. Ф. Гуцули: їх життя, звичаї та народні перекази. – Чернівці: Молодий буковинець, 2003. – 200 с.

Кайндль 2003а – Кайндль Р. Ф. Історія міста Чернівців. – Чернівці: Місто, 2003. – 278 с.

Кантемир 1973 – Кантемир Д. Описание Молдавии. – Кишинев: Карта Молдовеняскэ, 1973. – XXVIII + 218 с.

Купчанко 1875 – Купчанко Г. Некоторые историко-географические сведения о Буковине. – Киевъ: Типография М. П. Фрица, 1875. – 315 с.

Маковій 1993 – Маковій Г. Затоптаний цвіт. Народознавчі оповідки. – Київ: Український письменник, 1993. – 205 с.

Матеріали експедицій 2004 – Матеріали етнографічних експедицій Чернівецького національного університету за 2004 р. – 20 л.

Мордвинов 1874 – Мордвинов В. Православная церковь въ Буковине. – СПб.: Типография А. М. Котомина, 1874. – 139 с.

Русское православие 1989 – Русское православие: веги истории. – М.: Политиздат, 1989. – 719 с.

Убийство жены 1909 – Убийство жены // Православная Русь. – 1909. – 1 (14) Мая.

Фоаеа 1872 – Фоаеа ордінгчунілор Консистоіудлі епіскопал ін требіле бісерічешті але Діечесеі Буковінеі. Анул 1871. – Чернбуці, 1872. – 71 п.

Calatori 1983 – Calatori straini despre tarile Romane. – Bucuresti: Editura stiintifica si enciclopedica, 1983. – Vol.VIII. – 689 p.

Dan 1913 – Dan D. Ruteni din Bucovina. – Bucuresti: Analele A.R. Tom. XXXV. – Memoriile Sect. Literare, 1913. – 44 p.

Die Bukowina 2004 – Die Bukowina. Eine Allgemeine Heimatkunde = Буковина. Загальне краєзнавство. – Чернівці: Зелена Буковина, 2004. – 488 с.

Documentele 1913 – Documentele lui Stefan cel Mare Publicate de Ioan Bogdan. – Bucuresti: Atelierele Grafice socesc & Co, 1913. – Vol. I. – XLVI + 518 p.

Foaia 1891 – Foaia Ordinaciunilor Consictoriului archiepiscopesc in afacirile Archidiecesei ortodoxe – orientale a Bucovinei. Anul 1890. – Cernauti, 1891. – 86 p.

Foaia 1899 – Foaia Ordinaciunilor Consictoriului archiepiscopesc in afacirile Archidiecesei ortodoxe – orientale a Bucovinei. Anul 1898. – Cernauti, 1899. – 142 p.

Foaia 1906 – Foaia Ordinaciunilor Consictoriului archiepiscopesc in afacirile Archidiecesei ortodoxe – orientale a Bucovinei. Anul 1905. – Cernauti, 1906. – 122 p.

Gorovei 1889 – Gorovei A. Datinele noastre la nastere si la nunta. – Bucuresti: Paidea, 2002. – 152 p.

Hacquet's neueste 1790 – Hacquet's neueste physikalisch-politische Reisen in den Jahren 1788 und 1789 durch die Dacischen und Sarmatischen oder Nordlichen Karpathen. – Nurnberg: Im Verlag der Kaspischen Buhhandlung, 1790. – Erster Theil. – 207 S.

Kaindl 1889 – Kaindl R. F., Manastyrski A. Die Rutenen in der Bukowina. – Czernowitz: Buchdruckerei H. Czopp, 1889. – I. Theil. – 87 s.

Mazilu 2003 – Mazilu D. H. Voevodul dincolo de sala tronului. Scene din viata privata. – Iasi: Polirom, 2003. – 624 p.

Tighiliu 2002 – Tighiliu I. Intre diavol si bunul Dumnezeu: clerul si cultura in principatele Dunarere (1600–1774). – Bucuresti: Paidea, 2002. – 312 p.

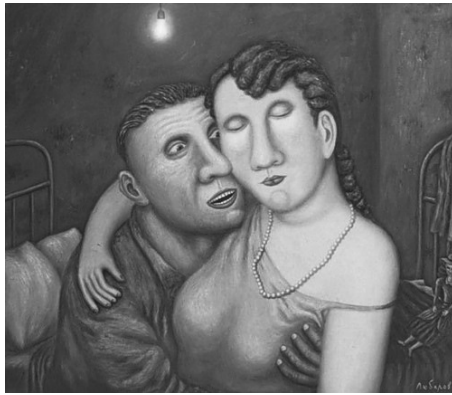
¹ Більш докладно християнські стандарти статеких відносин визначено в постановах Вселенських соборів, що спиралися на апостольські правила [www.heretics.com/library/docs/sobor.htm].

² Державний архів Чернівецької області, ф. 320, оп. 2, спр. 2862, арк. 4.

³ Там само, спр. 2897, арк. 3–4.

⁴ Державний архів Чернівецької області, ф. 320, оп. 2, спр. 2897, арк. 5

⁵ Державний архів Чернівецької області, ф. 1, оп. 1, спр. 6968, арк. 1.



Марія Маєрчик

**Дошлюбні інтимні стосунки серед молоді
в селах і містах Східної та Центральної України
на початку XX століття:
Конструювання традиційних норм***

Інформація про норми статевого життя й еротизму в українському традиційному селі у другій половині XIX століття дійшла до нас переважно завдяки дослідженням етнографів. Зенон Кузеля¹, Володимир Гнатюк², Володимир Ястребов³, Марко Грушевський⁴, якому належать найбільші за обсягом і найдетальніші описи традиції дошлюбних стосунків молодих людей, Федір Вовк⁵ та багато інших дослідників наприкінці XIX — на початку XX століття колекціонували відомості з обширу приватного, інтимного, сороміцького, того, що раніше не входило до типових етнографічних компендіумів.

Специфіка праць названих авторів полягає серед іншого в тому, що вони нерідко водночас і відкривали ту, що була, і створювали, конструювали ретроспективну, *нову* «історичну» реальність, нові дискурси, що їх сама традиційна культура ніколи не витворювала. Уже ставлячи завдання перед респондентом — назвати те, чого не називали раніше, систематизувати те, що не було систематизованим, — етнограф створював нову тему, нове «місце»,

* Оубл.: Маєрчик М. Дошлюбні інтимні стосунки серед молоді в селах і містах Східної та Центральної України на початку XX століття // Україна модерна. – 2010. – № 6 (17). – С. 101–112.

що на ньому виростили елементи синхронно конструйованої модерної сексуальності як буцімто «додискурсивної», одвічно суцільної, такої, що корінням сягає в сиву давнину.

Фридрих Краус, науковий редактор і упорядник збірок соромицького фольклору «Антропофітея», провадив польові дослідження серед південних слов'ян і колекціонував описи поз статевого акту. Один із найкомпетентніших його інформаторів назвав 8 позицій, опис яких автор підсумував таким абзацом: «Добродій пригадав собі 8 способів. Він міг і більше знати, *але селяни не звикли категоризувати і сортувати* [тут і далі курсування в цитатах моє. — М. М.]. Про ті способи, що їх тут бракує, можна здогадатися з оповідань і пісень нашої збірки»⁶. Респондент, як впливає і з ремарки Крауса, імпровізував, він *не відтворював* традиційний корпус уявлень, текст, чи традиційні знання, він *створював, синтезував* їх, можливо, неявно покликаючись на почасті вже адаптований ним модерний дискурс культури, де категоризовано пози і зосереджено на них увагу як на важливій компоненті статевої вмілости та вправності в модерному світі. Науковцеві ж усе одно не вистачало розмаїття, демонстрування розкутої варіативності, «майже тваринної простоти статевих стосунків», тому він припустив, що всі ці неназвані природні, нестримувані прояви сексуальності таки існують у традиції, і запропонував узяти їх із фольклору. Проте фольклорні факти, як відомо, не віддзеркалюють повсякденних практик, суттєво відрізняються від них, ці факти снуються з мітологічних, символічних компонентів, можливо, вбираючи практики повсякдення й історії, але вибірково, своєрідно перетворюючи їх на складники мітологічних, символічних структур, і тоді достовірну зворотну реконструкцію здійснити практично неможливо.

Форми модерної сексуальності в Україні кінця ХІХ — початку ХХ століття, її мова й естетика, вочевидь, не були апріорі зрозумілими всім сучасникам. Володимир Гнатюк 1912 року вказав на розірваність модерного і традиційного еротичних дискурсів, їхню некогерентність: «Наші художники, й серед них навіть відомі митці, творять так, ніби виключно для багатих міст. Їхні еротичні малюнки, багато їх чи мало, не мають впливу на народні маси, якими ми займаємося [селян]; тому що маси не відчують смислово притягальними ні тілесну оголеність, ні зображення людей, що відверто паруються. На простолюд еротично діють обличчя, руки, ноги, зад, а над усе — строкато вишитий одяг. Над цим варто подумати окремо»⁷. Спостереження Крауса, Гнатюка й інших етнографів прямо чи опосередковано свідчать, як синтезувалося нове поле для модерних сексуальних дискурсів.

Зазвичай люди вважають, що статеве життя — це те, що ніяк не змінюється, воно «природне», а значить позаісторичне. У цій статті, користуючись етнографічними та статистичними даними, ми спробуємо простежити зміни в рецепціях і практиках дошлюбного інтимного життя, що відбувалися наприкінці ХІХ і на початку ХХ століття.

Традиція з купюр

На кінець ХІХ століття, як видно з етнографічних джерел, в українській сільській культурі сформувалися дві різні та взаємовиключні програми «правильної» дошлюбної статевої поведінки дівчат (хлопців ці вимоги стосувалися не так категорично, якщо стосувалися взагалі). За однією з них дівчина, граючи за успішним гендерним сценарієм, мала демонструвати покірність, скромність, зберігати цноту, таку поведінку зазвичай передавали метафорами «чистоти», «незайманости», «непочатости», «красоти». За другою, в селах України й інших Європейських країн батьки підтримували й заохочували спільне дівчат із парубками спання, допускали, щоби дівчина самостійно вибирала партнера для спільної ночівлі.

Перший варіант норм дошлюбної поведінки — за яким необхідно було зберігати чистоту і «непочатість», — підтримуваний і легітимізований церквою, тиражувався тисячами писемних свідчень і художніх оспівувань, зрісся з образом патріархального села і тепер є іманентним його символом, який надто важко піддати деконструкції. Другий варіант, навпаки, пережив столітню історію вилучення з публічного й наукового обговорення і навіть видалення з опублікованих документів. Найсвіжіший приклад такої тенденції подибуємо в наші дні. 2006 року видавництво «Либідь» перевидало двотомник матеріалів Марка Грушевського⁸. Початково дослідження було опубліковане зусиллями Наукового Товариства імені Тараса Шевченка у Львові у 1906 і 1907 роках. У праці вміщено унікальні записи про дошлюбні взаємини на «Полудневій Київщині» наприкінці ХІХ століття. У перевиданні 2006 року редактори ретельно підчистили всі «незручні» етнографічні свідчення про дошлюбні стосунки молоді (а таких матеріалів чимало, кілька повноцінних розділів) і жодним словом не згадали про це в коментарях чи передмові до перевидання.

Щось подібне сталося більше 100 років тому. Тоді Володимир Ястребов надіслав у «Киевскую старину» дослідження про «союзи неодруженої молоді»⁹. Опубліковану статтю позбавили кількосторінкового фрагмента з описом звичаєвого устрою дошлюбних стосунків. На щастя, вилучений матеріал не пропав, Володимир

Ястребов переслав його Федору Вовку в Париж, а той, переклавши французькою, опублікував у «Криптадії», виданні сороміцького фольклору, що його він тоді редагував. Публікація зворотного перекладу на українську і реконструкція тексту Володимира Ястребова готується до публікації.

З цих причин не можна ставити на одні шальки конвенційну і неконвенційну інформацію про дошлюбні стосунки. Дані другої групи збереглися радше всупереч, аніж завдяки. Кожен зафіксований факт важить більше, ніж кілька даних, що їх схвалюють інститути влади.

Традиція дошлюбного спання виявилася «незручною». Вона погано вписується практично в усі дискурсивні та політичні практики — клерикальну, патріархальну, романтично націоналістичну. Вона в певному сенсі «неформатна» і для феміністичних теорій: легітимність самостійного дошлюбного романтичного вибору суперечить ідеї патріархату як режиму влади та контролю *старшого над молодшим* (але, зауважу, шлюбного партнера однаково традиційно обирали батьки). І далі, легітимність *нерепродуктивних* сексуальних практик у традиційній культурі, рекреаційного еротичного й емоційного задоволення (які заборонялися і церквою, і державою в образі медицини і моральних пересторог) показує неоднозначність, складність, різноликість сільського патріархату.

«Причинок до етнографії любови»¹⁰

Географію поширення в Україні традиції дошлюбного спання молоді не картографовано достеменно. Більш чи менш системні записи походять із територій Центральної (Київщина, Кіровоградщина, Полтавщина), Південної України (Херсонщина), частини Полісся, усієї Чернігівщини та Слобожанщини. Є також короткі записи з Вінниччини й Житомирщини¹¹. Ці дані приблизно зіставні з подібними традиціями інших слов'ян та інших європейських народів (Німеччина, Австрія, Нідерланди, Скандинавські країни)¹².

У численних етнографічних записах зафіксовано, що після спільного вечора («вечорниць», «досвіток») молоді люди лягали спати разом, попарно, — інколи в хаті, де відбулися вечорниці, інколи шукали собі окремого прихистку на сні, на горищі, а інколи (особливо в холодні пори року) дівчина «приймала» хлопця в садибі своїх батьків, у стайні, у коморі (звідки хлопець старався щезнути ще на світанні)¹³. Науковці доволі рано почали вказувати, що подібне спільне спання підтримували батьки¹⁴. Дослідники наводять свідчення, що батьки спокійно ставилися до вечорниць,

забезпечували дітей необхідними харчами¹⁵. Зиновій Гуревич цитує записи з Німеччини: «Селяни вважають цю звичку [спільне спання] за таку невинну, що коли пастор питає селянина, як ся має його дочка, селянин, щоб визначити, що донька добре підростає, цілком одверто відповідає, що вона вже почала приймати ночами парубків»¹⁶. Мої власні польові записи підтверджують думку, що цей звичай був не формою масового непослуху молоді, а звичаєвою нормативною поведінкою: «— А батьки не лаялися? — Боже сохрани! Мода така була, чого б же вони лаялись!», або «Хороша дівчина — вона із хлопцями спит. Колись, як із хлопцями не спала дівчина, то й не считалося, що то вона й дівчина»¹⁷.

Що означало «спати із хлопцем»?

Окрім записів, що заперечували існування звичаю спільного спання молоді (трапляються й такі), існує, мабуть, кількісно наймасивніший корпус повідомлень про те, що *спільне спання* не означало інтимного контакту. «Майже всі етнографи, які згадували про вечорниці, визнавали їх пристойними веселощами молоді»¹⁸, — писав Сумцов. Науковець вказував на «моральність» і «благопристойність» сільських зібрань, що, за його словами, підтверджують і священники. Хоча, писав дослідник, «не можна заперечувати ймовірності в деяких випадках виникнення вечірничої розпусти»¹⁹, але ці випадки він зараховував до переступу, грубого порушення звичаєвих норм і правил пристойності.

Разом із тим приблизно тоді, коли Сумцов писав статтю (1886 рік), інші науковці провадили етнографічні спостереження в селах Центральної та Південної України. Дослідження священника Марка Грушевського на Київщині та Володимира Ястребова на Херсонщині, а також інших етнографів, свідчать про те, що існували різного роду *еротичні, інтимні* практики між молодими людьми під час досвіткових ночувань.

Науковці описують не випадки переступу й ганьби, які тягли за собою осуд і неславу, а звичаєву, усталену поведінку, що в ній успішність молодих людей була предметом гордості для батьків. Під час спільного спання, свідчать респонденти, молоді люди могли «гратися» в «притулу» та «полювання». На Київщині *притула* — «[ц]е гра така *парубоча та дівоча*»²⁰. Спочатку, зійшовшись на вечорницях, молоді люди «ідуть одне до одного і хоть потруться собі вкупі, погуляють, полапаються, посплять. <...> А там як гірше злюбляться собі та обсвояться гаразд, то вже і в настоящій притули грають. <...> Він вилазить на неї і стулюють тоді вони животи з животами і дужче б що робили, та й те, й друге, бояться слави, і бояться, щоб не "пробить" цебто, щоб та перегородка (пліва дівственна) не знищена і через те і згублена

честь дівоча, бо в цьому вся сила чести дівочої. Більш нічого і не роблять, а тіко граються, усе він здержується, щоб не пробить таки, а тіко трошечки так собі вмочить у неї, і плоть, як сходить з його, не впускає у неї, бо і це уже знають [що це небезпечно]»²¹. Грушевський далі пише, що «притула різних сортів є», і детально описує, як «притули давати»²², пояснюючи варіанти від надійно безпечних до небезпечних, із точки зору можливості дефлорації, поз. «І так усі грають в іграшку оцю, і всі так з давної знають, що грать у неї можна, поки не поберуться собі молодята ці. Побрались, тоді не бояться цього [завагітніти]»²³.

Подібна логіка і в записах Ястребова: «Зазвичай хлопець вже з перших днів свого вступу до громади обирає собі "гуляку" або "ночуваку", пропонуючи співжиття дівчині або особисто, або через одного зі своїх друзів. Якщо дівчина приймає пропозицію, то кажуть, що "йому від неї була мокра", а якщо відмовила, то "суха". Часом хлопець гуляє з нею, поки не одружиться. І парубоцька громада дбає, аби ніхто їм не перешкоджав. Однак дуже часто ці пари цілком мирно розходяться, після чого і хлопець, і дівчина утворюють нові любовні зв'язки. Вона знаходить можливість прийняти його в клуні чи stodолі, а якщо вона одна спить, в окремі хаті, то впускає його у вікно або стелить на возі, в саду або на соломі. <...> Зауваживши, що дівчина закохана у нього, він іде далі, обмацує її груди та статевий орган, і нарешті — полює: так називається особливий спосіб парування без позбавлення цноти. Її ж бо потрібно зберегти аж до дня шлюбу. Природно, що є винятки, але трапляються вони вкрай рідко»²⁴.

Проаналізувавши доступний і відомий корпус матеріалів, можна припустити, що статеве життя у традиційній культурі на кінець ХІХ століття організовувалося не навколо принципу табування реалізації еротизму/лібідо до шлюбу, як ми звикли думати про норми того часу, а навколо принципу регламентування послідовності нерепродуктивних і репродуктивних практик: до шлюбу практикували «притулу», а після шлюбу треба було «як слід».

На відміну від модерного медикалізованого, каналізованого конструкту сексуальності, який схильний до патологізувань, традиційна культура спокійно ставилася і до дитячого «секеляння», на яке дорослі мало й звертали увагу²⁵, і до молодіжних дошлюбних ночувань, якщо тільки ті не призводили до дефлорації.

Тема дефлорації настільки стійка у традиційній культурі, що її можна розглядати як структуротворчий елемент інтимного життя. Демаркаційну лінію в дошлюбних іграх було чітко встановлено заборонаю порушувати цноту. «Щоб була калина ціла, то для цього

дівчата уміють хитрувать, именно грають у притули»²⁶. Одруження означало не так початок еротичного життя, як початок репродуктивної активності. Фактично цей принцип націлений тільки на жінку, а відтак значно жорсткіше регламентував жіночу сексуальність порівняно з чоловічою, що було частиною виразного подвійного стандарту в інтимних стосунках, — на це все більше звертають увагу сучасні дослідники²⁷. Згвалтування відтак не розглядали в категоріях травми; злочин зазвичай полягав у позбавленні цноти²⁸. Тому, якщо дівчина на момент згвалтування була дефлорована, злочинець не ніс ніякої відповідальності, оскільки, вважалося, не завдав збитків.

Нерепродуктивні сексуальні практики, які не призводили до дефлорації й зачаття, були прерогативою молоді, але подружжя, згідно з приписами моралі, не мало до них вдаватися. Якщо в родині діти народжувалися рідко, з великими перервами, люди осудливо подейкували, що чоловік із жінкою «сплять як парубок із дівкою»²⁹, бо у шлюбі треба було «це» робить «як слід», «на ділі», «не хитрувать». Лексема *притула*, вочевидь, походить від дієслова *притулятися*, яке є контекстуальним антонімом до *проникати*, — так на лексичному рівні підтримувалася опозиція дошлюбних — шлюбних практик.

Отже, відповідь на питання, чи поняття «спати з хлопцем» означає «мати з ним статеві стосунки», залежить від уявлення, що вважати статевими стосунками. Адже чи була «притула» сексом? Виявляється, категоризація домодерних статевих практик вельми проблематична сексуальним вокабуляром модерну. Традиційні звичаєві практики «притули» і «полювання» неможливо однозначно звести до лексики «сексуальности» й патологізованого автоеротизму.

Чому ж так сталося, що Сумцов, професійний науковець, давав свідчення не зовсім точні, які не підтверджаться статистикою, що її наведемо далі? Однією з відповідей може бути, що дослідник був людиною міста й екстраполював власні сформовані там установки щодо сексуальности на традиційне суспільство. Зростання відсотка дошлюбних дітей у містах другої половини XIX століття викликало занепокоєння, хоч і було індикатором лише нижньої планки рівня дошлюбних статевих взаємин у містах (адже зачаття траплялося не від кожного коїтусу). Видимими стають основні вектори, за якими створювалися моральні паніки, у центрі яких дуже часто опинялися дошлюбні інтимні взаємини. Сумцов ув одному абзаці праці дав два протилежні пояснення «поокремим випадкам» вечорничних інтимних стосунків. Спочатку він заявив, що вечорниці є «цнотливими» зібраннями молоді, а «помічена етнографами в

деяких місцях вечірнична аморальність є *пережитком диких, примітивних доісторичних нравів*. Отже, дослідник постулював опозицію *дикий, примітивний — цивілізований, культурний*. У наступному реченні він сказав, що такі поокремі факти є «результатом шкідливого *розбещувального* впливу заводів і фабрик», постулюючи іншу опозицію *чисте село — дев'янтне місто*³⁰. Так науковець привніс до сільської традиційної культури вже новий, модерний дискурс моральних панік навколо дошлюбних інтимних стосунків і водночас вплив його в конструювання романтично-націоналістичного міту з притаманним йому пієтетом до фольклорності й рустикальних традицій, за якими закріплено найчистіші чесноти неспокушеної душі.

Якою ж була статистична картина дошлюбних практик у місті й селі на межі ХІХ — ХХ століть? Етнографи ніколи не провадили кількісних досліджень. Відомості про наявність інституту дошлюбних стосунків також не свідчить навіть про те, наскільки популярними були «притула» і «полювання», яка кількість людей вдавалася до таких практик. У наступному розділі розглянемо деякі статистичні дані.

Зростання відсотка дошлюбних стосунків, множення дискурсів, творення панік

Науковці не раз вказували на те, що від початку ХVІ століття відбулося небувале зростання дошлюбної статевої активності в Європі серед молоді. Ці зміни в дошлюбних практиках пов'язували з процесами модернізації, що набирали оберті³¹.

За перші 20 років ХХ століття спочатку в дорадянській Росії (і в підросійській Україні), а потім у Радянському Союзі було проведено близько сорока масових соціологічних досліджень, що вивчали різні аспекти статевого життя переважно молоді. Перше з таких досліджень було проведено в Україні: 1902 року В. Фавров опитав у Харкові 2000 студентів вищих навчальних закладів³². Після того було здійснено ще кілька масштабних досліджень. 1929 року в Харкові було опубліковано монографію «Статеве життя селянки» доктора Гуревич та його помічниці Ворожбит. Монографію було базовано на матеріялах 1816 анкет, що їх заповнили селянки 16—40 років у 30 округах підрадянської України — на Правобережжі, Лівобережжі, Поліссі, у Степу і у промислових регіонах України, на Дніпропетровщині. Оскільки в опитуванні брали участь жінки й дівчата різного віку, то й «дівування» їхнє припадало на різні періоди від початку ХХ століття до його 20-х років.

За даними, що їх подано у дослідженні, із 1783 респонденток, які дали відповідь на питання анкети, майже 40 відсотків відвідували

вечорниці, решта 60 не відвідували. Коли ж обчислення провели для групи *дівчат*, чії юні роки збігалися з моментом опитування, тобто які «дівували» в середині 20-х років, то відсоток був нижчий — 26,5³³. Іншими словами, традиційний уклад життя стрімко трансформувався в «сільський» модерний, і досвітки як інститут зібрання молоді витіснялися.

Як впливали досвітки на початок статевого життя? Опитування показало, що до шлюбу статеве життя починали 45,6 % тих, хто ходив на досвітки, і лише 23,6 % тих, хто на досвітки не ходив³⁴. Тобто досвітки виразно провокували дошлюбні статеві стосунки серед селянок, принаймні в період першої чверти ХХ століття. Середній же (спільний) відсоток дівчат, які жили з хлопцями до одруження, складав 32,3 %.

Можна простежити й динаміку росту цього показника. Гуревич вираховує її, порівнюючи анкети жінок різного віку. З'ясувалося, «що молодша група селянок, то більший відсоток починає статеве життя до шлюбу. Коли селянки-українки, що їм тепер понад 40 років, зазначають, що 16% із них почали статеве життя до одруження, то у молодших групах цей відсоток невинно підвищується, становлячи у 20—24-річних з 37 %»³⁵. Буцімто явним є стрімке зростання відсотка дошлюбних стосунків навіть за останні 20 років. Але цифри також показали, що «у молодших селянок відсоток одружених із тими, з ким почали статеве життя, більший, ніж у старших селянок», і ця різниця суттєва: 73,3 відсотка проти 54,6³⁶. Це може свідчити про трансформацію стратегій вибору шлюбного партнера і статевих практик. Зокрема, у традиційній культурі під час досвіткових ночувань дівчата і хлопці могли доволі вільно міняти партнерів, ночування не зобов'язувало їх до одруження. Тому старше покоління опитаних рідше одружувалося з першим статевим партнером. У модерних стратегіях, вочевидь, статевий зв'язок почав означати серйозний намір, ймовірність одруження. Отже, за цими двома цифрами можуть стояти цілком різні реалії, і одна й та ж дія могла мати різні смисли й наслідки.

Той факт, що з 1104 міських *чоловіків-робітників*, опитаних для іншого дослідження, з першою статевою партнеркою одружилися лише 48 осіб, тобто 4,4 відсотка, наводить на думку про те, що або статевий дебют чоловіків відбувався з повіями, або що жінки не завжди відверті в питаннях про власний сексуальний досвід³⁷.

Рухаючись далі, в середину ХІХ століття, аби розуміти динаміку, скористаємося даними, обрахованими для Західної України. Ігор Косик, сучасний дослідник, на основі церковних метричних книг у Галичині обчислив рівень народження позашлюбних дітей у період між 1846 і 1901 роками. Дошлюбна народжуваність, як я

згадувала, є показником не відсотка позашлюбних статевих зв'язків, а тільки нижньої її межі (за винятком випадків згвалтувань, які є насильством, а не формою статевих взаємин). У трьох селах Західної України середній показник дошлюбної народжуваності був такий: Нагуєвичі — 7,1 %, Речичани — 11,21 %, Тухля — 4,05 %³⁸. Або інша західноукраїнська статистика: у буковинських селах 80-х років XIX століття зафіксовано такі дані про позашлюбних дітей: Сергії — 17 %, Вижниця — 15,4 %, Сторожинець — 18,2 %, Кіцмань — 7 %³⁹. Ця різниця у відсотках може означати і різну поширеність дошлюбних контактів, і просто більшу успішність запобіжних засобів у практиках молоді в різних селах чи різних регіонах країни. Разом із тим виразно видно різницю в порядках цифр: у селах другої половини XIX століття в Західній Україні показник коливається між 4 і 18 відсотками народження позашлюбних дітей. А в селах Східної України видно доволі стрімку динаміку від 18 % сексуальних дебютів до шлюбу на початку століття до 32,3 % за двадцять років.

Між містом і селом також існувала велика статистична різниця. Ігор Косик, покликаючись на архівні дані, пише, що «метрики П'ятницької церкви [у Львові] протягом 1857, 1858 та 1859 років показують більш як 50-відсоткову кількість незаконнонароджених»⁴⁰. На цю цифру, вважають науковці, впливає підвищення трудової жіночої міграції, коли молоді дівчата приїздили у великі міста як покоївки. За даними досліджень, у Харкові на початок XX століття 35,3 % усіх студентів перші статеві стосунки мали з домашніми покоївками⁴¹. І незважаючи на пропорційно вищий показник дошлюбних зв'язків у місті, «статеве життя селянки-українки починається раніше, ніж у робітниці»⁴². А разом із тим у них початок статевих стосунків «припадає на молодший вік, ніж у студентів буржуазного й дрібнобуржуазного походження»⁴³. Отже, сам по собі високий показник дошлюбних статевих практик можна деталізувати й інтерпретувати через численні більш локальні дані.

В Україні тільки починається вивчення трансформування приватної сфери й інтимних стосунків у період масової модернізації. Із накопиченням бази статистичних і якісних даних усе більш об'ємними і «промальованими» будуть деталі приватного життя в модерному селі та місті, що швидко зростало. Сьогодні ми можемо говорити про те, що режими дошлюбних взаємин в українському традиційному селі значно відрізнялися від модерних, а вокабуляр на позначення дошлюбних практик у селі не конвертується прямо в риторику модерності. Девіантизація міста й ідеалізація села є штучним, культурним конструктом, що не віддзеркалює всієї складності й неоднородності процесів в Україні. А зафіксовані

кількісні зміни у статевому дошлюбному житті ХІХ—ХХ століть іще чекають антрополога для вивчення людських доль, схованих за цифрами статистичних даних.

¹ Саме Зенон Кузеля адаптував в українській мові слово сексуальність і вніс його тодішню видозміну «сексуалізм» до реєстру власного словника запозичених слів зі значенням: «Полове життя; сексуальний, половий»: *Кузеля З.* Словник чужих слів. Київ Ляйпціг, Коломия, Winnipeg Man, [1918]. С. 272. Науковець адаптував і низку інших слів на позначення модерної сексуальності: *аборт, гедонізм, еротизм, ерекція, онанізм, полюція, флірт, помада* (це слово ще фігурує з дефініцією «масть на волосся»), яких не було в лексиконі традиційної української культури.

² *Das Geschlechtleben des Ukrainischen Bauernvolkesfolkloristisch Erhebungen aus der Russischen Ukraina* / Hg. V. Hnatjuk. Leipzig, 1909. Н. I. Leipzig, 1912. Н. 2.

³ Лист В. М. Ястребова до Ф. К. Вовка від 8 травня 1895 року, Єлисаветград / Підгот. до публ. Н. Руденко // Південна Україна ХУІІІ—ХІХ століть. Запоріжжя, 2000. № 1 (7). С. 47.

⁴ *Грушевський М[арко]*. Дитина у звичаях і віруваннях українського народу. Матеріали з полудневої Київщини / Ред. З. Кузеля // Матеріали до українсько-руської етнології. 1906. Т. VIII. 1907. Т. IX.

⁵ Український фольклор: сороміцькі звичаї, казки, пісні, приказки, загадки і лайка / Ред. Ф. Вовк. Париж, 1898. С. V.

⁶ *Krauss F.* Antropophyteia. Jahrbucher fur Folkloristische Erhebungen und Forschungen Entwicklungsgeschichte und geschlechtlichen Moral. Leipzig, 1904. Н. 1. S. 175. Україна Модерна № 6 (17) 2010.

⁷ *Гнатюк В.* Про студії «Антропофітеї» / Пер. з нім. В. Балущка (див. дане видання, с. 38).

⁸ *Грушевський Марко*. Дитина у звичаях і віруваннях українського народу / Ред. Я. Левчук. Київ, 2006.

⁹ *Ястребов В.* Новые данные о союзах неженатой молодежи на юге России // Киевская старина. 1896. Т. LV. С. 110-128.

¹⁰ Назву розділу запозичено з однойменної статті Михайла Павлика: *Павлик М.* Причинок до «Етнографії любови» // Переписка Михайла Драгоманова з Михайлом Павликом (1876-1895). Чернівці, 1912. С. 154-160. Сам Павлик розумів любов і як «емоційний стан», і як «любощі», синкретично. Саме на основі емоційних прив'язок намагалися вибрати собі пару для ночувань молоді люди під час вечорниць. Вечорниці були єдиною легітимною сферою для вираження емпатичних прив'язок, симпатій і закоханости та формування на цій основі тривалих чи не дуже союзів. Для одруження закоханість була хоч і важливою, але не достатньою умовою. Шлюбні союзи визначалися здебільшого батьками, у таких рішеннях домінували раціональні економічні та соціально-статусні фактори

¹¹ Це зазвичай короткі записи на зразок: «Ночівля парубків із дівчатами існує. На вечорницях чи досвітках із других сіл бувають теж парубки на

ночівлю»: *Здихівський О. О.* Весілля, вірування, господарча діяльність, пісні, казки, народний календар, землемірство, записано на Вінниччині, 1930. Архів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології НАНУ. Ф. 1-7. Од. зб. 691. Арк. 81.

¹² Детальніший огляд див.: *Shorter E.* The Making of the Modern Family. New York, 1975. P. 98–108; *Сумцов Н.* Досветки и посиделки // Киевская старина. — 1886. — № 3. — С. 421–444; «А се грехи злые, смертные» / Ред. Н. Пушкарева, Л. Бессмертных. Москва, 2004. С. 235-239.

¹³ Див., напр.: *Сергютковский А. К.* Жизнь молодежи и брак в с. Лоски Крелевецкого уезда Черниговской губ. По материалам 1910 года. По сообщениям местного крестьянина Евдокима Даниловича Кириченкова. Запис 1922. Архів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАНУ. Ф. 1-5. Од. зб. 397. Арк. 1.

¹⁴ Церковна ж заборона існувала. Церква різко засуджувала цю традицію. Найраніші відомі церковні виступи проти звичаю, як засвідчує Микола Сумцов, датовано серединою XVII століття: *Сумцов Н.* Досветки. С. 246. У другій половині XIX століття у книгозбірці одної з сільських церков Полтавської губернії було знайдено указ Київської духовної консисторії 1719 року. У ньому йшлося й про заборону вечорниць, бо там «дити по ночам купами собираются, неисповедимыя безчиния и мерзкия беззакония творят, справуючи себе игры, танцы и всякие пиятихи скверная..., а найпачеє под час таких нечестивых сборов разные делаются эксцесса, яко то блудие грехи, девства растление, беззаконное детей прижитие»: *Маркевич А.* Меры против вечерниц и кулачных боев в Малороссии // Киевская старина. 1885. Т. X. С. 178. Цікаво, що попри жорстку позицію церкви, традиція процвітала аж до першої половини XX століття, коли зникла разом із занепадом усього традиційного укладу життя в результаті модернізаційних процесів.

¹⁵ «Зазвичай батьки не боронять своїм дочкам спати з хлопцями: вони розглядають це як звичайну річ, яка жодним чином не ганьбить дівчину...»: Лист В. М. Ястребова... С. 47. «Селяни не мають нічого проти [вечорниць і вулиці], інколи батько дає сину для вечорниць гроші, а мати доньці для цього ж сир, яйця, муку тощо»: *Боржковский В.* «Парубоцтво» как особая группа в малорусском сельском обществе // Киевская старина. 1887. Т. ХУІІІ. С. 775.

¹⁶ *Гуревич З., Ворожбит А. І.* Статеве життя селянки. Харків, 1931. С. 40.

¹⁷ *Маєрчик М.* Полтавщина 1997. Архів Інституту народознавства НАНУ. Ф. 1. Оп. 2. Од. зб. 4006. Арк. 10.

¹⁸ *Сумцов Н.* Досветки. С. 251.

¹⁹ Там само. С. 253.

²⁰ *Г[рушевський] М.* Дитина у звичаях і віруваннях. // Матеріали до українсько-руської етнології. 1906. Т. VIII. С. 97.

²¹ *Г[рушевський] М.* Дитина у звичаях і віруваннях. // Матеріали до українсько-руської етнології. 1906. Т. VIII. С. 96.

²² Там само. С. 100-101.

²³ Там само. С. 97.

²⁴ Лист В. М. Ястребова. С. 47. Можливо, лексема «полює» пов'язана з лат. «polluo» — «мимовільне викидання сімені». Тема *полювання* також отримувала

ла розвиток пізніше, в текстах під час сватання, у яких мисливець-молодий вистежує, полую куніцю-молоду; про існування еротичного підтексту цього діалогу науковці робили припущення здавна, в контексті ж згаданої лексики сороміцька тема лиш виразнюється в цьому фольклорному сюжеті.

²⁵ Г[рушевський] М. Дитина у звичаях і віруваннях. С. 67-69.

²⁶ Там само. С. 100.

²⁷ Кісь О. Жінка в традиційній українській культурі (друга половина ХІХ — початок ХХ ст.). Львів, 2008. С. 117-118; Воробець К. Спокусниця чи цнотлива? Непевне статеве становище жінок у пореформеній українській селянській громаді // Гендерний підхід: історія, культура, суспільство / Ред. Л. Гентош, О. Кісь. Львів, 2003. С. 62-74.

²⁸ Свиріпа Ф. Взаємодія статі й гендеру в українських поселеннях: східно-центральна Альберта у міжвоєнний період // Українська етнографія в Канаді: нові візії традиційного, традиційні візії нового (Спецвипуск журналу «Народознавчі Зошити». № 3-4). Львів, 2010. С. 393-406

²⁹ Г[рушевський] М. Дитина у звичаях і віруваннях. С. 97.

³⁰ Сумцов Н. Досветки. С. 253.

³¹ Shorter E. The Making of the Modern Family. P. 86-97.

³² Денисенко М. Б., Дала Зуанна Ж.-П. Сексуальное поведение российской молодежи // Социологические исследования. 2001. № 2. С. 83.

³³ Гуревич З., Ворожбит І. А. Статеве життя селянки. С. 46.

³⁴ Там само. С. 46.

³⁵ Там само. С. 33.

³⁶ Там само. С. 50.

³⁷ Гуревич З., Гроссер Ф. І. Полове життя (соціально-гігієнічне дослідження). Харків, 1923. С. 74.

³⁸ Косик І. Thori legitimi aut illegitimi: Veritas et lex (особливості шлюбної та репродуктивної поведінки галицьких українців другої половини ХІХ ст.) (див. дане видання, с. 95–100). Обчислення зроблено з запропонованих у публікації таблиць власноруч.

³⁹ Кайндль Р. Ф. Гуцули: їх життя, звичаї та народні перекази. Чернівці, 2000. С. 20.

⁴⁰ Косик І. Thori legitimi aut illegitimi (див. дане видання, с. 84).

⁴¹ Гуревич З., Гроссер Ф. І. Полове життя. С. 75.

⁴² Гуревич З., Ворожбит І. А. Статеве життя селянки. С. 33.

⁴³ Гуревич З., Гроссер Ф. І. Полове життя. С. 70.



Олена Боряк

Злочини і порушення в сфері статевого життя за архівними документами XVIII–XIX ст. (випадки зґвалтувань і проституції)

Дослідниками історії сім'ї, побуту і культури взагалі визнано необхідність вивчення історико-сексологічних сюжетів. Напевно, найбільшою складністю тут є пошук необхідних джерел, адже реальна історія моралі є ширшою, ніж той пласт, який представлений добре відомими фольклорними та етнографічними сюжетами. Вагому інформацію про соціально-культурні норми (включаючи станові, регіональні, індивідуальні варіації), наявні інститути, а також форми і методи соціального контролю, безумовно, містять архівні джерела. Різноманітні сюжети, всілякого роду казуси та життєві історії, які відклалися в архівній спадщині, дозволяють виявити особливості сексуальних уявлень та сексуальної поведінки, порівняти “норму” та “дійсність”, розкрити ступінь укоріненості етичних норм, окреслити певні соціально-психологічні стереотипи.

Держава завжди намагалася встановити стандарти індивідуальної поведінки і, відповідно, контролювати їх виконання за допомогою адміністративно-правових дій. Так само суспільство намагалася контролювати сексуальну поведінку, а також стримувати її небажані прояви за допомогою насадження (часом і агресивного) норм суспільної моралі [Кон 1996: 11]. Події і факти повсякденності фіксувалися в документах, і, отже, потрапляли до “анналів історії”, очевидно, завдяки насамперед своїй

ненормованості – вони виходили за межі дозволеного. Тому, зібрані разом, вони розширюють наші уявлення про певні реалії повсякдення.

Кожний вид джерела, враховуючи історію його утворення, має свою власну специфіку. Доводиться враховувати ким, з якою метою або з яких причин був складений документ.

Одним із джерел аналітичного вивчення історико-сексологічних сюжетів може бути, зокрема, архівний комплекс Канцелярії київського, подільського і волинського генерал-губернатора (1832–1914) (Ф. 442), а також Генеральної військової канцелярії (Ф. 51) Центрального державного історичного архіву України, м. Київ (далі – ЦДІАК).

За рівнем концентрації фактичного матеріалу, хронологічними та географічними межами документи цих фондів належать до універсальних, що робить їх унікальними джерелами.

Указом від 24 лютого 1832 р. київський військовий губернатор (сама посада впроваджена в 1796 році) був призначений також генерал-губернатором Поділля та Волині. Відтоді він став вищим представником царської влади в підлеглих йому губерніях, підзвітний безпосередньо цареві [Ерошкин 1960: 172]. Канцелярія Управління Київського генерал-губернаторства була створена одразу після заснування цієї установи. Найбільш інформативним для означеної тематики виявилось справочинство її поліцейської (1832–1878) та судної частин (1827–1878). У поліцейській частині відкладалися рапорти земських справників, а також справи земських судів, зокрема – про втечі та самогубства селян, соціальні рухи, спротив селян властям і поміщикам. Судна частина документувала розглядання питань за скаргами селян і чиновників на поміщиків. Тут осідали справи про селян-втікачів, а також кримінальні справи про злочинства, вбивства, зґвалтування, пограбування, підпали тощо [Шандра 1999: 69]. Зосередження в Канцелярії генерал-губернатора різнопланової інформації сприяло тому, що її документні потоки були масовими, різноманітними й систематичними, забезпечуючи інформаційну повноту, з наближенням до достовірного, адекватного відображення соціальних процесів у суспільстві Правобережної України.

З усіх справ, які виділені мною з архівного масиву Канцелярії київського, подільського і волинського генерал-губернатора, найбільш численними виявилися справи про зґвалтування. Свого часу вони були предметом розгляду судових органів як кримінальні справи про насильство та жорстоке поводження насамперед із селянками, а отже, висвітлювали проблеми тогочасного буття, зокрема – взаємостосунки між поміщиками і кріпачками (тих, хто

перебували на різних станових щаблях), а також гендерні проблеми. Проте слід зважати й на те, що ми маємо справу з матеріалом, що часто носить казушний характер.

Показовою є справа з приводу злочину, скоєного поміщиком Віктором Страшинським, який мешкав у с. Шаліївка Сквирського повіту Київської губернії. У справі, яка датується листопадом 1836 р. та нараховує 68 аркушів, зібрані свідчення про згвалтування ним неповнолітніх. Згідно з одним із рапортів, він “витребував” шість сільських дівчат в селі Мшанці, завіз їх до свого маєтку (розташованого за 180 верст) і *“там лишил их насильственным образом девства”* [ЦДІАК. – Ф. 442, оп. 144, спр. 868, арк. 5]. В іншій скарзі у цій же теці вже згадується про згвалтування 18 селянських “девиц”. Проте в ній додаються факти щодо свавілля та повної безкарності злочинця: за свідченнями селянок, після скоєного, *“стараясь затмевать свои проступки”*, одних він видає заміж за своїх же кріпаків – і таким чином вони продовжують перебувати під його контролем; інших – тримає у своєму маєтку *“на удовлетворение своих роскошей, к которым он в пожилых летах не краснея [...], предан”* [ЦДІАК. – Ф. 442, оп. 144, спр. 868, арк. 14 зв.].

У скарзі, що датується 1848 роком (с. Кузьминці Київського повіту), значиться:

Помещик их Конопатский насильно принуждает крестьянок своих к преступным с ним связям..., что в Кузьминцах нет ни одной женщины, которая бы не была изнасилована Конопацким и что по сему поводу мужья крестьянок причиняют своим женам побои, постоянно находятся в раздоре с ними и нарушается семейственное спокойствие... [ЦДІАК. – Ф. 442, оп. 159, спр. 272, арк. 1].

Чим закінчився розгляд цієї скарги – невідомо. Проте сам факт її оприлюднення та розгляду чиновниками Київського генерал-губернаторства свідчить про те, що така поведінка визнавалася не лише аморальною, але й де-юре – кримінальною. Видається, тут йшлося лише про насильство над жінками з боку Конопацького, щодо “побоїв” з боку власних чоловіків – проблема вбачалася лише у “порушенні сімейного спокою”.

Справу щодо згвалтувань селянської дівки Ганни Устименкової розглядав Радомишльський земський суд у червні 1842 року [ЦДІАК. – Ф. 442, оп. 151, од. зб. 535, арк. 1–127]. Злочини були скоєні відставним поручиком Васильєвим та помічником станового пристава Коропом. Перший – управитель маєтку – *“насильственным образом лишил девства”* Устименкову на еко-

номічному подвір'ї, а другий – двічі “имел с нею насильное сношение”, тільки вже у своєму службовому кабінеті. Останнє стало можливим завдяки тому, що пристав майже на півгодини залишився з дівчиною наодинці – поки чекав на соцького, якого відправив до селянки Ганни Сирошевої. Незадовго перед тим остання вийшла заміж, отже, зберігала ще свою весільну сорочку з “признаками потерянного девства”, і пристав мав намір порівняти її з сорочкою постраждалої. Не полишає відчуття, що Короп взагалі почував себе досить вільно – замість негайного розгляду справи, він насамперед наказав покарати 80 ударами різок позивачку Марію Іовенкову, тітку постраждалої. Її “словесну” скаргу він кваліфікував як таку, що “возмущает крестьян”.

Записи дізнання доносять до нас скрупульозність, з якою було проведено слідство: кожен факт згвалтування був засвідчений, і при тому термінологія для визначення злочину варіювалася. Так, згідно з документами, кожен з обвинувачених мав з жертвою “насильное сношение” [арк. 4], “принудил учинить с ним блуд” [арк. 6], “насильно растлил” [арк. 20], “насильственным образом лишил ее девства” [арк. 51 зв.], “имел с нею насильно любовстрасное сношение” [арк. 54], “насильное с нею совокупление” [арк. 91].

Для проведення “слідчої експертизи” були залучені офіцер корпусу жандармів, а також штабний лікар та повитуха. Крім весільної сорочки Ганни Сирошевої, до огляду були залучені сорочка та фартух постраждалої Марії Іовенкової. Висновки баби-повитухи були такими:

Девушка взрослая, здоровая, крепкая в бодрственном состоянии находящаяся, особенно во время дня или ночью в модном месте одним мужчиною быть изнасилована не может. Если сие и случилось в таком месте, где никому было подать помощи, то девушка своим сопротивлением и противоборством должна иметь на теле и (чреслах) какие-либо знаки, доказывающие сию истину [...]. Обыкновенно после изнасилования девушка бывает больною, и имеет признаки изнасилования на женских своих детородных частях, что свидетельствовала (неизвестно). При изнасиловании девушки на платьи показывается крови несколько капель алого цвета, а на осматриваемой рубашке и фартухе, предоставленных в суд, найдено крови до полтора унца, так что по рубашке спереди находились четыре большие ладони кровавые пятна и к низу подола такие же большие пятна, ззади три таких же большие кровавые пятна [...], каковое истечение крови при изнасиловании едва ли когда бывает, кроме сего рубашка и фартух были (вымыты и качаны); [...]. Все таковые обстоятельства не подают верных доказательств

к настоящему определению действительности, [что] она, Анна Устименкова, изнасилована [арк. 41 зв.–42].

В іншому місці “справи” зустрілося свідчення, що “експерти” не виключали, що кров на одязі постраждалої схожа “...на знаки, бывающие от обыкновенного женского месячного очищения” [арк. 91]. Незважаючи на те, що тут було чимало суперечливих свідчень, земський суд виніс ухвалу на користь позивачів – Марія Іовенкова отримала “*вдвое получаемое походниче рядовое жалование*”, Ганна Устименкова – “*в четверо ту сумму, какую отец ее в 1842 г. заплатил податей земских и мирских повинностей*” [арк. 93 зв.]. Вірогідно, завдяки клопотанням дружини Васильєва до різних інстанцій, зокрема, на ім'я графа А. Х. Бенкендорфа, справу було відправлено на розгляд до Сенату – вищого органу суду та нагляду Російської імперії. Проте у липні 1843 року обидва злочинці, позбавлені всіх посад і звань, все ще перебували під вартою.

Слід зазначити, що різні за природою злочини на сексуальному ґрунті, як правило, об'єднує спільна обставина: підслідні одностайно наполягали на тому, що всі звинувачення є наклепом, спробою їх обмовити (або помститися їм). Показовою є щойно згадана справа: кілька селян під присягою намагалися переконати слідство в тому, що зґвалтування бути не могло, адже солдатка Іовенкова та дівка Устименкова “*вели блудную жизнь с квартировавшими разновременно солдатами*” (проте, у справі знайшлися й такі, що “*отозвались незнанием за ними ничего дурного*” [арк. 36 зв.]). Очевидно, що саме такий спосіб обмовлення був достатньо “дієвим”, і після 150 років по тому важко визначити, які саме факти відповідали дійсності, а які – ні. З іншого боку, тут виразно простежується тиск певного стереотипу – жертва сама винна: у найгіршому варіанті – спокусила, у простішому – не чинила належного опору. Спростувати подібні звинувачення для жертви (власне, як і довести свою непричетність до злочину відповідачу), а отже, у будь-якому випадку – отримати юридичний захист і соціальну підтримку, було справою складною. Тому такого роду злочини розглядалися довго, і часом залишалися без остаточної відповіді й визначення ступеню винності та, відповідно, міри покарання відповідача.

Та й для чиновництва, схоже, найпростішим виходом із справи про сексуальне насильство було оголосити, що “*подговор ложный, означенное дело поспешнейше окончено*”. Наприклад, у скарзі на поміщика Кременецького повіту (серпень 1846 р. – липень 1847 р.) повідомляється, що той дає цуценят своєї улюбленої собаки для відгодовування груддю жінкам, які знаходилися

в його “дворових послугах”. Після майже річного розгляду земський справник виніс резолюцію: “не підтверджується” [ЦДІАК. – Ф. 442, оп. 354, спр. 212, арк. 6-11]. Наведу також матеріали короткої справи (грудень 1850 р.) щодо скарги селян на прикажчика Яцимирського, який *“нападает на их жен для удовлетворения своих страстей и которая несоглашается, то он на другой день бьет их и приказывает им работать против силы их”* – зі стислим резюме: *“донос несправедливый и учинен по злобе”* [ЦДІАК. – Ф. 442, оп. 446, од.зб. 73, арк. 1–2 зв.]. Така ж доля спіткала скаргу солдатки Агафії Шилової на поміщика Симського з с. Розваж про *“делаемые ей разныя притеснения с поводу, что она не соглашается вести с ним блудной жизни”*. Після короткого розгляду вердикт земського справника був безапеляційним: *“чтобы впредь подобными несостоятельными жалобами не осмеливалась утруждать начальство”* [ЦДІАК. – Ф. 442, оп. 454 (1857 р.), спр. 21, арк. 3–7 зв.]. Вже знайоме формулювання: свідки *“навлекли на его сие бесчестие вовсе несправедливо...”* [ЦДІАК. – Ф. 442, оп. 151, спр. 330, арк. 2 зв.] ми знайдемо в матеріалах судної частини Канцелярії у “Рапорті Овруцького земського суду про провадження слідства у справі зі звинувачення мешканця м. Овруча Волинської губ. Гімельмана” – тільки цього разу йшлося про звинувачення у скотолозтві (квітень 1842 р.).

Архівні справи дають нам докази того, що в певних випадках наклепи у сексуальній “неблагонадійності” були справою безпрограшною (згадаймо поширену практику фальшивих звинувачень дисидентів у СРСР у сексуальних збоченнях, що давало можливість легко перетворити їх на кримінальних злочинців). Йдеться про викриття політичних поглядів, які в доносах підсилюються свідченнями про сексуальну “неправильність” їх фігурантів. У таємному донесенні Бердичівського повітового “стряпчого”, датованому 1860 р., йдеться про підозрілу поведінку поміщиків. На десяти сторінках справи список звинувачень відкривається характеристикою їхніх політичних симпатій:

... они убеждены в восстановлении национальностей, одобряют действия Гарибальди, порицая неополитанского короля Франциска II, и нисколько не сочувствуя положению Папы...

а закінчується досить банально:

Абрамович, помещик с. Камени, он ведет разгульную жизнь и содержит из крестьянских девок гарем; Миленевский, человек женатый, но живущий дурно с женой и содержащий наложниц ... Отличительная черта Миленевского еще та, что он занимается магией [ЦДІАК. – Ф. 442, оп. 810, спр. 161, арк. 8].

Архівні документи дають можливість дещо прояснити не тільки обставини скоєння насильства на сексуальному ґрунті, але й побачити його наслідки. Особливість кримінальних справ про сексуальні злочини полягає в тому, що тут якнайрельєфніше проявляється психологія людини у пограничному стані. Адже зафіксовані в них життєві колізії є неприхованим насильством, коли вчинки стосовно жертви є жорстокими та грубими – такими, що принижують її людську гідність (а часом штовхають до самогубства), коли наруга над тілом є наругою над душею – остання сприймається як невідривна від тіла. Жертва подеколи намагається знайти захист, як мінімум – хоча б співчуття. Так, вже згадана вище Ганна Устименкова про факти знуцання з неї покаржилася приходському священику Хотинському, проте *“...он ей не внимал, ибо вместо совета или какой-либо защиты посредством извещения начальства, передал даже собственные солдатки слова порудчику Васильеву”*. Чи не тому на цьому ж аркуші знаходимо свідчення, що *“девка со стыда хотела утопиться”* [ЦДІАК. – Ф. 442, оп. 151, од. зб. 535, арк. 40]? Трагічна історія трапилась у Новоград-Волинському повіті (грудень 1834 року) – селянка Марія Золотунцова була запідозрена її чоловіком у сексуальних стосунках з козаками, які проходили селом. За *“распутную жизнь”*, *“посрамление супружеской жизни”* вона була покарана двадцятьма ударами різок:

Во время наказания была держима мужем и соцким. ... муж сознался, что наказание было чувствительно, а соцкий и десяцкий изъясняются, что они и сами, будучи тогда в испуге, не считали ударов. После этого была покладена на печь – Золотунцова нашла нож и нанесла себе удар в горло. Через семь дней скончалась в больнице [ЦДІАК. – Ф. 442, оп. 141, спр. 635, арк. 5].

Проте нестриманість жінки у сексуальній поведінці часом відбивалася й на чоловікові. У Старокостянтинівському земському суді (жовтень 1844 – грудень 1845) розглядалася справа про спробу 23-річного Данила Школьного заподіяти собі смерть: перед тим він кілька разів “нагадував” своїй дружині про подружні обов’язки, а її коханець – сільський управитель карав за це чоловіка різками [ЦДІАК. – Ф. 442, оп. 1, од зб. 5426, арк. 4 зв.].

Сексуальний злочин неначе самою своєю природою може бути легко “закладений” в опозиції жертва/агресор, де агресор переважно – *чоловік*, а жертва – *жінка*. Проте це не є виключною закономірністю. Можлива інша колізія, коли як кривдником, так і скривдженим виявляється *чоловік*. Такий випадок фіксує

донесення Прилуцької полкової канцелярії до Генеральної військової канцелярії під назвою: *“Дело Павлу Ладинскому за сотника варвинского правящему о совокуплении якобы его з хлопцем Корнеем, сыном Гаврила Дорошенка, во время определения его над высланными линейными работниками командиром 1736 г. Августа 2 производимое”* [ЦДІАК. – Ф. 51, оп. 3, спр. 5470]. Військовий писар старанно фіксує випадок гомосексуального зазіхання, який трапився в армії:

...В день недельный в таборе он, Ладинский, подпил ... и хлопца сотни Сребрянской Корней сына Гаврилового Дорошенкового в его будку кликал и в той своей будце з одной стороны открытой на смерканьи велел тому хлопцу подле себе лягти и с подпилости своей с оным хлопцем Корнеем лежачим совокуплялся достязанием плотю своею ему, Корнию, в его задок, а надлежащее исполнение плоти было ль или нет, того де за подпилостью не упомнит. [...] А сколько раз в кибитце в задок ему, Корнею, досязал своею плотью, того де он, Ладинский, не помнит [арк. 6].

Скривджена сторона, і це, вочевидь, не залежить від статі, в подібній трагічній ситуації поводить ся нестямно:

“Он, хлопец, из будки впавши и портки так на коленах вынесши, стал пробу кричат, и по земле лазити”. Такий його стан навіть налякав свідків, бо *“...вся чернь полку Прилуцкого крикнула, что зв’яжить такого (хлопця) [...], чтоб он (хлопець) сам себе с того сорома какой смерти не починил и нас до погибели не привел”* [арк. 3 зв.] (згадаймо про дівку, яка *“со стыда хотела утопиться”*).

А як поводить ся кривдник? Військовий писар описує реакцію чоловіка, спійманого на злочині. Останній сприймає дії “черні”, яка ледь не вчинила над ним самосуд, як замах на його життя, особисте приниження та образу:

Ругаючи мене, безчестно привязали к колесу назад руками жестоко, и били, и увечили, и сидел я у колеса з вечера до утра за полудень, а по полудни забивши мене в претяжкие колодки и описав ложно, выслали мене в полковую канцелярию под караул; и в канцелярии полковой немало сроку мне не даючи, и того ж что мене мужики били, ввечели, в колодки самовольно забивали, и всмерть убить хотели, похваляючись [арк. 15 зв.].

Така наступальна позиція нападника робить ситуацію парадоксальною – незважаючи на тяжкість злочину, в його особі вимальовуються риси “героїзації” та навіть жертвовності.

Рукописи, що містять характеристику способу життя в містах ХІХ ст., є надзвичайно інформативними. У місті завжди більше, ніж у селі, джерел спокуси, отже, чиновникам Київського генерал-губернаторства, на яких лежала відповідальність за адміністративно-територіальне управління краю, доводилося докладати максимальних зусиль, щоби контролювати та обмежувати небажані (так, як вони це розуміли) ексцеси. Про це свідчать всілякого роду циркуляри, приписи, доповідні записки, а також матеріали розгляду скарг.

Справа, яка датується 1837 роком, доносить до нас колізію взаємовідносин всередині родини, а саме – між матір'ю та донькою. Мати скаржиться на *“любострастную связь”* своєї доньки Марії з *“праздноживущим”* канцеляристом. Марія, за свідченням матері, *“убегает из дома... и таскается по улицам и полям без всякой надобности”*, а отже, вона просить віддати *“розпусницю”* *“на руки”*, оскільки має намір відправити її до монастиря в іншому місті. А донька, в свою чергу, звинувачує матір в примушуванні *“побоями и угрозами”* до *“любовного зв'язку”* заради милостей та грошової допомоги. А вона, насправді, була в помешканні канцеляриста *“собственно для взятія прочестъ его печатныхъ и рукописныхъ сочинения”*... Справа завершується коротким записом, що у грудні 1836 р. передано до суду [ЦДІАК. – Ф. 442, оп. 142, спр. 791, арк. 2–5].

Документи 50-х років ХІХ ст. надають нам свідчення щодо особливого занепокоєння влади *проституцією*, відтак і ставлення до жінок *“легкої поведінки”*. Циркуляр Міністерства внутрішніх справ (підготовлений Медичним департаментом у січні 1856 р.) мав назву *“Про недопущення публічних жінок до вступу у годувальниці”*. Головна теза, яка була виголошена в назві, у самому документі мала чітке обґрунтування:

Ведомая публичными женщинами жизнь, напротив, приучая их к ленности, нередко пьянству и подобным дурным наклонностям, делает их легкомысленными, беспорядочными и неспособными к постоянным нравственным занятиям, и что по сим их недостаткам могут легко произойти вредные последствия не только для семейств, в коих таковые женщины будут приняты, но и для детей, вверенных им для питания грудью [ЦДІАК. – Ф. 442, оп. 33, спр. 1575, арк. 2].

Надалі в центрі пильної уваги опиняються будинки розпусти – вони надовго залишаються *“гарячою”* темою для чиновницького апарату. Правила утримання будинків *“терпимості”* були затвержені Міністерством внутрішніх справ ще у травні 1844 року –

передбачалося, що до них не будуть приймати жінок, молодших 16-річного віку: *“такой ранний разврат далеко превышает те пагубные последствия, которыми обычно сопровождаются для проституток-одинок слишком ранний разврат”*. 1851 року за “височайшим” розпорядженням місцева влада була зобов’язана складати списки жінок, *“обративших распутство в промысел”*, – для безкоштовного огляду у медичних закладах. Якщо вдавалося довести, що зараження сифілісом відбулося в домі розпусти, лікування провадилося за рахунок останнього. Проте Положення, ухвалене у березні 1862 року, анулювало можливість безкоштовного лікування жінок від сифілісу [ЦДІАК. – Ф. 442, оп. 770, спр. 144, арк. 108–108 зв.]. Сигналом для значного обмеження функціонування так званих будинків для *“непотребства”*, були статті 245–250 Зводу законів (1857 р.) [ЦДІАК. – Ф. 442, оп. 36, од. зб. 997]. Невдовзі, а саме 1885 року, віковий ценз для повій було підвищено до 21 року [ЦДІАК. – Ф. 442, оп. 631, од. зб. 217].

Поліцейська частина діловодної служби канцелярії, де накопичувалася документація щодо поліцейського нагляду за навчальними закладами, зберегла для нас цікаву пам’ятку – друковані Правила *“по части нравственной”* для студентів імператорського Університету св. Володимира (листопад 1858 р.). У цьому своєрідному моральному кодексі студента, зокрема, йшлося про *“... поступки, обнаруживающие глубокую безнравственность, или же несоответственные ни с понятиями собственного достоинства, ни с понятиями чести. Сюда относятся: оргии, буйства, и посещение предосудительных мест”* [ЦДІАК. – Ф. 442, оп. 35, спр. 1314, арк. 1].

У цьому ж 1858 році було прийнято рішення про створення “університетської поліції”, до обов’язків якої входив нагляд за поведінкою студентів, а також обов’язкове, так би мовити, “планове” відвідування помешкань *“непотребных женщин”*. Цікаво, що окремим пунктом передбачалося *“при задержании студентов обращать с ними с должною вежливостью и приличием”*. Проте подальша доля студентів була сумною – з університету їх беззастережно виключали [ЦДІАК. – Ф. 442, оп. 35, спр. 1314, арк. 1–1 зв.].

Особлива пильність проявлялася також в питаннях венеричних захворювань – тут держава в особі губернаторів встановлювала норми, контролювала їх виконання, впроваджувала репресивні адміністративно-правові дії. Серед першочергових заходів (1859 р.) було проголошено організацію “лікарської поліції” для боротьби з *“любострастной болезнью”* (сифілісом) [ЦДІАК. – Ф. 442, оп. 36, од. зб. 997, арк. 6]. Розгорталася кампанія із закриття (або принаймні – перенесення) *“борделей”*. Так, за роз-

порядженням Київського генерал-губернатора 1861 р. у м. Біла Церква будинок розпусти було перенесено у віддалену частину міста, разом із *“находящимися в нем девками”*. Показово, що крім зростання захворюваності на сифіліс, приводом для цих рішучих дій було те, що на квартирі, поруч із *“борделем”*, мешкали учні місцевої гімназії [ЦДІАК. – Ф. 442, оп. 38, спр. 269, арк. 1–9]. Матеріали судної частини містять також статистичні дані про будинки розпусти в межах генерал-губернаторства. На 1 січня 1879 р. жінок *“свободного поведення”* в них значилося 138 (всього *“домов терпимости”* – 48). На кінець цього року будинків вже було 71, в них за списком значилася 131 жінка. Окремо склалися дані на тих, хто не з’являвся на медичний огляд (82 особи), тих, хто займався *“таємною розпущою”* (164 особи – більше, ніж на 20%, порівняно з *“офіційною”* проституцією), а також виявлено кількість жінок (103) та чоловіків (61), хворих на сифіліс [ЦДІАК. – Ф. 442, оп. 533, од. зб. 158, арк. 63].

Зростання проституції у містах було, очевидно, спровоковано стрімкими модернізаційними процесами, зокрема – активною мобільністю населення [Маслійчук 2005:207]. Надання *“плотських утіх”* вже визнавалося спільнотою й сприймалося на рівні повсякдення; але ставлення до жінок залишилося незмінним – мешканок *“будинків для таємної розпусти”* називали особливо зневажливо: *девки, проститутки, женщины вольного поведення, непотребные, испорченные женщины*, – так немовби в цьому дійстві обходилося без чоловіків.

Очевидно, слід враховувати, що тогочасні норми та уявлення про добropорядність, подружню вірність, стриманість і т. ін. істотно відрізнялися від сучасних норм. Панування принципів моральної поведінки, насамперед сексуальної, не було притаманним ані еліті суспільства, ані його *“низам”*. Особлива поблажливість простежується там, де йдеться про насильство сильного – над слабким, беззахисним, того, хто стоїть на суспільному щаблі вище, – над тим, хто знаходиться під його владою. Як бачимо, на одному полюсі повсякденного життя української людності ХІХ століття – явні ознаки норм дошлюбної поведінки, а також власне інституту шлюбу, більше того – його певної оформленості, зокрема, в питаннях моральної поведінки. Очевидно, що для всіх верств населення не були сторонніми принцип *“не перелюбствуй”*, ідеї доброчесності та фізичної стриманості, скромності, інших моральних устоїв (давався взнаки й потужний вплив християнської традиції та громадської думки). Але з неухильною послідовністю вимальовуються життєві колізії драматичного характеру, коли жінки стають жертвами сексуальних домагань, їх зневажають, фізично карають, їм не співчують.

Термінологія, якою у ХІХ ст. послуговувалися чиновники, а також певною мірою – канцеляристи-діловоди, дає можливість відчутти відтінки ставлення суспільства (і, очевидно, конкретної людини, яка була задіяна у розгляді тієї чи іншої справи, і привносила до неї свої емоції) до порушень норм поведінки його членами. Це яскраво проявляється при описі надзвичайних подій, якими можна вважати, наприклад, “згвалтування мужолозтвом”. У цьому випадку чиновник не шкодує гнівних слів: *бесчеловечные противные Богу, вере и самому человечеству поступки; противные вере, закону и нравственности* [ЦДІАК. – Ф. 533, оп. 2, од. зб. 582, арк. 9].

Досить чітко, до того ж – майже однослівно, окреслюється згвалтування жінки. Лише в одному випадку цей злочин названо “блудом”, але багатозначність цього терміну відома [Пушкарева 1996: 52]. У такому випадку переважно використовуються терміни *насильство*, а також *примушування* (до розпусних зв’язків) у сполученні зі словами: *сношение/совокупление/растление/лишение девства* – тут йдеться про чисту фізіологію й мало що вказує на людську чуттєвість. Хоча зустрілося також формулювання типу *любоострастное сношение, любодейная страсть* (проте в останньому випадку жертва зізналася, що насильник *на любодейание склонил разными его ласкательствами*). Очевидно, що цей термін набув конкретного змісту: пор. – *любоострастная болезнь* – коли йшлося про сифіліс.

Там, де чиновник стикався з необхідністю описати, так би мовити, нерегламентовані любовні зв’язки між чоловіком і жінкою й, відповідно, дати оцінку їхній сексуальній невитриманості, лексика змінювалася. Що стосувалося чоловіка, то йшлося про задоволення своїх *роскошей/страстей/плоти*. Не зайвими тут вважались слова *блуд/распутство/разврат*. Щодо їх партнерок, то ми зустрінемо згадку про той же блуд, а також *любоострастную/соблазнительную связь*, але із негативною оцінкою цих дій як таких, що *посрамяют супружескую жизнь* (але цей “сором” вбачався лише щодо жінок).

Тут явно простежується диференціація поведінки (й відповідно – ступеню провини) стосовно чоловіка та жінки. З боку останньої така поведінка однастайно трактувалась як “блуд”, а сексуально-еротичний потяг як мотивація жіночої поведінки мала неприховану негативну характеристику.

Аналіз документів свідчить, що держава намагалася дисциплінувати соціум, встановити певні критерії моральності, зокрема – добродійної поведінки, й визначити їх місце на шкалі суспільних цінностей. Подальше вивчення документальної спадщини дасть

можливість наблизитися до творення моделі гендерної поведінки, притаманній спільноті на різних етапах її розвитку.

Ерошкин 1960 – Ерошкин Н. П. Очерки истории государственных учреждений дореволюционной России. – М., 1960.

Кон 1996 – Кон И. С. Исторические судьбы русского эроса // Секс и эротика в традиционной культуре. – М.: Ладомир, 1996. – С. 5.

Маслійчук 2005 – Девіантна поведінка жінки на Слобожанщині у 80-х–90-х рр. XVIII ст. (за матеріалами повітових судів Харківського намісництва) // Соціум: Альманах соціальної історії. – К., 2005. – Вип. 5. – С. 197–215.

Пушкарева Н. Л. Сексуальная этика в частной жизни древних русов и москвитов (X–XVII вв.) // Секс и эротика в традиционной культуре. – М.: Ладомир, 1996. – С. 44–91.

Шандра 1999 – Шандра В. С. Київське генерал-губернаторство (1832–1914): Історія створення та діяльності, архівний комплекс і його інформаційний потенціал. – К., 1999. – 144 с.



Ігор Косик

**Thori legitimi aut illegitimi: veritas et lex
(особливості шлюбної та репродуктивної
поведінки галицьких українців
другої половини ХІХ ст.)**

Метою цієї статті є продемонструвати деякі особливості та тенденції шлюбної та репродуктивної поведінки галицьких українців у контексті загальноєвропейських демографічних процесів, а також порівняти рустикальне та урбанізоване середовище другої половини ХІХ ст. на предмет таких показників, як позашлюбна народжуваність, географія шлюбності, міжконфесійні шлюби, окремі аспекти шлюбних стратегій, виконання на практиці приписів церкви стосовно шлюбно-сімейного життя та ін.

Основним джерелом для написання цієї роботи послуговували вибрані метричні книги греко-католицької митрополичої консисторії, котрі заповнювалися священниками у галицьких селах та містах протягом другої половини ХІХ ст. Підбірка метричних книг за період від 1607 до 1945 років, що стосується території Галичини, зберігається у Центральному державному історичному архіві у Львові.

При збиранні й опрацюванні фактичного матеріалу було використано дані метричних книг, що велися у церковних парафіях окремих населених пунктів: великого міста і деяких сіл. Вибірка була такою: на території міста Львова – метричні книги, що велися у парафіях собору св. Юра та церкви св. Параскеви, а також парафії церков у с. Нагуєвичі (тепер – Дрогобицький район Львівської області, за рельєфом території – це передгір'я) та

с. Речичани (тепер Городоцький р-н Львівської обл., рівнинна місцевість), які територіально входили до складу Перемишльської єпархії, і с. Тухлі (тепер Сколівський р-н Львівської обл., гірська місцевість) – Львівської єпархії.

Загалом період ХІХ ст. у демографічній поведінці населення Європи був позначений важливими змінами, котрі були пов'язані із переходом від “традиційного” до “модерного” способу відтворення населення і полягали у встановленні зовсім інших, ніж раніше, демографічних показників шлюбності, народжуваності та смертності. Результатом цих змін була нова стабілізація росту населення, але на основі значно нижчих рівнів (чи показників) народжуваності та смертності. Цей процес інакше можна назвати переходом від традиційного до модерного стану демографічної рівноваги. На думку польського дослідника К. Заморського, у цей стан рівноваги Галичина вступила приблизно наприкінці ХІХ ст., орієнтовно на 30 років пізніше, ніж Західна, Північна та Південна Європа [Zamorski 1995: 105].

На шлюбно-репродуктивну поведінку галицьких українців другої половини ХІХ ст. великий вплив мала позиція церкви та держави. Тогочасне канонічне право визначало початок шлюбної зрілості у дівчат із закінченням 12-ти, а у хлопців – 14-ти років, тобто після досягнення відповідно 12-ти і 14-ти річного віку. Натомість австрійське цивільне законодавство такої різниці між статями не встановлювало: і для дівчат, і для хлопців шлюбна зрілість наставала після 14 років [Дністрянський 1900: 22]. Після досягнення 24 років для обох статей наставало повноліття, а це означало, що вони могли укладати шлюбну угоду без згоди батька. Закони також фіксували, що шлюбною вважалася дитина, котра була народжена по закінченні 6 місяців від одруження матері або ж після 10 місяців від моменту, коли подружжя було розв'язане [Дністрянський 2]. Останнє – припинення шлюбу – для католиків було можливим переважно в одному випадку – смерті когось з подружжя [Дністрянський 1900: 163]. Хоча передбачалися випадки, за яких церква дозволяла розірвання шлюбної угоди. Це було можливим, коли для одного з подружжя існувала небезпека для життя чи у випадку подружньої зради. З теоретичної точки зору у таких випадках церква могла розглянути справу про уневажнення шлюбу. Перепонами, які стояли на шляху до одруження, вважалися божевілля, незрілість чи малолітність [Дністрянський 1900: 16].

Церква також забороняла укладення шлюбів між кровними родичами. Ось що писав митрополит Андрей Шептицький у пас-тирському посланні “О супружестві і родині”:

Свята Церков установила таке право, що спільна кров і посвоячення аж до 4 покоління є перешкодою до супружества... Таке супружество в своїй родині часто буває нещасливим, а діти з такого супружества бувають слабосильні та нездорові. Часом для важних причин св. Церков дозволяє на таке подружжє, але лишень тоді, коли ніяким іншим способом невіста не могла би знайти іншого жениха. А чим ближше поколіне, тим важнішою потреба причини. Тому все ліпше, як хто може знайти зовсім чужу, хотяй би з іншого села. Родичі можуть в тім ділі радити, але не можуть наказувати. Тут річ найважніша – власна, свобідна воля кожного. У нас таке буває, що родичі о мніне дітей і не питають. Вибирають собі зятя, невісту як їм до вподоби, а не дітям. Байдуже їм о щастє, долю дітей. Йде їм більше о хату, ґрунт, худобу, чим діти... [Шептицький 1998б: 78].

Про зростання шлюбів з примусу у галицькому суспільстві писав також Іван Франко [Франко 1883: 7].

Для виявлення еволюції окремих аспектів шлюбно-сімейних стосунків у зазначений період у нагоді можуть стати висновки деяких європейських дослідників.

У роботі, присвяченій творенню модерної сім'ї, американський дослідник Е. Шортер намагався з'ясувати, зокрема, які зміни відбувалися у шлюбно-репродуктивній поведінці населення Європи у процесі модернізації та трансформації традиційного суспільства. Автор здійснив екскурс у родинно-сімейні відносини з часів пізнього середньовіччя до 70-х років ХХ ст. і на прикладі даних, що стосуються розвитку французьких сімей, як правило ХVІІ–ХVІІІ ст., за різними показниками порівнював традиційну та модерну сім'ю, роблячи ширші узагальнення, що стосуються усієї Європи [Shorter 1976]. Прагнучи встановити взаємозалежність сексуальної та репродуктивної поведінки європейців, він простежив зміни у часі такого показника, як позашлюбна народжуваність, та визначив його значення при дослідженні сексуальної активності населення.

Перший важливий для нас висновок Шортера стосується динаміки позашлюбних народжуваностей у ХІХ ст. Полягає він у тому, що протягом 1750–1850-х років у Європі відбувався всеохоплюючий значний підйом кількості незаконнонароджених дітей та позашлюбних вагітностей. З середини ХІХ ст. ці показники стабілізувалися і почали повільно спадати, в одних регіонах з середини, в інших – з кінця ХІХ ст. [Shorter 1976: 88–89]. Власне, цей період позначений тим, що люди почали контролювати народжуваність, вживаючи для цього різних способів в залежності від типу демографічного переходу [Тешке 1979: 101]. Е. Шортер

припустив, що кількість позашлюбних дітей могла б слугувати показником зміни (чи коливання) позашлюбної сексуальної активності населення.

Як свідчать окремі дані, на західноукраїнських землях ставлення до дівчат, що завагітніли поза шлюбом, було досить жорстким. Зокрема, про це йдеться у матеріалах справ війтівських судів середини ХІХ ст., в котрих розглядалися питання позашлюбного співжиття та народження позашлюбних дітей [Кісь 2001: 108]. Для регулювання цього явища часто здійснювалися фізичні покарання жінок, що народжували позашлюбну дитину. З іншого боку, Іван Франко, згадуючи про осуд громадою “хиб дівочого серця”, зауважив більшу толеранцію та пом’якшення у галицькому традиційному суспільстві з цього приводу в останній третині ХІХ ст. [Франко 1883].

Сучасний етнограф Роман Чмелик, досліджуючи малу українську сім’ю, вважає відсоток незаконнонароджених дітей в українських селах ХІХ ст. або доволі незначним, або ж взагалі відсутнім. На думку дослідника, у другій половині ХІХ – на початку ХХ ст. в Україні загалом спостерігалась невелика кількість матерів-одиначок з незаконнонародженими дітьми, а така ситуація, мовляв, “була зумовлена високою моральністю української громади, сім’ї та й особистості” [Чмелик 1999: 72]. Наведемо й інше твердження автора про те, що молоді люди у досліджуваній період здебільшого дотримувалися традиції “про можливість статевого життя лише в подружжі та остерігалися інтимних дошлюбних зв’язків, які засуджувалися і каралися церквою та громадою” [Чмелик 1999: 127]. Вочевидь, такий висновок львівського дослідника стосується і галицьких сіл ХІХ ст., у котрих проживало українське населення. Властиво, дуже легко перевірити ці судження на основі даних метричних книг.

Отже, як показують дані, вміщені у таблиці № 1, показники незаконнонароджених у великому місті та селі склали помітний відсоток серед загальної кількості народжених дітей. Загалом, можна впевнено говорити про більш ліберальну громадську позицію у місті з приводу незаконнонароджених.

Відсотки позашлюбних народжень від загальної кількості народжених дітей у сільській місцевості були набагато нижчими ніж у місті, але ніколи не становили більше 25 %. Цей показник постійно коливається, тому визначити конкретну тенденцію до скорочення або зростання майже неможливо. Натомість, у Львові в обох парафіях рівень “*tori illegitimi*” був доволі високим серед усіх народжень, особливо наприкінці 1850-х років. Так, метрики П’ятницької церкви протягом 1857, 1858 та 1859 років показують

Таблиця № 1

**Відношення кількості незаконнонароджених дітей
до загальної кількості народжених дітей (%)**

Джерела: ЦДІАЛ. Ф. 201, оп. 4а, спр. 4798, 4799, 4800, 4801, 4023, 4024, 3281, 3284, 3287, 3291, 3293, 3294, 3297, 3402, 3406, 3411, 3416, 3430, 3431, 6830, 6827, 6831, 7281.

Рік	Парафія собору св. Юра у Львові	Парафія церкви Параскеви у Львові	Парафія села Нагусвичі	Парафія села Речичани	Парафія села Тухлі
1846	34,5	30,7	7,2	9,5	*
1851	47,1	35,7	7,4	10	*
1856	45	41,6	6,5	11,7	*
1861	33,6	31,1	10,9	22,2	*
1866	33	25	9,2	13,04	9,9
1871	23,5	26,1	5,8	14,2	8
1876	18,4	18,8	2,9	10,7	12,7
1881	14,1	20,9	*	20,6	0
1886	13	20,3	*	6,25	1,8
1891	14,7	*	*	9,6	0
1896	13,3	22,8	*	10,8	0
1901	9	17,3	*	6	0

П р и м і т к а. Знаком "*" позначені роки, коли відсутні дані у метричних книгах або існували труднощі в підрахунках.

більш як 50-відсоткову кількість незаконнонароджених [ЦДІАЛ: Спр. 3281, арк. 59–73]. До кінця XIX ст. цей показник істотно зменшується паралельно зі збільшенням населення у парафії (ця тенденція вже має чіткий характер). Водночас скорочується середній вік вступу у шлюб, зростає кількість раних шлюбів, що свідчить про перехід до інших способів регулювання народжуваності або ж про поповнення населення у міській парафії за рахунок вихідців із сільської місцевості, що були носіями традиційної української культури і відповідних принципів поведінки стосовно шлюбності та народжуваності. Ця гіпотеза, звичайно, потребує доведення на ширшому матеріалі. Принаймні, замість відтермінування часу одруження як методу регулювання шлюбної народжуваності у місті наприкінці XIX ст., поступово могли уживатись інші способи контролю, наприклад, контрацептивні засоби.

Оскільки у нашому випадку є можливість оперувати порівняно незначним масивом метрик, наявні дані свідчать лише про частоту позашлюбної народжуваності серед певної групи людей. Без порівняння з іншими регіонами важко стверджувати про його унікальність чи закономірність. Серед доступних даних, які, щоправда, стосуються іншого регіону, згадаємо свідчення етнографа Р. Кайндля, за допомогою яких можна порівнювати отримані нами результати із показниками позашлюбної народжуваності на території Буковини. Так, у буковинських селах 80-х років XIX ст. спостерігалися такі показники незаконнонароджених: с. Сергії – 17% за три роки, 4 села на Білому Черемоші – 4%, Вижниця – 15,4%, Сторожинець – 18,2%, Кіцмань – 7%. Цей автор зазначив, що “відсоток позашлюбних дітей у тих повітових старостах Буковини, що включають гори, значно вищий, ніж у підгірних частинах краю” [Кайндль 2000: 19]. Водночас, на його думку, кількість позашлюбних дітей (у відсотках) аж ніяк не може служити цілком пропорційним виміром пануючої аморальності [Кайндль 2000: 20]. (Хоча зазначимо, що митр. Андрей Шептицький у посланні “До моїх любих гуцулів” від 1900 року звертав особливу увагу на те, що найбільшим гріхом, поширеним у гуцульських селах, є “блудство” [Шептицький 1998а: 296]. Митрополит також висловив своє негативне ставлення стосовно поширення серед гуцулів різного роду венеричних хвороб, особливо сифілісу [Шептицький 1998а: 301]). Звідси можна припустити, що твердження про те, що у селах більше стежили за дошлюбною чистотою, не може бути аксіомним і беззаперечним. Якщо порівнювати із містом, воно абсолютно когерентне, але коли йде мова про усі сільські регіони, то, вочевидь, варто шукати локальні особливості.

Існує просте пояснення динаміки позашлюбних народжуваностей в умовах трансформації традиційного суспільства та

процесів модернізації. У цей момент розвитку суспільства зростання кількості позашлюбних народжень у селах непрямо могло бути пов'язане із сезонними міграціями населення, коли не тільки чоловіки, але й жінки почали найматися на сезонні чи домашні роботи по містах чи містечках. В найгіршому і найбільш спрощеному випадку перші часто поверталися додому з інфекційними хворобами, а другі, вже очікуючи дитину [Shorter 1976: 84–85]. Такий механізм у менш редукованому варіанті, можливо, діяв і на галицьких теренах, потребує окремого дослідження. Існує ще один момент, пов'язаний із позашлюбною народжуваністю, який варто зауважити. Можна зустріти різні погляди на долю позашлюбних дітей у традиційному суспільстві: за одним із них – незаконнонароджені не особливо відрізнялися від шлюбних дітей і не мали проблем з реалізацією у суспільстві. Згідно з іншим варіантом, дуже часто при хрещенні позашлюбні діти отримували своєрідне тавро у вигляді особливого імені, котре давав їм священик, а на шлюбному ринку не мали попиту. Безперечно, існували певні регіональні відмінності, які неможливо простежити у короткому дослідженні, проте можна проілюструвати на прикладі, котрий подають метрики. Нижче подано список імен позашлюбних дітей села Нагуєвичі, зафіксованих протягом 1848–1880 років у сільській метричній книзі:

Анна, Ірена, Симеон (Семен), Варвара, Варвара, Варвара, Олексій, Матрона, Теодосія, Симеон, Гелена, Теодор, Параскева, Катерина, Онуфрій, Панталеон, Марія, Микола, Ігнатій, Георгій, Микола, Михайло, Ілля, Евфемія, Матрона, Ізидор, Марта, Теодор, Прокоп, Габріель, Марія, Теодор, Наум, Конрад, Кирило, Платон, Лазар, Марта, Тімонус, Серафима, Марта, Євдох, Евфемія, Марія Магдалина, Ізидор, Констянтин, Варвара, Евфемія, Габріель, Магдалена, Роман, Серафима, Бартоломей, Іван, Ірена, Микита, Aithalus(?), Ibiernimus (?), Данило, Порфирій, Марія, Агрипина, Кирило, Христина, Анастасія, Нестор, Агрипина, Кирило, Христина, Анастасія, Нестор, Агрипина, Агрипина (Горпина?), Юстина, (далі після 1864) Нестор, Єфросина, Теодора, Теодозія, Теодора, Макарій, Хелена, Тереза, Мінодора, Агрипина, Прокоп, Мокрина, Мокрина, Марія-Євдохія, Порфирій, Филип, Трофим, Порфирій, Атаназій, Меланія, Матрона, Ізидор, Мокрина, Трофим, Агрипина, Агрипина, Макарій, Микита, Агрипина, Филип, Макарій, Мирон, Агрипина, Амброзій, Серафина, Мокрина, Сильвестр, Серафина, Агрипина, Микита, Стефан, Теодор, Микита, Катерина, Стефан [ЦДІАЛ: Спр. 4024, 4027].

Такі імена як Габріель, Наум, Конрад, Лазар, Бартоломей, Сильвестр, Платон, Марія Магдалина та ін. навряд чи можуть

претендувати на загальнопоширені у середовищі українців, що проживали у Нагуєвичах чи сусідніх селах. Тому можна висловити здогад про те, що позашлюбні діти в окремих випадках могли отримувати рідкісні чи екзотичні імена, які були не поширеними у громаді, і які свідомо із церковного календаря міг вибирати священик, а не мати дитини. За 1864–1880 роки кожна четверта дівчинка, народжена поза шлюбом мала ім'я Мокрина або Агрипина. У цьому випадку (на прикладі села Нагуєвичі), законнонароджені дівчата, як правило, таких імен не отримували. Маленький натяк на походження у вигляді екзотичного імені міг залишитися дитині на все життя. Очевидно, таке своєрідне “маркування” не могло бути загальнопоширеним явищем. У цьому разі необхідно розглядати кожен окремий випадок, кожен запис священика у метриці стосовно імен позашлюбних дітей, а також враховувати локальні особливості, адже не виключено, що імена для позашлюбних дітей в окремому селі теж могли бути “традиційними”, усталеними.

Другий висновок згадуваного Шортера стосується чуттєвості у сімейних відносинах. На його думку, основним критерієм нової модерної сім'ї, рисою, що відрізняла її від традиційної, стала поява чуттєвості, почуттів, експресивності у шлюбно-сімейних відносинах, яких традиційна сім'я нібито не знала. Шлюби набули вигляду “чуттєвого союзу” між чоловіком та дружиною та були вже результатом особистої та сексуальної привабливості, а не альянсів між двома чи декількома сім'ями [Shorter 1976: 62–63]. Як прихильник школи “великого зростання” Шортер стверджує, що зміни в інтимному житті людей були тісно пов'язані з однією вагомою подією в історії західної людини – модернізацією, а велика одночасна зміна у дошлюбній сексуальній поведінці людей у ХІХ ст. була частиною процесів, що визначали перехід від традиційного до модерного суспільства [Shorter 1976: 91–92]. Тобто ця зміна з певною умовністю може слугувати своєрідним критерієм модернізаційних перетворень, у тому числі і в Галичині. Продовження цієї думки про появу “чуттєвості” знаходимо у Р. Зідера, автора роботи, присвяченої соціальній історії європейської сім'ї. Розглядаючи критерії шлюбної поведінки та вибору партнера для подружнього життя у Західній Європі, він дійшов висновку, що такі речі, як фізична привабливість, особиста симпатія певний час не були вирішальними чинниками у цій сфері. Тут велике значення відігравав утилітарний підхід, котрий диктували, наприклад, земельна власність батьків, особиста працездатність (фізична сила та здоров'я), розміри батьківського приданого. Вибір партнера великою мірою залежав від позиції батьків, братів,

сестер та інших близьких до родини людей [Зидер 1997: 59]. Той же Е. Шортер навів приклад з німецької сімейної історії, коли чоловік прожив зі своєю дружиною біля 14 років, і за відсутності почуттів та навіть симпатії до дружини (за його ж словами, шлюб відбувся з примусу), тим не менше подбав про те, щоб у сім'ї народилося 10 дітей [Shorter 1976: 83].

Доволі дискусійне твердження Шортера важко перевірити на галицькому ґрунті. Тезу про появу у модерній сім'ї любові як причини шлюбу, а не як його результату, можливо довести за доволі тонкого аналізу усіх можливих джерел, в тому числі і статистичних. Високий рівень народжуваності, велика частота ранніх шлюбів, що спостерігалася у галицьких селах протягом ХІХ ст., підводить до думки про те, що жінка у традиційному суспільстві Галичини тривалий час виконувала роль репродуктивної машини і займалася переважно вихованням дітей, прибиранням та готуванням їжі, допомогою чоловікові в інших справах [Shorter 1976: 75], а чоловік не плекав до неї особливих почуттів. Без сумніву, цей висновок знову ж таки стосується загальної картини, а не конкретних чи виняткових випадків. Її підтвердження можна знайти і серед спостережень людей, що жили у той час. За умов чіткого розподілу статевих ролей, часто грубого обходження чоловіків із жінками, про що згадують сучасники Н. Кобринська, І. Франко [Кобринська 1980: 302–303, Франко 1883: 24], навряд чи у сільських галицьких сім'ях чуттєвість та великі почуття у шлюбно-сімейних відносинах були максимально поширеним явищем. Традиції гуцулів не можна переносити на галицький ґрунт, однак той же Р. Кайндль, спостерігаючи відсутність “сердечної прив'язаності” у подружньому житті на теренах Буковини, беземоційне ставлення чоловіків до жінок, згадує і про галичан: “Про смерть жінки гуцул, як і русин з передгір'я, каже що вона *погибла*. У цьому відношенні жінка стоїть не вище тварини” [Кайндль 2000: 33].

На основі даних метрик про сезонність народжень – помісячний розподіл народжуваностей протягом року – можна спостерігати, яким чином виконувалися приписи церкви стосовно шлюбно-сімейного співжиття та деяких аспектів, пов'язаних зі статевою активністю у традиційному суспільстві.

Фізіологічні особливості жіночого організму підштовхують його до особливої статевої активності восени і на початку зими. Світловий день тоді стає значно коротшим, що скорочує в організмі вироблення мелатоніну – гормону, який погамовує сексуальність, а інколи запобігає вагітності. Власне, цей період найбільш сприятливий для початку вагітності, оскільки зачаті в листопаді-грудні народжуються наприкінці літа – початку осені, коли дитина та

її мати (йдеться переважно про сільську місцевість) найменше ризикують постраждати від голоду [Зверев 2001: 136]. Біологи також встановили, що в лютому-березні у жінок настає природне зниження здатності до запліднення, що призводить до суттєвого скорочення народжуваності в листопаді-грудні. Вибіркові дані місячного розподілу народжень показують, що протягом року саме у липні-серпні-вересні народжувалося найбільше дітей, хоча спільною рисою розподілу народжень у місті та селі є відносна рівномірність (див. для прикладу таблицю № 2).

З іншого боку, церква приписує для вірних статеве стримання під час посту, а також у великі релігійні свята. Якщо проаналізувати розподіл даних стосовно сезонності народжень, можна помітити, що селяни визнавали згадувані умови, однак дуже суворо їх не дотримувались (див. також: таблиця № 2). Спосіб встановлення цього факту такий: своєрідну таблицю зачать, неточну та умовну, можна отримати шляхом посування сезонної таблиці народжень хронологічно на 9 місяців назад.

Продовжуючи тему про вплив церковних приписів на шлюбне життя галицьких українців, зупинимось на такому питанні як сезонність шлюбів, тобто їх розподіл протягом календарного року за місяцями. Греко-католицька церква забороняла укладення шлюбів під час усіх постів, що тягнулися впродовж церковного року і займали приблизно 27 відсотків усього календарного року – багатоденних та одноденних, рухомих та нерухомих: Великого (триває 7 тижнів перед Великоднем), Різдяного (Пилипівки), Успенського (Спасівки). На основі аналізу даних метрик усіх досліджуваних парафій можна говорити про деякі закономірності сезонного укладання шлюбів. І в селах, і в місті існували два своєрідних піки календарної шлюбності. По селах шлюби розподілялися більш нерівномірно. Як правило, галицькі русини воліли ставати під вінець восени (листопад) або взимку- на початку весни (лютий-частина березня). Доволі помітний цей момент у Нагуєвичих: помісячний розподіл шлюбів чітко фіксується у лютому, червні та жовтні-листопаді із незначною кількістю шлюбів в інші місяці. Березень і квітень у досліджуваній період практично випадали із шлюбного календаря через початок Великого посту (таблиця № 5). Шлюби також не укладали впродовж грудня, бо перешкождала цьому Пилипівка. Далі піднесення активності можна спостерігати у травні-червні, а в залежності від регіону – в певні літні місяці. У місті простежуються більш згладжені показники. Там шлюби розподілялися протягом року не настільки нерівномірно, як у селі. Великою мірою це пов'язано із більшою частотою шлюбів у міських парафіях та меншим впливом аграрного циклу, а також цілою

Таблиця № 2

Сезонність народжень, с. Нагуєвичі

Джерела: ЦДІАЛ. Ф. 201, оп. 4а, спр. 4024, 4027.

Рік	Січень	Лютий	Бере- зень	Кві- тень	Тра- вень	Чер- вень	Лип- пень	Сер- пень	Вер- сень	Жов- тень	Листо- пад	Гру- день	Всього зареєстровано шлюбів	
1846	6	3	3	4	4 (2)	3	6 (2)	7	4	8	4	3	55	7,2/4
1851	4	5	6 (1)	7	6 (1)	6 (1)	4	1	1	6	1	7 (1)	54	7,4/4
1856	8	2	7	6	7	8	1	7 (2)	3 (1)	2	7	3 (1)	61	6,5/4
1861	8	8 (1)	5 (1)	5 (2)	4	2	4 (1)	8	6 (1)	5 (1)	4	5 (1)	64	10,9/7
1866	7 (1)	7 (1)	6 (1)	6 (1)	4	6	4 (1)	5	5 (1)	9	5	1	65	9,2/6
1871	2	6 (1)	8	4	3	5	2	4	5 (1)	4	5	3 (1)	51	5,8/3
1876	11	3	7	5	5	8	3	7 (2)	6	6	3	4	68	2,9/2

Примітка. Знаком "*" позначені роки, коли відсутні дані у метричних книгах або існували труднощі в підрахунках.

**Відношення кількості міжконфесійних шлюбів
до загальної кількості шлюбів, укладених протягом року (%)**

Джерела: ЦДІАЛ. Ф. 201, оп. 4а, спр. 4798, 4799, 4800, 4801, 4027, 3286, 3282, 3284, 3287, 3291, 3292, 3293, 3294, 3297, 3405, 3408, 3419, 3427, 3430, 3431, 3446, 7281.

Рік	Парафія церкви св. Юра	Парафія церкви Параскеви	Парафія в селі Нагуєвичі	Парафія в селі Речичани	Парафія в села Тухлі
1846	31,25	*	0	0	0
1851	23,07	*	0	0	0
1856	34,88	*	0	0	0
1861	37,28	*	0	0	0
1866	48,48	*	0	0	0
1871	44,06	53,4	0	0	0
1876	48,78	53,6	0	0	0
1881	48,78	37,9	0	0	0
1886	49,05	68,75	0	0	0
1891	31,45	33,9	0	0	0
1896	31,89	21,1	0	0	0
1901	46,42	45,6	0	0	0

Міжконфесійні шлюби. Парафія собору св. Юра

Джерела: ЦДІАЛ. Ф. 201, оп. 4а, спр. 3405, 3408, 3427, 3428, 3430, 3431.

Рік	Загальна кількість шлюбів	Всього	Змішані шлюби					
			Між греко-католиками і римо-католиками	Між греко-католиками та протестантами	Чоловіки не греко-католики, що вступили до шлюбу		Жінки не греко-католики, що вступили до шлюбу	
					Латинського обряду	Протестанти	Латинського обряду	Протестанти
1846	32	10	7	3	7	3	—	—
1851	13	3	2	1	2	—	—	1
1856	43	15	?	—	15	—	—	—
1861	59	22	22	—	21	—	1	—
1866	33	16	15	1	15	1	—	—
1871	59	26	26	—	26	—	—	—
1876	41	20	20	—	20	—	—	—
1881	41	20	19	1	19	1	—	—
1886	53	26	24	2	22	—	2	2
1891	124	39	38	1	38	1		
1896	116	37	36	1	35	1	1	—
1901	84	39	38	1	37	1	1	—

Таблиця № 5

Сезонність шлюбів, с. Нагуєвичі

Джерело: ЦДАЛ. Ф. 201, оп. 4а, спр. 4026.

Рік	Січень	Лютий	Березень	Квітень	Травень	Червень	Липень	Серпень	Вересень	Жовтень	Листопад	Грудень	Всього зареєстровано шлюбів
1846	–	14	–	–	1	–	–	1	–	–	1	–	17
1851	–	10	–	–	–	–	–	1	–	–	6	–	17
1856	–	5	2	–	–	1	1	–	1	–	3	–	13
1861	–	2	6	–	–	–	–	–	–	1	3	–	12
1866	–	4	–	–	3	–	–	–	–	1	6	–	14
1871	–	–	–	–	2	2	–	–	–	1	5	–	10
1876	–	12	–	–	–	1	–	–	–	1	7	–	21
1881	–	4	–	–	–	2	1	–	–	–	5	–	12
1886	–	5	–	–	–	8	–	–	–	2	5	–	20
1891	–	7	1	–	–	10	–	–	–	–	4	–	22
1896	–	–	–	1	8	–	–	2	–	–	2	–	13

Сезонність шлюбів. Парафія св. Юра

Джерела: ЦДІАЛ. Ф. 201, оп. 4а, спр. 3405, 3408, 3427, 3429, 3430, 3431.

Рік	Січень	Лютий	Бере- зень	Кві- тень	Тра- вень	Чер- вень	Лип- пень	Сер- пень	Вер- сень	Жов- тень	Листо- пад	Гру- день	Всього зарєстровано шлюбів
1846	1	9	-	-	3	3	4	2	1	4	5	-	32
1851	1	2	-	-	1	3	2	-	1	-	3	-	13
1856	2	3	-	-	5	2	1	6	9	6	9	-	43
1861	4	6	-	-	-	6	1	7	10	12	13	-	59
1866	2	5	-	-	4	2	2	-	2	5	11	-	33
1871	4	7	-	2	8	2	7	3	10	9	7	-	59
1876	3	10	-	1	5	5	-	5	3	6	3	-	41
1881	-	3	-	-	6	5	3	5	7	7	5	-	41
1886	4	14	-	-	2	6	3	4	7	4	9	-	53
1891	3	10	3	-	7	8	8	10	9	12	14	-	84
1896	6	21	-	3	16	3	8	8	16	11	24	-	116
1901	5	30	-	3	7	6	7	7	23	10	30	-	124

Примітка. Звичайно, можемо отримати інші результати після аналізу документів не греко-католицьких громад.

низкою інших чинників, на які мешканець міста не обов'язково повинен був звертати увагу. Проте закономірність сезонності у місті теж простежується (таблиця № 6).

Іншим елементом шлюбної поведінки є питання міжконфесійних шлюбів, на основі аналізу яких, наприклад, можна діагностувати громаду чи групу населення на предмет відкритості чи замкнутості стосовно іноконфесійних/іноетнічних впливів.

На думку Р. Чмелика, на території Західної України не було релігійних догм, які б забороняли шлюб між римо- і греко-католиками, бо йшлося лише про вибір обряду. Поляки, якщо їх було у селі небагато, часто асимілювалися з українським населенням і, якщо до костьолу було далеко, ходили до церкви. На початку ХХ ст. в українських селах нібито панувала релігійна толерантність. Якщо поляк (римо-католик) брав за жінку українку (греко-католичку), то шлюб відбувався в церкві, якщо ж українець одружувався з полькою, то в костьолі [Чмелик 1999: 58–59]. Українські ж сім'ї були майже однозначно однонаціональними. Н. Кобринська натомість навела приклади про зростання кількості шлюбів українців з польками або німкенями, але ці випадки стосуються, як правило, студентів-українців, які навчалися на світських факультетах [Кобринська 1980: 315]. У метричних книгах фіксувалася не національність, але конфесія. Якщо ототожнювати римо-католиків з поляками, протестантів – з німцями чи австрійцями, можна говорити і про полінаціональні шлюби.

За даними метрик, шлюби між греко- та римо-католиками у другій половині ХІХ ст. складають істотну частку міжконфесійних шлюбних угод. Однак цей висновок стосується лише міста – таких випадків немає у сільських метриках.

У міських парафіях кількість міжконфесійних шлюбів впродовж року складає у середньому більше 30% усіх зареєстрованих одружень, часто сягаючи за 45%. Протягом другої половини ХІХ ст. характерні тенденції до істотного зменшення або збільшення їх питомої ваги серед усіх шлюбів не надто помітні (таблиця № 4). Натомість, за винятком поодиноких випадків, міжконфесійні шлюби взагалі не зафіксовані на території сільських парафій. Цей факт можна пояснити специфікою шлюбного ринку та низькою можливістю вибору шлюбного партнера з-посеред представників (-иць) іншої християнської конфесії – римо-католика або ж протестанта.

Відсоток не греко-католиків, котрі проживали у селах Східної Галичини, був мізерним, а сільські громади, розміщені на території, наприклад, Українських Карпат, на думку Г. Горинь, були майже моноетнічними (а отже, моноконфесійними) з незначним

відсотком поляків, угорців, словаків, румунів, вірменів, євреїв, німців [Горинь 1993: 25]. Це твердження можна брати за основу. Однак були й певні винятки, коли поруч проживали представники різних національностей. Для прикладу наведемо такі дані: станом на 1880 рік у селі Речичани проживало 533 греко-католики, 7 римо-католиків, 2 представники юдейського віровизнання та 30 представників інших віровизнань та конфесій. Таким чином, у межах села потенційний шлюбний ринок конфесійно був справді обмеженим, а іновірці склали зовсім незначний відсоток. Проте поруч була розташована німецька колонія Гартфельд, що утворювала з Речичанами одну катастральну гміну та греко-католицьку парафію. Там проживало 454 протестанти, 15 юдеїв, 18 римо-католиків та 33 греко-католики. За даними видання “*Slownik geograficzny*” [Slownik geograficzny 1889: 140], далеко не всі українці належали до католицької церкви східного обряду: у Речичанах кількість українців не дорівнювала кількості греко-католиків, а була трохи вищою. Таким чином, твердження про моноконфесійність українців Галичини (як винятково греко-католиків) можна піддати сумніву навіть на основі цього прикладу. Згідно з даними метричної книги Речичан протягом другої половини XIX ст. греко-католики не одружувалися ні з протестантами, ні з вірними латинського обряду.

Часткове пояснення феномену відсутності міжконфесійних шлюбів у селах можна отримати за допомогою аналізу іншого аспекту шлюбної поведінки, яким є географія шлюбності. Три села, що вибрані для характеристики, мають одну спільну рису географічного розташування – невелика відстань до найближчого містечка: від Нагуєвичів – до Дрогобича, Речичан – до Городка, Тухлі – до Славська. Аналіз даних про походження наречених показує, що шлюби укладалися переважно у межах одного села, однак певну частину наречених склали також вихідці із сусідніх сіл, в абсолютній більшості чоловіки. Водночас у 80–90-х роках можна простежити шлюбних “гостей” із віддаленіших регіонів. Такі випадки однак рідкісні й поодинокі. Для Тухлі “шлюбний кругозір” обмежувався навколишніми та сусідніми селами – Гребеновом, Либохорою, Головецьком, Оравою та ін. [ЦДІАЛ: Спр. 7281]. Метричні книги села Нагуєвичі фіксують наречених із Ясениці Сільної, Унятичів, Волі Блажівської, Дрогобича та ін. [ЦДІАЛ: Спр. 4026]. Для Речичан це сусідні Галичанів, Добростани, Каменобрид, Тучапи, Дроздовичі, Городок [ЦДІАЛ: Спр. 4799, 4801]. Якщо простежити за картою, максимальна відстань від досліджуваних сіл до найвіддаленішого з сусідніх населених пунктів відповідно сягає 10–15 км. Така шлюбна географія

для галичан XIX ст. певною мірою може відображати просторовий світогляд галицьких селян – багато з них, а йдеться в першу чергу про жінок, які, на відміну від чоловіків, рідко вирушали на заробітки, протягом життя, мабуть, і не бували далі довколишніх сіл чи найближчих містечок.

Носіями шлюбного сусідства були в абсолютній більшості чоловіки. Аналіз метричних книг перерахованих сіл, безсумнівно, міг би також показати частину вихідців із Тухлі, Речичан чи Нагуєвичів відповідно, що знаходили дружин у сусідніх селах, але, мабуть, не надто далеких. Загалом характерну для традиційного суспільства модель шлюбної поведінки та її риси у сфері вибору партнера для подружнього життя, можна описати так: “Наречена чи наречений – це “чужий”, що стає “своїм” тільки через обряд шлюбу. Тому сім’я надає перевагу такій особі, котра порівняно легко, з мінімальними затратами зусиль з обох сторін, може асимілюватися в групу. В ідеальному випадку хлопець чи дівчина мають належати до того самого класу, походити “з доброї родини” і, по можливості, з того самого села, оскільки звичаї і норми різняться від місцевості до місцевості” [Грицак 2001: 65]. Про бажане укладення шлюбів не в межах одного села, як згадувалося, писав митр. Андрей Шептицький, застерігаючи від небезпеки укладень шлюбних угод між близькими родичами. Про порушення приписів канонічного права стосовно одруження між кровними родичами згадує також Н. Кобринська: “...коли свояцтво заходить по жінках, то народ не признає тому такої важності, і інтересовані часто опираються на таких доказах, що вони “собі свої по бабах, а не по чоловіках, то можуть побиратися” [Кобринська 1980: 305]. Отже, порушення окремих церковних застережень з приводу шлюбності, вочевидь, не було рідкістю.

Існує ряд аспектів, розкриття яких дало б змогу побачити інші можливі напрями досліджень шлюбно-репродуктивної поведінки галицьких українців другої половини XIX ст., що поширені у сфері соціальної історії європейської дослідницької практики. Великий дослідницький інтерес становить виявлення зміни таких показників, як вікові категорії шлюбності, середній вік вступу у шлюб та інших, особливо у контексті застосування та перевірки на конкретних прикладах макроконцепції британського дослідника Дж. Гайнала про “східну” і “західну” моделі шлюбності [Најнал 1965].

Богачевська-Хом’як 1995 – Богачевська-Хом’як М. Білим по білому. Жінки в громадському житті України 1884–1939. – Київ: Либідь, 1995.

Горинь 1993 – Горинь Г. Громадський побут сільського населення українських Карпат (XIX – 30-ті рр. XX ст.). – К.: Наукова думка. – 1993.

Грицак 2001 – Грицак Я. Й. Історія від П'ятниці // Український гуманітарний огляд / Національний університет “Києво-Могилянська Академія”, Товариство дослідників Центрально-Східної Європи. – К.: Критика, 2002. – Вип. 5. – С. 51–68.

Дністрянський – Дністрянський С. Правне відношення родичів до дітей. – Б.м., р.в.

Дністрянський 1900 – Дністрянський С. Право подружжя. – Львів. – 5 грудня 1900. За кружок правників.

Зверев 2001 – Зверев В. А. Семейный демографический календарь: годовой цикл свадеб, рождений и смертей в селениях Сибири (вторая половина XIX – начало XX в.) // Семья в ракурсе социального знания: Сборник научных статей. – Барнаул: Азбука, 2001. – С. 127–146.

Зидер 1997 – Зидер Р. Социальная история семьи в Западной Европе (конец XVIII–XX вв.) / Пер. с нем. Л. А. Овчинцевой; науч. ред. М. Ю. Брандт. – Москва: ВЛАДОС, 1997.

Кайндль 2000 – Кайндль Р. Гуцули: їх життя, звичаї та народні перекази. – Чернівці: Молодий буковинець, 2000. – 205 с.

Кісь 2001 – Кісь О. Р. Жінка в українській селянській сім'ї другої половини XIX – початку XX століття: гендерні аспекти. Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата історичних наук. – Львів, 2001.

Кобринська 1980 – Кобринська Н. Руське жіноцтво в Галичині в наших часах // Кобринська Н. І. Вибрані твори. – Київ: Дніпро, 1980. – С. 303–315.

Тешке 1979 – Тешке К. Особенности рождаемости в Центральной и Южной Европе до первой мировой войны // Брачность, рождаемость и семья за три века. Сборник статей под ред. А. Г. Вишневского и И. С. Кона. – Москва, 1979. – С. 98–131.

Франко 1883 – Франко І. Жіноча неволя в руських піснях народних. – Львів, 1883.

ЦДАЛ – Центральний державний історичний архів України у Львові. Греко-католицька митрополича консисторія, м. Львів. Ф. 201, оп. 4-а.

Чмелик 1999 – Чмелик Р. Мала українська селянська сім'я другої половини XIX ст.: структура і функції. – Львів: Інститут народознавства НАН України, 1999.

Шептицький 1998a – Пастирське послання митрополита Андрея Шептицького “До моїх любих гуцулів” // Митрополит Андрей Шептицький: Життя і діяльність. Документи і матеріали. 1899–1944. – Т. II. – Кн. 1. – Львів: Місіонер, 1998. – С. 294–322.

Шептицький 1998б – Пастирське послання митрополита Андрея Шептицького “О супружестві і родині” // Митрополит Андрей Шептицький: Життя і діяльність. Документи і матеріали. 1899–1944. – Т. II. – Кн. 1. – Львів: Місіонер, 1998. – С. 70–95.

Hajnal 1965 – Hajnal J. European marriage patterns in perspective // Glass D. V. and Eversley D. E. C., eds. Population in History. Essays in Historical Demography. – London, 1965. – P. 101–143.

Shorter 1976 – Shorter E. The Making of Modern Family. – New York, 1976.

Słownik geograficzny 1889 – Słownik geograficzny królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich. – T. X. – Warszawa, 1889.

Zamorski 1995 – Zamorski K. Zasadnicze linie przemian demograficznych Galicji w drugiej połowie XIX wieku i na początku XX wieku // Galicja i jej dziedzictwo. Red. J. Chłopccki, H. Madurowicz-Urbacka. – T. 2. – Rzeszyw, 1995.

¹ Така репрезентативність, звісно, не може стати базою для широких узагальнень, проте на її основі можна простежити на конкретних прикладах чи існували певні відмінності й тенденції у шлюбно-репродуктивній поведінці українців Галичини другої половини XIX ст.

² Серед показників для визначення рівня й структури позашлюбної народжуваності був вибраний той, що диктували особливості статистичного джерела.

³ У метриках не фіксувалися загальна кількість населення у парафії чи інші показники. Тому зіставлення кількості народжених за рік позашлюбних дітей з чисельністю незаміжніх жінок у певних вікових групах в нашому випадку було неможливим. З цих причин був обраний інший показник – відношення кількості позашлюбних дітей до загальної чисельності усіх народжених протягом певного року. Також треба зазначити, що метрики фіксували дані лише про матір дитини.

⁴ М. Богачевська-Хом'як зазначає, що у другій половині XIX ст. деякі галицькі жінки вживали запобіжні засоби проти запліднення, які уніатська церква не дуже засуджувала. Як правило, це практикували напередодні XX ст. освічені жінки, між ними й дружини священників [Богачевська-Хом'як 1995: 86].

⁵ За І. Франком, “убогість вистужувала кохання між чоловіком та дружиною” [Франко 1883: 24].

⁶ Звичайно, можемо отримати інші результати після аналізу документів не греко-католицьких громад.



Марко Грушевський
Обробив Зенон Кузеля

**Дитина у звичаях і віруваннях
українського народу**
Матеріяли з полудневої Київщини*

3. Секеляння

[Секеляння або тьорка (занесений термін) стрічаєть ся і між парубоцтвом і дівоцтвом. Одначе про те не зібрано багато матеріалу, бо збирати його трудно. При слідуючім оповіданю згадує автор в примітці, як тяжко приходить розвідуватись про подібні речі. Коли оповідач хотів розказати якусь “казку” про те, як секе-

* Друкується за: Мр. Г. Дитина у звичаях і віруваннях українського народу. Матеріяли з полудневої Київщини / Обробив Зенон Кузеля // Матеріяли до українсько-руської етнології. – Львів: Наукове товариство ім. Т. Г. Шевченка. – 1906. – Т. VIII. – С. 66–72, 96–108.

У цьому збірникові статей ми публікуємо фрагменти фундаментальної праці Марка Грушевського, підготованої до друку Зеноном Кузелею, які не увійшли в інші сучасні передруки раритетного видання. Міркування та огляд наукової літератури, що їх подано в окремих розділах після горизонтальної лінії, є коментарями Кузелі. Текст відтворюється без жодних орфографічних і стилістичних змін, зі збереженням авторської пунктуації, системи посилань та оформлення бібліографічного апарату.

Бібліографічні посилання уточнено, доповнено, оформлено за сучасними нормами бібліографічного опису й подано в кінці тексту окремим списком в алфавітному порядку. Видання, які не вдалось ідентифікувати, застережено у примітках.

ляють ся великі, дівки з дівками або чоловіки з чоловіками, то не дали йому, бо казка занадто стидка].

4. Секеляння у дітій

Хайби вже хлопчик та дівчинка собі секелялись, а то й дівчата з дівчатами! Ще й гаразд і їсти не тямлять, а вже сучі діти ї шморгають ся одне з одним. Лізе одне на одне, як поросята ті одне на одне. Оця Марійка та наша Хівринька, то соромно було й навирнуть ся у повітку: все там вони любили собі грать ся. Позаголюють ся обидві та повзають одне на одному. Стидив, стидив було, то вони де инче збіжать ся собі. А оцей Лабузненко, то було на полу все звалить котре з дітій тай лежить, смієть ся. То його було і ганчіркою бють та стидять – а воно йому байдуже. Що то воно за химерія у дітій буває?! Та воно усі діти отакі бувають, що пустують собі. “Та хай і пустують! А вже хиба ж инакше не можна?”

“То пuste! Он уже більшенькі, то вже трохи і розбирає тай то буває злізуть ся собі. Пастушки вже, тай то який з їх спрос: играшка тай годі! Звісно діти!”. “Добра играшка! А про те ніяково, як застанеш їх! Діявол таки стягає їх”.

5. “Небилиця” про секеляння

Як був я на заробітках, – розказує Н. парубок – вус і борода ще в мене не було, а парубок уже був. Ніхто не найма парубків, а хоч і найма, то дешево дає, а дівок беруть добре і ціну добру дають. Грошей у мене вже не стало, нема завіщо купити уже й хліба. Я узяв ув однії дівки сорочку, спідницю і платок, убрав ся в дівчачу форму так шо чисто так, як дівка. Приходе одна бариня з города наймать горнишної і попалось як раз мене спитать: чи ти дівко не наймисся до нас за горнишну? Даю сто карбованців! Я зрадів, бо довго не їв, найняв ся на год за сто карбованців. Повели они мене у город – домб у їх здорові прездорові; зелена криша, думав жито зеленіє, а воно щиріця; між щиріцею ростуть печариці, а дома високі, високі, високі: однією ногою стоїть на землі, другою аж на кришу достанеть. Повели мене в горницю, а там хороше, хороше: стіни облупані, а сьміття по коліна. Дали мені зараз їсти, поклали мені паляниці білої, білої, такої як земля – здоровий шматок, на силу в рот убгав – насипали борщу і накидали кабака в борщ. Їв я, їв, на силу одну миску зів. Почав я жити; у того же пана та було дві дочки і я коло їх ухажую. Сидимо у вечері раз у горниці, а вони давай сикилиця; вилізла одна на другу і то сикилитця, а я дивлюсь. Тоді одна каже: Иди і ти Василю сикилитця. А я кажу: Мені як би зверху, то я-б сикилив. Вона каже: Ну то й зверху. Я

виліз на неї, одсикилив, а вона каже: Який у тебе, Васолино, се киль здоровий, та браво як ти сикилиш. Я й кажу їй: Ото, я як йшов на заробітки, а воно жарко, як ідеш та все треш, та за дорогу ото такий виріс. Одну одсикилив, а далі й другу. Вони узнали, що я браво., та все мене зверху заставляють. Прожив я довгенько. Так дивиця пан: чогось його дочки гладчають. Це, каже, мабуть хтось до них нишком ходить, і давай повірять. Узяв одну, старшу дочку, посадив на табурета, подивив ся, аж не ціла. А бариня каже: Та то вона гладкая така. Узяв другу, аж і в тії не ціла. Бариня й каже: Да то вони гладкіі такіі. Узяли й мене; я сідаю на табуретку та [в тексті крапки]. Як узяв дурить, якось викрутив ся, дожив до году і розщитав ся.

* * *

Неприродне заспокоюване полових потреб знане тепер передовсім в цілій Європі, а крім того досить часто і у деяких позаєвропейських народів. Погляд лікарів XVIII ст. і початків XIX століття, що се хвороба новітніх часів і що тут цілу вину треба приписати Європейцям, не справджує ся. Новітні студії виказали, що онанізм у всіляких видах був в ужитю від найдавнітших часів і що Європейці не грають першої ролі. Найдавнітші сліди уживаня онанізму стрічаємо в Біблії, де кажесть ся про Онана, що він спускав штучно своє насіне, щоб не заплоднити жінки помершого брата, аби по нім не лишило ся потомство. Звідси і взято імя на означене штучного заспокоюваня пристрасти, хотя й воно не відповідає вповні тому, що ми тепер розуміємо під тим словом. В новітніх часах уживають більше слова мастурбація; Елліс впровадив крім того термін автоеротизм.

В старину знали онанізм культурні народи, як се видно з даних, зібраних в праці Пльосса про жінку (I, 396–415, а передовсім 415–418), де також зведено богатий матеріал про його уживане у сучасних, переважно у позаєвропейських народів. В Індії знали онанізм і віддавались йому надзвичайно. Автори індійських книг про штуку кохання *Vdtsudyana* і *Yaśodhava* розказують про се дуже багато. Перший з них знає про його істноване у мушин, що не можуть заспокоїти своїх потреб, і у жінок в гаремі і подає цілий ряд знарядів, що уживали ся до того. *Yaśodhava* каже виразно, що онанізм знаний аж до пастухів (Schmidt, 253–4 і його-ж, *Beiträge zur indischen Erotik*).

В новітніх часах онанізм не вийшов цілком з уживаня: противно, прибирає застрашаючі розміри на перекір усяким способом. Ellis представляє його сучасний стан, а також причини повставаня і розширене. Stern подає дуже багато матеріялу про Схід, про Гре-

ків, Вірмен і Турків в розділі “Onanie u. Künstliche Instrumente” (235–243) своєї праці *Medizin u. Aberglaube in der Türkei*. В обох працях обговорені також способи, яких уживають при онанізації і вчислені усі прилади. У Китайців, у Даяків і між населенем Балі знають навіть роблені з воску члени в виді *membra virilis* (Schmidt, 261). Онанізують ся без ріжниць пола і віку, і мущини, і жінки, і хлопці та дівчата. Ellis наводить багато примірів про малолітні діти. Schmidt говорить, що “*Masturbation bei Kindern beiderlei Geschlechtes kommt vielfach vor*” на островах Індійського архіпелагу. І Славяни не роблять тут виїмку. Школа причиняє ся тут значно до розповсюдження. Я сам бачив в Бережанах на пасовиську, як забавляли ся 6–12 літні пастухи цілком не стидаючись: свою роботу називали вони “робити пиво”. Особливо підпадають сьому міщанські діти.

Крім онанізму існують иньші способи заспокоювання полових потреб, які вже треба причислити до психопатичних появ. Крафт-Ебінг розслідував їх в звісній книжці “*Psychopathia sexualis*” і в часті в своїм підручнику психіатрії. Про сю тему існує велика і богата література, в якій подано або медичні обсервації або зібраний етнографічний матеріал. Не маючи на меті займати ся докладнійше сею темою, відсилаю до праць: Ellis, *Mann und Weib*; Dr. A. Hagen, *Sexuelle Oosphresologie*, Berlin 1900, Dr. E. Dühren *Studien zur Geschichte des menschlichen Geschlechtslebens. (Der Marquis de Sade u. seine Zeit)*, I., розд. 4–6, Berlin 1901. (3 вид.); Dr. E. Laurent, *Sexuelle Verirrungen: Sadismus und Masochismus*, B. 1905 (6 вид.); Dr. Laurent - Nagour, *Okkultismus und Liebe, Studien zur Geschichte der sexuellen Verirrungen*, Berlin; Dr. R. Günther, *Kulturgeschichte der Liebe*, Berlin 1900; J. Müller, *Das sexuelle Leben der Naturvölker*, B. 1904; Dr. J. Rosenbaum, *Geschichte der Lustseuche im Altertume nebst ausführlichen Untersuchungen über den Venus u. Phalluskultus...*, B. 1904, 7 вид.; Stern, *Medizin*; Krauss *Zeugung in Sitte u. Brauch*, і його - ж *Ανθρωποφρεσία* і т. д. Самого предмету доторкаю, о скільки того вимагає наша студія.

З записів автора не знаємо, чи знані і иньші сексуальні збочення: відомість маємо лише про одно з них, про т. зв. секеляння (тьорка), знане між дітьми і мабуть між дорослими. Є се так звана в науковій літературі лесбійська любов або трібадія т. є. любов між жінками, полягаюча на тім, що одна з них, що має більший скоботень (*clitoris*), заступає мущину¹. Лесбійська любов мала в ста-

¹ Декуди мають жінки особливо великий скоботень, так, що їм аж звисає. Тому в декотрих полудневих краях, прим. в Абіссинії, обрізують його (Ploss, *Das Kind*, II 377–385).

ринних часах передовсім процвітати на Сході розійшовшись з Митілене. Знали її і у Греків, Римлян, в Єгипті і т. д. Люкіян зробив її предметом розмови гетер. В середовічних часах існувала вона і у Німок, як се бачимо зі спису церковних кар, зібраного єпископом Бурхардом з Вормса в 12 століттю. В нинішніх часах концентрується вона переважно на Сході. Численні дані наведені у Sterna, 223–234, у Ploss'a, Weib, I., 415–418, Крафт-Ебінга, Dühren'a і т. д. Про населене Балї каже Якобс, що лесбійська любов (mētjəngtjəng) розповсюджена там дуже, до чого причиняється сильне розвинене скоботня (Schmidt, 262). Поданим Parent-Duchatelet знана вона і в Західній Європі.

6. Назви на означенє місячки

Цигани – це так у нашій слободі кажуть на оте, що сходить що місяця на пелену у дівчат, як уже вона на дівочій порі стане, та у жінок, як не ходять беременними. “Цигани” – се слово відоме усякому, звичайно старшим, а всі його мають за стидне, не кажуть його при других, бо й не вштиво таке слово казати при других, особливе при старших або при чужих. Жінки, то ще сяка-така одна одній скаже, хоч і з нишка таки, а при чоловіках стережуться казати. Через те ото, що воно таке “стидне”, видумали замість його казати “шарівські”.

І баба наші, як оце Хтодоська не вбирається до церкви і миється навмисне, щоб достати ся найпозадніш од усіх, що йдуть до церкви, а потім і зовсім зостанеться дома, – кажуть зараз: “А чом це ти не вбираєш ся, чи не шарівські до тебе заїхали?” цеб-то, чи не напали цигани. То вона помовчить або щось так “угукне” (муркне) та й сидить дома.

Чого то вже оте, що сходить що місяць у дівчат та у жінок, зветь ся циганами або й шарівськими, то хто його зна. Так почало одно щось казати, а за ним і всі. Мабуть се видумано через те, що воно, як і ті цигани, що просять милостині та неждано і непрошено зявляються по слободах. Нарошне спитать кого в слободі, то ніхто не скаже, звідки і з чого взяло ся те слово. А що “шарівськими” їх називають, то це, як мати кажуть, через те, що оці живі цигани, що ходять по слободах, дуже скрізь шарять за всім, коли-б де і виворожить і вибрехать, і виканючить, і вкрасти, та щоб зарвать де що. Або й ще через те, що як нападуть жіночі або дівочі цигани, то зараз зашаріється сорочка, зачирвоніє. “Ось як зашарілась” кажуть, як хто зачервонить ся. – А місцевий діякон пояснював се так, що у Полтавській губернії був поміщик Шарий, чи піп, та переховував циган злодіїв і з того багатів.

Всяк ото можна угадувать, а як воно справді, то вже ніхто у слободі не скаже, од чого воно взялось. Позабували люди. Давніш, розказують і батько було наші, то так одне одному усячину було розкаже про усячину і навчає одно одного, а тепер не те пішло. Усякий норовить, якби укриться од другого усячиною, і не люблять, щоб що казати кому про що. Хиба де ненароком забалакають тай почнуть про що казати, то й замітиш що небудь і візьмеш у товк, або як заспорять ся де-небудь, то ото вже і викажуть, що хто про що зна. От і коли питати про оці цигани, то й ніхто не скаже про отаке негарне діло. А давнійші люди мабуть це усе знали.

Або чого ото не можна, як попадуть вони кого, та в церкву йти? “Піп мабуть який-такий був та упретив ходить з ними до церкви жінкам та дівкам” – так хиба скажуть. Скажуть хиба ще, що “борода у теї виросте, що піде з циганами до церкви”. Так звикли казати, як спитать, чом жінці не можна йти у вівтар, а чоловікам можна. Досить, що не одважують ся іти з циганами до церкви. Хиба яка прудка вже дуже натури буде, то та не подивить ся ні нащо а піде, як їй хочеть ся побути у церкві, щоб на кого подивить ся або похвастать чим. Більш ото ніяк й не кажуть поміж собою у слободі на оте; перед якими поважними людьми або перед ким з панів або з духовенства, то замісь “циган” скажуть, як допитуватиметь ся хто, прямо “місяшне”, бо воно ото що місяця та й є; а дехто то “рубашне” каже на їх, бо його видно на сорочці”. Як дехто, то каже, щоб усе не однаково було “сорочане лихо”; кажуть також “женське” тим, що їх у чоловіків нема.

* * *

На означене місячки знає нарід богато всіляких назв. Гуцули називають се “полб” (Верхратський, Начерк соматології, с. 116; Шухевич, Гуцутьщина, III. стр. 2); у Бойків “червоний Іван”, у Наг. “має на собі”, “пере ся”; Подоляки кажуть “кров” або “той час”, на Україні уживають слова “кошуля”, “сорочка” (Talko-Hrunczewicz, Zagysu, стр. 36). Знані також особливо між інтелігенцією назви “регули” (на Україні), “місяшне”, “свій час”.

Назви у иньших народів звязані звичайно з їх місячною появою і з червоною барвою. Біблія говорить про “жіночий звичай”, “час”, “жіночу хоробу”; у Німців знані слова “Regel”, “Unwohlsein”, “Periode”, “Blut”, “onatliche Reinigung”, “Rother König” (Стирія), (Пльос) “rothe Tante”, “ich habe Besuch” (п. П. Людвіг з Лінцу²), Monat, Zeit, G’schicht, Sach, (Fossel: Volksmedizin, стр. 125).

Японці кажуть “місячне, місячні вістуні”. Жіночими цвітими називають місячку Лотиші, Серби і населене Малябару.

² Видання не вдалось ідентифікувати. – Прим. уряд.

[...] 30. Яких уживають способів, щоб не було дітей: а) притула, б) сорочка з циганами, в) перевязуване пута, г) давання.

Яких тіко средств не добігають, щоб дітей тих не було. Звертають ся до знаючих баб, шо тіко тим і живуть, шо давання об всячині знають, звертають ся і до других людей, шо десь подобігали вже всякого знання і без бабів уже собі своє уміють поробить. Та хіба десяте не знає, що роблять, щоб дитини не було після того, як поживуть собі який там раз хто з ким. Московки та покритки, шо обдурено її перший раз, – добре все це знають. Та їм і не диво. Не диво, бо ось уже і ті, шо побрались і хазяйнують собі браво, – та й ті позаводили таке у себе, щоб і жить, і дітей не мать. Средства звичайно одні у всіх. І средств цих багато. Хто за яке ухопить ся. Найбілш за средства ці бируть ся, як ще не зайшло на дитину. Наперед ще роблять так, щоб не зайшло на дитину в жінку. От які ті найвидніші средства для всіх у наші слободі:

а) Притула. Звісно, тягне чоловіка до жінки, а жінку до його. От вони ше, як скоро кров заграла, вони уже ідуть одне до одного і хоть потруть ся собі в купі, погуляють, полапають ся, посплять (як і так де збіжать ся і як і сплять, то лапають ся, все звичайно білше є так, шо він її лапає, а вона хіба рідко його – соромить ся і вдає все, шо й не хоче вона лапать ся, наче не даєть ся все; але це вже знають, шо то вона так собі, аби таки пограть ся та ще гірше роздразнить його; бо як не дуже охочий до лапанья ляже з нею, то другий раз і не піде ночувать із ним і N. прямо казала: “Що то вам вдівець та ще й старий, а краще спить, як парубки ці наші молоді – чом-же й не пійти за його?”). А там як гірше злюблять ся собі та обсвоять ся гаразд, то вже і в настящій притули грають. Це гра така парубоча та дівоча. Він вилазить на неї і стулюють тоді вони животи з животами і дужчеб шо робили та й те друге, боять ся слави і боять ся, щоб не “пробить” цеб-то, щоб та перегородка (пліва дівственна) не знищена і через те і згублена честь дівоча, бо в цьому вся сила чести дівочої. Білш нічого і не роблять, а тіко грають ся, усе він здержуєть ся, щоб не пробить таки, а тіко трошки так собі вмочить у неї і плоть як сходить з його, не впускаєть у неї, бо і це вже знають. Було таке вже з N., шо тіко в притули й грала собі і дохтор сказав, шо вона ще ціла, а дитину мала в собі, – видно, переходить якомсь плоть і через перегородку ту дівочу. Отак награють ся собі та й усе. І так усі грають в іграшку оцю і всі так здавної знають, шо грать у неї можна, поки не поберуть ся собі молодята ці. Побрались, тоді не боять ся цього. Так було давно й тепер ще є. Така вже стать жіноча і чоловіка, не за нас стала, не за нас і виведеть ся – закону не переставиш, натура натурою. Але ось

що вийшло з цього. Як стали боять ся тих дітей, шо настало горе з ними у житті, то стали це робить, як і поберуть ся вже. Притула і тоді однаково ведеть ся. Ото тіко як на весіллі він пробив її, та з того часу стережуть ся вже заходить глибше. Така вже пішла на се мода, шо аж величають ся собі оцим, оден перед другим хвалить ся собі. Найгірше видають себе перед людьми оці: N. N. і ці багатчі люде. І на мене вказують, шо й я так роблю, бо оден тіко син у мене й досі. На мене теж кажуть: “Правда, хоч не живе як слід, а в притули тіко грає, а хоч гірше шось робить його жінка. Хиба отакі не добіжать ?” То оце перше, до чого хапають ся люди, як дітей боять ся. В согласію собі увійдуть він та вона і не живуть як слід, а або і зовсім не сплять одно з другим (є й такі), або і сплять, то як парубок із дівкою. Пограють ся собі в притули тай квитні. Таких найбільше є.

б) Часом, шо не хотять цим задовольнить ся, або в согласію не ввійдуть, шо він би й рад, а вона ні, або він ні, а вона рада і в притули тіко грать, аби не було дитини, так або обоім не йде в діло, не править ся, тоді є друге средство, щоб не зайшло на дитину. За його беруть ся після того, як знають, шо будуть жить по правді та хотять, щоб дітей не було. І це средство відоме вам. Перш баби його знали тіко, а тепер усяка жінка вже знає, – це діло з циганами. От, щоб дітей не було, то чи покритка, чи й жінка, як цього боять ся, зараз беруть ту сорочку, шо з циганами буде, як вперше нападуть, та одіжмуть її і потім якось замазують у челюстях. Либонь не буде вже дітей, як так зробити. Це всім звісно, тіко шо кажуть, шо гріх робить цього і не розказують до чиста всього, як і що ще коло цього заходу робить ся.

Є такі запеклі люде, шо не хотять, щоб і їх дитина, шо народить ся оце, та як виросте, то щоб плідна була. Не хотять, щоб багато внуків мать. Через ту сутужність таки й боять ся, щоб у кожної дитини та й діти те були, а хотять: хай, мов, у одного тіко й будуть, а той, мов, і собі так хай робить, щоб одно плідне було, а другі усі ні. От усе на ґрунті білш не буде, як одно, все посімейство зоставить ся. А для цього, щоб другі неплідні були, от як роблять. Або просять бабу, шо пупа вяже, або і сами її обманять, щоб і ще й не розказала кому там. Хоча баби ці і сами гаразд знають, шо про все мовчати треба і кліщами язика не витягнеш у неї, щоб розпитать ся шо про всі заходи її. Звичайно баба ця та вяже пупа народженному. От і дадуть прядівця того їй, та тіко замісь матірки та плоскінь подадуть. А це вже всім відомо, як пупа плоскіню завяже – дітей не буде, хоч хлопцеви це зробити, хоч дівчати. Дехто й каже, шо не йміть мов віри цьому – однаково чи плоскіню чи матіркою завязать той пуп, а діти будуть. Але це так тіко кажуть, а вірять

по своєму таки. І де хотять плоду мати, або де гріха боять ся, з роду плоскінню не дадуть пупа завязать нарожденному. “Не годить ся, гріх, скажуть, зараз плід засікати”. (І де вони подобігають ? Звідкиж доберають оці средства ?)

г) Це все такі, шо не боять ся виявляти їх, заходи, шоб дитини, – як ще й на світі її немає, – та і не появилсь таки її. А то є ще і такі, шо ніяк не допитаєсь. Я тіко ще малим собі підслухав, як дівки наші навчались у другої дівки, шо робить, шоб не привести дитини, як піддурить парубок який. Трохи тіко пригадую, шо скло стерти треба дуже та ще щось вмішать туди, то либонь і не зачнеть ся та дитина. Тепер чутка тіко йде усе про те, шо вже средства цього, шоб напить ся якогось давання такого, шоб на дитину не зайшло, як уже з ким живе, та добіги скрізь, і мабуть всі його жінки знають, та й од чоловіків ховають ся, бо боять ся визнать, шоб не попастись в позви. На мене першого так кажуть: “Хиба не добіжить отакій! Хиба не дознаєть ся отака. Одно собі привела та й руки білить наче”. А шоб довідать ся гаразд, яке воно средство, ще не можна поки що. Дуже скритно держать і допитать ся дуже трудно; не хотять казать. Оце і почну допитувати ся у якої попаду, підлізу як найкраще, то инча бачу і знає і аж трусить ся казать, та боїть ся. Посмієть ся, одшуткуєть ся. А декотра, то ще й вилає тебе, а инча, то злякаєть ся тебе і наплете нікчемниць – убрешить ся по боки. Попадались і такі, шо і не боїть наче та хоче, шоб її тіко добре було, без дітей шоб быть, а другі хай, мов, таки водять – бо тоді, як усі робити муть це, то погано їм буде.

* * *

Економічні обставини впливають головно на те, шо люди не хотять мати дітей. До того уживають всіляких способів. Найбільше розповсюдженням способом є *ejaculatio extragenitalia*: знаємо про її існуванє у диких народів (Ploss I. Die Verhütung der Befruchtung, с. 541, як пр. у Кафрів і у Масаїв) і у культурних. Віра в силу недокінчених зносин закоріненна глибоко навіть у інтелігентних верстов Європи і находить часте приміненє в подружнім житю. У низших верстов, де ще не знають штучних средств, беруть ся також того способу: на Угорщині належить він до найбільше знаних. (Temesvary, Volksbüchle стр. 16, “він оре, а не сіє”). У нас знають його рівно-ж загально; в Галичині стрічав я його в Ставчанах, львівського п. і в Бережанах, про загальне розповсюдженє на Україні згадує Талько Гринцевич (с. 63).

Дуже широко розповсюджений погляд, шо жінка не заплоднить ся, коли зносить ся з кількома мущинами. Се стає у нас дуже часто причиною, шо дівчата попадають в добрій вірі в розпусту. (Про Словаків і Марамороських Русинів у Temesvary, стр. 15).

Щоб не заплоднитись, знають наші жінки прибирати відповідні положення підчас зносин, а властиво в часі еякуляції, подібно як се дієть ся і у інших народів.

Механічних способів зрештою досить багато. Декуди стискають живіт або кладуть ся при зносинах боком або на живіт, або зносять ся з заду. Соранус радив втягати віддих підчас еякуляції, сидіти по зносинах з зігнутими колінами і насмарувати матичну шийку оливою або медом. (Ploss, I. с. 541 д., Temesvary, 15–16, Schmidt. Erotik 889, Liebe 482). В Семигороді стискають перед еякуляцією головку пеніса (се т. зв. Siebenbürger Verfahren); у Австралійців уміють жінки робити штучні рухи, щоб викинути насіне.

Про підв'язуване ніг висше колін на Україні читаємо у Гринцевича (с. 62). У нас в Галичині, о скільки знаю, думають також, що зараз по зносинах треба віддати моч, щоб усунути сімя. Сей погляд, знаний також і деінде (пор. Temesvary, стр. 16) полягає на тім, що прості жінки не знають добре будови полових знарядів. Уживаєть ся і вимиваня, у нас звичайно мочію, декуди водою, а на Угорщині навіть карболом (Temesvary, 16).

Крім тих способів знають жінки ще багато інших, симпатичних средств. На Україні звертають між иньшим головну увагу на сорочку. Про подібний звичай, як у нашого автора, довідуємо ся з Гринцевича; лише там не замазують водою челюстий, а вливають її до розпаленої печи, як би приладженої до печеня хліба (с. 62). В Канівському повіті палять сорочку по зносинах (id. с. 63), а у Угорських Русинів носять тісну сорочку, бо думають, що дитина не виносить ся (Temesvary, стр. 18). На Волині викидають містище і закопують його в землю, щоб не мати більше дітей (Гринцевич с. 78).

Про всілякі даваня не міг автор нічого ближше довідатись. Дещо находимо у Гринцевича (с. 62 пити материнку в часі місячки); звістки про иньші народи у Ploss'a.

Щоб не мати дітей, про се вже дбають дівчата заздалегідь. Котра не хоче їх мати, то присідає на посагу стільки пальців руки, кільки літ хотіла-б не мати: коли-б присіла цілу руку, то до смерти не родила-б. Одначе се гріх і до неба за се не приймають: як каже ся в лірницькій пісні про сьв. Олексея:

“Приплодное древо до раю пускают,
Мене неплодницу з раю ниганяют”.

(Франко, Нар. вір., 179, Гринченко, Изъ у. н., N. 80).

Того самого способу беруть ся і дівчата інших славянських народів (Fedorowski, 217, Bartoš, 320, Krauss, 547).

31. Що роблять дівчата, щоб не було дітий

Шоб була калина ціла, то для цього дівчата уміють хитрувать, именно грають у притули. Як ходе ночувать парубок до дівки, то якже йому тут от буває, шо обоє люблять ся собі гарно, він її жаліє, шоб не обідить, як шо такий парубок, шо щитає це діло так, шо без його якось можна й обійтись, а як шо вже дуже кортить, буває дуже тревожний, а до другої не хоче ходить, шоб цїї не россердить. Та ще бува, й нема милїйшої за цю, і думають обоє собі прожить гарно. А притули так як діло обикновенне і найпростіше. І то вже як би не було, то притули повинна дівка без мороки давати, як тіко уже вона знає, шо цей парубок на неї не набреше і вже таки ночував з нею. А так, шоб за першим разом, то рідко кому удасть ся, хоч воно і слїдує. Ну тепер дівки такі настали, шо не дуже поживе ся на щот того діла. Ну все таки при таких случаях, як ото вище написані, то дає притули всяка; тіко-ж як дає одна, котра не дуже до цього добивалась, то дає так, а котра чула як і сама хитра, то ця иначе – звісно, як котра вмїє і як цїнить калину, чи дуже дорого, чи буде то буде, а як же не буде, то й так буде, то в тієї звісно, шо пошти усякий добеть ся, як тіко піде ночувать. Або ото-ж є такі, шо не зна, шо треба стерегтись, шоб хлопці не одурили, а то зразу повіре, а потім уже й однаково обділя хлопців по троху. А котрої зразу не обдурять хлопці, скоро почне ночувать, то та вже розбере діло, шо треба хлопців одбувать притулою, – бо як так ходить ночувать, шоб і притули не давать, то хлопці будуть цурать ся. І тоді вже вона з ким хоче, з тим не піде ночувать, а треба вже йти з тим, хто буде підмовлять ся, а це їй не гарно і перед дівками, бо з нею ніхто не хоче йти ночувать, а парубки глумлять ся з таких дївок. Звісно, як дуже розумна дівка, шо з'уміє быть такою розумною, і як гарна вродою, перед хлопцями сказать, шо простим хлопцям не дасть сама себе розкопанать, яка вона имено, а так кажеть ся таки вона лучшою од усіх і на виду гарна, а шо вже між челядю з'уміє обійтись, – так хто його зна, як та ще буває і таки з хазяйского двору, то то вже звісно, шо й без притули будуть хлопці запобігать, шоб з такою дівкою хоч переночувать. Богато таки й таких находить ся парубків, шо як би його быть таким, шоб вона таки може й заміж пішла-б за його, і так вона і продївує як шо не дуже охоча до гульнї. Буває так, шо не зна, шо то даже й за притула; чує, шо балакають, а сама мало ходе ночувати і не піддаєть ся ніякому парубкови.

А то котора порішила ніяк більш тіко притули, то ця вже приспособляєть ся до хлопців, котрий чого бажа. Як шо не з одним ходе, то то вона иначе не дасть, як із боку, хіба вже з котрим хоче

ночувать, так тому годить, щоб і другий раз прийшов. То буває так, що пусте й на верх, тікож ноги держить тісно у купі і то вже сама боїть ся, щоб він не одурив. Бо притула різних сортів є. Одна з боку; отой ноги здави, а то є, що одну ногу підніме трохи, щоб там якось способніш йому там було трохи. Друга притула є зверху, тіко ноги у купі здавлені. А то є одну ногу його опускає між свої ноги, тож годить йому. А то є пускає обидві ноги у середину, тіко не допускає, щоб він робив діло настоящо, а так тіко на половину “члена” або й менче, тіко це сама страшніша. Так буває, як уже вона його дуже любить, або дуже знає його натуру, що він имено не схоче її обідить, а тіко имено, щоб йому способніш було. І цеж воно так само як і на ділі там шось мало разлиця. Із цієї самої притули буває, що вона загуби калину не зна й коли. Ото й кажуть: таки, каже, я имено не знаю, де вона ділась та калина. Є й такі, що може й не знає таки, а в тім хто його зна.

А є такі, що то обдурюють людей, щоб не видать себе, що вона нарощне загубила свою калину. От є ще й так: ото як уже вона зна, що це вона не притули дає, а на ділі, то є такі, що хитрують. І тут це мож буває й з його боку і буває з її. Ну, все таки в її сила – він силою нічого не може зробити. Як робить діло, то от уже як доходе до того, що от от іздасть, то цеж і вона примітить по йому, а він сам дак добре зна – і саме в той момент, сказать в “ізверженіє плоти”, як що він не хоче робить її позорною, то сам вихвачує, щоб плоть сюди туди розійшлась. А як не може цього зробити, бо це-ж самий розгар, то вона сама викрутнеть ся або що, ну все таки не допусти до того, щоб таки соединяла ся плоть з плотю. А як же незнакомому, то вона так не дасть, а тіко притули. От вона і дівує собі – нема дитини і мало хто зна, що вона така дівчина, що й поділяеть ся. І так проживає аж поки заміж. І тоді як схоче, то одуре чоловіка і людей. То се вже й кончилось її дівування. А є й такі собі дівки, що знає вона цю штуку, що як неодному давай, то не буде дітей. Або в инчої є така совість, що вона не вміє одказувать; як лізе та проси: “дай” – вона і дає без усякої мороки. Тіко таких мало є, що не вміють одказувать, а то більше тих, що думають, що вихитрить та одурить. І так вони собі й ділять ся, то такі а то иначі, і розмишля кожна по своєму, хоч буває, як подруги, то зна одна об другій, а роблять, як знають.

* * *

Про пожитє між хлопцями та дівчатами знають у нас дуже мало. Доперва остатніми часами звернено більшу увагу на досвітки і вечерниці: Сумцовъ, Досвѣтки и посидѣлки (Кіевс. Стар. 1886 III.); Маркевичъ, Мѣры противъ вечерницъ и кулачныхъ боевъ

въ Малороссіи, Кіев. Стар. 1884, N. 9, стр. 177–180; Боржковскій, “Парубоцтво” как особая группа въ малор. сельскомъ обществѣ, ib. 1887, N. 8, с. 765–776; Н. Чернишевъ. Къ вопросу о “парубоцтвѣ” какъ особой общест. группѣ, ib. 1887, N. 11, с. 491–505.; В. Ястребовъ, Новыя данныя о союзахъ неженатой молодежи на югѣ Россіи, ib. 1896, LV., с. 110–128 і особливо стр. 120 і д., Хв. Вовк, Свадебные обряды въ Болгаріи (Этнограф. Обзор. XXVII. 1895, с. 24 і д.); Дикарев, Программа до збирання відомости про громади і збірки сільської молоді, Матер. до укр. р. етноль. III. с. 1–27). З даних наведених у вичислених студіях, а також і в праці проф. Вовка, *Rites et usages nuptiaux en Ukraine* (L’*Antropologie* 1892) виходить, що колись були зносини між обома полами о много свобіднійші, на що вже між иньшим вказує і знане місце в Найстаршій літописі. Нині остались з того тільки пережитки (Сумцов, *Культур. переживання*, стр. 188–9) в формі вечерниць та досвітків і дозволу спати молодим перед шлюбом.

На вечерницях заховують ся у нас переважно морально. Чубинський констатує, що любов остаєть ся плятонічною і обмежує ся тільки до пестоців, цілованя, а що найбільше до спільного спаня (Труды VII, с. 352). До такого самого результату дійшов і Рамм в праці “*Der Verkehr der Geschlechter unter den Slaven in seinen gegensätzlichen Erscheinungen*” (Globus, том 82³), Ястребов (с. 122) та Кольберг, *Pokucie I.*, 78–79. Одначе в послідних часах почали під впливом міста ширити ся свобіднійші погляди; се бачимо і з наших записів (Дикарев с. 14). Не можу поминути характеристичних заміток Ястребова. “Дуже рідко, – каже він – стрічають ся випадки нарушення дівочої чести. Впрочім парубки відносять ся в тих випадках в деяких селах не тільки без осудження, але противно уважають се за спеціальну гарну відзнаку і називають несьмілого чи скромного товариша дурним, бабою або нездатним (Трушки, Глодосси і т. д.)”... За зведене дівчини виганяють парубка з вечерниць, а крім того уймаєть ся за нею родина і силує його, щоби женив ся або оплатив ся грішми. Одначе коли справа рознесе ся, то хлопці мстять ся на дівчині і роблять їй всілякі пакости. І тут бачимо те саме, що і в наших записях: “Страхъ огласки и позора иногда доводитъ дѣвушку до полного развращенія”. Зведена дівчина мусить уже слухати свого любка, бо боїть ся, щоб не розповів иньшим; коли-ж розповість і усї сьміють ся з неї, то тоді вона стає розпусною, аби “люди не даром говорили” (с. 122–3).

Упадок народної колись строгої моралі констатує і проф. Сумцов (*Очерки н. быта*, 26–7 і д.) і признає рацію наріканням

³ Видання не вдалось ідентифікувати. – *Прим. уряд.*

старих людей, що молоде покоління починає свобіднійше дивитися на подружжя і родинні відносини. Причини того бачить автор в економічному положенню, а особливо в упадку домашнього промислу, чумацтва і пасічництва.

“Джигуни” появляють ся тепер частійше по наших селах: одначе і давнійше їх не хибувало (О. Левицкій, Очерки народной жизни въ Малороссіи, Київ. Стар. 1901, т. 73, с. 176). Гірські околиці доховали до тепер давну свободу пожитя. Гуцули, а подекуди і Бойки, не знають великих церемоній як на самих сходиnah молоджи, так і в подружнім житю.

Література про відносини між хлопцями та дівчатами зібрана в студії проф. Вовка. До тепер знаний у нас звичай, що молодий спить з молодю аж до шлюбу. На Україні є він ще в повній силі: в Галичині зачинає він, головно на долах, чим-раз більше зникати. В літературі приймаєть ся тихо, що його вже цілком нема; одначе се не правда. В поодиноких гірських селах, прим. у Головецьку, дивлять ся усі на нього, як на щось природного (коли люблять ся). І на долах стрічав ся я з ним спорадично, прим. у Ставчанах. Звичай сей стоїть найпевнійше в звязку з пробними ночами і доховав ся до нині у численних народів (про се гл. студії проф. Вовка, Ploss, D. Weib I. с. 491–2, Liebrecht, Zur Volkskunde, с. 378 і д.), прим. у Шотландії і в Чехії. (В нім. зах. Чехії приходить хлопець в ночи до дівчини до комори, звичайно в суботу, A. John, Sitten und Vdusche. 1903, с. 123). Декуди спільне спанє обмежуєть ся тільки до притули (так і в Ставчанськiм випадку), але деколи приходить і до близших зносин. (В Чехії “wird der Liebesverkehr geduldet, nicht aber der geschlechtliche Verkehr”. John, стр. 125). Переважно одначе не приходить до важких наслідків (Ф. Николайчикъ, Новыя свадебныя малорусскія пѣсни, Києв. Стар. 1883, II. с. 370).

Хлопці знають ся більше з замужними жінками, з молодицями. Особливо подибуємо се в горах, де чоловіки нераз цілими місяцями не бувають дома, пересиджуючи на заробітках у лісі. З дівчатами заходять ся мало, щоб не робити сорому дівчині і щоб самому мати спокій. (Запорожское цѣломудріє в Записки о Южной Руси. I. 1856, 113). Взагалі прикладають у нас іще й тепер велику вагу до захованя дівочої чистоти. (Пор. у полудн. Славян – Krauss, Sitte, с. 197 і д.).

32. Хлопці піддурюють дівчину і по черзі ходять до неї

У празник посходились молоді люде гулять. Зобравсь чималенький гурт; балакають то про се, то про те, а це підходе молодий чоловік, він недавно оженивсь. Як дійшло до того, що розказує

кожний як він гуляв, то цей каже: “Ось підждіть, я вам розкажу, як я був парубком та гуляв із товаришами. Так прямо шо хитро гуляли; ще тіко шо півкварту покупили, так і тоді й дівчат обдурювали й парубків старших од нас. А то вже, як стали більшими, то вже ми настоящі парубки, то ми правда у двох зразу все одпаювали. А то найшлись іще таких два хлопці, шо в одну дудку грали. От ми й придумали, шо з того, шо ми будем гулять так як і всі парубки; давай як небудь инакше. Та й видумали. Як ото понаровить ся дівчина і бачила таки вона, шо можна буде поживлять ся, то ми й радимось, як би його зробить, шоби було вигодно для нас. От ми настроїм такого хлопця, шоб вона підлюбляла, – бо ми, правда, усі зобрались такі, шо як схочем, то буде по нашому – підмовим їй такого, шо вона хоче з ним ночувать, а знаєм, шо він її брать не буде за жінку, а так тіко, то цеж до такої, шо ще вона не зна як ночувать. Підє він з нею ночувать, розкаже, як обнимать і тоді учить, як притули давать. Звісно, як дівчина з роду не ночувала, або хоч і ночувала, то з таким, шо їй не дуже хотілось та й він не вміє гаразд, то цей уже скаже, шо той не зна, ти слухай мене, то ти будеш перва дівка в слободі. Ти знаєш, шо я як скажу, то тобі лучшої правди нікто не розкаже; прямо ото не слухай нікого, а мене. Ти ще нікому притули не давала? Каже: “Нї це”. Ну так от я тебе вивчу, шоб тебе, буває, хто не обдурив. От і почина з нею загравать. Ну як він каже, шо я тебе вивчу, то вона й не одгонить ся. Він її вчить; каже, тиж слухай мене, шо я тобі буду казать. Я тобі брехать не буду. Оце дивись, я закотив пелену, от тепер треба горізнак лежать, ноги розсунуть, шоб мої коліна помістились між твоїми ногами. От я покажу. Ну й показує. Видно вже, як учить. Вона каже, шо я так не хочу і там ворушить ся, хоче перекинутись. То він каже : та ти тіко оце мене не послухаєш, то ти пропаща на віки. От вона тоді хоч і з одговоркою, а все таки уступає його воли і дума, шо це він її іменно вчить на добре, бо хто його зна, як тії притули давать, може воно й так. От цей раз він добре її з’умів обдурить. На другий раз упяць цей іде і довго ходє, аж поки вже настоящо її осідлає, шо вона йому чисто оддасть ся. Хоч вона коли й заспорить ся з ним, як уже ночує, як притули а як настоящо, та стане сперечать ся, то він каже, шо я розкажу усім людїм і хлопцям, як із тобою жив. І то як попадеть ся, то нема дитини, тіко він полаєть ся з нею і перестанє до неї ходити. А тут іде другий із тих же. І вона бачє, шо той уже покинув, іде з цим, а цей одну ніч переночував, іде другий, такоже само, потім упяць той – і всі на один шталт притулу роблять. І вона й не перечить ся, дума, так й справді це притула. І так ми гуртом ходили, ходили. Та вже як порозрізнялись, то став один ходить до неї та шось довго

походив, та вона дитину достала. Коли-ж така була собі, що зразу не зайшло на дитину, а нам на руку ковінька.

33. Як люде перехитрюють Бога (на щот дітей)

У нашім селі проявилась новина: багато з'являється жінок, у котрих дітей нема. А чого їх нема, спрос такий: не вже вони всі коминиці? І так їх багато, шо трудно вірить, і на перекір є справжні докази, чого в їх дітей нема. Поки було розкішніш жиють, то люде за дітей не думали і їх самих діти не тревожили, бо вони добре знали, шо є в їх хліб і до хліба, хвати їм самим й для дітей, поки малі, а як виростуть, то вони й сами для себе найдуть хліб. Тепер же не так стали люде дивитця на цей “предмет”. Молоде покоління приглядається до свого життя і бачить, шо все воно проходить ні в чому инакше, як в недостатках. Обдумали вони й дитячу житку і бачать, шо самим добре, а дітїм прийдецца ще краще. У цю саму пору розборки такого життя перед очима народа розкривається картина життя людей безсімейних. Живуть, на приклад, чоловік і жінка. Нема у їх дітей, через кого-б там не було, через його, чи через неї. Обоє здорові, способні до роботи, обоє працюють, живуть довольно не більше, як на півтори десятині в те время, як чоловік сімейний живе на трех десятинах, або на пяти і тіко шо хватаєть хліба од нового до нового, а ще опріч своєї рідної землі побиваєцца безугавно, як би шо небудь придбать і то тіко, шо проживе. А якже той повинен мудрувать, котрому приходитця жить всего тіко на одній півдесятині? От він і вигадує собі, шоб самому не мучитця на цім сьвітї і діти шоб не терпіли ще більшої муки, як він. І от через такі перечки багато таких з'являється, шо положили собі виплодить не більше, як парку, або троє дітей, не більше як для втіхи і обезпечення на счот старости. Спрос: а як парка цих дітей возьмуть тай умруть, шо тоді робить? Для цего є средство: для цего, шоб не оставить себе бездітними, вони грають у “висмика”. На приклад, в саму хвилину райської сладости, за котру по народному “мнінїю” Адам лишив ся раю, то саме тоді жінка як то скрутне, шоб не зійшлась плоть з плотю і не причепилась дитина: і таким робом перехитрюють Бога. А то, поки не знали цего средства, то не вспіє чоловік до жінки з матнею, а Бог уже й з душею.

І тепер більш менш народ упевнив ся в тому, шо як би Бог людім давав дітей, то люде не знайшли-б средства, шоб не було дітей. А просто тут нема нічого такого, шоб Бог мішав ся до цего, а все воно робитця од природи, подібно скотинї і всяким звірюкам. Так уроблять собі парку дітей і втішаються ними. Як же, бува, ці

помруть, то вони зараз захожуютьця і роблять собі другі, значить, чоловік зробив ся майстром, а жінка робочою снадезою. Так собі й проживають обоє довольні своїм життям.

А як люде вигадали для себе такі средства, то я догадуюсь, і воно так і є, шо це хтось рішив ся із жінок быть заміжною і робить так, як дівки. Бо в мужистві це штука не хитра, а пошти вона обикновенна. На приклад: Дівка хоче начувать із парубком. Парубок її мордує на сей щот і їй може й самій скортить, як сотана під боком лежить. От вона дає зразу притули, як яка, а инча, то зразу на всі заставки, як парубок з'уміє обмошенничать. То шож, котра вже розумна і подума, шо це-ж як я дістану дитину, то буде лад поганий, тож вона й схитрує, як бачить і чувствує, от-от уже парубок іздасть, так вона і поверне гузно на бік, шоб воно обійшло ся як раз так, шо-б ні йому не було пакости, ні їй, і таким робом викручуєтьця, шоб не причепила ся дитина, а сами остаютьця довольні обоє: парубкові є потіха і дівці не страшно. От із цього самого видно, шо дівка, котра так робила дівуючи, стала жінкою, стала жить із чоловіком, як дівкою, а вже в полноті естевенно, бо вона вже не боїтьця, як буде в неї дитина, для неї вже позору не буде ніякого, хоч буде й дитина. Так именно, привела она одну дитину, ого! вже не так стало, як скоро побрались. Уже не дає спать не тіко жінці, але й чоловікові; не дуже то спати, як дитина кричить. Це трохи підтішили, то вже не спочивають. Зараз і друге є. Стало двое, стало й гірш. Дві скрипки краще грають. Так і це їй матері його кобила бісів. Це діло погане. Радятьця вони з чоловіком, шоб його зробить, шоб дітей не було, а вони-ж і самі це знають. Так вони давай і собі так робить; як дівкам можна, то значить і нам можна. Порадились собі і зробили так, як хотіли. Потім дізнались і другі; як побачили, шо в її дітей нема, а як таки живуть, давай і собі так робить. Потім розійшлось скрізь поміж людьми. То балакали секретно, а дальше білше. Як дужче вже всилилось, стали балакать открыто і тепер мало хто не зна такої штуки. І роблять його не всі ті, шо знають, а тіко деякі, а то ще боятьця гріха. І так мужики сміютьця самі між собою, кажучи: тепер і Бог нічого не вдіє на щот дітей. Мужики перехитрили Бога.

34. І попи не хотять мати дітій

Та й по попівстві се помітно, не тіко в мужистві. Та не тіко в нашій слободі, а й по других погляньте. У дяків – щось з четвірко привели, – обоє здорові, – а ось год скіко вже, та й не має білш, – а щеж які молоді. А в попаді – мертві все чогось стали викидать ся. А от N-ий піп (чужої слободи) та одно привів, а оце через десять аж чи шо літ друге – та й усі. А в N. – одно, тай до дохторів зараз

стала їздить попада, щоб не було білш. У N-ві теж молоді й кума ще з нашим – теж двійко привели і годі. А вже жінки, щоб не довідалися... Не дурно вони поговорюють, не дурно ото свикруха сіпала попадаю за коси і кричала: “Душогубка ти!”

Або ще й то: чи можна, щоб у панів таки по трошки дітей було? Вжеж вони щось та роблять на се.

БІБЛІОГРАФІЧНІ ДЖЕРЕЛА

Боржковский В. «Парубоцтво» как особая группа в малорусском сельском обществе // Киевская старина. – 1887. – № 8. – С. 765–776.

Верхратський І. Соматольогія коротко зібрана. – Львів: Накладом НТШ, 1897. – 360 с.

Волков Ф. Свадебные обряды в Болгарии // Этнографическое обозрение. – 1895. – Кн. XXVII. – № 4. – С. 1–56.

Вовк Хв. Шлюбний ритуал та обряди на Україні // Вовк Хв. Студії з української етнографії та антропології. – Прага: Український громадський видавничий фонд, [1927]. – С. 215–337. Вперше надруковано: Volkov Théodore Rites et usages nuptiaux en Ukraine / Théodore Volkov // L'Anthropologie. – Т. II. – Paris, 1891. – P. 160–184, 408–437, 537–587; Т. III. – Paris, 1892. – P. 541–588.

Гнатюк В. Чому у жінок довге волосся? (Запис у Григорові, Буцацького повіту від Осипа Жабського, 1890 р.) // Жите і слово. – 1895. – Т. III, кн. 3. – С. 373.

Гринченко Б. Из уст народа. Малороссийские рассказы, сказки и пр. – Чернигов, 1900. – 488 с. – Прилож. к № 12 «Земского сборника Черниговской губернии», 1900.

Дикарев М. Програма до збирання відомостей про громади і збірки сільської молоді (вулицю, вечерниці, досвідки і складки) // Матеріали до українсько-руської етнології. – Львів, 1900. – Т. 3. – С. 1–27.

Колесса Ф. Людові вірування в с. Ходовичах Стрийського повіту // Етнографічний збірник. – Львів, 1898. – Т. 5. – С. 76–98.

Кулиш П. Записки о Южной Руси. – СПб: Тип. А. Якобсона, 1856. – Т. 1. – 322 с.

Левицкий О. Очерки народной жизни в Малороссии во второй половине XVII в. // Киевская старина. – 1901. – № 1. – С. 1–36; № 2. – С. 180–216; № 3. – С. 368–395; № 5. – С. 149–182; № 7–8. – С. 159–209; № 9. – С. 401–430; № 10. – С. 45–76; № 11. – С. 233–255; № 12. – С. 424–471.

Маркевич А. Меры против вечерниц и кулачных боев в Малороссии // Киевская старина. – 1884. – № 9. – С. 177–180.

Николайчик Ф. Новые свадебные малорусские песни в общем ходе свадебного действия // Киевская старина. – 1883. – № 2. – С. 366–400.

Потебня А. О мифическом значении некоторых поверий и обрядов // Чтения в Императорском Обществе истории и древностей Российских

при московском Университете. – М.: Университетская типография, 1865. – Вып. II. – 310 с.

Соколов М. О кровопущаніи з рукописи ст. Живая Старина. – 1890. – Вып. IV. – С. 314–315 (ідентифікація умовна за браком бібліографічної інформації в оригіналі).

Сумцов Н. Досветки и посиделки // Киевская старина. – 1886. – № 3. – С. 421–444.

Сумцов Н. Культурные переживания : Исследования о южно-русском фольклоре с привлечением фольклорного материала всех славянских, а также арийских народов. – К., 1890. – 408 с.

Сумцов Н. Очерки народного быта (Из этнографической экскурсии 1901 г. по Ахтырскому уезду Харьковской губернии) : Приложение к протоколу заседания Харьковского предварительного комитета по устройству XII археологического съезда 13 июня 1902 г. – Х. : Типолитограф. «Печатное дело» кн. К. Н. Гагарина, 1902. – 57 с. (Окр. відб. : «Сборник Харьковского историко-филологического общества». – 1902. – Т. 13).

Франко І. Людові вірування на Підгір'ю // Етнографічний збірник. – Львів, 1898. – Т. 5. – С. 160–218.

Халанский М. Народные говоры Курской губернии. (Заметки и материалы по диалектологии и народной поэзии Курской губернии). – СПб., 1904. – 382 с.

Чернышев Н. К вопросу о «парубоцтве» как особой общественной группе // Киевская старина. – 1887. – № 11. – С. 491–505.

Чубинский П. Труды этнографо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной Императ. Рус. географ. о-вом. Юго-западный отдел : [у VII т.]. – СПб., 1877. – Т. VII. – 614 с.

Шухевич В. Гуцульщина : [У 5 ч.] // Матеріяли до українсько-руської етнології. – Львів: Накладом НТШ, 1902. – Ч. 3. – Т. 5 – 257 с.

Яковлев Г. Пословицы, поговорки, крылатые слова, приметы и поверья, собранные в слободе Сагунах, Острогжского уезда // Живая старина. – 1905. – Вып. 1–2. – С. 141–180.

Ястребов В. Новые данные о союзах неженатой молодежи на юге России // Киевская старина. – 1896. – № 10. – С. 110–128.

Ястребов В. Материалы по этнографии Новороссийская края, собранные в Елисаветском и Александровском уезде Херсонской губернии. – Одеса, 1894. – 202 с.

Alois, John. Sitte, Brauch und Volksglaube im deutschen Westböhmen. Mit einer Karte des nordgauischen Gebietes in Böhmen / von John Alois. – Prag : J. G. Calve'sche K. K. Univ.-Buchhandl. – 1905. – 458 S. (Beiträge zur deutsch-böhmischen Volkskunde, Bd. 6).

Bartoš, František. Naše děti : Jejich život v rodině, mezi sebou a v obci, jejich poesii, zábavy, hry i práce společně popisuje... / František Bartoš, Aleš Mikoláš. – Praha : J. Otto, 1898. – 281 s.

Bloch, Iwan. Der Marquis de Sade und seine Zeit : Ein Beitrag zur Kultur- und Sittengeschichte des 18. Jahrhunderts. Mit besonderer Beziehung auf die Lehre von der Psychopathia sexualis / Iwan Bloch; von Dr. Eugen Dühren [pseud.]. 4. Aufl. – Berlin : H. Barsdorf, 1906. – 538 S. (Studien zur Geschichte des menschlichen Geschlechtslebens, Bd. 1).

Ellis, Havelock. Mann und Weib : Anthropologische und psychologische Untersuchung der sekundären Geschlechtsunterschiede / von Havelock Ellis. Autorisierte deutsche Ausgabe von Hans Kurella. – Leipzig, Wigand's Verlag, 1895. – 408 S. (Bibliothek für Socialwissenschaft ; Bd. 3)

Federowski, Michal. Lud białoruski na Rusi Litewskiej : materialy do etnografii słowiańskiej, zgromadzone w latach 1877–1905. 8 Vol. / Michal Federowski. – Kraków : Wydawn. Komisji Antropologicznej Akademii Umiejętności w Krakowie, 1897–1981.

Fossel, Victor. Volksmedizin und medicinischer Aberglaube in Steiermark: Ein Beitr. zur Landeskunde / Victor Fossel. – 2., unveränd. Aufl., Graz : Leuschner & Lubensky, 1886. – 172 S.

Giesler, Georg. Rathgeber für Liebende, Ehemänner und Solche, die es werden wollen : die rationale Behandlung des Geschlechtstriebes und die Mittel zur Verhütung der Befruchtung / Georg Giesler. – [Berlin, Electricische Buchdruckerei], [1894]. – 38 S.

Günther, Reinhold. Kulturgeschichte der Liebe : ein Versuch / Reinhold Günther. – Berlin : C. Duncker, 1899. – 419 S.

Hagen, Albert. Die sexuelle Oosphresologie : die Beziehungen des Geruchsinnes und Gerüche zur menschlichen Geschlechtsthätigkeit / Albert Hagen. – [Berlin-] Charlottenburg : Barsdorf, 1901. – 290 S. (Ergänzungsband der Studien zur Geschichte des menschlichen Geschlechtslebens).

Kāmasūtram des Vātsyāna : die indische Ars amatoria nebst dem vollständigen Kommentare <Jayamaṅgalā> des Yaśodhara / aus dem Sanskrit übersetzt und herausgegeben von Richard Schmidt. – Berlin: H. Barsdorf, 1912. – 500 S.

Knoop, Otto. Volkssagen, Erzählungen, Aberglauben, Gebräuche und Märchen aus dem östlichen Hinterpommern / Otto Knoop. – Posen : Jolowitz, 1885. – 240 S.

Kolberg, Oskar. Pokucie: obraz etnograficzny / Skreślił Oskar Kolberg. – Kraków : Drukarnia Uniw. Jagiellońskiego, 1882–1889. Erschienen : 1 – 4.

Krafft-Ebing, Richard von. Psychopathia sexualis: mit besonderer Berücksichtigung der conträren Sexualempfindung: eine klinisch-forensische Studie / von Richard Krafft-Ebing. – 6., verm. und theilw. umgearb. Aufl., Stuttgart : Ferdinand Enke, 1891. – 328 S.

Krauss, Friedrich S. Anthropophyteia: Jahrbücher für folkloristische Erhebungen und Forschungen zur Entwicklungsgeschichte der geschlechtlichen Moral / von Friedrich S. Krauss. – Leipzig : Ethnolog. Verl., 1904–1913.

Krauss, Friedrich S. Sitte und Brauch der Südslaven : Nach heimischen gedruckten und ungedruckten Quellen / von Friedrich S. Krauss. – Wien : Hölder, 1885. – 681 S.

Laurent, Emil. Okkultismus und Liebe : Studien zur Geschichte der sexuellen Verwirrungen / von Emil Laurent und Paul Nagour. Autorisierte deutsche Ausgabe von G. H. Berndt. – Berlin : H. Barsdorf, 1903. – 360 S. (Neue Studien zur Geschichte des menschlichen Geschlechtslebens, Bd. 5)

Laurent, Emil. Sexuelle Verirrungen: Sadismus und Masochismus / Emil Laurent. Autorisierte deutsche Ausgabe von Dolorosa [Ps. für Marie Eichhorn]. – Berlin : H. Barsdorf, 1904. – 271 S.

Liebrecht, Felix. Zur Volkskunde : Alte und neue Aufsätze / von Felix Liebrecht. – Heilbronn: Henninger, 1879. – 522 S.

Lilientalowa R. Wierzenia, przesady i praktyki ludu zydowskiego / Felix Liebrecht // Wisla. – Warszawa, 1905. – T. 19. – S. 148–176.

Müller, Josef. Das sexuelle Leben der Naturvölker / von Josef Müller. – [2., stark verm. Aufl.], Augsburg : Lampart & Co., [1901]. – 73 S.

Ploss, Heinrich. Das Weib in der Natur- und Völkerkunde: anthropologische Studien / Heinrich Ploss. – Leipzig : Grieben, 1885. – Bd. 1. – 480 S.; Bd. 2. – 598 S. (Anthropologische Studien. Bd. 1, Bd. 2)

Robinson J. Das Kind im Glaube und Brauch der Völker / J. Robinson, J. Kopecky, C. Schumann // Urquell. Eine Monatsschrift für Volkskunde. – Leiden; Hamburg, Norden, 1896; 1897–1898 (ідентифікація умовна за браком бібліографічної інформації в оригіналі).

Rosenbaum, Julius. Geschichte der Lustseuche im Altertume: nebst ausführlichen Untersuchungen über den Venus- und Phalluskultus, Bordelle, nusos thēleia der Skythen, Paederastie und andere geschlechtliche Ausschweifungen der Alten als Beitrag zur richtigen Erklärung ihrer Schriften / von Julius Rosenbaum. – 7., rev. und mit einem Anh. verm. Aufl., Leipzig, 1904. – 435 S.

Schmidt, Richard. Beiträge zur indischen Erotik. Das Liebesleben des Sanskritvolkes / von Richard Schmidt. – Leipzig, Lotus-Verlag, 1902. – 976 S.

Stern-Szana, Bernhard. Medizin, Aberglaube und Geschlechtsleben in der Türkei : mit Berücksichtigung der moslemischen Nachbarländer und der ehemaligen Vasallenstaaten / Bernhard Stern-Szana. – Berlin : H. Barsdorf, 1903. – Bd. 1. (1.-3. Teil). – 437 S.; Bd. 2. (4.-6. Teil). – 417 S.

Świętek, Jan. Lud nadrabski (od Gdowa po Bochnię). Obraz etnograficzny / Jan Świętek. – Krakowie : Nakładem Akademii umiejetno'sci, 1893. – 728 s.

Talko-Hryniewicz, Julian. Zarysy lecznictwa ludowego na Rusi Południowej / Julian Talko-Hryniewicz. – Kraków : Nakł. Akademii Umiejetności, Skł.gł. w Księgarni Spółki Wydawniczej Polskiej, 1893. – 461 s.

Temesváry, Rudolf. Volksbräuche und Aberglauben in der Geburtshilfe und der Pflege des Neugeborenen in Ungarn : ethnographische Studien / von Rudolf Temesváry. – Leipzig : Grieben, 1900. – 146 S.

Тіло.
Семіотика тіла.
Одяг





Ольга Гурова

Тіло і речі: історія нижньої білизни в Радянській Росії

*Переклад з російської Олеси Остапенко**

У сучасному суспільстві відбуваються зміни ролі й статусу тіла. Соціологи доходять висновку, що тіло набуває особливої значущості у конструюванні ідентичностей, а проєкт людського “я” сьогодні стає проєктом власного тіла [Shilling 1993: 1]. Про це свідчить властива сучасній людині турбота про тіло, яка щодня проявляється у тисячах дрібниць: у переживаннях, пов’язаних з появою зморщок або із зайвою вагою, у ритуалах догляду за собою, у відвідуваннях соляріїв та терапевтичних кабінетів, що вже перетворилося на культ [Липовецьки 2001]. Підвищену увагу до тіла західні теоретики пов’язують зі входом суспільств у стан постмодерну і становленням споживацького суспільства [Featherstone 1991, 1995; Lury 1996]. Однак цікавим є той факт, що тіло стає об’єктом уваги і особливої турботи не тільки у західних споживацьких суспільствах. Так, тіло було об’єктом пильної уваги і впливу в інший час і в іншому культурному контексті – в 1917–1930-ті роки в Радянській Росії. З чим пов’язаний цей факт? У даній роботі розглядається одна із можливих відповідей на поставлене запитання. Як емпіричний приклад обрано історію речей, а саме предметів нижньої білизни як речей, близьких до тіла¹.

* Після передання статті до публікації у збірнику авторка опублікувала монографію на цю саму тему; див.: Гурова О. Советское нижнее белье: между идеологией и повседневностью. – М.: Новое литературное обозрение, 2008. – 288 с.

Революційний “переворот культур”

Революційний проект більшовиків, який мав за мету усупільнення соціального життя, приніс значні зміни в кожну із його сфер. Існує думка, що цей ледь не найамбіциозніший проект у російській історії, по суті, є антропологічним: основною мішенню соціального моделювання стає людське тіло, через м'який дисциплінарний вплив на яке твориться нова особистість.

Таке становище обумовили соціальні процеси, які відбувалися у післяреволюційні роки: зміна влади, реконструювання політичної, економічної системи, культури й побуту. Реформи супроводжувалися масовими переселеннями сільських мігрантів, які прибули до міст у 1920-ті роки [Rittersporn 1991: 32]. Селянські мігранти, потрапивши в нове середовище, втратили звичні побутові й тілесно-гігієнічні практики. Міська культура відрізнялася від сільської культури, вона потребувала іншого способу життя, культурно-побутових звичок, гігієнічних навичок.

У результаті цих соціальних зрушень відбувався революційний переворот культур. Усталений раніше порядок, коли дискурс належав таким культурно превалюючим класам і групам, як дворянство або інтелігенція, був порушений. Внаслідок цього з'явилась унікальна можливість для спостереження над процесом створення численних заходів з навчання широких мас – селянства і робітників – елементарних, із сьогодишньої точки зору, культурних практик. Йшлося про вміння доглядати тіло та дотримуватися найпростіших правил гігієни – використовувати рушник, чистити зуби, не плювати на підлогу, застилати стіл скатертиною. Нова влада формувала нову особу, яка повинна бути, щонайперше, здоровою і культурною.

У контексті цієї ситуації з'явилась масова нижня білизна, вона, як і носовик або скатертина, стала цивілізуючим засобом, тобто засобом, який сприяв набуттю гігієнічних навичок.

Проблеми соціальної гігієни і поява масової нижньої білизни

Питанням конструювання і виробництва чоловічої білизни в радянській час надавалася значна увага, про що свідчить той факт, що масовий випуск нижньої білизни починався з пошиву спіднього для армії². За зразок бралася дореволюційна білизна царської армії, виконана у спрощеному варіанті: вона поверталася до вжитку у вигляді пошитих із бязі кальсонів і нижньої сорочки. Перша радянська масова нижня білизна вирізнялася простотою, аскетичністю, гігієнічністю і вузьким асортиментом. Так, у 1920–

30-ті роки в номенклатурі однієї із вітчизняних фабрик було всього “4 види чоловічих кальсон, кілька видів примітивних сорочок, панталони і один вид бюстгальтерів”³.

Перші пореволюційні роки характеризувалися проблематизацією тілесного життя: революція починала вести боротьбу з проявами нецивілізованості, некультурності. Ця боротьба відбувалася під егідою соціальної гігієни – науки, покликаної, за трактуванням американської дослідниці Сьюзан Солон, відповідати за збереження соціального здоров'я нації [Solomon 1990: 143].

Соціальна гігієна й відповідні практики (серед яких, зокрема, використання нижньої білизни і правильне поводження з нею) ставали популярними з кількох причин, серед яких – слабе здоров'я населення як наслідок поширення таких хвороб як сифіліс, тиф, туберкульоз і трахома⁴. У 1920-ті роки – період активізації наукових контактів радянських медиків із зарубіжними вченими – заакцентувалася важлива особливість, пов'язана із захворюваннями, яка й визначила розвиток даної науки. Йшлося про конструювання цих хвороб – радянські медики розцінювали їх не як бактеріологічні недуги, а як такі, що породжені соціальними причинами. Йшлося про соціальні хвороби, “які розвиваються через неправильний спосіб життя” [Туберкулез 1923: 18].

Подібний підхід до конструювання захворювань провокував артикуляцію соціальної ситуації як “побутового безкультур'я”: масова преса змальовувала робітничі бараки, які перетворились у розсадники бруду і соціальної патології: хуліганства, пліток, побиття дружин, лайки, відсутності елементарної гігієни. Боротьба за подолання цих явищ кваліфікувалася як будівництво нового побуту [Волков 1996: 207].

У цьому контексті розгорнулись активні дебати про гігієну. Їх мета ілюструється фразою Н. К. Крупської: “Нам потрібно одночасно ліквідувати три наслідки минулого: неграмотність політичну, неграмотність технічну і неграмотність гігієнічну” [Соловьев 1925]. Боротьба з гігієнічною неграмотністю велася в популярних масових журналах, у рубриках “За новий побут”, які у той час можна було зустріти у будь-якому популярному засобі масової інформації. Активну участь у дискусіях брали радянські письменники й художники, у середовищі яких визрівала ідея “життеустрою” – зміни повсякденності відповідно до революційної “диктатури смаку”⁵.

У масовій пресі кінця 1910–20-х років тема особистої гігієни демонструє явний зв'язок між нижньою білизною та тілесним/зовнішнім брудом. Звернемося до визначення нижньої білизни

у статті “Натільний одяг”: “[До натільного одягу] слід віднести білизну, тобто ту частину одягу, яку одягають безпосередньо на шкіру. Для жінок – це сорочка, панталони, ліфчик і панчохи; для чоловіків – сорочка, кальсони, шкарпетки або онучі. Натільна білизна... вбирає у себе всілякі виділення шкіри, (яка) виділяє піт і сало” [Ноневич 1929: 29].

Цитата вказує на зв'язок категорій “білизна” і “шкіра”, який досягається через категорію “всотування”. Нижня білизна трактувалася як засіб, який регулює виділення шкіри як тілесної частини й утворює межу, яка перешкоджає розповсюдженню власного бруду тіла. Подібний підхід ілюструє уривок з буклету “Гігієна повсякденного життя” А. Н. Ноневича: “(н)атільна білизна, з одного боку, захищає шкіру, а з іншого – вбирає в себе всілякі виділення шкіри. Шкіра ж постійно виділяє піт і сало; зі шкіри лущиться її верхній шар. Все це потрапляє і на білизну... Потрібно тільки не забувати, що і панчохи, і онучі потрібно частіше прати і одягати чистими. Більшість чоловіків мають звичку носити онучі, поки вони не згниють. Це так само шкідливо для ніг, як взагалі брудна білизна для шкіри і тіла” [Ноневич 1929: 29–31].

У цьому тексті тіло відсутнє як цілість і присутнє в образі його частини – “шкіри”. Згадки про тілесні виділення – “піт”, “сало”, “верхній шар, який лущиться”, використання слів і виразів “лущиться”, “виділяти сало”, “поки не згниють” із сучасної точки зору можна розцінити як мовне “зниження” – вульгаризм. Такі категорії, зрозумілі соціальним групам, до яких апелювалося, були характерними для масового гігієнічного дискурсу.

Наведені цитати є уривками із тематичних брошур, присвячених гігієні повсякденного життя. Такі брошури, винахід 1920-х років, містять інформацію про те, як організувати новий культурний, тобто гігієнічний і здоровий, побут. Про це свідчать назви серій, наприклад, “За здорове життя”, або заголовки видань типу “Гігієна й здоров'я робітника і його родини”. Такі книги видавалися відносно невеликими накладками – максимальний із зустрінутих склав 150 тисяч [див: Пупарева 1932], при кількох десятках найменувань. Книги мали невеликий формат, незначну кількість сторінок і символічну вартість – для того, щоб уміститися “в кожній кишені”. У брошурах часто мовиться про належний стан гігієни побуту і рекомендації з ведення здорового способу життя. Інформація незрідка викладалася ультимативно, у формі інструкцій і м'яких, але наполегливих вказівок. Роль “мовця”, як правило, виконував “лікар”, “доктор” або “професор”.

Професор І. Кашкадамов у розділі статті “Як бути чистим без бані”, опублікованій у журналі “Гігієна і здоров'я робітничої

родини”, відзначав, що “тепер користування банею, як відомо, ускладнено: бані перевантажені і потребують ремонту, не вистачає окропу, мила, мочалки тощо. Тому важливо ознайомитись із способами, як зберегти чистоту тіла без бані... Найголовніше, зрозуміло, якомога частіша зміна білизни і охайне утримання одягу. Останнє важливе тому, що білизна, а також весь одяг у цілому вибирає виділення шкіри, піт. Наскільки велика кількість шкірних виділень, видно з того, що пуд ношеної білизни містить до 2 фунтів бруду, а при тривалому носінні навіть до 4 фунтів. Найбільше брудняться шкарпетки, менше сорочки і ще менше кальсони” [Кашкадамов 1923, № 3: 14].

Основною категорією у текстах про нижню білизну була “чистота”: білизна має всотувати, але при цьому має бути чистою: “ми неодноразово говорили, як важливо завжди носити чисту білизну...” [Соловьев 1925: 43], “Про чистоту тіла, про її величезне значення для нас доводиться говорити і нагадувати на кожному кроці” [Дубянская 1926а: 11]. Як наслідок, порушувалося питання про “режим охайності” [Сулима-Самойло 1928: 6] – кількість комплектів білизни, частоту її зміни і про прання як спосіб догляду за білизною.

Достатньою забезпеченістю вважалася наявність двох комплектів: “необхідно не менш ніж 2–3 зміни білизни, щоб була можливість утримувати тіло в чистоті” – йдеться у буклеті 1926 року [Федерольф 1926: 13]. “Кожний член селянської родини повинен мати принаймні дві зміни білизни... поки одна зміна носить – інша знаходиться у пранні”, – рекомендувала брошура 1928 року [Сулима-Самойло 1928: 6].

У тісному зв’язку з кількістю комплектів обговорювалася частота зміни білизни. “...Регулярно, не рідше, ніж раз на тиждень і вже, в усякому разі, не рідше, ніж раз на 10 днів, білизну треба змінювати” [Гуревич 1947: 15].

Запропоновані норми кількості комплектів і частоти зміни білизни дозволяють оцінити відмінність стандартів чистоти після-революційного тіла від сучасного стандарту. Людина 1920-х років була менш чутлива до бруду і тілесних виділень, що властиве сьгоднішній людині, яка бореться з ними наполегливо, за допомогою різноманітних гігієнічних засобів, тампонів і лосьйонів – і прагне знищувати їх ще до появи на межі зі “світом”. Людина початку ХХ століття мала невелику кількість засобів для підтримання чистоти: шкіра, а також натільна білизна милася (і пралася) за допомогою природних засобів або мила.

Історія гігієни розвивалась у напрямку спрощення та збільшення кількості заходів боротьби з тілесним брудом, поступової

відмови від публічного обговорення цих заходів та їх рутинізації. Такі зміни свідчать про інтенсифікацію турботи про себе та зміну структури особистості та соціальної структури у бік індивідуалізації⁶. Рекомендоване збільшення необхідної кількості й частоти зміни білизни слід розцінювати як перший крок у межах вказаного напрямку історичного розвитку тілесності.

Білизна вбирає тілесний бруд, якого треба позбавлятися, – одним із перших заходів з усунення бруду і практикою поводження з білизнаю є прання. “Прання має повністю відновлювати усі властивості тканини білизни (чистоту, м’якість, проникність для повітря). Для цього білизну слід виварювати з лугом і прати з милом у гарячій воді” [Лютович 1927: 17–20]. Часто прання було складним процесом, особливо, коли мова йшла про постільну білизну, яка за своєю суттю, значенням і властивостями наближається до натільної білизни. У журналі “Работница” періодично з’являлися статті під заголовком типу “Як прати білизну” із таким змістом: “(н)апередодні, змочивши теплою водою, натерти кожну річ з обох боків милом, розстеливши її на столі або в кориті, потім, туго склавши кожну річ окремо, покласти все в котел на всю ніч, без води. Наступного дня білизну треба відмивати у гарячій воді: за ніч бруд на білизні буде з’їдений милом, і тому білизна буде легко відпиратися. Мила додавати не потрібно, а ретельно відмити в 2 водах, потім покласти в бак і прокип’ятити. У бак класти вільно, не набиваючи, кип’ятити 15 хв. Добре до баку додати по одній ложці нашатирного спирту на кожну партію білизни. Коли білизна прокипить, її треба вийняти, відмити, прополоскати, підсинити, добре викрутити і висушити” [Как стирать 1927]. “Кип’ятити білизну потрібно обов’язково, щоб убити паразитів і заразних мікробів” [Ершова 1931: 47].

Наведені цитати дозволяють зробити висновок, що нижня білизна з’явилась у ланцюжку категорій “нижня білизна” – “шкіра” – “тіло”, зв’язок яких опосередковували категорії “всотування” – “виділення” – “чистота”. В контексті ідеології тіла 1920-х років тіло з’явилося в основному в гігієнічному дискурсі, а формування тіла означало створення чистого і здорового тіла. Таке ж завдання виконували функції нижньої білизни.

Функції нижньої білизни

Згідно з концепцією англійського антрополога Мері Дуглас, чистота є основою безпеки соціуму. Трактуючи категорію “бруд” у широкому сенсі, метафорично, Дуглас пише, що “уникання брудного” відбувається як на рівні соціальної структури, де здій-

снюється маргіналізація нечистих, невизначених, нечітких її елементів, так і на рівні повсякдення, де також відбувається виключення бруду з метою захисту соціального тіла. Брудне містить ідею небезпеки, відповідно, завдання соціуму зводиться до його вичленування і відділення [Дуглас 2000].

Перша функція нижньої білизни відповідає ідеям соціальної гігієни і полягає в охороні “світу” від тілесного бруду. Збираючи індивідуальний бруд, білизна не дає йому розповсюдитися, тому особливе значення набувала практика використання білизни, а також “прання”, “кип’ятіння” або “прожарювання”. Тісно пов’язана з назвою інша функція – функція захисту тілесності від зовнішнього бруду: “Виходячи з виразу німецького гігієніста М. Паттенкоффера, який назвав одяг “рухомим житлом”, він за своїм призначенням відповідає житлу. “Подібно житлу, одяг оберігає наше тіло від шкідливої дії зовнішнього повітря, яку воно може справити своєю температурою, вологістю, вітром, пилом тощо і викликати наслідки спочатку на самій шкірі, а потім і у всьому організмі” [Кашкадамов 1923, №15: 10].

Окрім вказаних гігієнічних функцій, білизна задовольняє ще одну потребу – в захисті від холоду і збереженні тепла, а разом з цим і в збереженні репродуктивного здоров’я.

Заслуговує на увагу той факт, що, хоча основна увага радянської легкої промисловості в довоєнний час була зосереджена на чоловічій білизні [Демиденко 2000: 24], настанови з приводу турботи про тілесний низ були звернені до жінки. Об’єктом турботи стала мати робітника або селянського сімейства. Настанови для неї містились у сюжетах, присвячених гігієні жіночого тіла загалом і тіла вагітної жінки зокрема: “жінкам слід завжди носити панталони і робити їх закритими. Це запобігає забрудненню статевих органів і вберігає від багатьох жіночих захворювань” [Ноневич 1929: 29–31].

Лікар відзначає: “Багато жінок недостатньо уважно ставляться до себе під час менструації. Під час менструації носити теплі закриті панталони обов’язково⁷; тримання в теплі ніг і нижньої частини живота є кращим попереджувальним засобом від хронічних захворювань жіночих статевих органів” [Гигиена 1932: 2].

В іншій цитаті доцент Свердловського акушерсько-гінекологічного інституту А. А. Богданов у статті “Гігієна жінки” говорить про те, що “(ж)інка має носити закриту білизну, особливо під час місячних, щоб уникнути охолодження тіла і ніг, і запобігти забрудненню... [При вагітності] носильну і постільну білизну необхідно по можливості частіше змінювати. Одяг вагітної не повинен заважати її рухам, не повинен тиснути на живіт і груди, щоб не перешкоджати розвитку грудних залоз... Краще за все носити

бокові підв'язки і спідницю, пристібнуту до ліфчика, тоді вся вага одягу припадає на плечі” [Богданов 1936: 18–19].

Таким чином, формування здорового і чистого тіла мало за кінцеву мету створення продуктивної тілесності. Про це свідчить основне значення білизни, яке полягало в продовженні роду шляхом збереження чистоти і здоров'я тіла. Такі можливості забезпечувалися властивостями нижньої білизни – теплом і гігієнічністю.

Властивості нижньої білизни

“Для тепла – не для краси/Шьет нам Родина трусы”, – згідно з тодішніми масовими уявленнями, людині не потрібна красива білизна, різноманітні складні конструктивні моделі й пристосування. Достатні функціональні варіанти, які вбирають піт, захищають шкіру, тіло і зберігають тепло. Цим вимогам відповідала білизна, виготовлена вітчизняною легкою промисловістю, зокрема, московським трестом “Мострикоб”, ленінградською фабрикою “Красное знамя” та іншими підприємствами. Відсутність вибору у масовій пресі пояснювалася технологічною раціональністю: наприклад, на фабриці “Москвошвей-4” “раніше... робилися десятки фасонів. Але (до) кожного фасону доводилося пристосовувати машини, інструкторів, працівниць, розцінки. Правління фабрики довело тресту нераціональність цього, і тепер на фабриці шийються всього кілька фасонів” [Москвошвей 1928: 7]. Подібна заява не викликала обурень, вона – у душі часу. У тому ж душі витримано зміст виданого у 1920-х рр. одного з кількох патентів на “спосіб виготовлення креслень для одноманітного розкрою предметів одягу” з метою “швидкого і точного обліку правильності норм видачі матеріалу”⁸. Краще просто – але кожному.

Стосовно естетичних характеристик білизни, то вони зазвичай не обговорювалися, були незначущими, оскільки білизна не пов'язувалася з конструюванням тілесної краси або сексуальності. Більшовицька концепція краси протистояла міщанським псевдорозкошам. Радянську естетику ілюструвала фраза Маяковського: “Елегантність – це 100% корисність, зручність речей і простір житла”.

Важливим, однак, є питання про зручність. “Білизна має бути викроєна і пошита так, щоб при носінні її не відчували. Вона не повинна стискати груди і перешкоджати диханню, не різати під пахвами, не затягувати у колінах... Шви на білизні мають бути плоскими, охайно зашитими “запошивкою”. По можливості слід уникати швів, які стирчать, щоб бруд не накопичувався під швами” [Кулябко-Сучкова 1931: 3–5].

Матеріали, з яких виготовлялася білизна, рекомендувалося підбирати спеціально – вони повинні бути повітропроникні, гігроскопічні та гігієнічні – все це пов'язувалося з підтриманням чистоти і здоров'я. “(Б)ілизну слід робити з матеріалу, що легко переться, щоб можна було частіше її міняти” [Ноневич 1929: 29–31]. Вовняна тканина не підходить для цієї мети, тому що вона хоч і тепла, але “дуже швидко заяложується і забруднюється” [Семашко 1930: 23].

Важливим був колір тканини. Відповідно до рекомендацій, він має бути білим, що узгоджується з етимологією слова: “білизна” – вироби із полотна або іншої білої тканини [Черных 1993: 94]. “Білому кольору має надаватися перевага, тому що на ньому будь-яке забруднення виявляється швидше і призведе до своєчасної зміни білизни” [Дубьянская 1926б: 5]. “Багато хто купує собі кольорову білизну, виправдовуючи свій вчинок тим, що така білизна більш “практична”, не забруднюється. Це самообман. Кольорова білизна забруднюється так само, як і біла, але бруд менш помітний, і тому така білизна носить набагато довше, аніж слід. Тому слід уникати кольорової білизни, яка до того ж іноді фарбує шкіру. Серед фарб і протрав зустрічаються іноді отруйні речовини (стибніт, свинець, миш'як), які можуть викликати шкірні захворювання і навіть отруєння” [Федерольф 1926: 13].

Висновок

У тексті запропоновано версію причин появи і поширення нижньої білизни в 1920-ті роки. У цей період основною турботою стало відновлення здоров'я соціуму, з цієї причини розвивалася соціальна гігієна, а масовий дискурс пов'язаний з популяризацією гігієнічних практик. Білизна розглядалася як один із засобів, який сприяє збереженню здоров'я, уберігає від поширення захворювань і забезпечує збереження репродуктивної функції тіла. Оскільки основні функції білизни пов'язані з гігієною і здоров'ям, їй не потрібна особлива різноманітність фасонів і барв, але потрібні чистота і теплота. Білизна має бути у кожного, що обґрунтовувало її масове виробництво, розповсюджені практики збереження (лагодження, штопання, прання).

Значення революційного перевороту і подальшої “культурної роботи” з точки зору набуття первинних культурних навиків соціальними групами, які займали нижче положення в ієрархії цивілізованості, важко переоцінити.

У рамках соціології тіла сформувалося нова концепція тіла в споживацькому суспільстві [Featherstone 1991; Михель 2000]: у межах споживацької культури тілу відводився статус головного

об'єкта естетичних маніпуляцій, роль засобу самовираження і конструювання себе, роль товарного знаку [Михель 2000: 12]. У Радянській Росії тілесність також була предметом спеціальних турбот, особливо в період 1920–30-х років. Суттєва відмінність від західної парадигми розвитку полягає у тому, що в цей період тіло ще не стало предметом індивідуальної рефлексії, яка характеризує споживацьку турботу про тіло. Тут основним агентом, який визначає реалізацію тілесного потенціалу людини, була держава, яка нав'язувала практики і регулювала свободу тілесного експериментування. Метою турботи влади було створення міцного, здорового, здатного до репродукції тіла, тому що “в здоровому тілі – здоровий дух”.

Богданов 1936 – Богданов А. А. Гигиена женщины // Работница. – 1936. – № 14.

Бурделов 1934 – Бурделов Ф. С. За культурный быт. – Ижевск: Удгиз, 1934.

Волков 1996 – Волков В. Концепция культурности, 1935–1938 гг.: советская цивилизация и повседневность сталинского времени // Социологический журнал. – 1996. – № 1–2.

Гигиена 1925 – Гигиена и здоровье рабочего и его семьи. – Сталинград: Борьба, 1925.

Гигиена 1932 – Гигиена женской одежды // Работница. – 1932. – № 10.

Гуревич 1947 – Гуревич С. А. Личная гигиена – Л.: Ленинградский дом санитарного просвещения, 1947.

Демиденко 2000 – Демиденко Ю. Краткий курс истории белья Советского Союза // Память тела. Нижнее белье советской эпохи. Каталог выставки. – М., 2000.

Добренко 1997 – Добренко Е. Формовка советского читателя. – СПб.: Гуманитарное агентство “Академический проект”, 1997.

Дубянская 1926a – Дубянская М. Личная гигиена. Ночной отдых // Гигиена и здоровье рабочей семьи. – 1926. – № 9.

Дубянская 1926b – Дубянская М. Гигиена постели // Гигиена и здоровье рабочей семьи. – 1926. – № 15.

Дуглас 2000 – Дуглас М. Чистота и опасность. – М.: КАНОН-пресс-Ц, Кучково поле, 2000.

Ершова 1931 – Ершова М. За чистое тело и гигиеническую одежду // Здоровый культурный быт. Сборник статей. – М.-Л.: Государственной учебно-педагогическое издательство, 1931.

Как стирать 1927 – Как стирать белье // Работница. – 1927. – № 3.

Катаев, Галиуллина 1997 – Катаев Е., Галиуллина И. Из истории развития текстильной и легкой промышленности. – Ульяновск: УЛГТУ, 1997.

Кашкадамов 1923 – Кашкадамов В. Гигиена одежды // Гигиена и здоровье рабочей семьи. – 1923. – № 3.

Кулябко-Сучкова 1931 – Кулябко-Сучкова Е. Как скроить и шить белье. – Л.: Государственное учебно-педагогическое издательство, 1931.

Липовецки 2001 – Липовецки Ж. Эра пустоты. Эссе о современном индивидуализме. – СПб: Владимир Даль, 2001.

Лютович 1927 – Лютович Л. Соблюдайте личную гигиену. – М, 1936.

Михель 2000 – Михель Д. Тело в западной культуре. – Саратов: Научная книга, 2000.

Москвошвей 1928 – М. К. “Москвошвей четыре” // Работница. – 1928. – № 38.

Ноневич 1929 – Ноневич А. Гигиена повседневной жизни (жилище и одежда). – Киев: Научная мысль, 1929.

Пупарева 1932 – Пупарева Т. Личная гигиена трудящегося. – М.: Государственное медицинское издательство, 1932.

Семашко 1930 – Семашко Н. Гигиена в быту. – М.: Центржилсоюз, 1930.

Соловьев 1925 – Соловьев В. К здоровой жизни на селе. – М.: Долой неграмотность, 1925.

Сулима-Самойло 1928 – Сулима-Самойло А. Режим чистоплотности // Гигиена и здоровье рабочей семьи. – 1928. – Апрель.

Туберкулез 1923 – А. Ш. Туберкулез // Работница. – 1923. – № 1.

Федерольф 1926 – Федерольф А. Личная гигиена рабочего. Как жить – чтобы быть здоровым. – М.: Изд-во высшего совета физической культуры, 1926.

Хан-Магомедов 1996 – Хан-Магомедов С. О. Архитектура советского авангарда: в 2-х кн. – М.: Стройиздат, 1996. Кн. I: Проблемы формообразования. Мастера и течения.

Черных 1993 – Черных П. Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка. – М., 1993. – Т. 1.

Элиас 2001 – Элиас Н. О процессе цивилизации. Том 1. – СПб: М.-СПб, 2001.

Boym 1994 – Boym S. Common places: mythologies of everyday life in Russia. – Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1994. – P. 22–65.

Featherstone 1991 – Featherstone M. The Body in Consumer Culture // The Body: Social Process and Cultural Theory / Eds. M. Featherstone, M. Hepworth & B. Turner. – London: SAGE, 1991.

Featherstone 1995 – Featherstone M. Undoing Culture. Globalization, Postmodernism and Identity. L., Thousand Oaks & New Delhi: SAGE, 1995.

Giddens 1991 – Giddens A. Modernity and Self-identity. Self and Society in the Late Modern Age. – UK: Polity Press, 1991.

Lury 1996 – Lury C. Consumer culture. – London: Polity Press, 1996.

McCracken 1988 – McCracken G. Culture and Consumption: new approaches to the symbolic character of consumer goods and activities. – Bloomington & Indianapolis: Indiana UP, 1988.

Miller 1987 – Miller D. Material Culture and Mass Consumption. – Oxford: Blackwell, 1987.

Rittersporn 1991 – Rittersporn G. Stalinist Simplification and Soviet Complications. Social Tensions and Political Conflicts in the USSR 1933–1953. – NY: Harwood Academic Publishers, 1991.

Shilling 1993 – Shilling, Chris. The body and social theory. – London: Sage, 1993. – P. 1.

Solomon 1990 – Solomon S. G. Soviet Hygiene and Soviet Public Health, 1921–1930 // Health and Society in Revolutionary Russia. – Bloomington and Indianapolis: Indiana UP, 1990.

Solomon 1993 – Solomon S. G. Soviet-German Syphilis Expedition: Scientific Research on National Minorities // Slavic Review. – 1993. – Vol. 52. – No. 2. – P. 204–232.

¹ Емпіричним джерелом виступають тексти, фотографії і малюнки в масових журналах “Работница”, “Гигиена и здоровье рабочей семьи”, в методичних посібниках з гігієни побуту, в книгах з конструювання білизни періоду 20–30-х рр.

² З початку ХХ століття лляна галузь була в основному орієнтована на потреби армії та флоту. Головним стимулом її розвитку стало зростання кількості військових замовлень. У 1915 році 76% продукції йшло до інтендантства і лише 24% – на цивільний ринок. У 1916 році на військові потреби витрачалося уже 80% продукції лляної промисловості [Див.: Катаев, Галиуллина 1997: 38].

³ Частное/общественное. Стенд выставки “Память тела: нижнее белье советской эпохи”. – Санкт-Петербург. 7.11.2000–31.01.2001.

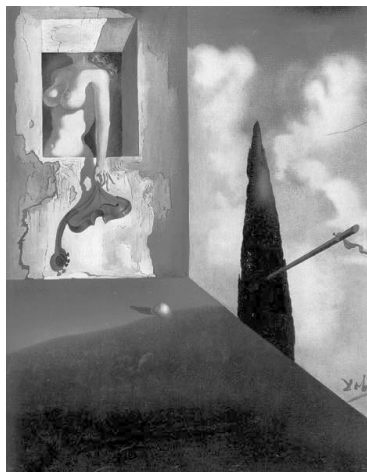
⁴ Див. про епідемію сифілісу і статистику з венеричних захворювань: [Solomon 1993: 204–232]; у джерелах: [Гигиена 1925; Бурделов 1934].

⁵ Див. про новий побут [Воут 1994: 22–65]; про роль літератури та бібліотек у формуванні радянської людини [Добренко 1997]; про “жизнестроение” та радянське мистецтво [Хан-Магомедов 1996].

⁶ Тенденція описана німецьким соціологом Норбертом Еліасом [Элиас 2001]; про становлення рефлексивного проекту тіла див.: [Giddens 1991: 99–102].

⁷ Виділено у тексті джерела.

⁸ Патент № 287, клас 3а, от 30.05.1925 г.



Дженіс МакЛейн

Голос на шкірі: самопошкодження і теорія мови Мерло-Понті

*Переклад з англійської Оксани Луцишиної**

Згідно з теорією мови Мерло-Понті, оскільки мова виростає із нашого тілесного існування, то існування це завжди буде і повинно бути омовленим, комунікованим. Доти, доки люди дихають, вони говоритимуть власне життя для того, аби мати своє життя, щоби жити його.

Фізична або психологічна травма (або обидві водночас), без сумніву, є типом переживань (досвідом), який змушує до мовлення. Однак, бувають випадки, коли це з певних причин неможливо. Скажімо, у випадках сексуального, фізичного чи психологічного насильства над дітьми, від них вимагається мовчання, це досягається або заборону виражати емоцію, або ігноруванням, висміюванням, чи інтерпретацією пережитого болю як чогось насправді зовсім іншого [Courtois 1996: 26–31; Davies & Frawley 1994: 26–42]. Жертви насильства, як наслідок, також починають ігнорувати травму, применшувати її або приписувати їй позитивні якості. Насильство залишається несформульованим, а оточення і часто сама жертва не усвідомлюють його.

* Перекладено зі скороченнями за: *Janice McLane*. The Voice on the Skin: Self-Mutilation and Merleau-Ponty's Theory of Language // *Hypatia*. – V.11. – № 4 (Fall 1996). – P. 107–115. *Hypatia* – філософський феміністичний журнал.

Травма від насилля існує як емоційна і (або) фізична рана, а також як біль від цих ран. Біль, незалежно від джерела, – дивне і складне явище. Його жорстокість і жах руйнують звичний плин життя. Біль, за висловом Ілейн Скаррі, це “руйнування світу” [Scarry 1985: 3–11]. Однак, на мою думку, біль – це не тільки навала хаотичних переживань, це також явище, яке має власну афективну, тілесну і когнітивну структуру. Звичний плин життя порушується при сильному болі. Єдине, що має значення в цих умовах, це питання “що я можу зробити, аби біль припинився, і коли він припиниться? Чому болить? Чи це коли-небудь скінчиться?”. Ці запитання стосуються як ниючих ран, так і прагнення відновити нормальний стан речей. Вони – те, за допомогою чого біль надає життю (неприємного) значення [Merleau-Ponty 1973: 60–61]. Попри свою різючу несхожість, і біль, і життя без болю стають “світами” значень.

Це не означає, що біль повністю виражений у мові. Однак, як і мова, біль має референційну (позначальну) та оцінкову функції. Біль позначає дезінтеграцію пораненої людини і її потребу у реінтеграції, а також виражає цінність пораненої людини, її цілісність, її бажання мати зі світом зв'язок, не опосередкований її ранами. Крики, сльози, стогони, качання по землі від фізичного болю, – всі ці звуки і рухи теж мають стосунок до мови, оскільки вони є складовими частинами її (мови) жестикуляційної основи [Leder 1990: 74–79; Merleau-Ponty 1962: 185–187].

Якщо було заборонено виявляти страждання, якщо ці прояви навмисне блокувалися, травма не омовлена, тоді бажаного результату досягти не вдасться – біль нікуди не зникне. Біль повертатиметься знову і знову, стане структурною частиною життя жертви [Freud 1966: 340–41].

Неомовлений біль, завданий насильством, – не той свідомий, зрозумілий біль, який проймає ступні танцівника чи спину ченця. Це біль, схований у тіло так глибоко, що майже перестави його відчувати. Він безсловесно живе у тілі. Він – вагання, страх темряви, коли щонаочі уважно вглядаєшся у стіну, з якої очікуєш появи чорної руки. Він – цигарка, якою глибоко затягуєшся.

Оскільки жертвам насильства заборонено проговорювати свій досвід, вони часто не тільки не можуть розповісти про пережите, іноді вони й самі не усвідомлюють, що над ними вчинено наругу. Проте, навіть якщо на перший погляд може видатися, що жертва не задумується про свій досвід, не згадує його, вона все одно артикулює пережите насильство жестами і фізичними відчуттями. Ці прояви дуже різні, їх годі перелічити всі. Серед них – гіперзбудливість, асоціальна поведінка, порушення сну, мігрені, шлун-

кові розлади, анорексія, булемія, алкоголізм, наркоманія, надмірна сексуальна активність і так далі [Davies & Frawley, 1994: 24–42]. Я маю намір розглянути жестову артикуляцію травми, характерну для жертв насильства, – самопошкодження (*self-mutilation*).

Самопошкодження ще називається “насильство, скероване на себе” (*self-inflicted violence – SIV*), – це порізи, опіки та інші травми, навмисно завдані власному тілу. Самопошкодження – це реакція на психологічну або фізичну травму. Переважна більшість осіб, котрі практикують цю форму вираження, – жінки, і дуже часто – жінки, що в дитинстві зазнали насильства [Carmen, Rieker і Mills 1984: 378–85; Van der Kolk, Perry, Herman 1991: 1665–71].

Чому замовчане насильство проявляється саме у такій поведінці? Теорія мови Мерло-Понті пропонує певні пояснення. У своїй праці “Феноменологія сприйняття”, розмірковуючи над тим, чому Шнайдер, пацієнт із пошкодженим мозком, не відчуває потреби говорити, Мерло-Понті зауважує: “Досвід (Шнайдера) ніколи не викликає у нього запитань, ніколи не перестає бути для нього зрозумілим, не втрачає самодостатності. Ця самодостатність власне і притлумлює будь-яке зацікавлення, імпровізацію, бажання взнати більше. Суть нормальної мови полягає у цілком протилежному, а саме: намір говорити живе тільки у відкритому досвіді. Поява цього наміру схожа на початок закипання води, коли у густоті буття раптом утворюється порожнеча, яка і спливає на поверхню” [Merleau-Ponty 1962: 196].

“Порожнеча”, “порожній простір” (*empty space*), котрий повинен дійти до мовного “моменту закипання”, згідно з Мерло-Понті, – це зацікавленість, імпровізація, відкритість для інших, альтернативних можливостей. Таким чином, Мерло-Понті вважає, що мовлення – це процес структурування нової інформації. Все, що перестає бути надто “густим”, непрозорим або однорідним, звільняє місце для відкритості, яка і потрібна для комунікації – і мовної теж¹.

Очевидно, не тільки зацікавленість та імпровізація, згадані Мерло-Понті, можуть бути чинниками, які утворюють “порожнечу”, потрібну для голосу. Переживання болю чи насильства теж здатні виконати цю роль. Однак коли людина змушена замовчувати свій досвід, саме можливість такої відкритості зникає. Як наслідок, жертва стає нездатною усвідомити й прийняти власний біль. Заборона виразити біль перешкоджає цей біль побачити. Однак біль все одно знаходить спосіб заявити про себе. Але тепер він виражається латентно. Тільки нова структура, котра відродить відкритість у світі жертви, урeальнить дії, скеровані на припинення болю.

Первинний біль, спричинений насильством, сприймається як складова частина довоколишнього світу, як щось, що проникає всередину, нерви, котрі всотують свинець, або гемоглобін, котрий вбирає в себе окис вуглецю. Але ці метафори неточні, тому що внаслідок таких отруень або відмирає мозок, або уражені клітини жадібно всмоктують у себе залишки кисню, у той час як той процес, який я намагаюся пояснити, швидше нагадує скам'яніння, перетворення на викопні рештки, коли одна речовина трансформується в іншу. І знову ж, це порівняння неточне, оскільки у випадку із викопними рештками живі кістки і рослини обертаються на камінь, в той час як первинний біль стає живим тілом, всотується у нього.

Життя жертви насильства змінюється – і це не тільки фактична, але й необхідна зміна. Насильство руйнує тілесну і психологічну цілісність світу дитини, і гнів, і біль, викликані цим, призводять до того, що жертва насильства досягає “моменту закипання” мовлення. Більше того, одужання, загоєння – психічна і фізична реінтеграція – і можливе, і необхідне явище.

Жертва насильства повинна навчитися говорити, говорити за допомогою свого тіла, через тіло. Вона мусить омовити вчинену над нею наругу і примус мовчати. Якщо ми знову звернемося до образу Мерло-Понті про “момент закипання”, то зможемо побачити один із напрямів, у якому відбуватиметься така комунікація. Потерпілий відчуває сильну потребу говорити, однак мова не виходить “назовні”. Її гнів і біль хочуть вихлюпнутися назовні, але наштовхуються на перешкоду, на бар'єр мовчання, і, не маючи іншого виходу, рикошетом ранять знову ж таки саму жертву. У крайніх випадках, коли і переживання, і мовчання, і потреба у їх вияві дуже інтенсивні, цей рикошет стає настільки потужним, що вияв може бути “проговореним” за допомогою поранень, нанесених власному тілу.

Коли прихований біль заговорить, він заговорить безмовно. Його голос може з'явитися як поріз на нозі, опік на руці, розпорота або подряпана шкіра. Насправді не буде жодного звуку, тільки невідчутий, німотний біль, котрий проявляється лише за допомогою іншого болю, завданого власними руками, і коли прийде той, другий, вторинний, біль, він нарешті дасть визначення, відкрито вимовить – кров'ю і пухирями – все, що ти прагнеш сказати, хоча мова, якою він послужився, тобі напевно не сподобається. Оце, він скаже, і є біль, і він справжній будь-якою мовою.

Вищенаведене можна розглядати як одну із причин виникнення самопошкодження. Що ж стосується телеології цього

явища, то тут варто звернутися до того факту, що всі люди, і потерпілі від насильства зокрема, послуговуються певними загальновідомими жестами, котрі є зовнішніми, фізичними виразниками психологічного стану [Merleau-Ponty 1962: 198]. На мою думку, людина, що завдає собі пошкоджень, цим актом, як це не парадоксально, реінтегрує своє тіло, і, відповідно, себе саму. Такі самодеструктивні, але загальновідомі жести виражаються й іншими формами поведінки – палінням, розладами харчування, самоприниженням в особистих стосунках, побудованих на насильстві.

І все ж, чому саме самопошкодження? Можна погодитися з тим, що руйнування, викликані насильством, такі великі, що відчувається потреба у фізичній і психологічній реорганізації. Але яким чином може насильство, скероване на себе, забезпечити цю реорганізацію? Одним з важливих чинників є глибока суперечність і конфліктність значень, у світі яких живе жертва. Наприклад, насильство найчастіше чинять члени сім'ї, друзі, або дорослі, яким дитина зазвичай довіряє. Жертві, як правило, говорять, що насильство над нею – це її власна провина, вияв “любові”, виховний захід. Навіть власне тіло жертви, джерело її життя, якимось робом чинить їй зло, зраджує її, оскільки саме тіло інші люди піддають насильству [Courtois 1996: 33–37]. Отже, не так уже і важко зрозуміти, що такі конфлікти вимагають не менш конфліктного вираження. “Місце вираження”, а це, за Мерло-Понті, і є тіло, повинне виражати суперечності насильства, і з цих суперечностей витворити власну цілісність [Merleau-Ponty 1962: 146–47]².

Цей голос такий жахливий, що навіть власне єство, проговорене ранами, не годне вислухати його. Хто може це знести – бути власним катом? Хто спроможний дивитися собі в очі і бачити там власну сутність – дитя о трьох головах, чия жахлива потворність змушує різьбити рани на власному тілі? Дехто з людей може дивитися у дзеркало і називати рани, завдані собою ж, татуванням, пірсінгом, релігійним екстазом, прийомом наркотиків, психоаналізом. Але самі ці терміни – лише хитромудрий спосіб викладання на блюді приготованих шматків їжі, аби приховати, що насправді ми їмо мертву криваву звірину. Хто захоче зняти із себе шкіру і танцювати, оголивши кістки? [Waits 1993], не відчуваючи нудоти? Мабуть, ніхто.

Розглянемо, яким саме чином самопошкодження відновлює цілісну структуру життя жертви насильства, стабілізує хаотичне існування. Самопошкодження робить це за допомогою встанов-

лення різниці між: 1) болем і відсутністю болю, 2) існуванням і неіснуванням себе та 3) себе й інших.

По-перше, поранення, завдані собі самій (самому), відрізняють біль від його відсутності, здорове від пораненого. Вони роблять це, локалізуючи поранення. Тобто, замість глобального, хаотичного, неконтрольованого болю – коли біль заповнює все життя і навіть все тіло – самопошкодження визначає страждання як одну певну рану – саме цей опік, саме цей поріз. Даючи вихід фізичним і іншим відчуттям, сильним, але сконденсованим, самопошкодження дозволяє життю поза цим завданим собі болем існувати як явищу, котре не містить ні ран, ні болю. Отже, травма виявляється і вираженою, і підконтрольною. Поранення є тут і тепер, а не повсюди і завжди. Ось як одна потерпіла розмірковує про це: “Я не люблю болю, але і не проти нього – він тільки частина процесу, один його елемент... Здається, найголовніше – це зосередитися на чомусь. Насильство, яке я застосовую до своїх рук – на видноті, я бачу, де саме я завдала своєму тілу шкоди, і я знаю чому. Тоді певний час мені не треба перейматися невловимими фізичними і психічними ранами” [Umans 1992: 7].

По-друге, самопошкодження відновлює межу між існуванням і неіснуванням себе. Насильство загрожує жертві неіснуванням, у буквальному і у переносному сенсі. Тому потерпіла від насильства людина веде безперервний і розпачливий бій, аби заявити про своє право на існування і визначити існування інших як таке, що відрізняється від її власного і не домінує над ним.

Існування потерпілого (потерпілої) від насильства вивіряється двома способами: ця людина ранить себе і виявляється пораненою. Самопошкодження відверто демонструє людині і її власну дієздатність, і наслідки вчиненої дії. Потерпіла (потерпілий) ріже чи обпікає власне тіло, і тому існує. А оскільки попередній досвід вже навчив жертву ототожнювати дію із насильством, то видається цілком природним, що дієздатність проявляється саме через насильство.

Чи ти помітив, які вправні мої руки? Коли я кажу тобі, дивись на ліву руку, дивись на мою поранену ліву руку, дивись на її рану і на те, що ця рана хоче сказати, – я тим самим відволікаю твою увагу від правої руки – руки, котра тримає ножа. Ця рука мовчить так, як не мовчить навіть поранена плоть. Вона мовчить, тому що вона ціла, на ній жодного знаку, що міг би правити за голос або ж слово. Але вона говорить: вона діє, а не просто виконує роль об'єкта, над яким чинять дію. Ця рука, що тримає ніж, мовчить у дії, але її голос дзінкий і чутний. “Я можу діяти”, і зрештою, “Я існую”.

Більше того, як це не дивно, завдаючи собі поранень, жертва насильства показує тим самим, що вона здатна потурбуватися про себе, оскільки самопошкодження нарешті дозволяє їй плекати і виражати почуття – полегшення, біль, гнів, турботу про себе тощо. Відновити зв'язок із собою означає виявити про себе турботу, навіть якщо для відновлення зв'язку людина атакує себе саму. Отже, самопошкодження виступає як жест турботи, уваги. Таким поєднанням дії і почуття потерпілий (потерпіла) від насильства утверджується як людина із власною тожсамістю.

Ось вірші однієї жертви насилля:

*Кров
поранена
рука кривавить
Червона Кров
робить мене справжньою
робить мене справжньою
я жива
я відчуваю біль
кого інакше не відчуваю
я мабуть
пластмасова лялька
До того як
ріжу себе
і кривавлю
і бачу
кров
кров
із тіла
ну от
я не пластмасова
я все-таки
людська лялька*

[Carol 1993: 3–4].

Як бачимо, у цьому випадку здатність відчувати, котра відмирає, аби забезпечити виживання, може бути відновлена лише за допомогою найбільш графічних засобів. От як виражає ці почуття інша жертва: “Аби щось змінилося, мої вени повинні плакати” [Sharpe 1993: 4]. Насильство виявилось настільки руйнівним для світу жертви, що не лише мова, але і звичайні сльози не мають більше значення. Тільки коли ціле тіло “плаче” – коли воно кривавить від порізу – ця жінка може сподіватися, що хтось, вона сама або інші, зрозуміє її біль.

По-третє, самопошкодження допомагає людині відновити межі між собою та іншими, оскільки цей “тимчасовий спосіб

контролювати свій всесвіт” (як висловилася одна потерпіла) дозволяє людині, котра завдає собі поранень, бути захищеною від (можливо) спрямованих на неї дій інших людей [Umans 1992: 7]. Жертва насильства утримує інших на безпечній відстані – адже це не вони раять її. Насильство, скероване на себе, убезпечує (або гадає, що убезпечує) людину від поранень, яких потенційно можуть завдавати інші. Процес ініціюється, контролюється і закінчується самою потерпілою (потерпілим), і всі інші в цей процес не задіяні. Інші залишаються іншими. Вони не можуть вторгтися ні фізично, ні психічно.

Ось щоденниковий запис однієї жінки: «Цього вечора я намагаюся будь-що відволікти себе від думок про порізи. Я гніваюсь, і мені важко від цього. Кажуть, за гнівом завжди схований страх. Тому я питаю себе: “Чого ти боїшся?”, ну, і чого ж, ви думаєте, я боюсь?! Я боюся, що із моєї власної шкіри на мене виплигне батько, і перелякає мене насмерть. Коли я відкладу ручку, хто добереться до мене перший, мій таточко чи я? Краще вже я. Це належить мені! Ріж, ріж, ріж» [Kim 1993: 3–4].

Ця жінка недвозначно заявляє, що доступ до її тіла належить їй самій, навіть якщо єдиний доступ, який вона може собі уявити, пролягає через насильство. Таким чином, жертва підкреслює, що насильник не зумів підкорити або вкрасти її існування. Її життя і тіло належать їй самій. Оголошення про цю власність у буквальному сенсі викарбуване на її шкірі.

Важливо зазначити, що людина, котра завдає собі поранень, відрізняє себе від інших частково шляхом заперечення зв'язку з іншими людьми. І всупереч поширеним медичним і побутовим уявленням, особи, що завдають собі поранень, рідко демонструють публічно свої рани і поведінку, і майже ніколи не маніпулюють в такий спосіб іншими. Навпаки, вони приховують скоєне від стороннього ока, вважаючи і акт, і наслідок акту глибоко приватною справою [Courtois 1996: 303; Walsh & Rosen 1988: 12].

Також наголосимо, що насильство, скероване на себе, не є спробою самогубства, суїцидним жестом [Walsh & Rosen 1988:15–53]. Навпаки, ті, хто заподіював собі рани, описували свою поведінку як свідоме намагання відвернути самогубство: “Я завжди відчувала, що самопошкодження для мене пов'язане із намаганням вижити. Я не розуміла динаміки виникнення цього явища, але відчувала його як альтернативу до самогубства або психічного зриву... Без того, аби вижити, не було би можливості одужати” [Mazelis 1995: 1].

Скероване на себе насильство, таким чином, організовує світ жертви насильства. Нанесення собі ран є оповіддю жертви. Саме

через це я називаю таке насильство – голосом на шкірі. Рана, чи вона є різаною, чи опіком, чи завданою в інший спосіб, стає “ротом”, котрий вимовляє речі, які справжньому роту заборонено говорити. Рана створює голос, яким висловлюється біль жертви, тому що цей голос здатен пробитися крізь поверхню фальшивих уявлень про власний досвід, і виразити насильство, пережите жертвою, її суперечливе світосприйняття, у той же час контролюючи це вираження і його вплив на інших.

Щоб виразити біль, його треба відчувати і слухатись його наказів. Можна, наприклад, відступити на відстань простягнутої руки. Для людини, котра завдає собі поранень, саме ця відстань витягнутої руки, від плеча до пораненої шкіри, і окреслює коло безпеки, болю, відсутності болю, покарання, самотності, зв'язку. Утворюється своєрідний кругобіг, складений із руки, ножа, шкіри, рани, душі, яка виражає і заперечує, відтворює і дозволяє перейти за межі, – кругобіг, що є і не є первинною травмою, котра і спричинилася до його появи.

Мерло-Понті стверджує, що структуру світу можна пояснити тільки за допомогою явища, яке він називає зворотним зв'язком (reversibility): людина, до якої доторкнулися, доторкається теж, той, кого бачать, теж бачить, той, кого знають, у свою чергу, знає. Зворотній зв'язок означає, що люди – не ізольовані істоти у світі нечулої матерії, але існують у взаємодії з іншими людьми і зі світом. Говорячи про видимість, він зазначає:

Якщо існує зв'язок між тим, що я бачу... і мною... це ...взаємодія видимого з видимим може пролягати через нас, оживляти інші тіла, так само як моє власне. І якби я був здатний зрозуміти, як ця хвиля наростає у мені, яким чином видиме, котре там, поза мною, одночасно є і моєю поверхнею, я зрозумів би а fortiori, що деінде це видиме теж приймає певну форму, і що інші поверхні також схожі на мою власну [Merleau-Ponty1968: 140].

Іншими словами, якщо я знаю, що коли я доторкаюся до когось (чогось), то одночасно я стаю і тим, до кого, у свою чергу, доторкнулися, і коли я щось бачу, то стаю одночасно і побаченим і відчуваю при цьому, що цей зворотний зв'язок і є мною (хоча він і не створений мною свідомо), – тоді я зможу зрозуміти, що тіло, відчуття і свідомість подвоюються для інших так само, як і для мене. Таким чином, я розумію, що інші тіла, наділені свідомістю, інші люди також існують.

Парадигма зворотнього зв'язку Мерло-Понті – права рука, що торкає ліву руку, – виявляється парадоксально і продук-

тивно переосмисленою при розгляді такої проблеми як самопошкодження. При самопошкодженні зворотний зв'язок досягається через насильство. Різниця між тим, хто торкається, і тим, кого торкнулися, – це різниця між насильником і жертвою. Зв'язок між тим, хто торкається, і тим, кого торкнулися, – це зв'язок між жертвою і її болем, жертвою і її власною здатністю чинити насильство, жертвою і її уразливістю.

Але “зворотний зв'язок, котрий дає визначення тілу, існує і в інших сферах”, стверджує Мерло-Понті, і не в останню чергу у сфері мови.

Як кристал, як метал, як багато інших речовин, я істота, що має звук, але я чую свою вібрацію зсередини. Як сказав Мальро, я чую себе за допомогою горла... Зворотний зв'язок (reversibility) і використання тіла як засобу висловитися – це мить, коли мовлення і думки проникають у світ безмовності [Merleau-Ponty 1968: 144–145].

Мерло-Понті вважає, що передумовою виникнення мовлення є зворотний зв'язок (рефлексивність) як у собі, так і між собою, іншим та світом [Merleau-Ponty 1968: 145]. Але насильник, у своєму намаганні привласнити душу і тіло жертви на доказ своєї влади, відмовляється визнавати існування зворотного зв'язку³. Коли жертва виявляє, що її найближчі зв'язки зі світом формуються через насильство, вона не наважується говорити про пережите. Її німота не є прикладом “первинної” світової “тиші”, яку люди заповнюють мовленням і думками [Merleau-Ponty 1968: 144–45], але радше наслідком притлумленої потреби у спілкуванні. Себто жертва повинна заново навчитися не просто говорити у загальному сенсі, але висловлюватися таким чином, аби її мовлення вміщало весь спектр її досвіду – добрі й погані сторони, і травмуючі, і помічні.

Мерло-Понті описує сказане слово як “ту частку мови, котра вважається рукою, дією, нападом, спокусою, тому що доносить до поверхні пережитий досвід, і на цій поверхні він набуває форми” [Merleau-Ponty 1968: 126]. Людина, котра завдає собі пошкоджень, намагається зрозуміти, що таке – бути жертвою і у чому сенс насильства взагалі, але вона не є агресивною стосовно інших, і не скоює насильства над ними. Така людина мусить, так би мовити, почути себе через своє тіло. Вона створює для себе голос, котрий більше, ніж просто “вібує у її горлі”; він вібує на її шкірі, на її тілі. Цей “голос” тіла насправді ще не мова і не різновид її, але передумова для її виникнення – адже жертві наказано мовчати. Людина, котра завдає собі поранень, намагається шляхом само-

пошкодження створити необхідну структуру зворотного зв'язку між собою, Іншим і світом, а також всередині себе самої.

Звичайно, цього досягти неможливо. Але якщо принаймні потерпілий (потерпіла) зможе навчитися усвідомлювати свою дієздатність, свою здатність відчувати, своє існування і – окремо від власного – існування інших, і зможе сприйняти зовнішній світ, котрий є Іншим по відношенню до потерпілого, не боячись руйнівної сили цього світу, – тоді поступово виникне можливість для того, аби з'явився якийсь інший, справжніший, більш автентичний голос.

Голос – це тиша, тіло – це голос, шкіра – це рот, біль, німота і висловлення болю. Шкіра – це межа, яку заборонено порушувати, тому що її цілісність – запорука того, що “нормальні” люди зможуть і далі без проблем розрізняти зовнішнє і внутрішнє. Але для людини, котра завдає собі поранень, зовнішнє і внутрішнє, біль і голос, повинні стати одним і тим самим у акті створення голосу. Ті, хто не мав досі іншого голосу, крім безмовності, покладаються на екстремальну природу самопошкодження як на спосіб висловитися, і як на єдиний і найголовніший засіб зупинити біль.

Людина, котра завдає собі поранень, чує себе і починає одужувати: рани, яких вона завдала собі, її кров, її опіки, біль, рубці – все це потроху гоїть. Звичайно, можна назавжди загубитися у цій жестовій артикуляції насильства. Проте, як рот на тілі, котрий стримано, неголосно вимовляє досвід насильства, самопошкодження створює можливість для іншої, нової відкритості аби розповісти, що означає бути пораним і бути агресивним, але не говорити при цьому неправди і не застосовувати насильства до інших. Ця нова можливість постане вже не як рука, що тримає бритву і розрізає шкіру, але як подих, виштовхнутий із гортані, – подих, який рот і язик перетворюють у сказане слово.

Carol 1993 – Carol A. Babydolls don't bleed // The Cutting Edge: A Newsletter for Women Living with Self-inflicted Violence. – 1993. – № 4 (1).

Carmen, Rieker i Mills 1984 – Carmen, Elaine H., Patricia P. Rieker, and Trody Mills. Victims of violence and psychiatric illness // American Journal of Psychiatry. – 1984. – № 141(3).

Courtois 1996 – Courtois, Christine. Healing the incest wound: Adult survivors in therapy. – New York: W. W. Norton and Company, 1996.

Davies & Frawley 1994 – Davies, Jody Messler and Mary Gail Frawley. Treating the adult survivor of childhood sexual abuse: A psychoanalytic perspective. New York: BasicBooks/HarperCollins, 1994.

Freud 1966 – Freud, Sigmund. Introductory lectures on psycho-analysis. Trans. James Strachey. – New York: Liveright/W. W. Norton and Company, 1966.

Kim 1993 – Kim. Untitled // The Cutting Edge: A Newsletter for Women Living with Self-inflicted Violence. – 1993. – № 4 (3).

Leder 1990 – Leder, Drew. The absent body. – Chicago: The University of Chicago Press, 1990.

Mazelis 1995 – Mazelis, Ruta. Untitled // The Cutting Edge: A Newsletter for Women Living with Self-inflicted Violence, 1995. – № 6 (2).

Merleau-Ponty 1962 – Merleau-Ponty, Maurice The phenomenology of perception. Trans. Colin Smith. – New York: Routledge and Keagan Paul, 1962.

Merleau-Ponty 1968 – Merleau-Ponty, Maurice. The visible and the invisible. Trans. Alphonso Lingis. – Evanston IL: University of Illinois Press, 1968.

Merleau-Ponty 1973 – Merleau-Ponty, Maurice. The indirect language // The prose of the world / Trans. John O'Neill. – Evanston IL: Northwestern University Press, 1973.

Scarry 1985 – Scarry, Elain. The body in pain: The making and unmaking of the world. – New York: Oxford University Press, 1985.

Sharpe 1993 – Sharpe, Amy. Untitled // The Cutting Edge: A Newsletter for Women Living with Self-inflicted Violence. – 1993. – № 4 (2).

Umans 1992 – Umans, Meg. Untitled // The Cutting Edge: A Newsletter for Women Living with Self-inflicted Violence. – 1992. – № 3 (3).

Van der Kolk, Perry, Herman 1991 – Van der Kolk, B. A., Perry J. C., and Herman J. L. Childhood origins of self-destructive behavior // American Journal of Psychiatry. – 1991. – № 148 (12).

Waits 1993. – Waits, Tom. “Lucky Pay (Overture)” and “The Black Rider” // The Black Rider. – Island Records, 1993.

Walsh & Rosen 1988 – Walsh, Barent W., and Paul M. Rosen. Self-mutilation: Theory, research, and treatment. – New York: The Guilford Press, 1988.

¹ “Порожні місця”, (“порожнеча”), про які говорить Мерло-Понті, не обов'язково утворюються лише у надзвичайних ситуаціях. Навіть щоденні справи і розмови вносять зміни у людські стосунки, і ці зміни потрібно визнати, організувати і виразити у звичайному мовленні.

² Самопошкодження може набувати різних значень залежно від людини, і, безперечно, культури та епохи. Однак статистика самопошкоджень дуже неповна. Майже немає відомостей про самопошкодження та його варіювання між представниками різних класових та расових груп. Уолш та Розен у своїй праці підсумовують дослідження цього питання [Walsh & Rosen 1988: 3–38].

³ Праця Скаррі висвітлює, зокрема, те, як насильник, катуючи жертву, присвоює собі світ цієї жертви [Scarry 1985: 36–38].



Наталія Пушкарьова

**Жіночі та чоловічі уста у церковному
та світському дискурсах доіндустріальної Росії
X – початку XIX ст.**

*Переклад з російської Оксани Кісь**

*“Устне твои сот искаплют,
мед и млеко под языком твоим...”¹*

Що стосується будь-яких питань, пов'язаних із вивченням жіночого тіла, для мене найбільш релевантними є феміністичні теорії². Спільним для них є визнання факту “неповноти” чи навіть “хібності” знань традиційної науки як знань андроцентричних і сексистських. Етапи становлення сучасної феміністичної філософії цілком узгоджуються з етапами зміни поглядів на тіло впродовж останніх 30 років в (1) есенціалістичних, тобто таких, що не зазнали впливу феміністичної філософії, (2) структуральних і модерністичних та (3) постмодерністичних і постструктуральних концепціях.

1 етап – до початку 1970-х років. Його можна вважати передісторією, коли панував біологізм і натуралізм, тобто період дофеміністичних, есенціалістичних поглядів на тіло як позаісторичне, натуралістичне, яке виявляє тваринну і природну сутність і тому має бути регульованим. На цьому етапі сексу-

* Опубл. російською мовою: Пушкарева Н. «Мед и млеко под языком твоим...» // Этнографическое обозрение. – 2004. – № 1. – С. 63–76.

альність розглядається як “роблення того, що природно”, вона постає як інстинкт, внутрішня спонука, природно зумовлений намір, який приносить тілові задоволення через прояви фізіологічної активності. Тіла в есенціальних теоріях описувались в категоріях “природної нерівності”, наче існує якийсь стандарт визначення цінності тіла незалежно від статі. Есенціальні теорії виправдовували нездатність жінок приймати “досягнувальні” життєві моделі, стверджуючи, що жінці самою Природою призначено виконувати репродуктивну функцію і виховувати дітей, відтак вона – буцімто – природним шляхом вилучена із життєвої конкуренції у сферах професіоналізму. Такі концепції орієнтували на сприйняття тіла жіночого як тіла чоловічого, якому постійно чогось бракує (пеніса, як стверджувалося батьком психоаналізу, або ж сили, витривалості, гормональної стабільності тощо).

2 етап – ранній фемінізм “другої хвилі”, 1970–1980-і роки. Панування модерністичних і структуральних концепцій в філософії і культурології, творчість радикальних феміністок, як от Джуліет Мітчелл, Ненсі Чодоров, Андрієн Річ, що поставили питання про зміну андроцентричного суспільства та права на феміноцентричні. На цей час питання про тіло виявилось тісно пов’язаним з питанням про існування у певних історичних епохах владних практик, оскільки й саме тіло розглядалося фемінізмом 70-их як певний знак (marker) соціальних, класових, етнічних відмінностей³. Ця концепція зазнала сильного впливу модернізму та структуральних теорій. Інтерес так званого “академічного фемінізму”⁴ до тіла був тоді інтересом до *вивчення історії контролю над ним*, так само і всіх жінконеаутистичних концепцій, що втискали жінок у “немічні”, “слабкі”, “недосконалі”, “некеровані”, “ненадійні” тіла. Жіночі тіла подавалися у цих дослідженнях як такі, що прагнуть уникати контролю, вони розглядалися як “сирі” для ідеологічних навіювань та інтерпеляцій (запитів), а контроль над тілом – як елемент його експлуатації. Експлуатація жіночого тіла виглядала, відтак, як ключ до розуміння механізмів творення патріархатних владних практик. Саме тому тогочасні фемінологи вивчали здебільшого те, що жіночі тіла “здатні” і “не здатні” робити, що вони “відчували” і що їм “відчувати заборонялося”, куди тіла могли і не могли “потрапляти”, чиї тіла “мали” чи “не мали” значення⁵, залишаючись і надалі об’єктом болю і задоволення, страждання і пожадання.

У цьому контексті вивчення сексуальності було вивченням того, які заборони щодо тіла як сексуального об’єкта існували в різні епохи. Іншими словами, це було вивченням норм і уявлень про “нормальне” і “природне” в різних культурах, зокрема – вив-

ченням того, як утверджувалася примусова гетеросексуальність (оскільки лише вона забезпечує репродуктивні функції)⁶. На тому етапі феміністки всіляко підкреслювали, що більша сексапільність завжди розглядається як більша наближеність до “природи”, і саме тому її приписували жінкам та жіночій статі (через те африканок і вважають більш сексуальними)⁷. Тоді вони виявили закономірність: чим вищим є соціальний стан, тим більша, згідно з соціальними міфами, віддаленість від “природного” і вища міра контролю за тілом і сексуальністю⁸ (тобто тіло й сексуальність шляхтянок і міщанок контролювалися суворіше, аніж сексуальна поведінка селянок і робітниць).

Вивчаючи тіло та сексуальність, дослідники побачили в них соціальні конструкти, довівши, що сексуальні почуття та діяльність, рефлексії про тіло й тілесні ідентичності є звичайними соціальними та історичними продуктами (які витворені силою релігійних учень, законів, психологічних теорій, медичних постулатів, соціальної політики, міфологізованої свідомості та популярної культури). Під дахом соціального конструктивізму, сприйнятого феміністками, було зібрано цілу низку методів та підходів: контент-аналіз біографічних та автобіографічних наративів, методи психоаналізу, символічного і драматургічного інтеракціонізму, етнометодології тощо⁹. Вони змусили побачити, що тотожні фізичні сексуальні акти і, ширше, тілесні дії можуть і могли мати різні соціальні та суб'єктивні значення залежно від того, як їх розуміли і сприймали в різні історичні періоди¹⁰.

3 етап – 1990-і роки. Зміна парадигм, лігвістичний поворот, постмодернізм, постструктуралізм, новий поворот в жіночих студіях, творчість Люс Ірігарі, Елен Сіксу, Джудіт Батлер, Монік Віттігі¹¹. Найважливіше надбання цього періоду – розмежування біологічного тіла (умовно кажучи, “базису”) та тіла як об'єкта репрезентацій (надбудова над “базисом”). Це фундаментальне відкриття показало, що досягнення рівності не вимагає трансформації чи пригнічення тіла (такий досвід вже був у радянській Росії, де жіночі тіла почали розглядати як цілковито тотожні чоловічим!). Щоб вирішити проблему гендерної нерівності достатньо лише змінити ставлення до тіла на рівні репрезентацій. Новий погляд на тіло дозволив зняти питання про витіснення тіла з біологічних функцій та звернути головну увагу в жіночих студіях тілесності на те, *як тіло досліджувалося, суб'єктивувалося, регулювалося і репрезентувалося через мову – вербальну й невербальну* – у різних культурах та в різні епохи¹². У центр вивчення перемістилися механізми легітимізації тих чи інших пов'язаних із тілом ідей,

відношення Влади і Знання у тому сенсі, як це відношення розумів Мішель Фуко.

Фуко взагалі мав великий вплив на велетенську кількість феміністських праць про тіло¹³. Перенесення акценту з “історії пригнічення” на “історію представлення” (де, щоправда, вербальна та невербальна мова також були основними засобами домінування!) змусило дослідниць розглянути питання про те, як суб’єкти (і частини їхніх тіл) представлені (“позиціоновані”) в різних дискурсах¹⁴, висунувши проблему втілення (“отілеснення”, embodiment) суб’єктивності. Шляхи сприйняття індивідами (але передусім – жінками) власної суб’єктивності через тіло, відповідні паттерни поведінки та еротичні значення, які з нею асоціюються, – це питання, що хвилюють багатьох сучасних філософів-феміністок.

Багато з них (якщо не усі, окрім радикальних!) тепер не намагаються довести, що біологія не має впливу на тіло та сексуальність. Однак, наголошують навіть ці феміністки, є межі впливу, виражені тілом. Анатомія та фізіологія тіла ніколи не визначали безпосередньо того, що робили з тілом, а тим паче не детермінували тих значень, яких набували певні дії з ним (наприклад, використання бюстгальтера, епіляція окремих зон є культурно і соціально зумовленими). Тому нинішні дослідники жіночого гостро ставлять питання про співвідношення Природи і Культури у жіночому тілі, відкидаючи тим самим як есенціалістську ідею про те, що традиційна для андроцентричної культури асоціація “жіночого” з природним має бодай якісь культурні підстави¹⁵. Таким чином, вони руйнують панівний принцип бінарних опозицій *жінка/чоловік* (та відповідних пов’язаних з ними пар протиставлень *природа/культура, тіло/розум, почуття/логіка, внутрішнє/зовнішнє*), викриваючи таємне прагнення колишньої культурології та філософії залишати поза розглядом усе жіноче, кодуючи його як “нерозумне”, а тому “незначуще”.

В останнє десятиліття французька феміністична теорія з її винятковою увагою до вивчення культури, мови та репрезентацій, додала чимало нових ракурсів у висвітлення історії тіла¹⁶ – насамперед у плані дослідження “жіночого письма”, де особливо чітко простежуються особливості сприймання жінкою власного тіла і пов’язані з цим переживання. Було запропоновано нове позиціонування суб’єкта (жінку, котра бачить “жіночими очима” себе, іншу жінку чи чоловіка), вказано на проблему вивчення мови *жіночого* в різних культурах, символіку та семіотику жіночого, зокрема – жіночого тіла.

Для ідеологічно і політично незаангажованого історика чи культуролога релевантними і евристично повноцінними можуть стати як ці новітні постмодерністські концепції, так і концепції двадцятилітньої давності, адже, за влучним висловом Ю. Габермаса, *“модернізм не вмер, він все ще залишається незавершеним проектом...”*¹⁷.

* * *

З огляду на змальовані вище феміністичні підходи вельми привабливо виглядає перспектива представити жіноче тіло або його частину/частини крізь призму низки дискурсів у доіндустріальній Росії з X до початку XIX ст. Позаяк волосся вже було предметом спеціального етнографічного розгляду¹⁸, я пропоную звернути увагу на семіотику і символіку чоловічих та жіночих уст, на уявлення про значення рота (губ, зубів, язика). Хотілося б проаналізувати, як цей “отвір для вживання їжі” (саме так визначає семантику рота В.І. Даль) був представлений у різних дискурсах Русі та Росії в окреслений період. Інакше кажучи, предмет цього наукового огляду – рот (частіше – жіночий, зрідка – чоловічий) як місце інскрипцій та утвердження різноманітних (домінантних та другорядних) дискурсів російської культури доіндустріальної доби.

Варто також зазначити і конкретні завдання такого дослідження у феміністичному дусі – у дусі тих концепцій, що їх було коротко викладено вище.

1) Деконструювати значення рота для чоловічого та жіночого тіл, зіставити подібності та відмінності у їх сприйманні, експлікувати відмінності та відповіді на запитання, наскільки належність рота до чоловічого чи жіночого тіла визначала оцінку дій особи (чи оцінювались вони у панівних дискурсах в категоріях подібності або відмінності).

2) Розглянути, яким чином, приписуючи сексуальне значення певній частині тіла чи її функціям, індивіди самі творили сексуальність і конструювали пожадання.

3) Спробувати уникнути дуалістичного підходу та не йти за змістовим значенням джерел, які конструюють антиномію розуму й тіла; натомість намагатися передусім виявити у тілесності (у даному випадку, у приписах та нормах стосовно жіночого рота) *втїлену* суб’єктивність їхніх авторів (творців).

4) З’ясувати, чи існував у ті часи певний спільний для усіх еталонний ідеал жіночого рота (у візуальному та/або наративному дискурсах) і, відповідно, губ, зубів, язика? Чи, можливо, існували множинні моделі визначення норм та ідеалів здоров’я, краси, сексуальної привабливості? Як вони змінювалися з часом?

І на завершення цієї вступної частини – декілька слів про давньоруські лексеми, які використовуються у цій статті. Іменники *рот*, *зуби*, *уста*, дієслова “*ціловати*”, “*лобзати*” (найвірогідніше *лобзь* – губа), знані за давньоруськими пам’ятками з XI ст. (більшість зустрічається вже в Остромировому Євангелії 1076 року)¹⁹. Лексема *губа* – пізніша (XVI ст.), а дієслово *лобзатися* (пестити одне одного) – взагалі з XVII ст.²⁰. Відмінності термінів – *поцілунок* і *лобзання* (хоч вони подекуди вживаються і як синоніми) – віддзеркалюють смислову диференціацію цих слів. Етимологія кореня *ціл-* у слові “*поцілунок*” пов’язана з ідеєю цілісності, свідчить про те, що поцілунок ніс побажання бути цілим і здоровим²¹. Етимологія слова “*лобзанье*” – інакша, пов’язана з сексуальним підтекстом – з дієсловами “*лизать*”, “*лакать*”, іменником “*лобзь*” (губа)²². Словом, коли автор нарративу прагнув підкреслити сексуальний підтекст дії, пов’язаної з ротом, він вдавався до дієслова *лобзати*, а коли дії приписувався ширший смисл (доброзичливість) – використовував дієслово *цілувати*²³.

І ще одне невеличке зауваження. Говорити правду про власне тіло (навіть про таку його, здавалося б, звичайну частину, як рот) жінці (тим паче, жінці-ученій) нелегко. Це – певний бар’єр “іже не преидеши”, який їй все ж доводиться долати, якщо вона робить свою справу серйозно. Хай там що, жіночий (а не феміністичний) голос сучасної науки має бути почутий, і саме тому я звертаюся до цієї цілком нової і наразі ніким навіть не обговореної теми.

Ранній період – X–XV століття

Звертаючись до розгляду різних видів і типів історичних джерел, які дозволяють деконструювати панівні дискурси, варто мати на увазі, що протягом тих десяти віків, які ми тут розглядаємо, люди й не зауважували, що жили в межах особливих режимів існування їхніх тіл. Їх не помічали тому, що існувала певна заборона на усвідомлення такого становища²⁴. Будь-який режим тілесности у минулому (навіть у недавньому) був загнаний “у тишу”. Коли ми аналізуємо далеку минувшину (середньовіччя, ранній новий час), цей механізм конструювання вигнання – при постійних придумуваннях і припущеннях – не завжди очевидний, однак деякі джерела дозволяють уявити його умовну схему. Йдеться про таку вкрай важливу пам’ятку, як епітимійна література, або, як її називають зазвичай на Заході, – пенітенціарні церковні книги. Вони були доволі поширені у середньовіччі, становлячи часто складову “требників” (книжок, якими повсякденно користувалися священники). Складали ці пам’ятки виключно клерикали, і, вочевидь, використовували їх також чоловіки (священники) під час

сповіді для визначення покарання за певні гріхи. Окрім цих ранніх пам'яток (епітимійної літератури), де формально номіновано жіночі уста, про домінуючий дискурс раннього середньовіччя дозволяють розмірковувати також мініатюри та іконопис, які можемо залучити до нашого аналізу як зразки візуалізації у XIII–XVI ст.

Звертання до зображень жіночих облич та, зокрема, жіночих ротів на ранніх іконах і мініатюрах, дозволяє побачити типові риси давньоруського живописного канону. Перше, що впадає у вічі, – виразно непропорційно малі розміри чоловічого і жіночого рота по відношенню до носа і очей, що, мабуть, відповідало загальній нормі зображення ідеального іконописного лику. На ранніх давньоруських іконах, фресках, мініатюрах рот є зовсім невеликим – його розмір, як правило, становить 2/3 розміру очей. Це й визначило характерну рису жіночих зображень такого типу: виразні, завжди темні (ніколи не сірі!) очі, котрі буквально стежать за глядачем, змушуючи його забути про існування рота чи інших деталей обличчя.

Щодо інших, не іконописних зображень (як сім'ї Святослава в Ізборнику його імені 1073 року), то важко не помітити обмеження ситуацій показу жіночих облич взагалі, і, відтак, ротів зокрема. У них жіночі обличчя лише створюють “фон” для дійових осіб-чоловіків: обличчя жінок у таких контекстах практично “не діють”, глядач їх майже не помічає, тоді як діють у них (слухають, звертаються, напучують тощо) саме чоловіки. Таке ставлення до жіночого й визначає обмеженість типів зображень жіночого рота. Жіночі уста практично на всіх зображеннях закриті, губи щільно стиснуті, без посмішки. Такими є типові риси ликів Богоматері, святих плакальниць в сюжетах “Покладання у гріб” (хоча, здавалося б, розтулені для плачу чи крику роти виглядали б тут природніше)²⁵. Подібне зображення жіночого рота відповідало способу репрезентації панівного типу жіночої тілесності, чи то радше – майже “безтілесності”, бо ж обриси фігури та обличчя до середини чола приховані шатами. Мова йде про тип, що його умовно назвемо “добра жінка” або “свята”.

Позаяк на ранніх іконах та фресках зображення іншого жіночого типу (протилежного до першого) – “грішниця” – відсутні, то інформацію про стереотипи “гріховної жіночості” та її репрезентації нам доведеться видобувати з письмових наративів. Жіночі уста в найбільш ранніх пам'ятках покаянної літератури – це символ спокуси, символ потягу і спонуки до забороненої дії – до **лобзання** у тому його сенсі, який відрізняє це слово від поцілунку: “*Что же есть устам осквернение, написанное в заповеди Иоанна Постника?*” – запитує Кірик у новгородського єпископа

Нифонта (XIII ст.). – “То, рече, есть если с причастием с женою целоваться... или же язык в уста вдевать”²⁶. У цьому тексті (як і у багатьох тогочасних) рот постає локусом приписів, що стосуються допустимих і недопустимих поцілунків.

Любовне лобзання відрізнялось від ритуально-етикетного поцілунку, оскільки ті, хто його чинив, дозволяли собі “губами плюскати” – цмокати, хляпати губами, цілуючись відкритим ротом, а головне – “влагать язык”. У XIV ст. у деяких покайних збірниках такий поцілунок називався “татарським” (“Вдевала ли язык свой... вкладывала ли по-татарски, или тебе кто тако ж?”)²⁷. У XVIII ст. той самий поцілунок отримав назву “французького”, що віддзеркалювало спільну для давньоруської повчальної літератури тенденцію приписувати іноземцям та чужинській культурі всі “шкідливі” запозичення. Те, що епітимія за це коротка, вказує на незначущість вчинку. Сучасній людині 12–20 днів посту за поцілунок відкритим ротом видається суворим покаранням²⁸, однак важко собі уявити, щоб його справді практикували (принаймні, даних про це немає).

Порівняння поцілунків з гріхом орального сексу дає можливість виявити шляхи очевидного використання жіночого рота для досягнення чоловічої (а, можливо, й жіночої) сексуальної насолоди. Все, що “чрес еСТЬство сотворенное быша”, зазнавало різкого осуду церковників і давало підстави для жорстокого покарання обох співучасників таких актів. Зазвичай покарання за **оральний секс** коливалось від 2 до 5 років посту (“Кто соромные уды дает лобызати женам своим и сами лобызают соромные уды жен своих – 2 года сухо [есть]”, “А иные с присными своими [родственниками] беззаконье сотворяют в рот – 5 лет”)²⁹.

Заради справедливості слід визнати, що давньоруські норми щодо орального сексу були гендерно-нейтральними, тобто не дискримінували жінок у порівнянні з чоловіками: за лобзання “соромних уд” карали однаково – двома роками епітимії незалежно від статі. Цікаво, що за взаємні оральні пестощі жінок карали менш суворо – один рік епітимії. Справа в тому, що особливого осуду і покарання заслуговував той, хто “жертву семя своего без потребности”, а у випадку лесбійства про марнування сімені, зрозуміло, не йшлося³⁰.

У цитованих вище питаннях Кірика до Нифонта міститься ще одна опосередкована згадка про рот з огляду на “неправильне” його використання. Її знаходимо в описі ритуальної дії приворожування (“скверны семенной **вкусивши** жена... съевшая течения кровяного своего, вкусившая и иных [грехов] без числа много...”, “омывают

тело свое водою и ту воду дают **пить**... любви для...”³¹. У цьому фрагменті рот знову постає об’єктом заборонних приписів.

Інакше кажучи: уста постають втіленням тих норм поведінки, дотримуючись яких можна розрізнити “правильне” і “неправильне” їх використання. Цю, як висловився Фуко, “каральну анатомію”, цю “психіатризацію тіла” представляє нам церковний канон давньоруських епітимійників. Про психіатризацію тіла, тобто про спроби облутати його фізіологічними заборонами та визнати протиприродною сексуальну насолоду, яка виходить за межі церковних норм (бо ж вона не пов’язана безпосередньо з дітонародженням)³² писали чимало (М. Бахтін, Р. Барт, М. Фуко)³³. Політика психіатризації тіла і окремих його частин (включно з ротом, який нас цікавить) пронизує увесь середньовічний християнський канон, особливості якого можна деконструювати при аналізі давньоруських текстів.

Поданий вище матеріал свідчить, що описані церковниками перверсії (використання рота для поцілунків в сексуальній прелюдії чи під час самого статевого акту, для орального сексу чи пиття неналежної рідини тощо) встановлювали певні закони використання рота за його єдиним, на їх думку, призначенням, з єдиною фізіологічно зумовленою метою – для вживання їжі. В міфологічних оповідях про тварин (що їх віднаходимо у “Фізіологові”, бестіарії Дамаскіна Студита) агресивний жіночий рот приписаний дивним істотам: *ехидні* (напівжінка-напівзмія, яка здатна “із’ясть” в чоловіка його “тайный уд”, прогризти утробу свого подружжя), а також *ласиці* (яка не гребує оральним сексом, “усты своими примет от мужа своего”, а потім і “родит ушима своими”)³⁴.

Оральний секс як різновид “обману Природи і Бога” і, водночас, як спосіб контрацепції³⁵ – суворо засуджували, навіть коли йшлося про моногамний гетеросексуальний подружній секс. Використання рота для інших, аніж вживання їжі, потреб розглядали як “беззаконня”, “осквернення”, як “образу лона Творця й Бога”³⁶. Сам опис перверсії, її називання слугували водночас для її заборони і табування.

Негативні конотації згаданого “недозволеного” використання рота (для поцілунків, орального сексу) приводять безпосередньо до інших небажаних способів використання уст. До них, як свідчить дидактична церковна література, належало будь-яке “озвучення” тілесного життя, крик, плач, гикавка, а також **усе пов’язане із мовленням та сміхом**, тобто – глузом, висміюванням. Текст каяття ченця містив таку формулу: “Много согрешил, много беззаконвал... смехом и посмеянием,.. различными истищаниями..,

слухом и видом, языком и гортанью”³⁷. Ми бачимо, що сміх за своєю гріховністю був рівнозначний еякуляції, а язик та гортань, як особливо таємні частини рота, представлені як винятково гріховні, як джерела спокуси і потенційних відхилень. Ще суворіше карали жіночий рот, що так чинив, – говорив і сміявся (“согрешила в смеянии до слёз”³⁸). Хоч і не названий прямо, цей образ жіночого рота присутній у всіх описах “злих жінок” у відомих дидактичних текстах, які вибудовували типові для середньовіччя бінарні опозиції. На відміну від “доброї жінки”, рот “злої жінки” *“имеет дерзновение глаголить имати”*, дозволяючи *“никого не усумнятся”*, а *“все корить, все осуждать и все хулить”*. *“Уста незаперта”* “злої жінки” становили реальну загрозу автократії у сім’ї і навіть у суспільстві, були джерелом *“мятежу”*, *“великой пакости”* і небезпечним *“великим исправлением”*, бо споріднені були з бажанням перерозподілити владу в інший спосіб³⁹.

“Крик як знак звільнення” – чи не найулюбленіша метафора філософів і культурологів, які деконструюють тіло (от хоч би й часто цитований і популярний у культурологів французький письменник Арто чи вітчизняний Подорога)⁴⁰. Цю метафору, як бачимо, недвозначно підтверджує аналіз давньоруських текстів, і саме у зв’язку із *жіночою історією* або ж історією *жіночого*. Чи не тому церква забороняла жіночому роту *“глаголить при людях”*, що боялась *“въпрошаний”* і *“дерзновеный”*, які перетворювали *“всякое послушество в словесы”*?⁴¹. Тепер зрозуміло, чому в іконографічних зображеннях ідеальної жінки – “доброї жінки” – рот непомітний, він мовчить, а губи щільно стиснуті.

Доіндустріальна Росія (від раннього Нового часу до початку XIX ст.)

Новий час приніс не стільки зміни типів чоловічої/жіночої тілесности, скільки, здається, розширення спектру *прийомів* її наративної та візуальної репрезентації. Звертання до текстів доби Московського царства і становлення російського самодержавства дозволяє думати, що тогочасні джерела доносять до сучасного читача певне розширення смислів, пов’язаних із жіночим ротом. Всі згадані вище модулі використання рота – поцілунки-лобзання з *“раздвиганием рта”*⁴², оральний секс⁴³, вживання заборонених трунків і ковтання сперми⁴⁴, – пов’язані з напруженням ротової порожнини, гортані, голосових зв’язок для мовлення (від *“глаголенья”* до *“хуления”* та *“крика”*), зрозуміло, згадувалось і в джерелах цієї нової епохи. Але вони, водночас, сповнені нового змісту, деконструкція якого дозволяє бачити, *яким чином* така

частина жіночого тіла, жіночого обличчя, як рот, не лише перетворювалася на об'єкт бажання і досягнення забороненої насолоди, але й усе частіше розглядалася *тільки і саме* так.

Зростаюча кількість пам'яток, що доступні досліднику, як наративних, так і візуальних, змушує зауважити й розширення кола *ситуацій показу* жіночих і чоловічих облич та тіл. У живописі з'явилися численні житійні ікони та фрески, сюжети яких віддзеркалюють різні сторони людської життєдіяльності. Мініатюри тогочасних рукописів вирізняються сюжетним розмаїттям, що дуже контрастує з середньовіччям⁴⁵.

Уважне прочитання текстів *“примерных молитв о согрешениях”*, а також *“поновлений”* дозволяє побачити цей новий відтінок в описах сцен орального сексу: *“Груді давала сосать ради любви и чтобы меня любили. И тайные уды многажды целовала у разных мужей и у жен, а им у себя тако же повелевала, и язык мой мужем в рот вдевала, а им у себя тако же повелевала против [моего], и в лоно язык вдевать [повелевала]”*⁴⁶. Цей фрагмент змушує визнати, що перверсивно використаний рот був аж ніяк не позбавленим тієї радості і забороненої насолоди, що її церковники йменували *“ликованием плоти”*, *“люблением плоти”*⁴⁷, прирівнюючи їх до *“наузовязания”*, тобто відьмацтва, чарівництва.

Тут, звісно, слід уточнити, що пропонований уривок з Требника складала й переписували чоловіки, які вкладали в потенційний текст жіночих зізнань *власне бачення* того, що саме мала відчувати парафіянка на ложі кохання. Будь-які описи з еротичним підтекстом (а їх чимало) явно виконували для їх авторів-ченців чи церковних писарів, які змушені були повсякчас *“приборкувати плоть”*, також і компенсаторні функції.

Прикметним є дієслово, вжите у цій цитаті, – *“повелевать”*: воно змальовує вельми активну у сексуальному житті жінку. Часто використовувані в таких наративах дієслова *“велети”/“повелевати”* стосуються однаково і жінок, і чоловіків, не вибудовуючи, як це не дивно, відносин влади/підпорядкування, тобто ієрархій. Гендерна нейтральність цього дієслова саме в такому контексті (пор.: *“тайные уды свои целовать повелевал”*⁴⁸ та згадане вище *“в лоно язык вдевать повелевала”*) відображає, очевидно, дійсну ситуацію однакового *“відходу від норми”* тих, хто віддавався любощам на ложі кохання. Культуролог бачитиме тут і позиціонування тіла та помислів поза нормою, тобто становище тіла, яке зуміло бодай тимчасово звільнитися від необхідності координувати та узгоджувати свої потяги з існуючими канонами та схемами (де панувала ієрархічність, репродуктивна перспектива, неухильна парність та моногамність тощо)⁴⁹.

Тексти покаючих молитов раннього Нового часу значно докладніші за середньовічні, і тема потенційної гріховності рота постає у цих наративах несподівано яскраво. Формула про гріх “всеми чувствами, языком, гортанью, шеєю и устами, мыслями и помышлениями, исполненными всякой нечистоты”⁵⁰, де бачимо усі розташовані в роті органи – від незгаданих у цьому тексті зубів⁵¹ і аж до гортані, – змальовує їх як “сповнених нечистоти”. Така формула стає в російських текстах XVI ст. топосом, загальником⁵².

Інші частини обличчя – ніс як знаряддя нюху, очі як знаряддя зору – не потрапляють до переліку гріховних “уд” або ж опиняються там рідко і мимохідь. А рот увесь час виявляється першим з них. Чому? Природний здогад зринає внаслідок зіставлень із західноєвропейськими текстами того таки XVI ст. Яким би штучним не здалося таке порівняння – бо ж в давньоруських текстах немає прямих вказівок на це – але йдеться, очевидно, про **конотації рота і жіночого лона**⁵³.

Конотації рота і вульви можна виявити в італійському фольклорі. На перші подібні згадки дослідник натрапить у творах італійського поета і гуманіста Анджело Поліціано (1454–1494). Слідом за неаполітанським фольклором, де краса полягала у “поєднанні трьох обраних” (трьох “темних красот” – вій, очей та “пагорба Венери”, тобто ерегованого клітора), Поліціано нараховує аж 30 “добірних рис вроди”⁵⁴. Він відверто говорить про переваги невеликого вузького рота і такої ж вузької вульви. Схожі побажання висловив його співвітчизник П. де Бурдей, автор тексту “Про хвалу дамам”, котрий говорив про бажано вузькі розміри вульви, яку називає “другими губами”⁵⁵.

Етнограф-русист може засвідчити, що й у російському фольклорі такі конотації також можна виявити. Йдеться про вірування, за яким розміри рота можуть бути показником розмірів вульви⁵⁶. Тому сучасне прочитання теми “згвалтування” видатним бельгійським художником-сюрреалістом Рене Магрітом (1898–1967), який зобразив жіноче обличчя з сосками замість очей, пупом замість носа, та “трикутником сорому” на місці рота, є не стільки знахідкою, скільки справді *втіленням* цілком традиційного в неофіційному дискурсі бачення вуст подібними до жіночого лона і здатними його замінити.

Відштовхуючись від запропонованої Фуко формули “бачити та говорити”⁵⁷, російський філософ Подорога запровадив формулу “бачити – не говорити”⁵⁸, якою може легко скористатися дослідник, який тримає в руках давньоруський наратив про жіночі вуста. Офіційний (церковний) дискурс XVI–XVII ст., який містив численні згадки про жіночі вуста, передбачав, *бачив* можливість

існування зв'язку поміж ротом і вульвою, але *не говорив* і навіть випадково *не проговорював* це. Маємо лише побіжний натяк на такий зв'язок у текстах відповідного змісту (священничих збірках орієнтовних запитань для сповіді, тобто в текстах *для обраних*).

Тут виникає спокуса залучити до цих розмірковувань про конотації жіночого рота і жіночого лона опис дещо дивної давньоруської “моди” – чорнити зуби і яскраво фарбувати губи⁵⁹. Цікаво, що в тогочасних епітимійних книгах помада практично не згадується (це слово французького походження взагалі з'явилося аж у XVIII ст.). Червоний колір губ – колір сексуального збудження, елемент секс-заклику – почали згадувати в словесних портретах росіянок лише і саме в XVII ст. Однак жінки прикрашали своє обличчя, роблячи губи яскравими і блискучими, за допомогою “масті”, використовуючи для цього сік буряка, рослинні екстракти (наприклад, росянки, що викликало приплив крові після натирання), а згодом під впливом іноземців застосовували такий собі прообраз сучасної помади – суміш бичачого жиру та ефірних олій ванілі, бергамоту, гвоздики і т. ін.⁶⁰.

Мода на яскраво нафарбовані губи стала актуальною у XVII ст. Англійський двірський медик Самуїл Коллінз, який описав московитський жіночий звичай кінця XVII ст. фарбувати губи і чорнити зуби, говорив про “перетворення необхідності в окрасу”⁶¹.

Зуби в росіян, як це часто буває в північних народів, які недоотримують достатньої кількості вітамінів та кальцію, були далеко не білими. Навіть в повчальних настановах XVII ст., де вказувалось на важливість щоденного вмивання, не йшлося про зуби та потребу їх чистити⁶². Щоб виправити природний огріх, заможні московитки використовували ртутні білила, після натирання якими зуби вмить ставали білими. Однак часте і тривале застосування цього засобу псувало емаль, призводило до її потемніння, а згодом руйнувало не лише зуби, а й увесь жіночий організм. Щоб зіпсовані зуби не відрізнялися від здорових, жінки намащували їх усі спеціальною чорною сумішшю, що жахало іноземців. Набілені обличчя жінок з червоними щоками та чорними зубами виглядали для європейців відразливо, і вони слушно докоряли росіянам за варварство (тобто – за відсутність культури) і “*почитанши красою сущего безобразия*”.

Та не слід забувати, що в Росії часів царя Олексія Михайловича розмальовуванням обличчя і, власне, рота і зубів, займалися винятково жінки. Як ті ж шрами чи татуювання в архаїчних суспільствах, спосіб чорнити зуби та яскраво фарбувати губи є для сучасного дослідника (особливо – феміністично налаштованого)

ознаками соціального насильства. Ці приписи дотримуватись дивної моди не дозволяють жінкам мати власні, індивідуальні, унікальні обличчя, змушуючи їх перетворюватись на маски.

Розмірковування про можливості “використання отвору для вживання їжі” як об’єкта еротичної спокуси змушують бачити в чорному роті, обрамленому червоними губами, досить однозначну конотацію з жіночим лоном. Цікаво, що іноземців відштовхував не тільки дивний, на їх думку, макіяж росіянок, але й російська звичка їсти і особливо пити, широко роззявляючи рота. *“Вони п’ють, не цідячи крізь зуби, наче кури, а ковтають усією горляною, точнісінько як бики чи коні...”* – зазначав у своєму описі Росії барон Майєрберг⁶³.

Типовий спосіб конструювання тіла (а у нашому випадку – жіночого рота) через образи тваринного світу зберігався в народній культурі століттями⁶⁴. Прикметно, що змальована іноземцями манера пити подібно до бика чи коня, несподівано перегукується з порівнянням губ дівчини з губами коня в “Сказанні о молодце и девице”: *“...сера ястреба зрение, борза команья губы”* (тобто губи борзого коня)⁶⁵.

Зауважимо, що в силабічній поезії XVII ст. хіть представлена образом “жорсткоустого коня”, тобто великі губи завжди конотувалися з сексуальним бажанням⁶⁶. На фресках, іконах, мініатюрах і навіть портретах XVII ст. ми ніколи не натрапимо на повні чи широкі губи, адже всі художники дотримувалися суворого канону, згідно з яким ані зуби, ані тим більше язик не зображувалися⁶⁷, тоді як губи належало малювати досить тонкими, вузькими, часто верхня губа була значно вужчою за нижню. На портретах XVIII ст. з’являються індивідуальні риси (губки “бантиком”, посмішки та усмішки), і лише наприкінці XVIII ст., на портретах пензля Д. Г. Левицького та, пізніше, К. П. Брюллова зображено розтулені роти та зуби⁶⁸. Цікаво, що у портретах селянок маленькі “шляхетські” ротики майже не зустрічаються: у всіх зображених жінок губи порівняно широкі, не затиснуті, верхня та нижня практично однакові⁶⁹. На лубочних картинках XVIII ст. в людей роти закриті – навіть у тих, хто зображений у співі чи муках (*старообрядки*); натомість у чортів та іншої нечисті (типу зміїв) роти розтулені, видно гострі зуби та довгі язики⁷⁰.

У цьому порівнянні крізь жорстку тканину офіційного дискурсу (що зіткана з іконописних та агіографічних образів-ідеалів) несподівано прорвався дискурс “низової” посадської культури, в якому не стільки ідеальний, скільки жаданий жіночий рот став ротом великим, з м’якими, “конячими” губами. Широкі, товсті губи та роти мали грішниці, що летіли до пекла, ці огрядні жінки

з довгим кучерявим (саме кучерявим – сексуальна символіка!) волоссям і пишним бюстом – такими вони зображені на фрескових розписах XVII ст. Такі ж губи згадано пізніше, у XIX ст., у приказці “*Зубы – копылья, губы – кобылы*”⁷¹.

Цей дискурс – низової простонародної культури доіндустріальної (і особливо допетрівської) Росії – важко відтворити, але він відомий принаймні за прислів'ями з еротичним змістом, записаними значно пізніше. Це викликає запитання про міру, соціальні верстви та регіони їх побутування, а також про хронологічну належність. Оскільки в цих прислів'ях багато інвективної лексики і багатозначних натяків щодо заборонених форм сексуальних стосунків, слід думати, що ситуації вживання таких форм народних спостережень і гумору були позбавлені напускної публічності (адже “*матерное лаяние*” вважали гріхом)⁷². З іншого боку, дослідники не мають жодних підстав вважати такі прислів'я та приказки прив'язаними до певних особливих подій (наприклад, свят, весільного ритуального “срамословія” тощо). Важливо наголосити інше: віднайдені приказки, що їх записали П. Сімоні і В. Даль, не містять свідомої “об'єктності” жіночого рота, яку так прагнуть відшукати феміністичні філософи⁷³, натомість жіночі та чоловічі уста постають як рівноправні учасники еротичних розваг.

Фізіологічний *зв'язок між харчуванням і статевим життям* завжди віддзеркалювався в численних фольклорних та літературних текстах. Для давньоруської літератури, особливо для художніх текстів раннього Нового часу стає типовим називання вуст “сахарними”, а поцілунків – “сладкими”⁷⁴. У пізніших текстах перший місяць по весіллі називають “медовим”⁷⁵, а солодкий смак жіночих вуст пов'язують з медом, принесеним туди бджолами⁷⁶. “*Устне твои сот искаплют, мед и млеко под языком твоим, како еще изреши дерзну?...*” – запитував інок у любовному листі до коханої (XVII ст.)⁷⁷. Визнаючи зв'язок між насолодою від споживання їжі та насолодою від коїтусу, важко уникнути питання про церковний постулат гріховності самого рота, як отвору, як “дірки”⁷⁸, яку використовують і для харчування, і для чуттєвої насолоди. Мабуть, не випадково в усіх творах посадської літератури XVII ст. описи поцілунків і харчування розташовані поруч⁷⁹, а задоволення від їжі супроводжуються задоволеннями іншого штибу.

І навпаки: в традиційних формулах замовлянь найрізноманітніші заборони і побажання не мати радості від певних дій супроводжувались стійкою парою – їжею та сексом. Особі, яку хотіли приворожити, у формулі замовляння бажали “*есть – не заедать, пить – не запивать*”, тут-таки звертаючись до “*тоски-*

кручинушки” з побажанням піти “в красны губы, в белы зубы”, тобто в рот⁸⁰.

В еротичних загадках рот (без будь-якої гендерної специфікації) постає як щось привабливе, спокусливе, таке, що хвилює і натякає на усілякі задоволення: “Бисер, мой бисер, борочком снизан, алым бархатом опушен, под заветом заложен”⁸¹.

Розходження, поляризація народної та офіційної культури, якими пронизаний увесь новий і новітній час, віддзеркалені в різних поясненнях тих самих заборон. Якщо для освічених верств питання про незакритий рот поступово стає питанням етики, дотримання правил пристойності, то для простого люду, особливо в селах, той самий припис обґрунтований міфологічно. Існувало тверде переконання, що в будь-який отвір (в тому числі й рот) легко може потрапити нечиста сила і наробити лиха⁸². Саме тут слід шукати витоків припису не розмовляти під час їжі (“Когда я ем, я глух и нем”), нічного сну, а також вимога утримуватися від чхання та позіхання (і захищатися від ймовірного нападу злого духа, хрестячи рота) і т.ін.⁸³. Втім, ледь розтулений, трохи млявий жіночий рот (“с позевотой”) міг бути такою ж солодкою приманкою, як і блискучі очі (“Глаза с поволокой, роток с позевотой”)⁸⁴.

Сучасному етнографу, який вивчає традиційні звичаї та обряди росіян, часом нелегко хронологічно співвіднести і “прив’язати” той чи інший ритуал, з’ясувати питання, чи існував він “завжди” чи з’явився пізніше (і зрозуміти причини його появи). До таких обрядів належить і оральний обрядовий коїтус – такий собі пародійний, святковий варіант статевого акту, призначений винятково для розваги учасників дійства.

Ось знаний опис забави з символічним “мерцем” (буцімто предком) на півночі Росії, в районі Печеніги. Йому вставляли в рот “зуби” з брукви, і цей “ротик” належало цілувати дівчатам. Тих, що відмовлялися, змушували цілувати “інструмент” (пеніс) символічного “покійника”. “Покойник” на скамейке лежить, инструмент-то у него голый. Девку подтащат: “Целуй инструмент!” Не поцелуешь – конники (то есть ряженые “конями”), ремнями нахлещут...”. Інколи на мошонку намотували зумисне брудних ниток і клаптиків, які дівчина мала розв’язати зубами (!): “На мошонку-то наматывают ниток, а она вся выцисто усяяна. “Нутко, зубами оторви...” Иногда нитки привязывали прямо к пенису (“к шишке”) – “Приходите и откусывайте!” “Они накланяюще и откусывают...”⁸⁵.

Не дивно, що саме дівчатам ритуал приписував цілувати пеніс, розв’язувати зубами накручене на нього брудне ганчір’я. Опис такого звичаю змушує визнати, що російська народна

культура була часом не менш жорстокою у своєму прагненні змусити жінку демонструвати власну підлеглість, відсутність права на особисте невдоволення чи протест, аніж багато інших слов'янських та європейських культур. Рот (губи, зуби) також не випадково сексуалізовані, виконуючи в цьому обряді перверсивну роль жіночого лона, яке не повинно пручатися навіть тоді, коли претендент на його використання жінці огидний.

Питання про те, відколи і доки існував такий ритуал, досить складне. Однак, залучення у ньому жіночого рота – на відміну від чоловічого, який вилучений з “сексуального обігу”, – явно свідчить про використання жіночого рота як засобу придушення індивідуального опору і протесту. Інший висновок, який постає внаслідок аналізу цього етнографічного наративу, – підтвердження ідеї Фуко про “наглядний”, символічний тип насильства над жіночим тілом та жіночою сексуальністю у будь-якій традиційній європейській культурі. На практиці жорстокість цього символічного насильства аж ніяк не менша за безпосереднє фізичне насильство. Змушуючи дівчат до участі в таких діях, патріархальна культура досягала множинного ефекту.

По-перше, етичні норми цієї культури привчали учасниць цього ритуалу терпляче і байдуже ставитись до власного почуття огиди, долати його, готуючись до безумовного виконання будь-яких забаганок чоловіка. Таке подолання перегукується з відомим “поцілунковим обрядом”, описаним А. Оларієм у XVII ст.: *“Обычай же [у них] таковой есть, – писав один вражений іноземець у XVII ст., – господин дома бьет челом гостям и кланяется в землю, чтобы гости его жену его изволили целовать. И гости по единому кланяются и целуют и, отошед, хозяину кланяются в землю ж...”*. Крім дружини, господар дозволяв дорогому гостеві цілувати невісток. Забороняючи їм сидіти за спільним столом і надаючи їх вуста гостеві “в користування”, господар наче ділився з ним “багатством”. Голландського дипломата Адама Оларія, який сам звідав цього ритуалу, вразила безмовність жінок, які стояли *“с опущенными на пол глазами и дававших свои губы тем, от кого так и разило неприятным запахом всего, что они ели и пили”* (“Поразсуди, – писав у XVI ст. автор “Домостроя”, – [везде же] человеческие немощи! Духа гнушайся чесночного, хмелного, болного и всякого смрада, сего ради [лобзанье] с опасением твори!”). Післанець Папи Римського, чернець Павло Алепський записав, що здійснив цей обряд *“с большим принуждением” і був “словно лишений зренья і розума, [боясь], что [иначе] выгонят из дому”*⁸⁶.

По-друге, і це дуже суттєво, ця сама патріархальна культура придушувала природні прояви сексуальності (змушуючи пережи-

вати звичайний елемент еротичної гри як *брудний*, як форму *покарання*, яке слід перетерпіти). Чи існували ритуали, схожі на гру з “мерцем” та його пенісом у давнину чи його поява була логічним наслідком розвитку “поцілункового обряду” допетровської Росії – це питання залишається відкритим. Хай там що, а жіночий рот безсумнівно постає в ньому локусом пригнічення особистої ідентичності, місцем інскрипцій традиційної етики, змушуючи жінку навчатись покорі і підлеглості⁸⁷.

* * *

Підсумовуючи викладені факти з російської “історії жіночого тіла”, спробуємо відповісти на деякі запитання, поставлені на початку. Аналіз наративного та візуального матеріалу давньої та середньовічної Русі і Росії XVII–XVIII ст. змушує визнати, що у ранніх пам’ятках немає тих суттєвих відмінностей між чоловічим та жіночим ротом, які поступово викристалізувались у джерелах нового часу. Тоді як чоловічі вуста майже не описувались, жіночі становили значно більший інтерес, поставали як еротичний об’єкт – об’єкт жадання для чоловіка-суб’єкта. Змальовуючи жіночий рот в повчальних та епітимійних текстах, автори посилювали сексуальне значення рота і губ, еротизуючи їх сприйняття. Вони фактично підготували медичний дискурс, що виник у XVIII ст., в межах якого частини жіночого лона отримали назви, співзвучні до частин рота (згадаймо, що слово *губа* – досить пізніє, тоді як до XVI ст. більш поширеною була лексема *лобзь*). Порівняння візуальних і наративних репрезентацій жіночих зображень свідчить про існування різних уявлень про *ідеальний* і *бажаний* жіночий рот, сконструйований церковним каноном (маленький, непомітний, стиснутий) і народними уявленнями. В простонародному дискурсі існували множинні моделі, та визначальною нормою були пишні розміри рота, які символізували здоров’я та сексуальну привабливість. Ідеал досконалого чоловічого рота відновити, на жаль, складно.

¹ За письмовником XVII ст., РО. РНБ, Зібр. Кирило-Белозерського мон. № Q.XVII.67. Л. 212 об.

² Див., наприклад, праці, де означено загальні способи деконструкції жіночого тіла з антропологічної, соціологічної, культурологічної перспективи, а також з позицій історії науки та медицини (в хронологічному порядку): *Martin E.* The Woman in the Body: A Cultural Analysis of Reproduction. Boston, 1987; *Epstein J., Straub K.* (eds.) Body Gards: the Cultural Politics of Gender Ambiguity. – L., 1991; *Tasker Yv.* Spectacular Bodies: Gender, Genre and the Action Cinema. – L., 1993; *Stafford B.* Body Criticism: Imaging the Unseen in

Enlightenment Art and Science. – Boston, 1993; *Butler J.* Bodies That Matter: On the Discursive Limits of 'Sex'. – N.Y.-L., 1993; *Martin E.* Flexible Bodies: the Role of Immunity in American Culture. – Boston, 1994; *Terry J., Urla J.* (eds.) Deviant Bodies. – Bloomington, 1995; *Cartwright L.* Screening the Body: Tracing Medicine's Visual Culture. – Minneapolis – L., 1995; *Balsamo A.* Technologies of the Gendered Body. – Durham – L., 1995.

³ *Stacey J.* Feminist Theory: Capital T // *Robinson V., Richardson D.* (eds.) *Introducing Women's Studies. Feminist Theory and Practice.* – N.Y., 1997. – P. 69.

⁴ *Braidotti R.* Nomadic Studies: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory. – N.Y., 1994.

⁵ *Firestone S.* The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution. – L., 1971.

⁶ *Grosz E.* Volatile Bodies: Towards a Corporeal Feminism. – Bloomington, 1994.

⁷ *Kollins Ph.* Black Women & Sex / Gender Hierarchy // *Jackson S., Scott S.* (eds.) *Feminism and Sexuality: a Reader.* – Edinburgh, 1996.

⁸ *Weeks J.* Sex, Politics and Society. – L., 1990.

⁹ *Richardson D.* Sexuality and Feminism // *Robinson V., Richardson D.* (eds.) *Introducing Women's Studies. Feminist Theory and Practice.* – N.Y., 1997. – P. 156.

¹⁰ *Vance C.* Social Construction Theory: Problems of the History of Sexuality // *Altman D.* and others. *Which Homosexuality.* – L., 1989.

¹¹ Докладніше див.: *Жеребкіна И. А.* “Прочти мое желание...”. Постмодернизм, психоанализ, феминизм. – М., 2000.

¹² *MacClintock A.* Imperial Leather: Race, Gender and Sexuality in the Colonial Context. – L., 1995.

¹³ *Foucault M.* The Birth of The Clinic: an Archeology of Medical Knowledge. – L., 1973; *idem.* The History of Sexuality. – V. 1. – L., 1979.

¹⁴ Лексема “дискурс” часто вживана, але це поняття у різних працях часто розуміють по-різному. Тут дискурс означає різні “практики мовленнєвої поведінки” (“готові тексти та ідеї в головах людей, все, що промовляється та мається на увазі, аргументи, поняття, твердження, а також форми обговорення цих тверджень” – *Смит Д.* Социологическая теория: методы патриархального письма // *Здравомыслова Е. А., Темкина А. А.* (ред.). Хрестоматия феминистских текстов. Переводы. – СПб., 2000. – С. 59 (коментар до розуміння цього терміна *М. Фуко*).

¹⁵ *Naraway D.* Whose Science? Whose Knowledge? – Ithaca, 1991.

¹⁶ *Duchen C.* Feminism in France. – L., 1986.

¹⁷ *Holmkvist B.* Interview with J. Habermas // *Dagens.* – 1981. – № 11/11. – P. 7.

¹⁸ *Гаген-Торн Н. И.* Магическое значение волос и головного убора в свадебных обрядах Восточной Европы // *Советская этнография.* – 1933. – № 5–6. – С. 76–88.

¹⁹ Словарь русского языка XI–XVII вв. Т. 6. – М., 1979. – С. 66 (“зубы”) і Т. 8. – М., 1981. – С. 263 (“лобзати”, “лобызанье”); Т. 22. – М., 1997. –

С. 220 (“рот”). Срезневский И.И. Материалы для словаря древнерусского языка. Т. III. – СПб., 1903. – С. 1273–1274 (“уста”).

²⁰ *Словарь...* Т. 4. – М., 1977. – С. 151 (а слово “губастый” – взагалі XVIII ст.).

²¹ *Лабунская В. А.* Невербальное поведение. – Ростов, 1986. – С. 18; *Байбуриной А. К., Топорков А. Л.* У истоков этикета. – С. 52.

²² *Преображенский А.* Этимологический словарь русского языка. Т. 1. – М., 1910–1914 гг. – С. 461–462.

²³ Невипадково етичні правила середньовічного російського чернецтва дозволяли поцілунки дружби та прихильності, але забороняли лобзання “мнихом” жінки, навіть матері (Требник 1580 г.) // НМ.СМS (Собрание фотомокопий рукописей сербских и других южнославянских монастырей (Serbian Collection) в составе коллекции фотомокопий рукописей Хиландарского монастыря (Греция), хранящееся в Хиландарском архиве (Огайо, США). – № 171.) – 272 л.

²⁴ *Клименкова Т.* Женщина как феномен культуры. Взгляд из России. – М., 1996. – С. 59.

²⁵ Див., наприклад: Государственная Третьяковская галерея. – М., 1974. – №№ 1–2 (Богоматерь Владимирская. XII в.); № 5 (Параскева Пятница. XIV в.); № 10 (Положение во гроб. XV в.).

²⁶ Особая редакция “Вопрошания Кирика” // Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины. Издание С. И. Смирнова. – М., 1913 (далее – МДРПД). – С. 24.

²⁷ Вопросы женам. Сборная рукопись 1482 г. (Кирило-Белозерская б-ка. № 6/1089. Л. 97). Цит. за: *Алмазов А. И.* Тайная исповедь в православной восточной церкви. Т. 3. Приложение. Русские уставы исповеди. – Одесса, 1894. – С. 165–166. Крім того, відомо, що німець С. Герберштейн, який мандрував Росією та описував свої враження, також повідомив, що не лише до особливих поцілунків, але й до “извращенного любострастия” росіян привчили татари (*Герберштейн С.* Записки о Московии. – М., 1988. – С. 167).

²⁸ “Целовать, язык затолкнув в рот, – 12 дней [сухо есть]...” – “Вопрошанье-исповеданье”. По требнику XIV в., б-ка Чудова монастыря, № 5. Л. 72 об. Цит. за: *Алмазов А. И.* Тайная... – С. 275.

²⁹ “Вопрошанье-исповеданье”. – С. 276.

³⁰ Правило о верующих в гады, и зверя и в дни овы добры, овыя злы. – По номоканону XIV в., Российская Национальная Библиотека (собр. Порфирия Успенского), № Q.II.90. Л. 26 об. – 35 об. (Цит. по: МДРПД. – С. 143).

³¹ Особая редакция “Вопрошания Кирика...” – С. 24.

³² “...ежели не чадородия, но слабости ради...” – Пчела XIV в. // РГАДА. Ф. 181. № 370/820. Л. 2 об.

³³ Див.: *Подорога В. В.* Феноменология тела. Введение в философскую антропологию. Материалы лекционных курсов. – М., 1995. – С. 60–65.

³⁴ Сб. лицевая рукопись Кирило-Белозерского собрания. Сер. XV в. // Рукописный отдел Российской национальной библиотеки. КБ 68/1145. Л. 390; *Белова О. В.* Древнерусские сказания о животных: сексуально-половой аспект глазами средневековых книжников // Gender-Forschung in

der Slawistik. Wiener slawistischer Almanach. Sonderband 55. – Wien, 2002. – S. 548–550.

³⁵ Аналогічним було ставлення і в католицьких країнах. Див.: *Тэннехилл Р.* Секс в истории. – М., 1995. – С. 378–389.

³⁶ Требник XV в. (Б-ка Московской Духовной академии, № 184. Л. 56 об.-60). Цит. за: *Алмазов А. И.* Тайная... – С. 191–192.

³⁷ Там само (Требник XV в. Л. 57).

³⁸ Исповедание женам. Требник XVI в. // РНБ, № Q.I.100. Л. 49 об.

³⁹ Пролог XIV–XV вв. // РГАДА. Ф. 381. № 158. Л. 109–109 об.

⁴⁰ *Artaud A.* L'Ombilic des Limbes. – Р., 1954. – Р. 63; *Арто А.* Театр и его двойник. – М., 1993. – С. 161–162. Ср.: *Подорога В.* Феноменология тела. – М., 1995. – С. 89.

⁴¹ Прологи XIV–XV вв. // РГАДА. Ф. 381. № 158. Л. 170–170 об.; № 171. Л. 195; Ф. 181. № 355. Л. 218–218 об.

⁴² Це уточнення стає суттєвим для сповідника. Див.: “аз своєю волею бесовскому злодеянию вдавался, яко и уста мои на целование раздвигал” (Поновление инокам. Сборник XVII в. Собр. М. П. Погодина, № 314. Л. 121. Цит. за: *Алмазов А. И.* Тайная... – С. 209).

⁴³ Про них в епітимійній літературі XVI–XVII ст. найбільше згадок: “Аще двоеженец”. Сборная рукопись XV–XVI в. Б-ка Чудова монастыря, № 277. Л. 337–348. (Цит. за: МДРПД. – С. 63–77); Правила святых [отец] о епитимьях. Сборная рукопись. XVI в. Волоколамская б-ка. № 560. Л. 66–78 об. (Цит. за: *Алмазов А. И.* Тайная... – С. 278–285) та ін.

⁴⁴ Оскільки рот розглядали як певну посудину, куди під час причастя потрапляло сублімоване “тіло Христове”, то вважали кошунством вкладати у нього будь-що “брудне” – від лихослів'я до сперми. Див.: *Полоцкий Симеон.* Сквернословие // Русская силлабическая поэзия XVII–XVIII в. – М., 1970. – С. 150.

⁴⁵ *Брюсова В. Н.* Русская живопись XVII в. – М., 1984. – № 115 та ін.

⁴⁶ Поновление инокиням. Требник рукописный XVI в. // РНБ, № Q.I.100. Л. 20 об. (Цит. за: *Алмазов А. И.* Тайная... – С. 223). Пор. аналогічні тексти: Исповедание женам. Требник XVI в. // РНБ, № Q. I. 100. Л. 49 об. (Цит. за: *Алмазов А. И.* Тайная... – С. 204).

⁴⁷ Поновление. Требник XVI в. Кирилло-Белозерская б-ка, № 128/7859. Л. 19 об.; Требник. XVII в. Собр. М. П. Погодина, № 314. Л. 121. (Цит. за: *Алмазов А. И.* Тайная... – С. 209).

⁴⁸ Поновление священноинокам. Требник рукописный XVI в. // РНБ, № Q.I.100. Л. 1.3 (Цит. за: *Алмазов А. И.* Тайная... – С. 240).

⁴⁹ *Рубин Г.* Размышляя о поле: заметки о радикальной теории сексуальных политик // Гендерные исследования. – Харьков, 1999. – № 3. – С. 6, 20.

⁵⁰ Исповедание по вопрошании о всем. Требник XVI в. Собр. А. И. Хлудова, № 119. Л. 246. (Цит. за: *Алмазов А. И.* Тайная... – С. 192).

⁵¹ Будь-які укуси чи покусуння під час любовної гри (“зубов вкушения”) засуджувались як прояви тваринної сутності. Див.: Требник XVI в. // РНБ, № Q.I.100. Л. 50 об. (Цит. за: *Алмазов А. И.* Тайная... – С. 205).

⁵² Требник XVI в. Собр. М. П. Погодина, № 305. Л. 10. Публ. за: Алмазов А. И. Тайная... – С. 194.

⁵³ Давньоруське слово “лоно”, аналоги якого є у всіх слов'янських мовах, за М. Фасмером, походить від старовинного слова “сосуд”, “полость”, що цілком узгоджується з розумінням рота як отвору. Див.: Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. – М., 1964. – Т. II. – С. 517.

⁵⁴ З частини білі: шкіра, зуби, руки, З – чорні: очі, брови, вії, З – червоні: губи, щоки, нігті, З – довгі – волосся, вії, бюст (високий), З – широкі – стегна, груди, чоло, З – вузькі: талія, рот, вульва, З – повні: руки, ікри, зад, З – вигнуті: талія, ніс, вії, З – маленькі: ступня, кисть, вуха, З – круглі: груди, шия, підборіддя. Див.: Эстетика Ренессанса. – Т. 1. – М., 1981. – С. 481, 492; пор.: Женщина в пословицах и поговорках народов мира / Сост. Гейван Э. А. – М., 1995. – С. 69.

⁵⁵ Эстетика Ренессанса. – Т. 1. – М., 1981. – С. 481.

⁵⁶ “Если у бабы рот большой – то и пизда большая”, “Присказка: – Правда ли, что если у мужика нос большой, то и хуй большой? – Правда! – отвечает мужик и спрашивает: “А верно ли, что если у бабы рот большой, то и пизда большая?” – Баба, смутившись, сузив рот: “Ну, кто тебе это сказал?”...” – Див.: Логинов К. К. Материалы по сексуальному поведению русских Заонежья // Топорков А. Л. Секс и эротика в русской традиционной культуре. – М., 1996. – С. 444–454, 448–449.

⁵⁷ Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. – М., 1977. – С. 180–181.

⁵⁸ Подорога В. Феноменология тела. – М., 1995. – С. 217.

⁵⁹ Путешествие барона Августина Майерберга к царю и великому князю Алексею Михайловичу в 1661 г. – М., 1887. – С. 84.

⁶⁰ Помада // Брокгауз Ф. А., Ефрон И. А. Энциклопедический словарь. Т. XXIVa. – СПб., 1898. – С. 495.

⁶¹ Коллинз С. Нынешнее состояние России, изложенное в письме к другу, живущему в Лондоне. – М., 1846. – С. 23.

⁶² Истомин Карион. Домострой // Русская силлабическая поэзия... – М., 1970. – С. 207.

⁶³ Путешествие барона Майерберга... – С. 79. Аналогічні згадки з побажаннями “кушать помалу, чего доведется” і також пити, “появши, егда поднесется” можна знайти в Каріона Істомина. Див.: Истомин К. Указ. соч. – С. 208.

⁶⁴ Пор. загадки: “Мокренький теленочек под лавочкой лежит” (язык), “Полон хлевец белых овец” (рот), “Полно подполье гусей-лебедей” (рот). – Див.: Пословицы и присловья, собранные В. И. Далем // Топорков А. Л. (ред.) Русский эротический фольклор. – М., 1995. – С. 320–321.

⁶⁵ “...павиное твое приседание, перепелишные твои кости, бумажное твое тело, сахарные уста, мудрая мысли, черна соболя брови...” (Сказание о молодце и девице // Памятники литературы Древней Руси. XVII век. Книга вторая. – М., 1988).

⁶⁶ Полоцкий Симеон. Из цикла “Похоть” // Русская силлабическая поэзия – М., 1970. – С. 143.

⁶⁷ Див.: Брюсова В. Н. Указ. соч.

⁶⁸ Русские ювелирные украшения XVI–XX вв. – М., 1994. – №№ 98, 99.

⁶⁹ Неизвестный художник. Портрет неизвестной в русском головном уборе // Там же. – № 163; пор. також: №№ 167, 254.

⁷⁰ Див., наприклад: *Иванов Е. П.* Русский народный лубок. – М., 1937. – С. 98 (лист 39).

⁷¹ Пословицы и присловья... – С. 312. Пор.: “Толстогубая курносой сродни”; “Брыли (губы) – хоть студень вари” та ін. (Там же.)

⁷² Из “Поновления детям младым”. Требник XVII в. Собр. А. И. Хлудова, № 120. Л. 385 об. – 387 // Цит. за: *Алмазов А. И.* Тайная... – С. 205–206.

⁷³ “Дай мне язычком подтереться, так я тебе дам кляпка в зубах поковырять”, “Было времечко, ела жопа семячко, а теперь и в рот не дают”, “Легко подгузку, легко и подгубку” (Див.: *Carey C.* Les proverbes erotiques russes: Études de proverbes recueillis et non-oublés par Del’ et Simoni. The Hague; Paris: Mouton, 1972. – Р. 44–78; див. також: Народные русские сказки не для печати, заветные пословицы и поговорки, собранные и обработанные А. Н. Афанасьевым. 1857–1862 / Изд. подгот. О. Е. Алексеева, В. И. Еремина, Е. А. Костюхин, Л. В. Бессмертных. – М., 1997. – С. 483–508).

⁷⁴ “Еруслан Лазаревич, смотрячи на красоту ея, с умом смешался и целовал ее во уста сахарныя...” (Памятники литературы Древней Руси. XVII век. Книга первая. – М., 1988. – С. 320).

⁷⁵ *Афанасьев А. Н.* Русские народные сказки в трех томах. – М., 1957. – Т. 2. – С. 28, 155, 191, 247, – Т. 2. – С. 448, 460. Детальніше див.: *Байбурин А. К., Топорков А. Л.* Указ. соч. – Л., 1990. – С. 50.

⁷⁶ “Что у тебя, девица, губушки сладеньки? // Пчолы были, мед носили, а я принимала... / Что у тебя, девица, в пазушке мяконько? / Гуси были, пух носили, а я принимала...” (*Миненок Е.* Народные песни эротического содержания // Русский эротический фольклор / ред. А. Л. Топорков. – М., 1995. – С. 28–29).

⁷⁷ Послание от инока к инокине XVII в. // РО. РНБ, Собр. Кирилло-Белозерского монастыря. № Q.XVII.67, Л. 212 об. – 213.

⁷⁸ У лексемі *рот* голосна *о* та короткість слова конструюють розташування цього отвору на обличчі.

⁷⁹ Див., наприклад: “...И прекрасная королева Милитриса... возьмь его за беляя руки и любезно во уста целова и поведе его в королевские палаты... И почели питии и ясти и веселитися...” (Повесть о Бове Королевиче // Памятники литературы Древней Руси. XVII век. Книга первая. – М., 1988. – С. 279).

⁸⁰ Русский эротический фольклор / ред. А. Л. Топорков. – М., 1995. – С. 350.

⁸¹ Там само. – С. 321.

⁸² Правда, серед приказок можна знайти і твердження, що “Ртом болезнь входит, а беда – выходит” (Пословицы и присловья, собранные В. И. Далем // Русский эротический фольклор / ред. А. Л. Топорков. – М., 1995. – С. 312).

⁸³ Цікавий емпіричний матеріал з цього приводу збирала Г. І. Кабакова. Див.: *Кабакова Г. И.* Антропология женского тела в славянской традиции. – М., 2001. – С. 58.

⁸⁴ Пословицы и присловья... – С. 311.

⁸⁵ Спецова И. С., Морозов И. А. Свидание с предком (пережиточные формы ритуального брака в святочных забавах ряженных) // Секс и эротика в русской традиционной культуре. – М., 1996. – С. 267–268.

⁸⁶ Докладніше див.: Пушкар'ова Н. Л. Сексуальна етика в частині життя древніх русів і московитів Х–XVII вв. // Секс і еротика в руській традиційній культурі. – М., 1996. – С. 51–103.

⁸⁷ Ср.: *Mühlen-Achs G.* Wie Katz und Hund. Die Körperspache der Geschlechter. – München, 1993.



Галина Кабакова

**Поліська народна антропологія:
жіночий текст**

*Переклад з російської Ірини Коваль-Фучило **

Ця стаття є стислим викладом етнолінгвістичного дослідження, присвяченого реконструкції фрагменту слов'янської картини світу, пов'язаного з народними уявленнями про жінку як істоту біологічну і соціальну [Кабакова 2001]. Матеріалом дослідження є поліська традиція, але лінгвістичні й етнологічні дані інтерпретуються у загальнослов'янському і, ширше, європейському контексті.

Основне джерело дослідження – матеріали, зібрані під час етнолінгвістичних експедицій (1974–1991) під керівництвом М. І. Толстого, частково опубліковані, зокрема, у двох випусках “Слов'янського і балканського фольклору” (1986, 1995), в “Поліському етнолінгвістичному збірнику” [ПЭС 1983], власні польові матеріали автора. Використані також різні дослідження традиційної народної культури Полісся.

Реконструкція традиційного уявлення про жінку неможлива без аналізу міфологічних текстів про походження перших людей. Поліська антропogонія (етіологічні легенди) має різне поход-

* Опубл. російською мовою: Полесская народная антропология: женский текст // Восточнославянский этнолингвистический сборник. Исследования и материалы. – М.: Изд-во “Индрик”, 2001. – С. 50–78.

ження: крім канонічного біблійного тексту й апокрифів, прочитується також вплив рабинічної традиції (“Агади”). Народна антропogонія – це розповідь про неухильне виродження людського роду. Відповідальна за це насамперед жінка. Основні мотиви: Адам і Єва творили єдине ціле, але за підмовою диявола Єва розірвала цей зв’язок. Походження статевих органів і статевого потягу пояснюють втратою первозданної єдності, а парування і тим більше дітонародження тлумачиться як пошук цієї єдності, а отже, невинності. Мотив втраченої досконалості внаслідок гріхопадіння присутній і в легенді про походження нігтів, які трактують як релікти прадавньої рогової оболонки перших людей. Жінку також звинувачують за анатомічні та фізіологічні дефекти: чоловічий кадик і жіночі місячні. Перший – це залишок яблука, який Адам не проковтнув (про це недвозначно свідчить лексика, наприклад, *яблучко*), а місячні є наслідком порушення заборони розгортати сорочку, забруднену менструальною кров’ю Божої Матері. Через жінку людські діти, на відміну від дитинчат інших створінь, не вмюють ходити одразу після народження: Єва не дозволила Богу перекинути свою дитину через ворота [див. також: Кабакова 1999].

Поліську міфологічну історію, як і космогонію інших народів, складають три етапи: епоха велетнів, яку змінила епоха людей, а далі прийде епоха карликів. Велетнів іноді вважають першими людьми, які втратили богатирську силу після гріхопадіння. Ці прото-люди, покарані за нерозумне використання своєї сили, мали на собі знак диявола, який брав участь у їх сотворінні. Джерелом сили було так зване чортове ребро, якого не має сучасна людина.

Людство приречене на здрібніння та виродження, його історія – це очевидні втрати і сумнівні надбання. Людина втратила силу, знання, зокрема знання часу своєї смерті. Серед позитивних здобутків людства – відмова від звичаю убивати старих батьків, про що згадують легенди і казки (сюжет № 981 за Аарне-Томпсоном). Ідея **гріха**, гріхопадіння формує народну концепцію походження й еволюції людини. Пропоновану типологію гріхів здійснено на основі аналізу буденного життя людей і побудовано за аналогією до типології Г. П. Федотова [Федотов 1991: 79–91]. Перша категорія – це гріхи чоловіків і жінок: недотримання церковного закону, невшановування світил, убивство. Друга група – “чоловічі” гріхи; найпоширеніший серед них злочин проти власності (конокрадство, крадіжка бджіл, підпал, спокушання чужої дружини).

Для нас найважливіша третя група. Це “жіночі” гріхи – злочини проти плідності у всіх її виявах: позбавлення “спору” землі й худоби, знищення плоду. Гріхи регулюють стосунки між людьми,

між людиною й світобудовою, між людиною й сакральною сферою [див.: Толстая 2000]. Порушення заборони карається хворобою, у такий спосіб контролюється поведінка жінок, чільною функцією яких є репродуктивна.

В основі нашої класифікації **хвороб** – соціальне розуміння хвороби, запропоноване французькими антропологами М. Оже й А. Земплені [Augé, Herzlich 1984; Zempléni 1982, 1985]. Залежно від причини, поліська традиція розрізняє такі захворювання: 1) хвороба за порушення заборони; 2) хвороба, що має раціональне пояснення; 3) хвороба, “наслана” людьми з надприродними здібностями; 4) хвороба, спричинена контактом з нечистою силою. Діагностують хворобу часто через народну етимологію (рак – це хвороба, якою заразилися від рака).

Типологія **лікування** включає чотири семантичні моделі: 1) повернення до вихідної ситуації, тобто до здоров'я (особливо характерне для зцілення дитячих хвороб). Тут можливі два варіанти: “звільнення” тіла від хвороби і “нове народження”; 2) відсилення хвороби; 3) прохання про здоров'я, адресоване до потойбічних сил. Прохання може бути частиною обміну: здоров'я замість хвороби; 4) знищення хвороби (подрібненням, підпаленням, похованням тощо). Вибір лікування залежить від етіології хвороби, наприклад, хвороба через порушення заборони лікується “виправленням” гріха. Якщо ні хворий, ні його близькі не згрішили, то хворобу можна вигнати із тіла як живу істоту.

Антропоморфізація хвороб у вигляді жіночих демонологічних персонажів (їх імена залежать від симптомів: *крікси, кріклівіци, трясучка*) свідчить про онтологічну концепцію хвороби: її уявляють не як процес, а як стан, інший від здоров'я, замовляння описують як ріст, добрий апетит, тобто стан динамічний (на відміну від хвороби). Здорове тіло – це організм у стадії становлення, воно має потенціал розвитку, зміни, перспективи.

Не лише хворе, а й здорове тіло є об'єктом інтерпретації поліщуків, де не всі частини тіла семантично однаково “насичені”. Найбільш значущі “безсмертні” частини (волосся, нігті), вони зберігають пам'ять про первозданний образ людини до гріхопадіння. Тут важлива семіотична опозиція “покритий/непокритий”, її мотивація на Поліссі пов'язана з біблійною традицією. **Волосся** метонімічно найкраще репрезентує людину: зачіска інформує не тільки про соціальний, а й сімейний стан особи. Тому в багатьох перехідних обрядах (весілля, похорон та ін.) на інтегративній фазі маніпуляції з волоссям, зміна зачіски є метафорами глибоких змін у житті людини. Таке специфічне захворювання, як ковтун (поліс. *којт, ковтун, ковтуниця*), є характерним “культурно зумовленим

симптомом” і дає можливість простежити парадигму взаємин між тілом і довкіллям. Волосся та волоссяний покрив прямо корелює із сексуальною поведінкою, але також емоційною та інтелектуальною діяльністю (порівн. вираз *кайтун завію* “йому спало на думку”). Волосся, а також **зуби** і **нігті** є характерологічними ознаками, за якими пророкують характер і майбутню долю.

Селянський етикет, на відміну від міського, не вимагає від тіла цілковитого мовчання, навпаки, мову тіла вважають щирішою від людської, оскільки тіло не вмє брехати. Ця мова містить різноманітні звуки, невідконтрольні розумові, всілякі мимовільні рухи (сверблячку, почервоніння та інші знаки), які інтерпретуються відповідно до семантичної опозиції лівий (негативний)/правий (позитивний). У тлумаченнях часто йдеться про взаємини з іншими людьми, при цьому особистість іншого ніби проникає у тіло, проступає на його поверхні (пор., *калі ікаєцца, то хтось спаминає*, причому злим словом).

Найвагоміші начала людини – кров і душа. **Кров** є соціальним маркером. Терміни з коренем *кров- позначають членів родини, пов'язаних як кровними зв'язками (*крейшчина*, *крейниє* “рідня”, *крейнік* “двоюрідний брат”, *крейни*, *крейняк* “четвероюрідний брат”, *крейнячка* “четвероюрідна сестра”), так і свояцтвом (*кревіч* “свояк”, *кревічка* “своячка”). Кров, з одного боку, втілює ідею родинної спорідненості, а з іншого, є репрезентантом суті індивіда. Ці два концепти лежать в основі обряду побратимства, під час якого учасники змішують свою кров. Поліщуки вважають, що натура людини залежить від “якості” крові. Усіх людей поділяють на дві категорії: носії “недоброї” крові здатні нашкодити, а носії “доброї”, навпаки, є цілителями. Якість крові залежить від стану материнського організму, від того, перша це чи остання дитина. Кров ототожнюється з плідністю, вітальністю людини, тому чаклуни наводять порчу на кров і тим можуть позбавити людину життя.

Кров є вмістилищем душі. **Душу** також локалізують у голові, носі, грудях, шиї, про що свідчить і анатомічна лексика: душа – це ямочка біля основи шиї, а також пухлина на шиї. Часто душа ототожнюється з диханням. Етимологія поєднує душу з духом – “життєвою силою” (інші поліські назви: *клеє*, *клиї*, *кльок*) [див. також: Толстая 2000a].

Пологи на Поліссі, як і загалом у східних слов'ян, ретельно приховувалися, тому жінка часто народжувала без сторонньої допомоги. Приховування, за народними уявленнями, скорочувало тривалість пологів. Специфікою поліської традиції є поширеність обряду кувади. Є два типи поліської кувади: а) чоловік страждає фізично; б) чоловік імітує пологові муки. Страждання можна

переносити на чоловіка породіллі, завдаючи і фізичного болю, і силою слова: повивальна бабка читає молитву-замовляння, чим переносить біль від породіллі до чоловіка чи до самої повитухи. Присутність чоловіка не скрізь обов'язкова, а от присутність повитухи необхідна, особливо при перших пологах, у випадку ускладнень і в післяпологовий період. В ідеалі кожна жінка хоча б один раз у житті повинна виконати роль повитухи, що відповідає архаїчному етапу розвитку європейської цивілізації. Основні вимоги до повитухи стосуються не так її “професійних” навичок, як соціального статусу. Повитуха в жодному випадку не може бути потенційною конкуренткою породіллі, тобто вона повинна належати до вікової групи жінок, що вийшли з дитородного періоду і не живуть статевим життям. При порушенні цих вимог, наприклад, якщо повитуха народить дитину, цю дитину, як і чоловіка, називають зневажливо *бабич*, а саму повитуху *бабичка*. Уся громада повинна спокутувати цю провину виготовленням одноденного рушника.

Для стимуляції пологів найпродуктивнішою є “вербальна” магія: ефективність деяких прийомів базується на синонімії чи полісемії (наприклад, породілля повинна ходити по хаті туди-сюди, щоб дитя швидше знаходилося – “народилося”). Слово при пологах допомагає краще, аніж жест, дія. Повитуха повинна знати молитви, замовляння та магичні прийоми. Їх мета – допомогти тілу породіллі розкритися, вивільнити з жіночого тіла нове тіло і нову душу, тобто народна концепція пологів близька до концепції смерті: вагітна жінка, по суті, вмирає, даючи життя двом новим істотам – матері й дитині. Таке вмирання повторюється при кожних наступних пологах, тобто мати у своєму житті переживає кілька життів і кілька смертей.

Після виходу плоду завдання повитухи – повернути спорожненому тілові втрачену цілість, поставити на місце зрушені органи. Повитуха усвідомлює себе медіатором між породіллею та потойбіччям, і може досягати своєї мети, закликаючи на допомогу Богородицю та святих з вузькою пологовою “спеціалізацією” (Нестора, Максима) або ж нечисту силу (пор. таке вірування: якщо бабка молилася до чорта, то народжена дитина після смерті стає приви́дом [див. також: Кабакова 1993]). Медіація повитухи важлива і при тлумаченні пророцтв долі, важливому етапі пологів. Вони залежать від фаз місяця, який, за народними уявленнями, безпосередньо впливає на плідність та життєву енергію людини. Молодик сприяє росту й родючості, неповний місяць знижує життєвий потенціал, відсутність місяця віщує безпліддя чи смерть. Традиція тлумачити дату народження популярна у вітчизняній

і зарубіжній середньовічній літературі. Проте “народно-етимологічний” принцип тлумачення (на зразок “народжений “на старому” швидко старіє”) сформувався, ймовірно, уже в локальній традиції.

Особливо цікавими для етнолінгвістичного дослідження є “двійники” дитини: амніотична пліва, пуповина й плацента [див.: Кабакова 1998]. Назви **амніона** (“сорочки”) варіюють тему одягу, головного убору (*рубашка, сорочка, чепець, шапка, очіпок, капішон, вінок*), трапляються й інші “текстильні” назви (*сітце, папона, мешок, камшук*). Тема ранньої “зодягненості” дитини надзвичайно важлива при оцінці: таку дитину, як правило, вважають щасливою, їй доручають усі відповідальні ритуальні ролі (починати сівбу, нести для свячення сплетені з останніх колосків вінки чи хрести, обходити навколо палаючий будинок), так “сорочка” стає дієвим оберегом не тільки для неї, а й для її батьків. Попри це на Поліссі знаходимо і протилежну, негативну оцінку такої дитини, що властиве слов’янській (зокрема польській) і балканській традиції.

Термінологія фіксує, що основна функція повитухи на Поліссі – перерізати і зав’язувати пуповину (*пуповезна, пупорезна, пупна, пупова баба, пупиха, баба-пупорезниця*, пор. також описові конструкції *баба та, що пупа в’язала; бабка, що ходит по пупах* тощо). Іноді цей високо символічний жест вважають настільки значущим, що його доручають не тій повитусі, що приймала пологи, а іншій жінці, якій у майбутньому належить уся пошана. Процедура перев’язування пуповини остаточно відділяє дитину від матері і починає символічну “роботу” над тільцем новонародженого, зокрема, дбають про його найважливіші вміння та якості. Для цього під пуповину підкладають ті знаряддя праці, які символічно залучають дитину до майбутніх занять, звідси і чіткий поділ на “чоловічі” й “жіночі” знаряддя. Перші – це обух, хомут, сокира, пилка, ніж. Другі пов’язані переважно із ткацтвом і рукоділлям. Це гребінь, веретено, човник, голка та інші. Отже, уже перші жести формують господарські схильності майбутніх чоловіка і жінки, що спонукає переглянути тезу про “безстатевість” дитинства.

Різний зміст має обряд поховання **плаценти** (її діалектні назви: *место, детское место, послед, детская постель, колибиль, матка, кашук*). Оскільки плацента – це певний двійник і матері, і дитини, то з її допомогою намагаються вплинути на майбутнє дітонародження або на характер і долю новонародженого. У виборі місця поховання плаценти віддзеркалюється різна символічна логіка. Однак, найчастіше вибір місця залежить від статі дитини і свідчить про матримоніальну стратегію: плаценту хлопчика закопують у символічному центрі хати (під столом, піччю, покут-

тям), бо він повинен залишитися вдома і стати господарем; а дівчинки – під порогом чи поза хатою, оскільки вона має вийти заміж і покинути дім. У ритуалі поховання зосереджена ідея непорушності родинного зв'язку: закопані під будинком послід і пуповина повинні “прив'язати” дітей до рідної домівки (недарма пуповину називають ще родовою ниткою). Внутрішню логіку тяжіння дитини до батьківського дому формує омонімія: місце людини там, де залишилося його місце. Поховання плаценти є також захистом, зміцненням дому як живого організму, що черпає життєву силу, вігальність із тіла й крові дітей і батьків.

“Доробляння” дитини, “розрізнення людського і нелюдського” (А. К. Байбурін) продовжується в обрядах купання і сповивання немовляти. Вибір батьківського одягу – ключовий символічний жест, який ідентифікує дитину статево. Символічне успадкування сімейних цінностей через перший одяг дитини реалізується трьома типами рішень: недиференційоване використання одягу; пряме, коли хлопчика сповивають у батьківську сорочку (*коб такий биу крепкий, як твой батька крепкий*), а дівчинку – у материнську; й інверсне. Вважають, що останній спосіб може стимулювати статево активність дитини (наприклад, дівчинка буде “гарячою”, тобто дуже сексуальною).

Терміни на означення **породіллі** утворені переважно від кореня *род- за допомогою різних дериваційних засобів: *роділля, роділлка, родіха, родуха, породілля, порожилля, рожалая, паражатка, парадьоха, нарожанка*, а також від іншого позначення пологів: *полог-: *палазьніца, положница*. У лексиці пологів може бути наголошена ідея звільнення породіллі: *ослобоніцця, злекшицця, опорожніцця*, при цьому уникають тривалого стану “порожнечі”. Жінки, які відвідують породіллю, бажають їй якнайшвидше знову “наповнитися”. Це фіксується і в таких назвах вагітної: *неслободна, непорожна, негуляшча*.

Сорок днів породілля є “гарячою”, нечистою, тому перебуває у тимчасовій ізоляції. Деякі її функції виконує повитуха: вона господарює, пригощає гостей на родинах і хрестинах, відсуваючи на другорядну роль хрещену матір. Це засвідчено такими назвами повитухи: хрещена бабуся і посаджена бабуся. Вона також здійснює ритуал попереднього, “домашнього” хрещення, який у випадку передчасної смерті дитини є достатнім, щоб вважати померлого християнином. Магічну силу приписують **імені** дитини: найпоширеніші імена (Іван і Марія) чи, навпаки, непопулярні, що вийшли з ужитку (Юхим, Гордій, Захар), імена перших людей (Адам і Єва), а також імена батьків повинні врятувати дитину, якщо в сім'ї вмирали діти [див. : Толстые 1998]. Остаточний вхід

дитини в соціум, у громаду відбувається після церковного хрещення. До цього моменту статус дитини невизначений: новонароджений – це дарунок Божий, і його називають *багданка*, але він також і людина іншої віри – *нехристь, ірад*; його навіть сприймають як демонологічний персонаж – примару (*маняк*) [див. також: Кабакова 1994a].

Хрестини – обов'язковий етап інтеграції дитини. Головна страва на обіді – каша чи бабина каша (оскільки її готує повитуха) наділяла долею нового члена суспільства і, крім цього, плідністю всіх учасниць свята. На кашу кладуть гроші – плату за послуги повитухи, хоча термінологія збору пожертв, здавалося б, має на увазі іншого адресата (породіллю) і вказує на зовсім іншу мету – купівлю одягу чи взуття для дитини (*на пелюшкі, на шапку, на віночок, на штани, на черевічку*). Отже, уся громада оплачує послуги повитухи, але і сім'я від себе повинна обдарувати її, що й відбувається на наступному обряді зливин, зливок і на перших іменинах дитини. Розплату у формі обдаровування трактують як звільнення повитухи; насправді ж – мати дитини звільняється від обмежень і “викупує” дитину від повитухи, яка досі належить їй.

Поки дитина цілком не сформована, поки вона не набула необхідної “твердості”, її легко зурочити. Особливо небезпечна зустріч двох матерів з дітьми (знос, зносини) [див.: Кабакова 1999]. Використовувані в цьому випадку апотропейні формули базуються на “обміні”: зло суперниці повертають їй, а собі залишають побажання добра. Про дієвість і поширеність такого “відповідного удару” свідчить наратив про смерть дитини внаслідок “повернутих” вроків, що не вважалося ні злочином, ані гріхом. Така реакція спричинена концепцією долі окремої людини. **Доля** людини, безумовно, унікальна, єдина, але недоброзичливець може її відібрати. Таке може статися не тільки з долею дитини, а й з іншими благами: врожаєм, приплодом худоби, успіхом у ткацтві тощо. Звідси й загальні обереги та магічні прийоми при пологах, отеленні, ткацтві.

У перші дванадцять місяців догляд за дитиною спрямований на виконання двох завдань: випрямити скорчене у материнському лоні тільце і зафіксувати його у випрямленому положенні. А мета обрядів, приурочених до першої річниці, – звільнити, “розв'язати” тіло, а також моторні та інтелектуальні здібності дитини. **Пострижини** – найважливіший обряд, початок виходу дитини з-під материнської опіки і перехід під владу батька. Остаточне від'єднання від материнського тіла відбувається під час відлучення від грудей. Символічно цей важливий етап оформлений як перехід від рідкої їжі до напіврідкої (каша) і твердої

(хліб), від материнської до батьківської. Цікаво, що у дитячій мові хліб називають папкою.

Для позначення дітей до 7 років використовують і диференційовані назви (*хлопчик, дівчинка*), і недиференційовані (*младенец, блазнюк, блазнота*). Перехід у наступну вікову категорію (приблизно у 7 років) формально позначається зміною одягу: якщо до цього віку незалежно від статі діти носили однаковий одяг, то тепер дитину одягали відповідно до її статі: спідницю чи штани. Втім, у деяких локальних традиціях одягання спідниці могло відбуватися і значно пізніше, уже на весіллі. Важливо відзначити нефіксованість роду в іменуванні дівчинки-підлітка: від кореня *дів- творяться як іменники жіночого роду *дівчинка, дзевачка, дзеўча, дзеўчяня*, так і чоловічого *дівчук*. Можливо, це свідчить про статеву “невизначеність” цього віку. Змістово цей перехід пов’язаний з початком трудової діяльності, навчанням ремесел. Перший обов’язок дівчинки – догляд за меншими дітьми; ритуально маркованими є роботи ткацького циклу: виготовлення першої нитки (пряжі) є трудовою ініціацією дівчинки. Друга ініціація пов’язана зі статевою зрілістю і є переходом у вікову групу підлітків.

“Вікова” термінологія відображає специфіку східнослов’янської концепції людського життя. До приходу фізіологічної зрілості про дівчинку говорять, що вона ще не цвіте (*немає ще цвіту*), ще не досягла віку (*до зросту*). Ідея “недосягнення” віку присутня також у способах називання підлітків обох статей: *підліткі, підросткі, недоросткі* (хоча трапляється термін *виросток*). Коли ж дівчинка переступила цей важливий віковий поріг, говорять, що вона *уже уходить ї діюку* чи що вона *вошла в годи*. Цей вік вважають періодом найповнішого розквіту життєвої сили, реалізації юридичних прав та трудових функцій. Зрілість жінки – той період, коли вона виконує своє призначення: виходить заміж, народжує, виховує і влаштовує долю дітей. Далі вона вийде із цієї категорії, і про неї скажуть, що вона *з годою виходилась уже*.

Ідею розквіту, цвітіння людини зафіксували українські фрази: *на цвіту прібитий* – “безплідний, нерозвинений”, “від природи безсилий, дурний (про людину)”, *немає з його цвіту* – “не має здоров’я, розуму”, і білоруські (туровські): *некі пусти чоловік, немає краскі, сіли у йом, немає у йом кльоку*. При цьому цвітіння могло осмислюватися і як попередній стан, за яким повинно було прийти плодоносіння. Надто довгу тривалість цвітіння оцінювали негативно. Рослинний код виражав осуд старої діви, – про неї говорили: *сідит маком*, чи ще гірше – *у пук пошла*.

Підлітковий вік – час поступового вступу індивіда у молодіжні групи, більш (для хлопців) чи менш (для дівчат) структуровані.

Членство у цих групах мало матримоніальне завдання: дівчину молодіжної групи вважали потенційною нареченою і позначали відповідними весільними термінами: *каралева* чи *княгиня*. Міжстатеве спілкування в молодіжних групах (це особливо актуально для дівчат) має свої наслідки. Подвійна мораль призводить до вагітності дівчини, яка відповіла взаємністю на залицяння кавалера. Якщо вона не вийде заміж, то її покарають старші жінки або хлопці: такій дівчині примусово змінюють дівочий головний убір на жіночий. У нормальній ситуації це відбувається під час весільного обряду.

Але головне покарання – у мовному осуді. Різноманітні назви дівчини-матері та її дитини красномовно свідчать про традиційне ставлення, найперше жіноче, до дівчини, яка не впоралася із подвійним завданням: заміжжям та народженням законного потомства. Розглянемо кілька семантичних моделей. Перша актуалізує новий головний убір, – мова йде про похідні від кореня *крит-: *покритка, накритка, скритка, самакритка*. Друга локалізує місце гріхопадіння чи народження дитини, воно завжди розташоване поза домашнім простором або на його межі: *подплотниця, подвугольниця, падугольня, крапійниця, надкрапійниця* – матір і *подтинник, подплотник, подплетник, крапівник, подкрапівник*, а також *баркан, банкар* (від *баркан* “паркан”) – позашлюбна дитина. Третя модель наголошує на відсутності батька: *безбачина, безбачинка*. Лінгвістично походження дитини позначене тільки матір’ю – *дяйчур*, що в патріархальному суспільстві було вкрай зневажливим (порівн. також *бабич* від “баба повитуха”). Це дитина, яка народилася поза головним обрядом, який легалізує статеве життя, – весіллям. Воно метонімічно згадане головним ритуальним елементом: *безкоровайчук, безкоровайний син*. До цієї моделі близька й третя модель, яка наполягає на “стихійному”, випадковому народженні дитини: він *самосей, саморожджени, його вітром надуло*. Він – *найдьонак, найдьончик, найдьониш, (з)найдьон*. Поширені також невмотивовані терміни, які стосуються бастарда: *байструк, байстря, байстручане* (і похідні позначення його матері *байстручниця, -ка, -иха, бастроводниця*), *бенюк, бенкач*. У соціально-економічній сфері така дитина стає вигнанцем, але у міфологічній його наділяють великою продукуючою силою (адже він плід кохання), а також схильністю до чаклунства [див.: Кабакова 1992].

Правила укладання шлюбних стосунків на Поліссі свідчать про переважно ендогамні шлюби. Обряд весілля відповідний до схеми обряду ініціації. Головним суб’єктом перехідного обряду є наречена, оскільки саме її випробовують, саме вона змінюється.

Першу частину весільного обряду пронизує тривога і смуток, пов'язані із символічною смертю дівчини, а друга, після шлюбної ночі, як правило, весела, розвиває тему відродження нареченої як заміжньої жінки, що пройшла ініціацію. Розмаїття і складність символічної мови весілля, що включає словесні, поведінкові та предметні метафори, має засвідчити правильне функціонування суспільства.

Коса нареченої символізує дівочу честь, це центральний концепт поліського весілля. У розгалуженій номенклатурі весільних чинів передбачені особливі персонажі, які змінюють зачіску нареченої; їхні назви утворені від об'єкта діяльності (*закаса, закосянє, коснік, (за)косянка*), а також від самої дії (*завівальниця*). Нареченій розплітають коси (як і під час пологів), і вінчання стає єдиною ситуацією, коли жінка привселюдно з'являється із розпущеним волоссям. Після обряду косу відрізають, надалі її зберігають до смерті і кладуть у труну, щоб повернути тілу втрачену цілість.

Інший важливий символічний акт – розподіл **короваю**, який наділяє кожного учасника весільного бенкету часткою загального щастя, загальної долі, як при розподілі каші на хрестинах. Гості ж обдаровують молодих, реальними чи уявними, пародійними подарунками, супроводжуючи їх римованими формулами- побажаннями із еротичними змістом: “Я вам дарую бджоли на зеленім дубі, щоб молоді цілувалися в губи”. Крім успішного статевого життя, молодим бажають рясного і вдалого потомства: “Щоб за цею ночку і сина, і дочку”, “Дару вам щасця, долі і белага сира і до году сина”. Побажання потомства присутні і в інших епізодах весілля, формулюються вони не тільки вербально, а й за допомогою предметів з ознакою множинності (зерно, цукерки, сухий сир, зернини каші, монети), якими обсипають молодих. Незліченність асоціюється із високою плідністю, а зліченність може на якийсь час призупинити зачаття, відтермінувати першу вагітність. Так, наречена під час весільної трапези підкладає під себе стільки пальців, скільки років вона не хоче мати дітей. Така символічна тимчасова “контрацепція” цілком допустима і не суперечить традиційній моралі.

На весіллі при поділі хліба і при зміні дівочої зачіски розподіляють щастя та долю. Про це пише А. К. Байбурін, зазначаючи, що людина наділяється новою долею на кожному етапі життя, позначеному ритуалом. У контексті весілля і, ширше, шлюбу доля набуває конкретного значення – “наречений”/“наречена”, “чоловік”/“дружина”. Весілля як перехідний обряд є періодом небезпечним, жертвами вроків потенційно можуть стати всі його учасники (відомі численні розповіді про перетворення перезви

у зграю вовків), але у найбільшій небезпеці є наречена. Одна із серйозних загроз – знищення долі, плідності нареченої. Є чимало способів нашкودити молодим. Найефективніший – порушити правила обміну дарунками. За народними оповідями, позбавляють плідності в основному жінки старшого віку, як правило, свекруха або її родички того ж віку. Парадокс у тому, що саме свекруха відповідальна за плідність молоді: крім “керма влади”, символом якого є домашнє начиння, вона передає майбутній спадкоємиці не тільки господарські, а й дітородні функції, одягаючи на неї свій головний убір або пояс.

Центральне місце у весільній обрядовості посідає концепт **честі**. Сліди вдалої дефлорації, що свідчать про збережену до весілля невинність нареченої і про чоловічу силу нареченого, привселюдно демонструються учасникам весілля. Якщо молоді відповідають вимогам суспільства, то весілля переростає у загальні веселощі (як довели Н. І. та С. М. Толсті, обрядовий термін *весілле* актуалізує семантику веселощів).

Обрядові метафори честі вістують незайманість нареченої (*честная, хорошая, совестная, непрогуляна*) і обігрують мотив червоного кольору (червоний прапор, фартух, рушник, хустка, стрічка, нитка чи будь-який шматок тканини). Особливо важлива серед цих метафор калина. Її використовують на весіллі експліцитно (весільний хліб прикрашають калиною і перев'язують червоною ниткою), згадують у піснях, присвячених “чесній” нареченій (“Ой у лузі калина всьой луг закрасіла”) і у фразеології: *ламаті калину* – “позбавити невинності”, *стратить калину* – “про дівчину, що втратила невинність до шлюбу”. Рослинний код взагалі характерний для позначення невинності: *загубити вінка* – “утратити невинність до весілля”. Семантику кольору містить також абстрактний термін *крас* – “цнотливість” та фразеологізм *красити рід* – “прославити рід”.

Останній вислів часто повторюється у весільній ліриці і певною мірою пояснює той зміст, який вкладають на Поліссі у поняття честі. Честь надзвичайно важлива, оскільки родина потребує гарантії законності майбутнього потомства. Йдеться не стільки про індивідуальну честь, скільки про сімейну. Уся сім'я нареченої, насамперед батьки і брат, дбають про те, щоб наречена відповідала шлюбним вимогам. Але у випадку, якщо наречена втратила невинність до весілля, молодий рятував її від безчестя, підробляючи сліди дефлорації. Тобто честь перетворюється із суспільної проблеми в особисту. Взагалі честь має не абсолютну, а відносну цінність (старих дів гудять не менше, ніж розпусниць).

Важлива не сама честь, а її правильна циркуляція, передача від однієї сім'ї до іншої, від одного “роду” до іншого.

Метафори честі (і безчестя) позначає також кулінарний код. Якщо наречена була незайманою, гостей пригощають вином чи солодкою горілкою, настояною на червоних ягодах, або сиропом із бураяка в цілих чарках. Таким чином, ознака “червоне” поєднується із двома іншими важливими семантичними ознаками “солодке” та “ціле”. Солодке – стійка ознака жінки і жіночої сексуальності. На весіллі солодке асоціюється із невинністю, протиставляється несолодкому чи солоному як знаку моральної зіпсованості (залежно від ситуації гостей пригощають кашею з медом або солоною кашею).

Інший виразний засіб опису стану нареченої – посуд. “Чесну” наречену вшановують цілим посудом, а “прогуляну” – розбитим. Утім, битий посуд може позначати знищення невинності і протиставлятися дірявому предмету – уособленню зіпсованого, негідного, поганого. “Нечесну” наречену з осудом виганяють за межі дому, життєвого простору в ліс чи на болото, що актуалізує уявлення про наречену як про сторонню, невідому (порівн. етимологію самого терміна *невеста*, *невехна*), яка у весільному фольклорі приходить з лісу, здалеку чи взагалі нізвідки; вона не знає звичайнісіньких норм, взагалі не є людиною (порівн. її позначення у весільному фольклорі: *мядзвєдзіца*, *людаєдзіца*). Оскільки честь – цінність сімейна, родова, то за нечесність молоді карають усю її родину: батьків уподібнюють до тяглової худоби, накладають на них хомут і змушують так обійти ціле село. Нападу і руйнувань зазнає також хата молоді: тут б'ють посуд, нищать лавки, піч, мажуть дьогтем стіни [див. також: Толстая 1996]. Таке ритуальне безчинство могло мати й інший зміст: замість покарання це було випробування нареченої, бо вона мусила полагодити зруйноване. Важливо, що в обох випадках узаконена звичаєм “антиповедінка” маркує вагомий перехідний етап у житті своїх членів.

У структурі весілля простежується виразна симетрія тем і мотивів. Так, наприклад, миттєво реалізуються висловлені напередодні побажання плідності: вранці після шлюбної ночі батькам молоді демонструють ляльку, що символізує первістка молоді пари. Драматичним плачам нареченої на початку весілля відповідні комічні скарги несправжньої нареченої після першої ночі. Розподіл короваю у нареченої дублюється розподілом короваю у молодого.

На підтвердження відомої етимології слова коровай (від *корова), отже, і трактування цього обрядового хліба як релікта древнього жертвоприношення тварини, свідчить пародійне жертвоприношення так званої *яловици*, насправді курки, яке існувало

паралельно із поділом короваю. Словесні формули при розподілі між родиною молодої і гістьми підтверджують подвійний сенс цього дійства: по-перше, ця курка-яловіца – сама наречена, принесена в жертву, по-друге, це викуп за наречену.

Ритуальні дії наприкінці весілля переводять у новий статус не тільки молодих, а й їхніх батьків, особливо це стосується тих, хто одружив останню дитину, а отже виконав свої батьківські обов'язки. Це значить, їм час вийти з вікової групи дорослих, здатних народжувати, оскільки новоприбулі молоді витісняють попереднє покоління. Цей перехід показаний комічною сценкою з назвою *хвіст*, яка пародіює весільний бенкет чи церковне вінчання. Матір отримує вінок і цим символічно залучається до віку невинності – вона поступово втрачає свою статеву ідентичність. Аби показати безповоротність переходу, посеред хати вбивають затичку (*забивати чопа, п'яту*). Цим символічно затикають лоно матері сімейства, вона більше не буде вагітна. Існує й інший символічний спосіб демонстрації цього переходу: на животі свекрухи розбивають горщик каші, яку перекидають на молоду, так плідність передається від старої господині до молодої.

Т. А. Агапкіна [Агапкіна 1996] детально проаналізувала термінологію та “міфологію” **місячних**, чи не найхарактернішого вияву жіночої фізіології. Перетворення дівчини у жінку змушує її змінити ставлення до власного тіла: якщо дівчина старанно ховала свої регули, то заміжні не надавали їм особливого значення, сліди крові було видно на одязі. Це зумовило найпоширеніші на Поліссі назви менструації. Вони побудовані як локативні конструкції, які вказують на ті предмети одягу, де проступає менструальна кров: *на рубашке, на сорочке, на одеже, на беллі*. Від цих конструкцій можуть бути утворені іменники жіночого та чоловічого роду (*нарубашеница, нарубашнік*) і субстантивовані прикметники (*рубашечно, рубашное, нарубашное, палацейнае, сорочечно*). Назви одягу можуть входити до складу словосполучень іменник + прикметник, який позначає або регулярність явища (*місячна сорочка*), або нечистоту об'єкта (*грязна сорочка*). Семантику бруду містять також інші назви менструації (*гразне, у грязності*) і самої жінки (*грязна, засорена жєнціна*). Менструація може сприйматися як конкретна реалізація абстрактного поняття часу: *у цієї девкі ўрэмя, у мене сьогодні свій час*. Як і в літературних мовах, в діалектах підкреслюється місячна регулярність цього фізіологічного явища: *місячние, місячка, місячко*. Цей час усвідомлюється як поганий час, оскільки це перерва у звичайному трудовому ритмі жінки, звідси використання “святкової” лексики: *весілле началось, демастрація, пришюй шабас, субота*. Менструацію описують як вла-

стивість жіночого організму: *женська, бабське*, іноді як ознаку молодості: *маладоє*. Відомі й інші мотивації терміна, побудовані на синхронності ритму життя жіночого організму і місяця: вважають, що менструація буває тільки “на молодик”, тобто в першій чверті. У цей період лоно жінки розкривається, говорять, що воно *разїхалось*. Жінка очищується, “миється” зсередини: *стираєца, переца* (порівн. також *праніна* – “післяпологова кровотеча”).

У термінології менструації існують також евфемістичні описи явища через його колірну характеристику експліцитно (*червони дні, фарби ідуть, красніє партізани*) й імпліцитно (*нос разбіла*). У позначеннях жіночої крові семантика червоного пов’язана із уявленням про цвітіння. На Поліссі термін *цветкі женські* – “регулі” трапляються рідко (він типовий для інших українських і польських ареалів) і сприймається швидше як позитивний, час “реабілітації” жінки.

Однак у цілому менструацію оцінюють найперше як гріх і нечистоту. Таке сприйняття зумовлює значне звуження економічної і соціальної сфери діяльності жінки у час її щомісячного “нездування”. Насамперед обмежується контакт із предметами культу. За порушення цієї заборони жінка “поплатилася” фізіологією: у неї були місячні упродовж усіх свят, тому вона фактично була поза життям спільноти. Крізь призму цих заборон трактують і структуру церковного простору. Він “освоювався” відповідно до уявлень про фізіологію і статевовікові категорії сільської спільноти: найпрестижніший правий притвор займали чоловіки і хлопці, лівий – люди похилого віку, у середині стояли хлопчики, а жінки і дівчата перебували в *бабінце* (у різних локальних традиціях цей термін може позначати дзвіницю, сіни, ганок, зрідка західний притвор). Заборона заходить в головний простір храму ідентична до заборони брати участь в обрядах сімейного циклу або щонайменше – виконувати ролі повитухи, хрещеної матері, дружки. Жар, який випромінює жінка, як і жар породіллі, шкідливий, причому насамперед для найвразливіших істот – новонароджених. Потенційною небезпекою від контакту “нечистої” жінки з немовлям вважають зміну його статевої ідентичності.

Жіноча “нечистота” небезпечна для усіх сфер життя, оскільки вона пригнічує, знищує життєву силу; вона загрожує всякому плодоносному началу і особливо шкідлива для культурних рослин. Таке уявлення про негативний вплив місячних походить із подвійності їхнього сприйняття у традиційній культурі: менструальна кров – це і знак готовності організму до дітонародження, і знак тимчасової безплідності. Жіночий “бруд” особливо небезпечний для продуктів, які потребують тривалої фер-

ментації: процес окислення порушується, продукти починають гнити, “цвісти” (пор. однокореневе позначення регул), смердіти, звідси заборона заквашувати овочі, солити сало, учиняти тісто. При цьому відкрите, як після родів, тіло не тільки небезпечно для інших, а й уразливе перед загрозовим зовнішнім впливом. Утім, менструальна кров може мати і позитивне значення, так, вона здатна пригнітити і навіть знищити, наприклад, хвороби або комах-шкідників.

В традиційному суспільстві **безпліддя** оцінюється вкрай негативно, а провина за це покладається на жінку. Безпліддя – це розплата за свої гріхи (найчастіше згадується аборт, а бездітну жінку називають *страчанкою* чи *посрачуха*, тобто та, що скинула плід) або за гріхи батьків. Серед позначень бездітної найпоширеніші лексеми, утворені від основ *без-дет-: *бездетуха*, *бездітниця*, *биздітнуха*, *бездетоха*, *бездітка*; *без-плід: *бісплодна*, *бесплодніца*; *не-плід-: *неплодна*. Як правило, схожі позначення оцінкові: таку жінку вважають порожньою (*пуста*, *пустушка*, *нясчимная*).

Терміни, утворені від *плід-, характерні для рослинного коду опису жіночої фізіології (багатодітну називають *плодна*, *(на)плодніца*, *плодоїца*). Подибуємо також терміни, утворені від кореня *сем-: *біссяменка*, *біссяменная* – “бездітна”, *семянная*, *семянністая* – “багатодітна”. Для позначення такої жінки можуть використовуватися і спільні для тваринного і рослинного світу терміни. Так, основа *ялов- використовується у лексиці на позначення бездітної жінки, молодої тварини, фруктового дерева, що не плодоносить.

Для презирливого позначення бездітної жінки використовують назви самців домашніх тварин, а також курки-гермафродита: *курак*, *курач*, *кур'як*, *дурнокур*. Ці терміни за аналогією позначають гермафродита, людину невизначеної статі і відповідним типом поведінки. Відсутність дітей також входить у поняття гермафродита, тому що саме наявність потомства є чільною ознакою жінки. Мовою тваринного коду засуджують і багатодітну матір, яку найчастіше обзивають *крілицею* (*кролиця*, *королиця*, *труска*, *трусиха*, *трусіца*) і *свинєю* (*свіння поросня*, *свінаматка*, *поросячка*), а також назвами інших тварин. Експресивні дієслова на позначення високої плідності жінок теж походять із понять тваринного світу (*натрусіть*, *навесті*, *наплодіть*, *накотіть*, *напоросіть* тощо). Багатодітну матір осуджують насамперед самі жінки, які вважають ясне потомство результатом чаклунства. Зазначимо, що така негативна оцінка суперечить соціальному ідеалу, який вбачає у дітях підставу процвітання родини.

Попри турботу про відтворення роду, **статеве життя** трактували як справу гріховну. Дбаючи про здоров'я і благополуччя нащадків, батьки дотримувалися суворої регламентації сексуальної сфери, утримувались від сексу напередодні свят і в пости. Логіка етимологічної магії, що орієнтується зазвичай на граматичний рід, підказує вибір сприятливих днів для зачаття дітей чоловічої чи жіночої статі. “Чоловічі” дні (понеділок, вівторок, четвер) сприяють зачаттю хлопчиків, “жіночі” (середа, п'ятниця, субота) – дівчаток.

Численні назви **вагітної** утворені від коренів зі значеннями “живіт” (*чаравата, брюхата, пузата*), “вага” (*тяжолоя, тяжарная, важка, вагітна, грузна*), “товста” (*толста, грубая, гладка*), “зайнята”, “непорожня”, “наповнена” (*занята, непорожня, неслободна, негуляшча, пойна*). Використовують також описові (*у важках, у нажі, у тяжках, под ношей*) та евфемістичні конструкції (*в тяжолом положені, в хороших достатках, гароху об'єлась*).

Ставлення до вагітної жінки суперечливе: її вважають святою, котру захищає незрима сила, але водночас вона вразлива перед шкідливим зовнішнім впливом, їй важко захистити плід від зовнішньої агресії. Вагітність не звільняє жінку від звичних обов'язків, проте стає підставою для численних заборон і приписів. Можна виокремити головні теми і мотиви правил поведінки вагітної: уникання меж, схожих на пуповину ниток, колючих інструментів, контроль емоцій, відмова від завдання збитків, перебірливість у їжі, шанування світил.

Нестабільність вагітної може зашкодити оточенню, хоча про “нечистоту” вагітної не говорять так відверто, як про “нечистоту” жінки під час регул. І одна, й інша пригнічують продукуючу силу не тільки людей, а й тварин і рослин. Нечистота вагітної може матеріалізуватися у вигляді миші, яка мститься кривдникам вагітної, знищує одяг і запаси зерна. Вона символізує пригнічений страх, який викликає вагітність, а також її домагання чужої частки, необхідної для успішного виношування плоду.

Поряд із рослинним і тваринним кодом для опису жінки використовують також “хлібні” метафори. Її лоно – це діжа з тістом для відтворення, яка періодично наповнюється і спорожнюється. Коли вже весь запас тіста вичерпано, залишаються тільки рештки, з яких “робиться” остання дитина. За аналогією до пиріжка, який випікають із залишків тіста, останню дитину позначають термінами, утвореними від кореня *скріб-: *падскрьобиш, сашробак, саскрьобух, поскрьобак, вишкробок, вишкребец, вискребтуха, заскрьобиш*. Інші терміни на позначення такої дитини мають значення “останній” (*опішнее, последаш, позадок*), “пізній” (*пазднюр, пазнячок*), “не надто щасливий нащадок” (*висерок, знисок, виродок*), “мізинець”, “най-

менший” (мазинец, мазінні, мізинчик), “спадкоємець” (*наследнічек*), “опікун” (*опекуш, апікун*) [див.: Кабакова 1994]. Останні два значення відображають логіку звичаєвого права: найменший син залишається з батьками й успадковує майно після їх смерті. Ця дитина – “позначений” член родини (поряд із первістком), йому довіряють багато відповідальних функцій, особливо у “трудовах” ритуалах. Але головний талант “мізинця” – терапевтичний, джерело якого – “добра” кров, яку він успадковує від матері. Тобто жіноча кров упродовж життя поступово очищується. До кінця плідного періоду вона вже безпечна. Але поки життєва програма жінки не виконана, вона повинна боротися з собі подібними за виживання, за свою долю і за долю своїх дітей. Ця виснажлива боротьба отруює кров, необхідну для формування плоду (тут покаже ще одне прізвисько неплідної жінки – *бескровица*), і, відповідно, отруює кров інших дітей.

Етіологічні тексти пояснюють не лише історію походження людини та її недоліків, а й причини нерівноправності жінки і чоловіка в соціальній та економічній сферах. Отож жінка сама винна за надлишок роботи, яку виконує: вона вельми негречно розмовляла із Христом, відмовилася показати йому дорогу, за що й була проклята. За іншою легендою, чоловікам удалося домогтися від Бога зменшення роботи, а жінкам – ні, бо вони невдало вибрали посередника. Третя історія трохи інша, вона є варіантом відомої казки про ворожнечу кішки й собаки, що виникла через зникнення паперу з “жіночими правами”. У цих “правах” були зазначені сфери діяльності жінки.

Як і в багатьох інших європейських традиціях, на Поліссі поділ робіт між статями не має однакового значення для чоловіка й жінки: якщо жінка в принципі може виконувати чоловічу роботу, не втрачаючи статевої та соціальної ідентичності, то чоловік, який береться за жіночу роботу, стає загальним посміховиськом. Вважають, що чоловік не може підмінити жінку, мало того, дотик чоловіка до жіночих знарядь праці подвійно небезпечний: найперше чоловік втрачає мужність і у зовнішності, і у поведінці (наприклад, у сексуальній сфері); крім цього, чоловік шкодить результатам жіночої роботи, наприклад, може не вдатися хліб, випікання його підпорядковане тільки жінці.

Поділ робіт на чоловічі й жіночі та взаємодоповнюваність статей – два основних принципи організації праці. У **землеробському циклі** за чоловіком міцно закріплені сівба й оранка. У цих глибоко символічних заняттях відображені чіткі еротичні мотиви, пов’язані зі сприйняттям сівби як запліднення. Вимога ритуальної чистоти при засіванні жита і льону виключає всяку, навіть опо-

середковану, участь жінки. Навпаки, праця на грядках цілком жіноча. Еротизм численних жестів, що супроводжують саджання овочевих культур, повинен не тільки пробудити продуктивну силу землі, а й покращити якість культур. Тілесний контакт із землею, вагітною майбутнім врожаєм, необхідний і землі, і людині, яка на ній працює: земля повертає сторицею силу, витрачену при обробітку, дарує здоров'я, любов обранця (обраниці).

Жнива – дзеркальне відображення сівби, але цього разу жінка заступає чоловіка. Деякі деталі (наприклад, головна виконавиця ритуалу зажинків – молодиця, жести, ритуальне пригощання – каша) вказують на аналогію між жнивами й пологами. Турбота про збереження “спору” (родючості, удачі в роботі) – концепту, який у поліській картині світу тотожний до “долі” людини, – пронизує всі обряди аграрного циклу. Якщо при сівбі про насіння турбується чоловік, то далі за нього бореться жінка. Чи не найдієвішим засобом збереження “спору” є магічне слово: замовляння та побажання (наприклад, “Дай, Боже, спор”, “Спешно да спорненько вам”).

У традиційних уявленнях призначення жінки **прясти і ткати** трактують як покарання за первородний гріх. Ці заняття, як і землеробство (яке осмислюють тими самими категоріями) лежать в основі всієї християнської цивілізації. У процесі ткання жінка виконує роль деміурга, який “тче” світ. При цьому в загадках взаємодія жінки з ткацьким верстатом описується як злягання (наприклад, “Ногою тупну, припну; мохнатиця роззявиця, голиша упхну”). Тут жінка виконує чоловічу роль, бо у цій культурі роль втаємниченого творця належить насамперед чоловікові. Ткацтво як головне заняття структурує весь ритм життя жінки: з одного боку, дорослішання супроводжується засвоєнням різних ткацьких операцій, а з іншого, річний, місячний і тиждневий цикли підпорядковані ритму ткацьких робіт. Праці М. Р. Павлової [Павлова 1990] та О. О. Боряк [Боряк 1997] показали, наскільки ткацький цикл ізоморфний до життєвого циклу людини. Численні заборони, які регламентують ткацтво, пов'язані з фізіологією жінки. Жінка-ткаля відповідальна не тільки за себе, за своє потомство, а й за всяке нове життя. Від її правильної поведінки, дотримання усіх приписів залежить благополуччя не тільки живих, а й предків. Окрім того, тільки жінки, деміурги за покликанням, у випадку потрясінь і катаклізмів, які загрожують суспільному і космологічному устрою, здатні відновити порушену рівновагу. Вони виготовляють за день “одноденний” рушник, тобто творять, “тчуть” світ заново, порушуючи усі закони часу і простору.

Після виходу душі тіло закривається, випростовується. Це фіксують, зокрема, перифрастичні позначення смерті: *ноги виправити, занести голову, зложити ручки на груди, боруду задирати, вочки закрийць*. Тілові повертають первісну цілість: померлого ховають з усіма частинами тіла, від яких він звільнювався за життя (волосся, нігті, “сорочка”). Одяг, орієнтація мертвого тіла у просторі хати, який підпорядкований основній семантичній опозиції правий/лівий, зумовлені статтю. Чоловіка кладуть на праву лавку, паралельну до дверей, жінку – на ліву. Окремою проблемою є “доля” померлого. Її намагаються утримати в хаті, в сім’ї, не дозволяють їй піти в потойбіччя. Для цього від померлого намагаються відкупитися грішми або символічною часткою господарства, щоб врятувати решту [див. Седакова 1990]. У зв’язку із цим стає зрозумілим термін *нябожчик, небіжчик, небичица* “померлий”: йдеться не тільки про того, хто “втратив (кого позбавили) життєву силу абсолютно” (О. Седакова), а й про того, від кого відібрали або “викупили” його долю. Інші терміни утворені від *мер-/мир (*мертвец, мрець, мирець, мерлец, мертвяк, смерцяк, померший, умерший*) и *покой- (*покойник, покойница*), причому дві групи термінів поділяються за часом: похований *мертвец* стає покойником. З часом померлого сприймають по-іншому: через рік, поруч із зазначеними, використовують термінологію спорідненості (*деди, прадеди, родителі*), а далі й *предки*.

Поліщуки вірять, що діти – це предки, які повернулися на землю. Ці уявлення пов’язують насамперед із померлими дітьми. Але термінологія свідчить, що “**кругообіг душ у природі**” стосується усіх померлих. У деяких діалектах (як і в інших індоєвропейських мовах) назви нащадків відсилають до назв предків: турів. *прашчурі* “нащадки”, *прашчур* “праправнук”, *прашчуреня* “дитина праправнуків”, житомир., київ. *прашчур* “прапрадід”, “праправнук”.

Аналізуючи роль жінки у похоронному циклі, слід зазначити, що вона проводить померлого в останню дорогу так само, як вона приймає новонародженого, коли він з’являється на світ. Жінка допомагає тілу розкритися, душі вивільнитися, а потім готує обох у дорогу. Допомога жінки полягає не тільки в жестах, діях, а й у словах, які вона промовляє або співає. Жінка відповідальна за останнє розлучення живих і мертвого. Жінки допомагають вдові забути небіжчика; роблять усе можливе, щоб доля-талан не пішла з дому за покойником. Окрім того, смерть в уявленнях, нарративах – завжди жінка. Вона приходить по жертву, якою найчастіше виявляється чоловік. Водночас, смерть – наречена, тому летальна ситуація може описуватися не тільки як відхід, а й як повернення додому, а також шлюб.

Підсумовуючи, варто підкреслити дуалістичність загальної картини світу й особливо концепції жінки. Це створіння, “похідне” від чоловіка, завдає шкоди не тільки собі, але також і всьому роду людському. Етіологічний дискурс пояснює підлегле становище жінки в родині і суспільстві несправедливим поділом праці. Поняття “долі” визначає призначення людини, пояснює рівновагу у світобудові. Доля є третьою складовою людини, разом із тілом та душею. Доля проживається і вичерпується кілька разів упродовж життя. Особливо показова тут жіноча доля: щоб вважати життя вдалим, жінка повинна пройти усі біологічні етапи, на які запрограмоване її тіло. Етапи жінки контрастніші, ніж чоловіка.

Доля людини – це частина загальної долі, вона не є власністю людини, бо дається їй лише у тимчасове користування: її може забрати і Всевишній, і ближній. Упродовж усього життєвого циклу саме жінка є її захисницею. Вона охороняє і свою долю, і долю дітей та всього господарства. Логіка боротьби за долю, по суті, за виживання, диктує “агресивну” стратегію поведінки. Ця боротьба за долю, що стихає лише у кінці земного існування, робить тіло жінки нечистим, псує її кров і кров її дітей.

Стаючи неплідною, жінка “охладжується” й очищується. Виконавши роль матері, вона символічно стає всезагальною матір’ю, тому повітря піклується про потомство всіх жінок співтовариства.

Образ жінки поступово зливається з образом землі, що у традиційній картині світу забезпечує постійний кругообіг живих істот у природі: вона народжує дітей і приймає мертвих у своє лоно. Символічна мова народної культури описує землю як жінку, а її функціонування – як життя жіночого тіла. Воно проходить ті ж етапи: зачаття, вагітність, пологи. При цьому її плоди мають високу символічну цінність. Такий обмін мовами опису, коли означуване стає означаючим, і навпаки, власне і творить пошукувану єдність світу.

Агапкина 1996 – Агапкина Т. А. Славянские обряды и верования, касающиеся менструации // Секс и эротика в русской традиционной культуре. – М., 1996. – С. 103–150.

Боряк 1997 – Боряк О. О. Ткацтво в обрядах та віруваннях українців (середина ХІХ – початок ХХ ст.). – Київ, 1997. – 190 с.

Кабакова 1992 – Кабакова Г. И. Дитя природы в системе природных и культурных кодов // Образ мира в слове и ритуале. – М., 1992. – С. 94–105.

Кабакова 1993 – Кабакова Г. И. Золотые руки // Philologia slavica. – М., 1993. – С. 60–70.

Кабакова 1994 – Кабакова Г. И. О поскребышах, мизинцах и прочих маменькиных сынках // Живая старина. – 1994. – № 4. – С. 34–36.

Кабакова 1998 – Кабакова Г. И. На пороге жизни: новорожденный и его “двойники” // Слово и культура. Памяти Никита Ильича Толстого. – М., 1998. – Т. 2. – С. 103–113.

Кабакова 1999 – Кабакова Г. И. Адам и Ева в восточнославянском фольклоре // Живая старина. – 1999. – № 2. – С. 2–4.

Кабакова 2001 – Кабакова Г. И. Антропология женского тела в славянской традиции. – М., 2001.

Павлова 1990 – Павлова М. Р. Полесская терминология ткачества на общеславянском фоне. Канд. дисс. – М., 1990 (машинопись).

ПЭС 1983 – Полесский этнолингвистический сборник: Материалы и исследования. – М., 1983.

Седакова 1990 – Седакова О. А. Тема “доли” в погребальном обряде (восточно- и южнославянский материал) // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Погребальный обряд. – М., 1990. – С. 54–63.

Толстая 2000 – Толстая С. М. Грех в свете славянской мифологии // Идея греха в славянской и еврейской народной традиции. – М., 2000.

Толстая 2000a – Толстая С. М. Славянские мифологические представления о душе // Славянский и балканский фольклор. – М., 2000.

Толстые 1998 – Толстые Н. И. и С. М. Имя в контексте народной культуры // Три доклада к XII Международному съезду славистов. Проблемы славянского языкознания. – М., 1998. – С. 88–125.

Федотов 1991 – Федотов Г. П. Стихи духовные: Русская народная вера по духовным стихам. – М., 1991.

Augé, Herzlich 1984 – Augé M., Herzlich Cl. Le sens du mal: Anthropologie, histoire, sociologie de la maladie. Montreux, 1984

Zempléni 1982 – Zempléni A. Anciens et nouveaux usages sociaux de la maladie en Afrique // Archives des sciences sociales des religions. Т. 54. № 1. – P. 5–19.

Zempléni 1985 – Zempléni A. La “maladie” et ses “causes” // L’Ethnographie. № 96–97. – P. 13–44.



Тетяна Валодзіна

Символіка закритих частин тіла в міфопоетичній анатомії слов'ян

Переклад з російської Наталії Аксьонової

Сучасна антропологія як інструмент та процедура опису часто використовує структурні методи і найчастіше залучає принципи бінарності. В соціальній інтерпретації міфологічних структур дуалізм вважається однією з основних ознак всієї слов'янської картини світу, зокрема описує простір, час, задає колористичні характеристики тощо.

Протиставлення відкритий/закритий у системі опозицій є, очевидно, другорядним, його аксіологія не експліцитна й може бути реконструйована на основі комплексу традиційних уявлень і системи мовних даних, серед яких важливу роль відіграють сталі вирази. Якщо емпірично важко одразу означити ціннісні характеристики, наприклад, *відкритого/закритого* щодо гаманця, сукні, дому тощо, то конотації фразеологізмів із компонентами відкритий/закритий (дивись, наприклад, білорус. *адкрыты чалавек, адкрытае сэрца, усе дарогі адкрыты, адкрытым тэкстам, з адкрытым забралам*) і анатомічні вислови типу *замкнена людина, закрите товариство* і так далі – дозволяють твердити про переважно позитивне сприйняття відкритого та насторожено-осудливе – всього закритого.

Якщо розглядати людське тіло як проекцію, “репліку” Космосу і як його міні-модель, то опозиція відкритий/закритий актуалізує

свої операційні можливості й виявляє семантику соматизмів. Тут мова піде про зони тіла відкриті або закриті *в структурі самого тіла* – оголеного, природного (закритість не є аналогом одягнутості, зовнішнього покриття). Якщо абстрагуватися від культурних значень і виходити лише з анатомічної будови тіла, можна помітити, що його найбільш закритими ділянками є жіночі органи, тобто кореляція *жіночого* і закритого зумовлена фізіологічно. Категорія *чоловічого* співвідноситься з ознаками відкритого, зовнішнього, явного тощо. Саме жіноча статевая сфера стає своєрідною точкою відліку в семіотизації соматизмів, які визначені самою структурою тіла як *закриті*.

Такими закритими частинами людського тіла є рот, пахви та вухо, незалежно від того, належать вони чоловікові чи жінці.

Категорія жіночого в семантиці закритих частин тіла

У системі символічних аналогій між частинами тіла *жіночі геніталії* насамперед асоціюються з *ртом*. Дослідники вже звертали увагу на паралелізм лексем *зрудити* і *народити* [Байбу-рин 1993: 92]. Під час важких пологів чоловік набирав до рота води і бризків на дружину зі словами: *Как изо рта вода, так из рабы Божей младенец* [Русские заговоры 1993: 38]. Цікаво, що про дитину, яка дуже схожа на батьків, говорять рос. *как со рта плюнутый* [СРНГ 1965: 35, 203]. Вочевидь, вода в роті символічно ототожнювалась із амніотичними водами – початковою, одночасно і хтонічно-потойбічною, і відтворюючо-народжуючою субстанцією. За традиційними уявленнями в народній медицині, коли в дитини був переляк, давали пити воду з рота людини, яка спричинила переляк [Варлыга 1972: 5]. З іншого боку, виконавець обряду сам набирав води до рота – *і шчытаць ад сябе нада, каб дзевяць разоў было, а тады ўсе суставы змыць* (запис автора в с. Забор'є Лепельського р-ну Вітебської обл.). Зіставлення рота і категорії жіночого фіксується у способі визначати стать майбутньої дитини на Буковині: вагітній ззаду на голову насипали дрібку солі – якщо жінка спочатку обтрушувала від солі ніс, то народиться хлопчик, якщо рот – дівчинка [Колосова 2001: 43].

“Продукуючі”, креативні функції рота орієнтовані як на сам акт говоріння, так і на семантичний зв'язок рота та жіночих геніталій, і, що характерно, знаходять продовження в космогонічних легендах. Широко відомим є мотив про те, як принесену землю деміург випльовує, випускає з рота (дзьоба), кладе на воду, де вона починає рости [Кузнецова 1998: 149].

Іншим субститутутом *vagina* в традиційному сприйнятті є вухо (див. архаїчну формулу появи дітей *вийшов із вушка* [Мазалова 2001: 31]). На цьому зіставленні ґрунтується поширена інвектива *плюнуть в ухо* або *в ухо плюнуть и заморозить* [Назаренко 1998: 248] (тут же дивись вислів *ей достаточно в ухо дунуть* у розумінні “швидко вагітніє”). Такий паралелізм свідчить про зв'язок вух із вагітністю: *Если у женщины будет чесаться в ушах..., непременно родит* [Попов 1903: 329], *уши свербят – по новорожденному у знакомых людей* [Даль 1912, 4: 526]. Доречно в даному випадку згадати і мотив зачаття Христа, яке відбулося через Слово Боже, або через вухо Діви Марії. У маніхействі сама поява Христа змальовувалась як його народження з вуха Богоматері [Libera 1995: 39].

На уявленні про вуха як отвори, через котрі ймовірно може відбутися зачаття, ґрунтується регламентація норм носіння сережок як своєрідних замків, що “закривають” і “оберігають” вуха. Відповідно, породіллям, для яких важливе максимальне розкриття тіла, сережки знімали, – як і нареченій перед першою шлюбною ніччю [Карпова 1999: 15]. Мати сережки – привілей жінок фертильного віку, здатних завагітніти й народити дитину, і вважалося небажаним, щоб сережки носили вдови або дівчата на відданні [Назаренко 1998: 249–250]. Пара *вухо-сережка* як семантичний корелят більш загального протиставлення жінка/чоловік слугує основою для тлумачення снів, коли втрата сережки віщує молодиці смерть її чоловіка [Карпова 1999: 5].

У подібних контекстах інтерпретуються відомі казкові сюжети про героя у вусі коня: *біл. У лева вуха ўлез, у правае вылез – абярнуўся каралевіч такі, што ў свеце не сьскаць... у правае вуха ўлез, у левае вылез – абярнуўся зной такі старац, як і быў* [Чарадзеіныя 1973: 413]. Таким чином герой “перероджується” після перебування на “тому світі”, відбувається його ініціативна трансформація, нове “народження”, – саме через вухо (див. тут російські приказки: *В одно ухо влезет, в другое вылезет; В одно ушко впушу, в другое выпушу* [Даль 1912, 4: 525]).

Сталою аналогією материнського лона є й пахва (див. на лексичному рівні в білоруській мові *паха*, *пад пахай* ‘пахва’ та *пахва* ‘vulva’; укр. *пахва* ‘vulva’ і *пахва* ‘місце під рукою’). У пермських діалектах про новонародженого говорять: *из подмышки вынули* [Подюков 1990: 44]. З особливою наочністю паралелізм жіночого низу й пахви виявляється в пораді жінці, аби запобігти викидню, носити під пахвою сире яйце і не розчавити його [Головин 2001: 56].

Взаємний перетин символіки пахв і жіночих геніталій широко репрезентується в любовній магії, коли жаданому парубку запікали

в хліб трішки волосся з “сарамаценя” і з пахв, додавали до їжі децицю поту й краплю крові місячного [Зямная дарога 1999: 11]. Акціонально подібність пахв і жіночих органів виявляється в наступному білоруському віруванні: “Як мужык гуляшчы – нада з-пад пахі выразаць лапкі, кінуць у жорны і круціць, каб ён кала жонкі круціўся, а калі кініць яе, каб саўсім скруціўся” (запис автора у м. Лепель Вітебскай обл.).

Ознаки пахви, які наближають її до ознак материнського лона – локусу із семантикою початку, народження і, відповідно, одужання – актуалізуються в медичних настановах: щоб не заразитися від хворого, радили щодня тричі нюхати піт з-під пахви [Романов 1912: 309]. Відповідно, символ пахви тісно пов’язаний з креативно-хтонічним космічним низом. Таким чином, жіноча символіка закритих частин тіла очевидна. Сприйняття народження як приходу з іншого світу актуалізує характерний семантичний блок, а саме – медіативність, функцію кордону між світами.

Медіативні характеристики пахви, рота і вуха

Теми народження, появи і водночас смерті, руйнації в концептуально-асоціативному полі пахв знаходимо в широко відомих слов’янам мотивах “виношування” під пахвою особливого чаклунського інструменту або демонічної істоти. Це міг бути *інклюз*: “Злапати живого лилика, зарізати його яким-небудь грошем, а потім носити той гріш дев’ять день під пахвою, не молячись, не ходячи до церкви, не чуючи дзвонів. По дев’ятьох днях стане з того гроша інклюз” [Гнатюк 2002: 236].

Або “талісман”, який дає можливість все знати: “Напярэдадні Калядаў закласці кавалачак сыру за ніжнюю губу і выправіцца гэтак на вячэрню, сыр застаецца ў роце ўсю ноч; на другі дзень перад абедней трэба злавіць чорную курыцу ад чорнай жа куры, даць ёй з’есці гэты сыр. Першае яйка, якое яна знясе, заўсёды трымаць пад пахай. Уладар такога талісмана будзе ведаць самыя патаемныя чужыя думкі” [Зямная дарога 1999: 8].

З описів чаклунства XVII століття відомо про “ластовицю”: *Положить ее за пазуху и носитъ и ему известно будет о всем с начала житъя его*, згадується й “птица орел”: *правое его око выняв, носитъ под левою пазухою, о укrochenии царского гневу и князей* [Черепнин 1929: 87]. Саме під пахвою “виношувалося” яйце від чорного півня – з нього з’являвся змії-хованець, годованець, який згодом приносив господареві гроші.

Пахви посідають мовби проміжне положення між внутрішніми і зовнішніми органами людини, що зумовлює їх символіку у народній медицині. Вважалося, що лікарське (та чародійське) зілля

діє більш ефективно, якщо втирати його безпосередньо в пахви людини. З-під пахви такими маніпуляціями витягували неміч хворого – у білорусів хворий на пропасницю повинен був носити під пахвою загорнутого в ганчірку кажана, якого під вечір випускали, в надії, що з ним відлітає й пропасниця [Никифоровский 1897: 275]. При цій же хворобі обкурювали яйцем, яке хворий носив під пахвою дев'ять днів [Сержпутоўскі 1930: 207].

Із давньогрецьких легенд походить вислів *пригрівати/пригріти змію на грудях* (за пазухою), у значенні 'піклуватися про людину, яка відплатить невдячністю'. Вислів відомий по всій Європі, також – Україні: *гадину має за пазухою* [УНП 1936: 18]; серб. *носити змію у недрима* ("носити змію в собі") [Стојичић 1992: 403]. Разом з тим у слов'янській традиції фіксується навмисне розміщення змії під пахвою/за пазухою з метою отримання чародійських знань: *Поклала змію за пазуху і пішла, допоки змія здохла – так зробилася знахаркою* [СОС 1914: 247]. Вочевидь, подібні уявлення лежать в основі польського висловлювання – *diabla za pazucha hodował* ("диявола годував за пазухою") [НКРР, 1: 433].

Таким чином, пахви і пазуха (локус, який у символічній топографії тіла є синонімічним пахві), розглядаються як місце появи як людини, так і демонічного персонажу, а отже сприймаються як простір, позначений присутністю нелюдського елемента, при чому з протилежних полюсів ціннісної ієрархії: згідно з фразеологізмами це може бути і чорт: болг. *носи дяволчета в пазвата* ("носити диявола в пазусі") [БРФС 1974: 194], і сам Бог: смол. *Ни гани Бога у лес, када ён у запазуху улез* [СОС 1914: 572]. Відповідно, коли Бог звідти зникає, в цілому це сприймається як негативний знак, а людина набуває характеристик нечесної та злої – укр. діал. *немає Бога в пазусі* [Ужченко 2000: 30].

Закономірно, що в обрядовій практиці символічному окресленню пахв приділяється особлива увага – на поховальній сорочці росіяни, які мешкали в Сибіру, під пахвами вшивали клини, але одну з чотирьох граней залишали не пришитою до рукавів.

Медіативність пахви проявляється також в низці магічних ритуалів з апотропейною семантикою. Так, за пазуху вкладають різноманітні предмети, яким приписувалася функція відлякування. Це полин, який захищав від русалок, хліб або крихти хліба, які перешкоджали чорту збити подорожнього з дороги тощо. В кишеню або за пазуху нареченій клали часник, щоб забезпечити її від вроків [Левкиевская 2002: 144]; у білорусів: *Даўней гаварылі: трэба шчотку адзёжну залажыць за пазуху, штоб не здзівілі цябе* [СБППЗБ, 5: 519]. На півночі Росії, щоб покійник не шкодив після

смерті, йому клали півбуханця хліба за пазуху або під ліву руку й проказували: “Ось тобі доля, ось половина” [Левкиевская 2002: 195].

Як отвір між світами осмислювалося і саме вухо, й прокол для сережок. Подібне маркування вуха людини у різних міфологічних традиціях розглядалося в різних контекстах. Так, у нівхів це забезпечувало перехід душі покійного до світу мертвих доброю дорогою, якщо цього не зроблено – душі нібито переміщалися недоброю дорогою, де гинули [Островский 1997: 105]. У білорусів, навпаки, “проколювати вуха – гріх, на тому світі за це чекає покарання: через отвори у вухах будуть тягати отруйних гадюк” [Зямная дарога 1999: 274]. Попри несхожість таких приписів вимальовується їх спільна міфологічна основа – вуха виконували роль знака, і співвідносилися з ідеєю встановлення зв'язку між протилежними сферами універсуму. У народній медицині протиставляються людська та демонічна сфери, і внаслідок проникнення демонічного в людський локус окремі частини тіла починають функціонувати як канали, через які приходить або відходить хвороба (див. у смоленському вислові *полевой в ухо пролетел* про деякі хвороби худоби [Библиография 1889: 221], приказку: *Ртом болезнь входит, а беда выходит* [Даль 1912, 4: 105]).

Казки містять архаїчні вірування, згідно з якими, видихаючи повітря у вухо мертвяка, його можна оживити: *Васька-Папьяльшка пайшоў у лазню, падняў вугал, вьняў Камін-багатыра, дунуў яму ў адно вуха і ў другое. Аджывіў яго і павёў* [Чарадзеяння 1973: 175]. Той же мотив повторюється у замовлянні: *...святые...сядьте к нему на правое плечико, дуньте в ушко, выдуйте всю хворь из жил, из костей, из головы* [Русские заговоры 1993: 233]. Проте тут можлива проекція і на сексуальні теми.

Сприйняття закритих частин тіла як медіаторів продовжує символіка рота. Заборонялося відкривати рота під час грози, щоби в нього не вскочив чорт [Сержпутоўскі 1930: 8], а після позіхання рота хрестили. Відкритий рот завжди небезпечний, бо через нього може вилетіти душа з тіла (див.: *виплюнути душу – вмерти через переживання, важку роботу* [З народного слоўніка 1975: 138]; словен. *skoro duši vupl'ul* (“невдовзі виплюнув душу”) [Smiel'kovb 1977: 55]; укр. *Якби не зуби та не губи, була б душа на дубі* [Номіс 1864: 8]; біл. *Кали б не зубы да не губы, душа б вон выскачыла* [Носович 1870: 63]); або може проникнути демонічний дух – *Роззяв рот – то влізе чорт* [Номіс 1864: 128]; серб. *Душа једна врата има* (“душа має одні двері”) [Толстая 2000: 69]; болг. *Отдето излиза думата, оттатм и душата* (“звідки виходить слово,

звідти й душа”) [Толстая 2000: 69]. Стиснуті губи були надійним “замком” на шляху небажаного вторгнення. До речі, символічна пара *губи-замок* фігурує в низці російських замовлянь: *Уста мои – замок, язык мой – ключ! Говорю – замыкаю, в воду опускаю* [РКОФ 1997: 357], див. також укр. *На язиці маєш два замки – се губи і зуби*. Через рот хвороба “виймалася” з тіла хворого: *Як ліхі чалавек толькі зірне на дзіця, та ўжэ яму зашкодзіць. Каб гэто не зашкодзіла, трэба матцы тры разы пацягнуць ротам з роўка дзіцяці та й сплюнуць* [Сержпутоўскі 1930: 175]. Медитативні характеристики рота, наділення його функціями відкривання/закривання каналу зв'язку з іншим світом проявилися також у ритуалах забивання кілка до рота “заложним” покійникам [Седакова 1983: 247].

У контексті медитативної семантики рота лежить міфологічна метафора рот = заслінка (*юшка*) (“закрый юшку і помоўчы”) [ТС, 5: 358], що логічно: як рот, так і юшка-заслінка у комині регулюють цей один із найнадійніших каналів комунікації з потойбіччям. У детально розробленій системі зіставлень голови й печі, роту буде відповідати отвір *зевы, зявы* – ‘рот’, ‘чалеснікі’. *Зевы – печы прахот* [СБГПЗБ, 2: 304], див. також у білоруській мові *Такая ты маласыткая, трыма трэскамі вытаніш* [Янкова 1982: 187]. І все ж таки найбільш поширеною є символічна паралель *рот – двері, поріг, ворота*, що реалізується в багатьох висловах: біл. *Раскрыў рот шырэй варот* [Ліцвінка, Царанкоў 1985: 74]; *Чужы рот не хлей – не зачыніш* [Носович 1870: 185]; *Чужых варот не зачыніш* [Лепешаў 1991: 108]; польськ. *pysk chodzi jak stodołowe wrota* (“рот ходить як ворота на стодолі”) [Krawczyk-Turpa 1987: 146]; а також у реальній практиці, наприклад, у забороні вагітній жінці виливати воду за поріг, щоб у дитини не текла з рота слина.

Закриті частини як локуси потойбіччя в структурі тіла

Дихотомія божественне/диявольське зумовлює відповідну семантичну пару *лоб-пахва*: лоб як місце максимально верхнє, відкрите, чільне, чисте; пахва як нижнє, закрите, темне, волохате, якраз таке, де і передбачається поява чорта; в болгарському фразеологізмі про лицеміра, двоєдушну людину кажуть: *има на челото Христа, в пазуха диявола* [Ничева 1983: 29] (“на чолі має Христа, а за пазухою – диявола”). Поляки про відьму, яка виходить заміж, говорять *siedmiu diabłów pod pachą trzyma* (“сімох чортів під пахвою тримає”) [Biegeleisen 1929: 205].

Потойбічна, диявольська характеристика пахви спостерігається в окремих випадках чародійства, де цей локус описується і

як надійний канал на шляху до потойбіччя, і як аналогія мініпекла в людському тілі. За уявленнями гуцулів, вовкулаки мають під пахвами таку ямку, в якій сходяться кінці їхньої шкіри. Через неї шкіра вивертається, людина потрапляє всередину, а зовні виходить вовк [Гнатюк 2000: 223]. Саме під пахвами змащували (“шмарували”) себе відьми перед тим, як летіти на шабаш.

Пахва, пазуха як таємне, сховане в людському тілі місце, яке активно використовується дияволом, фігурує в такій паремії: рос. просторічне *плевать в пазуху* як вербальний аналог ритуальної дії – плювати за пазуху для запобігання хворобі при зустрічі з чарівником тощо [Бирих 1999: 428]. До речі, під ліву пахву “хукають” після спльовування через ліве плече при замовлянні. Білоруський вислів *паказвае фігу з-над пахі* [Ліцвінка, Царанкоў 1985: 57] також відсилає до магічної практики.

У цьому випадку варто звернутися до дитячого фольклору, який за зовнішньою невибагливістю й “простотою” законсервував глибоко архаїчні уявлення. У відомій забавлянці з традиційним зачином “Сорока-ворона кашку варила...” дорослий підбирається до пахви дитини, супроводжуючи ці дії примовлянням типу “... твая кашка ля крынічкі, ля сцюдзёненькай вадзічкі”, “тут пень, тут калода, тут асінавая ізгарода” і так далі, тобто визначається хтонічна, “знижена” топика.

У пермському говорі про крикунів говорять *растворил немшоную часть* [Подюков 1990: 102]. Вочевидь, рот як замкнена порожнина сам починає корелювати з домівкою, але домівкою особливою – без вікон і до того ж занедбаною, такою у народній традиції зображувалася домовина. Показово й те, що рот у системі міфопоетичної свідомості уподібнюється і таким предметам/локусам, як ступа і колодязь, що мають безпосереднє відношення до простору смерті. Так, білоруси забороняли плювати в колодязь, щоб потім не тхнуло з рота (Фольклорний архів МДПУ: с. Малі Березовського р-ну Брестської обл.), а українці не дозволяли залишати закритою ступу, “бо перед смертю рота не закриєш” [Драгоманов 1876: 20].

У процесі фразоутворення якісних характеристик набувають і факти кольору: чорнота у роті демонструє злість, непередбачуваність людини – біл. *Гад ты гадам, і ў роця чорна* [Варлыга 1966: 103]; укр. *у роті чорно* [ФСУМ, 2: 980], польське *czarne rodniebienie* (“чорне піднебіння”). Навіть чорне піднебіння у коня сприймалось як негативна прикмета: *Ек у коня чорное небо (паднябенне), то его воўк з’есць* [СБГПЗБ, 3: 177]. Показники кольору підкріплюються і запахами: у білоруському вислові стверджується: *Дзе рот, там і смурод* [Барадулін 1996: 111]. Цілковиту символіку

пекла відтворює рот у в'ятських замовляннях: *Закрой ад-от, чего орешь; Кричит во все адище* [ОСВГ 1996: 22]. Відповідно, з чортом зіставляється язик: укр. *Там то му дідько на язичі сидить* [ПтП 1989–1991: 286]; біл. *Язык у роце як чорт у балоце* [Санько 1991: 206]; *Езычэ, езычэ, чого цебе чорт смуча?* [ТС, 5: 361]. Хвороби ротової порожнини персоніфікуються саме в образах хтонічних тварин, насамперед жаби: біл. *Ня будзь у році, // А жыві ў моры. // У пяскі ўкапайся, // Ад Светы адкасайся* (запис автора в с. Дримовщина Лепельського р-ну), словен. вираз *žabu má v ústach* (“жабу має в роті”) [Melicherčik 1959: 131].

У середньовічному живописі ворота пекла зображалися як паща Левіафана – біблійного чудовиська [МНМ 1994: 43]. У пареміології рот/горлянка називається *чортовою діркою*: *Дал Бог денежку, а черт дырочку: и пошла Божья денежка в чертову дырочку* [Даль 1912, 4: 597]. Прямою соматичною проекцією пекла є *рот диявола* – в українській фразеології значення безслідно передається висловом *як бісові в пельку* [ФСУМ, 1: 33]; *до чорта в зуби* [ФСУМ, 2: 610] – і диявольське нутро загалом: див. біл. *чорту над хвост* тощо. Номінація рота як пельки особливо показова, бо ця лексема визначає різноманітні заглиблення і ями. Як доводить М. І. Толстой, у даному випадку відбувається перенесення із семантичної сфери рельєфу в сферу термінології частин тіла. Значення пельки *ополонка* через семантичний ланцюг *прірва – горлянка* розвивається і дає значення *рот*. Подібні процеси мають аналогію в інших прикладах переходу *прірва – горлянка*: укр. *хлань ‘безодня’ і хламати ‘жадібно їсти’* [Толстой 1997: 306–320].

Таким чином, у різних фольклорно-ритуальних контекстах, як і у фразеологічних зворотах, закриті частини тіла послідовно проявляють увесь спектр семантики, яка в традиційній свідомості належить до сфери чужого. Ці соматизми характеризуються як темні, жіночі, демонічні, медіативні і навіть нижні локуси. Пор.: рот у загадці кодується як підпілля: *Поўно подполье гусей-лебедей* [Едемский 1891: 64], пахва прирівнюється до заду, бо саме там найнебезпечніші відьми-стригойки ховали свого хвоста [Чеховський 2001: 106].

У міфопоетичній моделі світу цим показникам синонімічні такі атрибути як вологий, внутрішній, лівий і так далі, релевантні в багатьох контекстах і для закритих частин тіла. Вочевидь, всі перелічені ознаки об'єднуються через свою причетність до сфери чужого, і з різним ступенем інтенсивності присутні в семантичній характеристиці вуха, рота і пахв. Без сумніву, деяку роль у семіотизації цих локусів тіла відіграють їх анатомічні, фізіологічні особливості, однак тут простежується і класифікуюча, креативна

роль самої моделі – зокрема, коли тому чи іншому соматизму дискурс приписує неможливі з точки зору реальності явища. Слід відзначити, що найпомітніше місце в цьому належить саме фразеологізмам, які зберегли і транслюють архаїчні уявлення.

Так, у комплекс маркерів *чужого* закономірно входить ознака волохатості (достатньо згадати зовнішність демонів). Було б логічно поєднати блок *закритого* з ознаками *волохатості*. І якщо для органів статевої сфери, пахв і навіть вух наявність волосся обумовлене анатомічно, то виростання їх у роті виглядає абсурдно з точки зору здорового глузду. Але не в системі міфопоетичних уявлень, де і цього разу безпомилково спрацьовує модель: *закрита частина тіла повинна бути демонічною = чужою/негативною = волохатою*. І такі погляди закріплюються саме у фразеології. Так, про злу людину білоруси і українці говорять, що *у нього в роті шерсть вироста* (Ужченко 2000: 155); біл. *у роце шэрсць парасла* (валоссе парасло, шэрсцю абрасло): *У Сідаронка у роце валоссе парасло, настолькі ён увесь свет ненавідзіць* [Юрчанка 2002: 160]. Бабу Ягу українці описують так: “Баба Яга, кістяна нога, волосяний язик, в ступі їздить” [Ларіон 1994: 184], а німці в негативному персонажі знаходять волосся навіть на його зубах: *Naare auf den Zähnen haben* (“волосся на зубах”) [БНРС 1980: 612].

І знову про жіночу семантику закритих частин тіла

Потребують етнокультурного коментарю рос. плут: *так и лезет в ухо* [Даль 1912, 4: 525] і біл. *у вуха лезці* ‘допитувати’ [Тышкевіч 1997: 181], у значенні старатися пізнати про якісь потаємні, особисті сфери людини, бажати проникнути в його внутрішній світ. Шляхом проникнення у духовну сутність ставало вухо. Важливість органів слуху для психологічного, морального впливу на людину незаперечна. Хоча в даному випадку актуалізувалася семантика вуха як локусу проникнення всередину тіла.

Традиційне уявлення визначило вухо як регламентований вхід в інший світ. Цей світ, у якому чудодійним чином відбувається перетворення героя, виявляється розміщеним всередині голови/тіла сакральної тварини, яка можливо мала тотемне минуле (див. ще один казковий мотив: *Мядзведзь і кажа: “Лезь у маё вуха правае, вылазь з левага!”*. *Як палезла ж яна – яна і каня выцягнула, яна і карэту, сукенкі і там багацця ўсялякага цэлы сундук, наставіла ў карэту, села і едзець* [Чарадзейныя 1973: 239–240]. Очевидно, що локус, розташований за межами людського, прихильний до людини і навіть здатний до перевтілення, осмислюється цілковито

позитивно – біл. вислів *як у мядзведзевым вушку; як у волове уxo попаў* [ТС, 1: 135], *сядзець як у вусі* [Янкова 1982: 71] окреслюють комфортні, приємні умови. Недаремно синонімічним компонентом віл/ведмідь у аналогічних фраземах показово виступає Бог: *як у божым вушку* [Санько 1991: 214].

Коло немовби замкнулося. Позитивні конотації в семантиці закритих частин тіла повертають до їх “жіночого”, народжуючоматеринського сприйняття. Амбівалентність категорій жіночого знову вказує на поєднання ідей народження і смерті, божественного і диявольського, свого і чужого тощо. Саме тому багатьом згаданим вище “демонічним” контекстам зовсім не суперечить низка слов'янських фразеологізмів, в яких акцентується поміщення у вухо або за пазуху до персонажу, оцінка якого є максимально позитивною, насамперед – Бога. У цьому ж ряду Христос, батьки, цар і навіть піп: біл. *у бога за пазухай* [ФСБМ, 2: 133]; укр. *як у Христа за пазухою; як у царя за пазухою* [Ужченко 2000: 26,185]; *як у батька за пазухою, як у попа за пазухою*; рос. *У отца-матери за пазушкою* [Даль 1912, 3: 9]; пол. *jak u Pana Boga za pazuchą* (“як у пана Бога за пазухою”). Семантичний аналіз компонентів-варіантів слова *пазуха* в інших фразеологізмах, побудованих на тій же структурно-семантичній моделі, а саме: за дверима, за плечима, у вусі тощо, виявляє їх стрижень – визначення місця, де людина може відчувати себе надійно і в безпеці [Мокиєнко 1980: 35]. Найнадійнішим для кожного було черево його матері, як в укр. *жити як мале дитя в череві*.

Своєрідним семантичним синонімом пахви є місце під коліном – також зачинений, нижній, внутрішній простір. Поляки для того, щоб зробитися чарівником, мазали під коліном особливим зіллям, там же носили прив'язану монетку, щоб мати інклюз [Paluch 1995: 43]. За уявленням багатьох народів, коліна – “місце народження джерела життя і генеративної сили” [Мазалова 2001: 41]. На коліно будь-кому садили породіллю під час важких пологів. Місце під коліном також сприймалося як уразливе, здатне сприймати хворобу й недобрі впливи. Перед тим, як винести новонародженого на вулицю, йому від уроків мазали попелом деякі частини тіла, в тому числі і під колінами, див. формулу замовляння: *Под коленками помыла, на сердечко полила* [Мазалова 2001: 42].

З точки зору фізіологічної цілеспрямованості всі органи і локуси людського тіла необхідні й рівнозначні. Цього не можна сказати про етнокультурний статус соматизмів і конотації відповідного лексичного компоненту в сталих висловах. У залежності від місця в системі основних опозицій, вони набувають набору

своєрідних ознак, які послідовно реалізуються в різних міфо-поетичних контекстах і фразеологізмах. “Складаються дві своєрідні знакові підсистеми, в середині яких їх компоненти (в тому числі й мовні одиниці) можуть вступати в співвідношення синонімії або тотожності. Залежно від закріпленого в підсистемі місця, вони формують закономірні оціночні конотації” [Холявко 2002: 158]. Анатомічна “закритість” жіночої статевої сфери, рота, пахв, вуха і, деякою мірою, ока визначає їх етнокультурну характеристику, семантичним стрижнем якої є категорія жіночого у всій багатогранності свого прояву.

Байбурин 1993 – Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре. – СПб., 1993.

Барадулін 1996 – Барадулін Р. Здубавецьця. – Мн., 1996.

Библиография 1889 – Библиография // Этнографическое обозрение. – 1889. – Кн. 2. – С. 170–226.

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

БНРС – Большой немецко-русский словарь: В 2-х т. / Под. ред. О. И. Москальской. – М., 1980.

БРФР 1974 – Българско-руски фразеологичен речник. – София; М, 1974.

Варлыга 1966 – Варлыга А. Прыказкі Лагойшчыны. – Нью-Йорк, 1966.

Варлыга 1972 – Варлыга А. Забабоны. – Нью-Йорк, 1972.

Гнатюк 2000 – Гнатюк В. Нарис української міфології. – Львів, 2000.

Головин 2001 – Головин В. В. Организация пространства новорожденного // Родины, дети, повитухи в традициях народной культуры. – М., 2001. – С. 31–60.

Даль 1912 – Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. – Т. 1–4. – М., 1912.

Драгоманов 1876 – Драгоманов М. Малорусскія народныя преданія и рассказы. – Киев, 1876.

Едемский 1891 – М. Загадки в Кокшенья Тотемского уезда // Живая старина. – Вып. 1. – 1891. – С. 62–68.

З народнага слоўніка 1975 – З народнага слоўніка. – Мн., 1975.

Зямная дарога 1999 – Зямная дарога ў вырай: Беларуска народныя прыметы і павер'і. Кн. 3. / Уклад. У. Васілевіч. – Мн., 1999.

Іларіон 1994 – Іларіон, митрополит. Дохристиянські вірування українського народу. – Київ, 1994.

Карпова 1999 – Карпова О. В. Украинские женские украшения в ритуальном контексте // Живая старина. – 1999. – № 3. – С. 13–15.

Колосова 2001 – Колосова В. Буковинские обряды и поверья, связанные с детьми // Живая старина. – 2001. – № 4 (32). – С. 43–44.

Кузнецова 1998 – Кузнецова В. С. Дуалистические легенды о сотворении мира в восточнославянской фольклорной традиции. – Новосибирск, 1998.

Левкиевская 2002 – Левкиевская Е. Е. Славянский оберег. Семантика и структура. – М., 2002.

Лепешаў 1991 – Лепешаў І. Я. З народнай фразеалогіі: Дыферэнцыяльны слоўнік. – Мн, 1991.

Лицвінка, Царанкоў 1985 – Лицвінка В. Д., Царанкоў Л. А. Слова міма не ляціць. – Мн., 1985.

Мазалова 2001 – Мазалова Н. Е. Состав человеческий: Человек в традиционных соматических представлениях русских. – СПб., 2001.

МНМ 1994 – Мифы народов мира. Т. 2. – М., 1994.

Мокиенко 1980 – Мокиенко В. М. Славянская фразеология. – М., 1980.

Назаренко 1998 – Назаренко Ю. А. Трансформация мифологических представлений о человеческом теле в реалии повседневности // Мифология и повседневность. Мат-лы науч. конф. – СПб., 1998. – С. 248–253.

Никифоровский 1897 – Никифоровский Н. Я. Простонародные приметы и поверья, собранные в Витебской Белоруссии. – Витебск, 1897.

Ничева 1983 – Ничева К. Фразеологизми с компонент дявол в българския, руския, чешкия, полския и френския език // Съпоставително езикознание. – № 8. – 1983. – № 3. – С. 26–34.

Номис 1864 – Українські приказки, прислів'я і таке інше: Зб. О. В. Марковича і других / Спорудив М. Номис. – СПб, 1864.

Носович 1870 – Носович И. И. Словарь белорусского наречия. – СПб., 1870.

ОСВГ 1996 – Областной словарь вятских говоров. – Киров, 1996.

Островский 1997 – Островский А. Б. Мифология и верования нивхов. – СПб., 1997.

Подюков 1990 – Подюков И. Народная фразеология в зеркале народной культуры. – Пермь, 1990.

Попов 1903 – Попов Г. Русская народно-бытовая медицина. – СПб., 1903.

ПтП 1989–1991 – Прислів'я та приказки. Упорядник М. М. Пазяк. Т. 1–3. – К., 1989–1991.

РКОФ 1997 – Русский календарно-обрядовый фольклор Сибири и Дальнего Востока. Песни. Заговоры. – Новосибирск, 1997.

Романов 1912 – Романов Е. Р. Белорусский сборник. – Вильна, 1912. – Вып. 8: Быт белоруса.

Русские заговоры 1993 – Русские заговоры / Сост., предисл. и примеч. Н. И. Савушкиной. – М., 1993.

Санько 1991 – Санько З. Малы руска-беларускі слоўнік прыказак, прымавак і фразем. – Мн., 1991.

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

Седакова 1983 – Седакова О. А. Материалы к описанию полесского погребального обряда // Полесский этнолингвистический сборник. – М., 1983. – С. 246–262.

Сержпудоўскі 1930 – Сержпудоўскі А. Прымхі і забабоны беларусаў-паляшучоў. – Мн., 1930.

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

СРНГ 1965 – Словарь русских народных говоров. – Л., 1965. – Вып. I.

Стојичић 1992 – *Стојичић Ђ.* Сјај разговора. Лексикон српских народних изрека. – Дечје новине, 1992.

Толстая 2000 – Толстая С. М. Славянские мифологические представления о душе // Славянский и балканский фольклор. Народная демонология. – М., 2000. – С. 52–95.

Толстой 1997 – Толстой Н. И. Об одном балтизме в восточно-славянских диалектах // Толстой Н. И. Избранные труды. Т. 1. Славянская лексикология и семасиология. – М., 1997. – С. 306–320.

ТС – Тураўскі слоўнік. Т. 1–5. – Мн., 1982–1987.

Тышкевіч 1997 – Тышкевіч Я. Прыказкі жыхароў з ваколіц Бярэзіны // Фальклор у запісах Яна Чачота і братоў Тышкевічаў. – Мн, 1997. – С. 241–270.

Ужченко 2000 – Ужченко В., Ужченко Д. Фразеологічний словник східно-слобожанських і степових говірок Донбасу. – Луганськ, 2000.

УНП 1936 – Українська народна приказка. Упоряд. А. Хвиля. – К., 1936.

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

Холявко 2002 – Холявко Е. И. Отражение мотива кривизны во вторичной семантике русского и белорусского слова. – Гомель, 2002.

Чарадзеіныя 1973 – Чарадзеіныя казкі. Ч. 1. – Мн., 1973.

Черепнин 1929 – Черепнин П. В. Из истории древнерусского колдовства // Этнография. – 1929. – № 2. – С. 86–109.

Чеховський 2001 – Чеховський І. Демонологічні вірування і народний календар українців Карпатського регіону. – Чернівці, 2001.

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

Янкова 1982 – Янкова Т. С. Дыялектны слоўнік Лоеўшчыны. – Мн., 1982.

Biegeleisen 1929 – Biegeleisen H. Lecznictwo ludu polskiego. – Kraków, 1929.

Krawczyk-Turpa 1987 – Krawczyk-Turpa A. Frazeologia somatyczna w gwarach polskich. Związki frazeologiczne o znaczeniach motywowanych cechami części ciała. – Wrocław, 1997.

Libera 1995 – Libera Z. Kto wszystko czuje, a nic nie gada // Literatura ludowa. – 1995. – № 6. – S. 31–40.

Melicherčik 1959 – Melicherčik A. Slovenský folklór. Chrestomatia. – Bratislava: Vydvo Slovenskej Akadémie Vied, 1959.

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

Paluch 1995 – Paluch A. Etnologiczny atlas ciała ludzkiego i chorob. – Wrocław, 1995.

Smiešková 1977 – Smiešková M. Malý frazeologický slovník. – Bratislava, 1977.



Тетяна Валодзіна

Про роги, чоловічі й жіночі

Переклад з російської Марії Маєрчик

У зв'язку з атрибутацією 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 фраземи “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 своєрідної 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 їсяго 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-пореца, 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 бode, ногами скребет*” [Топорков 2002: 560]. Цю ж символіку знаходимо в низці стійких виразів: польськ. *ona je na kozim rogu; koza ja pobodla* (“вона є на козиному розі”, “коза її буцала”) [Krawczyk-Турга 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”) [Habovštiaková, Krošláková 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 usiekaj, ma rada, wszak wiesz,*

čim kot starszy”. Тут посполіце мовіе, “*ogon jego twarszy*” [Дадrowsка 1998: 53] (“не втікай, моя тобі порада, адже знаеш, що *чим кіт старшій...*”). Тут посполіті додають: “*хвіст його твердішій*”).

Відомий багатьом еўропейскім народам апотропей у формі ріжок (а також відповідний жест із пальців), вочевидь, у діяхронії опертій на функцію оберегу статевиx 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* [СБГПЗБ, 3: 74].

У традиційних уявленнях удар рогом, буцання маюць спільну семантику передачі здатності до репродукції. Під час святочних обходів буцання є основною формою контакту з глядачамі 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 козиніі роги.
Коровайниці, добріе жони,
Позадірали 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’іли,
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* [Добровольський 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, рiг 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 дярвени астанавяцца, народ сабираицца, паежжане пляшут, нявеста с жанихом сидит – 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, приносили 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 кодї весілля саме категорія солодкого позначала чесність молодої (див. також з весільної фразеології *салодкая гарэлка*). Таким чином, рїг 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 впливає, 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 первистка отелиця, то це ўжэ ей на роги замотовалы рубцы з рубашкы жэньској* [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 *брюхатая* '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 да сферы жіночага і репродуктыўнага сведчаць і такія контексты, як *Не бегае карова, трэба з'няты з мушчыны штаны палат'няныя* [і прив'язати корові на роги пояс цих штанів] [ПА: с. Малыя Автюки Калининковского р-на], а також показовый выраз *корова на рогах принесла*, так відповідалі дзітям на пытаньня “звідкі я взявся” [Гура 1997: 216].

Генітальна сімваліка рогу в традыцыйных увяленнях білорусів прочытуецься і поза “коров'ячим” контекстом. Особліва показові роги як атрыбут золотніка – жіночай маткі – в замовляннях: *Залатнік залаты, твой рог залаты; Залатнік, залатнічок, залаценечкі ражок* [Замовы 2000: 233, 242]. З цьогэ стае зрозумілою і абразнасць білорускай весільнай лірычнай пісні. Ще раз повертаючыся да даўняга выразу *ріг дастатку*, доцільна згадати, што роги выкарыстоўваліся і як ёмнасць, яка мала у народній культуры выразну генітальну сімваліку.

Такым чынам, гостры й колючы – роги ё сімвалам фалічным і маскулінным; парожнінны – воні пазначуюць жіночнасць і здатнасць вбіраці в себе. Подібна двозначнасць цьогэ соматызму зафіксувалася у фольклорных текстах, калі в адным і таму ж контексці паявляюцца 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 навукова-дасліднай лабараторыі білорускага фольклору Білорускага універсітету.

Белорусские 1911 – Беларусские 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.

СБГПЗБ – 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.

СПШП – 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.: Беларуская 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. Красикова. – 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.: Беларуская 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.

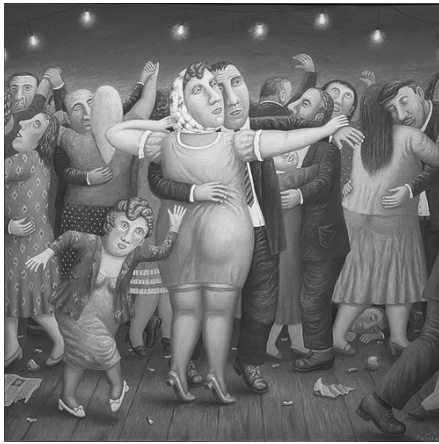
Habovštiaková, Krošláková 1996 – Habovštiaková K., Krošláková A. Frazeologický slovník. Človek a príroda vo frazeologii. – Veda Vydavateľstvo Slovenskej Akadémie Vied, 1996.

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.



Онищук Антін

Анатомія людини*

*Записано 1908 року в Зелениці
(присілок Зеленої Надвірнянського повіту) від Павла Курчука*

“Хрискенин має – що має? – має голову, шию и туш [тулів – А. О.], а так идут до туші руки и ноги”.

Голова

“Голова дуже варке... Дуже! На верху голови маємо насамперед кіме. У дитини є кіме живе; так ходит (показує), як приложи руку; а потому кімечко сі зросте и уже є тверде. Під кімем є мозок. Є, кажут, шо у голові є душа. Єк мозок вісхне, то чоловік исходить из розуму. Єк зійде з розуму, то робит сі в голові така миціцька, робит сі зелена жєбка и тот мозок п'є, сушит. Тай дохтори у шпитали розітне, ади, шкіру на чолі, и заверне ї догори, тай коўтне клейчиком у чоло, ато сі кіме допре, гей двері. Єк то сі допре гей двері, а дохторь наставит проти того таке зеркалце, а тота жєбка

* Розділ “Анатомія людини” друкується повністю, без скорочень зі збереженням правопису, в кількох випадках літера “ї” замінена на “і” в таких словах як “пальці”, “коліно”. Передруковано: Онищук А. З народного життя гуцулів // Матеріали до українсько-руської етнології. – Львів, 1912. – Т. XV. – С. 155–157.

віди вітіў, то ї имут. То би туди ни шпортати, бо ни можна мозок кінуги, лиш она як додивит сі другої жєбки у зеркалци тай вїходит сама. Вітак замне кіме, заверне шкіру тай зашиє и уже. То єк мозок ше ни збаўлений, ше ни вісох, то чоловік вітак подужіє. Єк є, шо нюхає – не дивуйте – ту табаку, то єк дохтори допрут кіме, то вітіў за фунт тої табаки вікигнут, шо посїдає на мозок.

На головї є волосє. Так є чоло, очи, брива, віка; у оці є білок, зрєчка, а у ні – чоловічок.

Нїс, а герка – то нїздра.

Рот – то є губи, вилиці из зубами, борода, лиця, а на них єгітки; у рокї є єзик, піднебіне, а попри зубїў є єсна.

Є ше два вуха.

Голова стоїт на ший: з долини то є горло, а из заду, то є по-тилице. У горлі є голосник, а там є єзичок; єк би не той єзичок, то би не говориў.

Шия стоїт на туши.

Туш

Наперед идут руки: полїкті, локоть, єлина (каже – “рука у єлині болит”), долоне и пальці; на кужгїм палци є три зустаўці, а на кїнци – нїхта.

То ни знати, ци би чоловік перший буў нїхтим цалий укритий, ци джегом? Єкос собі ни пригадує. Вітак є груди-комора, а у коморї є отрїб: серце, легки и пичїнки.

Груди – то дверї до здороўлі, як там шос зупсоване, то уже по ўсім.

Ребра замикают комору, а туй у горї того містка прихогет иглиці.

Єк легки відсихають, то задуха приходит; то кроў відсихає у чоловіці и робит сі харькатоване.

Серце май варке! Єк у серци заболит, то чоловік умирає. Єк тике меке серце у котрого, то від бугь чога журит сі; и то ни розказує тому розум, але серце. Чоловік сігіє [сивіє – А. О.] від жури.

Під грудьми є черево. У черевинї є кишки богуш (той, шо у нїм, вібачте, “тото” є; з кишок иде у тот богуш, а з него иде у задну кишку).

Вітак є сечник, шо прєчи сі вода, ни дивуйте, сеч. То з води то сеч, из пїйки..., а де ж то сі гіне, шо хрискєнин пє? То мусит, ни дивуйте, мочити. У нас кажут: “Чикай, бо мушу конє привезати” (нїби, шо хоче, ни дивуйте, мочити).

Уже на з'єзю, де сі чоловік починає, то є попереk. Єк би дес так шос двигнуў, то блисне там у попереці тай бїдит. Хиба

би масла и спудзи теплої и мастиў би добре, а так бире шкіру миже чиколонки и перепускає через чиколонки; три рази має так перейти ўздоўж поперека, а так зноў вімастит; вітак аби вігріў добре до печі, відлежіў тихо зо три дни, то поможе. Та курація, то сі називає, шо кигни ледвиці. Але то добре треба, аби знаў кигнути, а як ні, то пусте.

С пиреду, то є груди, а з заду, то плечі. Через середину плечий иде хрибет.

Туш стоїт на ногах. Нога має: стегно (каже – “у стегніх боле ноги”), коліно, а верх него кружок (єк би не дай Боже розколоў, то каліка), гомілка (с пиреду), литка (з заду), котик, пета і ступак: “з гори плесне, зі споду підошва”.

Назви полових органіў і задниці такі, як на цілій Україні.

Еротичні мотиви в обряді, фольклорі, літературі





Василь Балушок

**Сексуальна символіка
домінування-підпорядкування,
активу-пасиву в Радянській Армії**

Позастатутні відносини в армії, хоч і не часто, але вже ставали предметом етнографічно-антропологічних досліджень науковців, зокрема пострадянського простору [Балушок 1996, Банников 2002]. Перші публікації на означену тему показали перспективність таких студій. Пропонована стаття написана на основі власних спостережень під час служби в Радянській Армії у 1972–1974 рр. У ній я хочу зупинитися лише на одному аспекті цієї широкої теми, а саме на формі, в якій виступали відносини домінування-підкорення в армійському середовищі, яке відносять до екстремальних. Річ у тім, що ці відносини набирали вигляду міжстатевих стосунків, і це знаходило вираження, найперше, у відповідному поділі праці, а крім того в специфічній термінології.

Усі види робіт, що виконувалися військовослужбовцями поза рамками їх військової спеціальності (наведення порядку в житлових приміщеннях і на прилеглих територіях, наряд по кухні, приведення в порядок техніки та інше), поділялися на ритуально почесні й ритуально низькі чи ганебні. Залишаючи поза розглядом проблему різних форм особистої й колективної залежності молодих солдатів від “стариків” та експлуатації останніми перших, зазначу, що ритуально почесні роботи виконувалися тими, хто прослужив більше, ритуально ж низькі виконували ті, хто прослужив менше.

У випадку, коли ці роботи розподілялися між офіцерами й військовослужбовцями строкової служби, в більшості випадків ритуально чисті роботи виконували перші, а принизливі заняття випадали на долю других. (Правда, в тих родах військ, де освітній рівень офіцерів і солдатів та сержантів був високим, це правило виступало не так яскраво, і навіть дехто з офіцерів його не дотримувався. Так було, наприклад, у мобільних ракетних військах протиповітряної оборони, зокрема в обслугах радіолокаційних станцій, де довелося служити й мені). Найцікавішим же є те, що ритуально принизливими видами робіт виступали фактично традиційні жіночі заняття: миття підлоги й посуду, прибирання кухонного стола, прання і т. п., які, проте, в армії доводилося виконувати чоловікам. Так, при наведенні порядку в казармі днювальними, підмітали ті, хто більше прослужив, мили підлогу обов'язково молодші. Наприклад, підмітав *помазок (фазан)*¹ (той, хто прослужив рік), а мив підлогу *молодой (птенець, скворець)* (прослужив півроку) чи *салага* (військовослужбовець першого півроку служби). Коли ж на ці роботи потрапляв *старик* (хто прослужив півтора роки), то він лише підмітав, але в жодному випадку не міг дозволити собі мити підлогу. Бували випадки, що молодих чи помазків (фазанів) не було, і офіцер примушував мити підлогу старика. Як правило, той відмовлявся, хоч це й тягло за собою дисциплінарне покарання. Навіть офіцери високого рангу (посади і звання) примусити мити підлогу з числа стариків могли лише слабака, *крепкий* же старик такого ніколи не дозволяв собі. Якщо в наряді по батареї (роті – в неартилерійських військах) днювальними були одні старики, а черговим сержант з числа молодих, який тільки-но прибув з *учебки* (школи сержантів), прослуживши лише півроку, він для миття підлоги залучав молодих чи салаг свого підрозділу, хоч ті й не перебували на той час у наряді. Відомі випадки, коли такий сержант нікого з молодих не міг знайти, оскільки всі вони виконували якісь інші роботи, і тоді підлогу доводилося мити йому самому, хоч за статутом він не повинен цього робити. Тому офіцери в більшості випадків враховували цей момент і відправляли на прибирання та в наряд по батареї солдат, які прослужили різні терміни, щоб ті розподіляли між собою роботи у відповідності зі своїм неформальним статутом. Цього правила свято дотримувалися, навіть коли підмітання передбачало більший обсяг роботи і було набагато важчим за миття.

Аналогічним був поділ праці і в наряді по кухні. В посудомийку йшли виключно молоді й салаги (слід визнати, що там і була найважча робота). Старики у наряді по кухні працювали в овоче-

різці та у залі для прийому їжі. Але для миття підлоги і столів у залі та овочевому цеху (в кінці наряду, коли на кухню заступав інший підрозділ) вони використовували молодих та салажат, яких їм відряджали сержанти. Це вважалося нормальним. Столи, які під час сніданку, обіду та вечері прибирали самі солдати, що за ними їли, а черговий по залу тільки наглядав за цим, чистили й витирали теж молоді, вони ж роздавали їжу за столом. Старики лише ділили масло й цукор, які, разом з білим хлібом, становили *пайку* солдата, що її той обов'язково мав *схавать*, і до якої не входили борщ, каша та чорний хліб. У частинах і підрозділах, де старослужбовці особливо *стариковали*, вони, як правило, забирали собі при поділі пайки більшу частину масла й цукру.

Старики ж, які відслужили останні півроку своєї служби, після виходу наказу міністра оборони про звільнення в запас перетворювалися на *дембелей*, *дедов*. З цього моменту вони взагалі не робили ніякої роботи до самої демобілізації (цей період міг тривати до кількох місяців). Виняток становила лише їх військова спеціальність, та й то тільки в тому разі, коли ще не були підготовлені молодші військовослужбовці, що мали їх замінити. Вони також могли ходити в наряд у караул, оскільки він, як типово чоловіче заняття, вважався дуже почесним, зокрема в бойових частинах, що, на відміну від різних окремих підрозділів і частин, несли справжню службу зі зброєю їм зброєю й технікою. Але в караулі прибирали приміщення теж за вищевказаним принципом. За цим же принципом розподіляли там і роботи, пов'язані з харчуванням: по їжу до харчоблоку ходили помазки, а коли їх не було, то старики (причому й у тих випадках, коли нести термоси з їжею було далеко, а також у мороз і дощ), мили ж посуд та стіл, а також прибирали приміщення під час зміни наряду молоді.

Сержанти-дембелі, на відміну від рядових свого призову, в наряди по частині і по харчоблоку ходили й після виходу наказу міністра оборони (хоч їх теж намагалися не дуже цим обтяжувати). Причиною було те, що вони виконували лише службу чергових по батареї та по кухні, тобто виступали старшими, начальниками. А це, звичайно, теж було почесним.

Старики також намагалися використовувати працю молодих і салаг для прання форми та щоденного підшивання комірців (теж, як бачимо, жіноча робота). До цих робіт помазків (фазанів) уже не залучали, зважаючи на прослужений ними рік. Інколи бувало, що й помазки (фазани) починали старикувати: вшивали по фігурі форму, підкорочували шинель і гімнастерку, робили "гармошку" на чоботях, вигинали бляху на ремені й спилювали на ній кути і т. п. (Саме ці, як і деякі інші, ознаки символізували старослужбовців.

Офіцери з ними намагалися боротися, але без великого успіху [Балашук 1996: 32–33]). В такому разі вони теж залучали салажат і молодих до прання форми й підшивання комірців. Але це було рідко, лише у випадках, коли стариків було мало, і вони з якоїсь причини не виконували свою роль вищого рангу в існуючій неформальній ієрархії. Як правило ж, у таких випадках старики швидко ставили помазка, що надумав старикувати, на місце. Разом з тим, виконання вказаних робіт, пов'язаних з особистою гігієною і охайністю, молодими солдатами замість старослужбовців знову ж дістало поширення – найбільше в окремих підрозділах і частинах, які не несли справжньої служби зі складною зброєю й технікою, а лише забезпечували її несення бойовими частинами. Наприклад, такі порядки існували у моїй бригаді лише в дивізіоні заправки та у взводах управління. Ці різношерстні підрозділи склалися з обслуг станцій заправки ракет і самохідних ракетних установок, зв'язківців, шоферів, операторів РЛС командного пункту дивізіону, писарів, кухарів, хліборізів, каптьорщиків, свинарів, опалювачів і т. п. В батареях же, де солдати й сержанти обслуговували складну техніку, що має сильну руйнівну дію (РЛС наведення ракет та пускові ракетні установки), і де складність виконання поставлених завдань виховували відповідальність та необхідне почуття ліктя, брутальних форм експлуатації стариками молодих не було, й комірці підшивали та прали форму самі старослужбовці.

Особливо яскраво відносини *домінування-підлеглості* виступали у відповідній термінології, зокрема ненормативній, яка в російській мові позначає статеві зносини. При цьому активною стороною виступав, як правило, командир, у тому числі офіцер, а також старослужбовець, а пасивною – сторона, на яку була спрямована дія (підлеглий і той, хто прослужив менше). Словесно це виглядало так, ніби *старший/сильніший* вступав у статеві стосунки з *підлеглим/слабшим*, причому проти його волі. Змістом інвектив, які старші за посадою і званням, а також за неформальним статусом спрямовували на нижчих за посадою, званням і статусом, було максимальне приниження адресатів. Це стає зрозумілим, коли звернутися до субкультури карних злочинців, у яких фактичне чи символічне згвалтування символізує *опускання* того, з ким це роблять, на самий низ їхньої соціальної драбини. А *пидори* і *вафлери*, тобто пасивні учасники орально-генітальних зносин, там вважаються ізгоями існуючої кастової системи (*чушками*) [Самолов 1991: 98–99]². При цьому, хоч дослідники відзначають, що в російській культурі інвектива спрямована у першу чергу на матір того, кого ображають (матірщина), а в англомовній куль-

турі – на самого адресата [Жельвис 1985: 308], в Радянській Армії було якраз навпаки. Це не значить, що там мало вживали класичні матюки (спрямовані на матір), просто у відносинах *домінування-підлеглості* ухил робився саме на особу підлеглого.

Слід зазначити, що офіцери, причому високого рангу, теж дуже широко користувалися вказаним вербальним кодом. Наприклад, під час перебування нашої зенітно-ракетної бригади на полігоні в Казахстані, де ми отримали нову техніку й освоювали її перед бойовими пусками ракет, до нього дуже часто вдавався наш комбриг Кіяєв (до речі, дуже низенький на зріст). Оскільки успіх майбутніх навчань з бойовими ракетними стрільбами на ураження повітряних цілей (радіокерованих літаків-мішеней) найбільше залежав від обслуг радіолокаційних станцій наведення ракет (СНР), то він, вишикувавши вранці бригаду (від рядових до підполковників), кричав на всю приаральську пустелю: “Я вас, ё...ые в рот расчеты СНР, в пустыню загоню и буду там вас е...ть, пока не научитесь ловить эти чёртовы цели!” Командири ж нижчого рангу вживали означену термінологію ще ширше. При цьому сфера її застосування розширювалася з опусканням униз по командирській драбині. Пам’ятаю, коли старшина дивізіону прапорщик Рибальський, там же на полігоні, забрав собі кожухи, в яких мали стояти на посту днювальні (навесні там температура вночі падає до -10, хоч удень може бути +30), то черговий – капітан Пашутін кричав на весь табір: “Кусяра³, ё...ый в рот, я тебя за эти тулупы е...ть буду до самого твоего дембеля!” (Як відомо, прапорщики, як і офіцери, не належать до військовослужбовців строкової служби. Для них “дембель”, тобто демобілізація, не є актуальним, як для строковиків, для яких він узагалі виступає подією майже есхатологічного значення. Про останнє може свідчити одна з найпоширеніших армійських приказок радянських часів: *дембель неизбежен, как крах капитализма*. І використання тут терміна “дембель” старшим за званням виступало засобом якомога більшого приниження нижчого командира, до речі, при його підлеглих).

Нижчі чини взагалі кодували ненормативними термінами для позначення статевого акту практично всі свої неформальні звернення до підлеглих, коли тим, як вони вважали, слід було дати прочухана. Пам’ятаю, в Оренбурзькій учебці сержант Редькін (який, до речі, мав середню педагогічну освіту і не вважався самодуром), коли навчав служби нас, тільки-но призваних, казав: “Воин, ко мне! Я тебя сейчас е...ть буду; хочеш так, а хочеш рачком-с”. Саме таким чином оформлював свої звертання до солдатів начальник їдальні в частині, куди мене направили після

учебки, – прапорщик, прізвища якого вже не пам'ятаю, але якого всі називали Дядя Вася-динозавр (очевидно, за велетенський зріст і огрядну статуру). Наприклад, він любив підкрадатися до солдатів, які працювали в наряді у їдальні і кричати на них громовим голосом: “Синок, так пол мить, це як бабу ї...ть, коли х...й не встає. Я тебе за це січас ви...бу!” (Дядя Вася-динозавр, як і багато господарників у Радянській Армії, був українцем; російську мову він так і не освоїв). Код статевих зносин вживався й при дружніх розмовах. Наприклад, один з командирів нашої батареї, лейтенант Кокшаров, розповідав нам, як *каде* (тобто командир дивізіону – скорочено КД) робив офіцерам однієї з батарей нагінку: “Он им там ягодицы раздвинул и токо шух, шух, шух”.

Чекання нагінки підлеглими теж кодувалося у відповідних виразах статевих зносин. Коли в такому випадку у них запитували, як самопочуття, ті відповідали відомою й на “гражданці” приказкою, але яка, судячи з усього, виникла у специфічному, не в останню чергу армійському, середовищі: “Как в Дании: кого-то е...ут, а мы в ожидании”. Військовослужбовці ж, яким дуже часто перепадало від начальства чи від старослужбовців, щоб показати свою байдужість до цього, казали: “Нас е...ут, а мы толстеем”.

У вказаних термінах статевих зносин кодувалися й інші взаємини між військовослужбовцями, зокрема, строкової служби, передбачаючи знову ж приниження супротивної сторони, представивши її пасивним, а себе активним партнером зносин. Так, коли після відбою в казармі не залишалося офіцерів, і солдати починали проголошувати традиційні армійські побажання доброї ночі (як правило, старикам), наприклад, *дембель стал на день короче, старикам спокойной ночи* тощо, обов'язково хтось із старослужбовців гукав: “Старики!” На цей заклик ті хором відповідали: “Мы!” Після чого перший знову вигукував: “День прошёл!” Старики ж у відповідь дружно вигукували: “Х...й с ним!” Представивши таким чином ще один день “захисту соціалістичної вітчизни”, що минув, пасивним сексуальним партнером, а себе, відповідно, активним і самоствердившись у такий спосіб⁴, переходили до ближчої конкретики.

У спальному приміщенні казарми полку (пізніше переформованого на бригаду) протиповітряної оборони в м. Єйськ на Кубані, де мені довелося служити, розташовувався цілий дивізіон. У нашому дивізіоні традиційно існувало суперництво між першою (моєю) батареєю і взводом управління. Уособленням його виступали найстарші сержанти – замкомвзводи, якими в часи моєї армійської “молодості” були Рабійчук та Погрібний (переважна більшість сержантського складу була, як тоді велося, з українців), що після

від'їзду офіцерів додому залишалися найвищими начальниками. Першою починала наша батарея. Один з *корифанів* (цим блатним терміном позначалися друзі) чи підлабузників Рабійчука вигукував: “Рабійчуку шо⁵?” Вся батарея дружно відповідала: “Дембель!” Далі той же заводій викрикував: “Погребному шо?” І всі підлеглі Рабійчука, як один, горлали у відповідь: “Х...й!” Щоб відстояти честь свого командира, а, головне, в його особі свою власну, хтось із взводу управління кричав у відповідь: “Погребному шо?”. Після цього взвод управління відповідав: “Дембель!” Уся ж наша батарея в той же самий час ревла: “Х...й!” А оскільки батарея переважала взвод управління за кількістю військовослужбовців десь утричі, то їхнє “дембель” тонуло в нашому “х...й”. Далі “оратор” зі взводу управління вигукував: “Рабійчуку шо?” На це особовий склад взводу управління відповідав: “Х...й!”, а наша батарея: “Дембель!” І звичайно ж батарея знову перекрикувала “управлінців”.

Після цього розставлялися крапки у відносинах між неформальними рангами-призовами. Робили це, як правило, помазки, як проміжна ланка між стариками і молодими (останніх у даному випадку об'єднували з салагами⁶). Робилося це в аналогічний спосіб. На запитання одного з помазків: “Старикам шо?” його однопризовники відповідали: “Дембель!” Коли ж він запитував: “Молодым шо?” викрикували: “Х...й!” Тобто стариків представляли як активного сексуального партнера, молодих же (з якими об'єднували й салаг) – як партнера пасивного. Помазки, що в даному разі виконували роль свого роду трикстерів, таким чином опинялися ближче до стариків, інтереси яких представляли.

Код сексуальних зносин служив і для вираження інших взаємостосунків. Наприклад, власні права в армії було прийнято обґрунтовувати терміном “*положено*”. Походив він від відповідних формулювань статуту, де було детально виписано, що і скільки кому з військовослужбовців “положено”. У нестатутних же стосунках цим терміном обґрунтовувалися всі домагання й претензії строковиків. Але у випадках, коли ним користувалися молоді чи помазки і їх претензії суперечили інтересам стариків, ті відповідали: “На твоє положено мой х...й наложено”. Часто цим виразом користувалися й сержанти, окреслюючи коло можливостей підлеглого стосовно своїх прав. Тобто, як бачимо, тут теж проглядає позиція активного й пасивного сексуального партнера. Приблизно той же зміст вкладали і у традиційну відповідь на інші домагання того, хто знаходиться нижче на неформальній чи й формальній драбині армійської системи. Відповідали коротко, але ясно: “Х...й тебе в рот” чи коротше: “Х...й” (а не те, чого ти домагаєшся). Цікаво, що в оренбурзькій учебці, де служило й

навчалося багато місцевих татар і башкирів, вживали частенько тюркський (татарський) аналог цього виразу, який, якщо пам'ять не зраджує, звучить як *“тотушлан”* чи *“нотакум но тот”*. Широко використовували також татарське слово *“сіктим”*, що означає статеві зносини.

Як бачимо, розглянута термінологія, зміст, що вкладався в неї, та відповідні стереотипи поведінки виявляють багато спільного з “зеківською” субкультурою. Разом з тим частково вони побутують і на “гражданці”. Зрозуміло, що це є наслідком взаємопроникнення термінології і певних поведінкових стереотипів з одного соціального середовища в інше. Тому цікаво було б виявити, яке з середовищ породило конкретні вказані вище терміни й стереотипи поведінки. Дещо можна сказати і без спеціального дослідження. Зокрема, самі ненормативні російськомовні терміни для позначення статевої зносин запозичені з цивільного побуту росіян. Але в закритому армійському середовищі вони набули специфічної стереотипної форми вживання і вже звідти повернулися на “гражданку” в новій якості. Помітний вплив на армійську термінологію і “зеківського” середовища. Але для того, щоб розставити в цьому явищі всі крапки над “і”, потрібні широкі порівняльні дослідження на найширшому матеріалі, й до того ж не тільки в синхронії, але і в діахронії.

Балушок 1996 – Балушок В. “Вікові класи” та ініціації в армії. (Погляд етнографа на проблему нестатутних стосунків) // Розбудова держави. – 1996. – № 4.

Банников 2002 – Банников К. А. Антропология экстремальных групп. Доминантные отношения среди военнослужащих срочной службы Российской армии. – Москва, 2002.

Самойлов 1990 – Самойлов Л. Этнография лагеря // Этнографическое обозрение. – 1990. – № 1.

Жельвис 1985 – Жельвис В. И. Инвектива: опыт тематической и функциональной классификации // Этнические стереотипы поведения. – Москва–Ленинград: Наука, 1985.

¹ Терміни, якими позначали ранги неформальної ієрархії в Радянській Армії, різнилися в різних військових округах, відображуючи різні регіональні традиції. Зокрема, назви фазан та дембель побутували у Привольському військовому окрузі, в Північнокавказькому ж окрузі замість них, відповідно, вживали терміни помазок і дед (про дембелів та дідів див. далі).

² До речі, як свідчать російські дослідники, в армії сучасної Росії теж, як і серед “зеків”, практикуються гомосексуальні стосунки між начальниками й підлеглими з метою приниження останніх [Банников 2002]. В українській армії, наскільки мені відомо, цього немає. Зате середовище наших військово-

службовців строкової служби удосконалило форми залежності молодих від стариків, причому перенісши акценти з колективної залежності, що панувала в Радянській Армії, на індивідуальні види залежності. В українській армії також розквітли різні форми меркантильної експлуатації молоді стариками та корупція на рівні не лише офіцерів, а й строковиків. Очевидно, даються взнаки різниці в ментальності і суспільних порядках (цими даними завдячує молодшому колезі – О. Власюку, якому довелося служити в армії незалежної України).

³ Кусками, кусярами називали прапорщиків та інших надстроковиків, особливо тих, хто працював господарниками (старшин підрозділів, завідуючих складами та їдальнями і т. п.).

⁴ Ця обставина чітко усвідомлювалася не так солдатами, як командуванням, і, зокрема, замполітом, який регулярно втовкмачував нам (утім, без будь-якого практичного успіху) всю ганебність такого роду висловів з боку “найсвідоміших у світі” радянських солдатів. І, таким чином, його стараннями навіть до найменш свідомих порушників статутних відносин Радянської Армії доходила суть даної акції.

⁵ Етнічне оточення, в якому розташовувалася військова частина, наклало відбиток на мову військовослужбовців. Зокрема, в Оренбурзі замість нормативного російського “что” казали поволзько-приуральське “чѐ”, на Кубані ж, де на початку 1970-х рр. панувала українська мова, це слово всі солдати й сержанти, незалежно від національності, вимовляли, як “шо”.

⁶ У мобільних ракетних військах протиповітряної оборони салаг взагалі було небагато, оскільки всі оператори й механіки-водії самохідних РЛС наведення ракет і пускових установок перед прибуттям до частини обов'язково півроку навчалися в учебках – школах сержантів та школах молодших спеціалістів. Школи сержантів, до речі, мали неформальну назву школи СС, очевидно, через ту муштру пруського зразка, яка панувала в них (аббревіатура СС означає “сержантський склад”, але зміст у неї вкладали, проводячи аналогію з відомою структурою Третього рейху).



Андрій Топорков

**“...И будет у него михир стояти”:
замовляння від імпотенції в Росії XVII–XVIII ст.**

Переклад з російської Олени Боряк

Російські замовляння від імпотенції фіксувалися та публікувалися порівняно рідко. В класичних збірках російських замовлянь подибуємо лише поодинокі тексти, та й ті нерідко подаються з крапками, й інколи відтворити їх важко¹.

Складається враження, що ці тексти належать до найбільш потаємної, езотеричної частини російської традиції замовлянь, і зумовлено це не тільки їх специфічною функціональністю та лексичним складом, але й доволі виразним язичницьким змістом.

Вивчення замовлянь від нестоячки (невстанихи) для сучасного дослідника пов'язане з труднощами такого ж характеру, як і вивчення “матірної” лайки або творів так званого “заповітного” фольклору. З точки зору сучасної людини, ці замовляння брутальні, вульгарні й цинічні; вони містять лексику, яка неприпустима в спілкуванні, й тим більше в публічній мові. Тому дослідник змушений або взагалі відмовитися від занять таким сумнівним предметом, або, вибачившись, називати речі своїми іменами та цитувати автентичні тексти.

Хоч найбільш ранні фіксації замовлянь від імпотенції сягають XVII ст., однак, цілком ймовірно, що з'явилися вони набагато раніше, і що це частина дуже архаїчної слов'янської замовляльно-заклинальної традиції. Про ступінь усталеності цієї традиції

свідчить принаймні той факт, що під час експедицій до Пудозького району Карелії в 2003–2004 роках нам часто доводилося чути про сексуальну порчу на весіллі та, відповідно, її магічне зцілення. Проблема імпотенції є особливо актуальною в сучасному селі, де зберігається високий рівень пияцтва й побутового травматизму серед чоловіків.

Замовляння від імпотенції у порівняльному аспекті

Замовляння на повернення чоловічої сили відомі низці традицій стародавньої Індії (Атхарваведа, ІВ, 4)² та Месопотамії³. Дослідники європейського Середньовіччя звертали увагу на способи порчі, за допомогою якої відьми відбирали потенцію в чоловіків [Monter 1976: 165–166; Le Roy Ladurie 1978: 136–149; Greenfield 1988: 246; Briggs 1996: 83–84, 270]⁴.

Окремі думки стосовно російських замовлянь від імпотенції подибуємо в книзі Н. Познанського [1995: 133, 202–205]. Про заповідання сексуальної порчі в Росії писали в XVII–XVIII ст. Н. Я. Новомбергський [1906: VII–VIII, XIX, XXIX] та інші історики [Черепнин 1929: 95, 98; Лавров 2000: 94; Смилянская 2003: 184]. Цікаві відомості про сексуальну порчу на весіллі наводять у своїх працях сучасні етнографи з Петрозаводська [Кузнецова 1992: 126; Логинов 1993: 17–21].

Наслання імпотенції та лікування від неї

Декілька випадків наслання сексуальної порчі відомо зі слідчих справ XVII ст.; ці дії описувалися фразами: *делать (пускать, напускать) невестанихи* (або *невстаниху*) [Новомбергский 1906: 63, 65, 68, 70–72]. Наприклад, Агафія Кожевнікова з Шацька “робила двічі “нестоячку” своєму коханцеві Федору Севергіну, “для того, что он мимо ея ходил к Сафрошкиной жене Тимофеева, а невестаниху де ему Агашка делала нитью мертвого человека с приговором. И пособляла де ему Федьке от той невестанихи сестра ея Агашкина Овдошка, лила де сквозь пробоя воду с приговором и ему давала пить и тем ему пособила” [Новомбергский 1906: 67].

Засоби від імпотенції наводилися у лікарських порадиниках XVII ст., де подеколи вказувалося, що ця проблема виникає під час весільного обряду внаслідок порчі, наприклад: “О морковци, що растет на поли: добро ей пити... кому *уд чарами зопсует, яко то много чинят о свадьбах, що уд не служит*, и тую морковцю, паривши у воде, пити, и будет *стоять*” [Пушкарев 1977: 122]. Англійський

лікар Семюель Коллінс спостерігав у Москві в 60-х роках XVII ст. випадок сексуальної порчі під час весілля: молодий вибіг з хати, рвав на собі волосся й у відчаї кричав, що його зачаровано [Руан 1999: 79]⁵.

В описах статевої немічності систематично використовуються дієслова: *стоять*, *(в)стать*: “Аще у кого соп не *встанет*, возми оленья мозгу ис костей, истерши, в воде дай пити, ино *станет*”; “Поймай тритцать воробьев и в горшек сложи и испарь без воды под горшком или под крышою, и дай съести тому человеку, и будет у него михирь *стояти*” [Топорков 2002: 379].

У деяких рукописних текстах XVII–XIX ст. збереглися вказівки, при яких умовах їх слід було виконувати. Згідно з лікарським порадиником XVII ст., чоловік промовляє замовляння в лазні, сидючи на “стовпі”, й при цьому обливає себе водою. У символічному плані він змиває з себе порчу та вроки, ллючи воду від голови та від пеніса на ноги, далі – на “булатний” ніж, яким тілесна неміч й обрізається [Лахтин 1912: 42, № 465]. Подібно до цього, у стародавньому рукописі з Архангельської губернії текст замовляння супроводжувався вказівкою: “Говорить трижды в воду чистую, испить немного, достальнойю обкатиться в бане на парное тело” [Ефименко 1878: 204, № 366]⁶.

У зошиті 1734 р. замовляння рекомендується проказувати при трьох вечірніх і трьох вранішніх зорях; при цьому виходити на двір та мочитися на стовп, на якому висять ворота [Покровский 1987: 266].

Згідно зі збірником 1745 р., замовляння від “нестоячки” слід було вимовити тричі на вино та на пиво [РГБ, ф. 92 (С. О. Долгов), № 75, л. 11; 1745 р.]. Кріпак Петро Яковлев свідчив у 1764 р., що допомагав хворим “для лечения у них у таинога уда невстанихи”, для чого промовляв над посудиною з водою: “Далече, далече в чистом поле стоит Христов престол, а в том престоле госпожа пречистая Богородица” [Смилянская 2002: 164].

Символіка замовлянь від імпотенції

Подібні тексти були покликані допомогти чоловікам, і цей тривіальний факт визначає і коло виконавців цих текстів, і коло їх користувачів, і загалом їх зміст. За своїм змістом вони представляють суто чоловічу точку зору на проблеми сексуального життя, цим вони, зокрема, й цікаві. Жіноча точка зору в цих текстах повністю відсутня, хоч очевидно, що імпотенція – не тільки чоловіча, але й жіноча проблема⁷.

Якщо проблема імпотенції має фізіологічний та психологічний характер, то в замовляннях вона переводиться в суто символічний і

навіть міфологічний план. Ідеї твердості та сексуальної активності отримують тут сюжетне, образно-тематичне та стилістичне оформлення.

У більшості замовлянь від імпотенції майже повністю відсутні християнські елементи, крім хіба що вступних та завершальних молитовних формул (“В ім’я Отця і Сина, і Святого Духа. Амінь” і “На віки віків. Амінь”). Проте відомі окремі тексти, які зазнали впливу церкви. Звернень до божественних чи диявольських сил, на відміну від любовних замовлянь, обмаль.

Структурне групування текстів

З точки зору структури, можна виділити замовляння та замовляльні формули. Останні стисліші та простіші від замовлянь; вони можуть описувати дії тієї самої людини, яка їх промовляє, наприклад: “Как сей *столб* в бане *стоит*, так бы у меня, у раба Божия (имярек), *стояла становая* жила, и обкачиваю яз, раб Божий (имярек), с себя порчу и уроки всякие...” [Лахтин 1912: 42, № 465; XVII ст.].

У сюжетних замовляннях описується якась ситуація, а далі висловлюється магічне побажання у формі порівняння. В цих текстах є персонажі, які діють та вступають один з одним у певні стосунки.

На початку кількох сюжетних замовлянь малюється образ міфологічного простору з характерною для нього концентричною структурою: на святому морі-океані острів, на острові булатний дуб [Ефименко 1877: 204, № 36в; із стар. ркп.]; на кістяній горі кістяний стілець, на ньому сидить кістяний цар [Виноградов 1909, вып. 2: 34–35, № 27; сер. XVIII ст.].

Інколи образи простору мають більш реалістичний характер, наприклад, суб’єкт замовляння виходить на широкий двір і бачить там “столбы дубовые вереи” [Покровский 1987: 266; 1734 р.], зустрічає бика в чистому полі [Майков 1992: 56, № 130; 1660 р.] або бачить дерево на острові [Щапов 1863: 60, № 9; із недатов. ркп.]. Втім, незважаючи на це, і обставини, і дії персонажів замовляння мають символічний характер: на небі світять одночасно і сонце, і місяць, і зорі; у полі лежать “Волотові кості”, бик дивиться в небесну височінь, задерши голову; суб’єкт замовляння б’є його в ріг своїм “черленным вязом” і при тому залишається без покарання [Майков 1992: 56, № 130; 1660 р.]. Особливий міфологічний колорит досягається за рахунок того, що предметам і тваринам приписуються особливі якості: наприклад, бик не простий, а “булатный”, дерево “святое”, острів “буевой” [Щапов 1863: 60, № 9; із недатов. ркп.].

Якщо в тексті фігурує острів, то подальші події розгортаються на ньому: на дуб налітають вітер і вихор, під ним виявляється “кузов ярости и юности”, а на його вершині – “веселая птица-петух” [Ефименко 1877: 204, № 36а; із стар. ркп.]; з-під каменю-Латиря виходить бик і б’є дуб, а потім з такого ж каменю вилітає півень з тридев’ятьма курками, кидається на них, “топчет и скачет пылко и ярко” [Ефименко 1877: 204, № 36в; із стар. ркп.].

“Имярек” бачить у дворі дубові стовпи воріт і висловлює побажання, щоби у нього так же стояла “становая жила” [Покровский 1987: 266; 1734 р.], або зустрічає в полі бика, б’є його в ріг ціпком і промовляє: “...Как тот рог не гнется, не ломится от моего вязу, так бы и у меня, раба Божия (имярек), фирс не гнулся, не ломился против женския плоти и хоти...” [Майков 1992: 56, № 130; 1660 р.].

Тексти замовлянь від нестоячки “дихають” якимось первозданним язичництвом. У них представлені яскраві образи сили, моці та фізичної активності: булатний бик несамовито б’є дуб або гору, хоч і не спроможний побороти їх, булатний дуб витримує, навіть не поворухнувшись, натиск вітру та вихору. Замовляння малюють картини ледь не космічного масштабу й немовби повертають землю до часів першотворення.

Характерним у цьому зв’язку є образ дуба в замовлянні з Архангельської губернії; наводимо цитату з умовним поділом тексту на стовпчики:

Есть святое акиян-море,
на том святом акиян-море
есть стоит остров,
на том острову стоит дуб булатной,
у того дуба булатнаго
корени булатные,
сучье булатное,
вершина булатная.
Круг того дубу булатнаго
ветром не согнет,
вихорем не сломит...
[Ефименко 1878: 203–204, № 36а; із стар. ркп.].

Опис дуба подається спочатку за принципом ступінчатого звуження образів, далі погляд немовби прямує знизу вгору: від коренів дерева до його верхівки. Острів у морі-океані символізує сакральний центр світу; булатний дуб нагадує вертикальну вісь, яка з’єднує сфери всесвіту. Опис простору і по горизонталі, і по вертикалі подається зі збереженням принципу тричастинності: море-океан-острів-дуб; корені-гілки-верхівка. Під дубом лежить

“кузов ярости и юности”, на його верхівці сидить “веселая птица петух”; усе це надає булатному дубові ще більшої схожості зі світовим деревом.

Більшість замовлянь від нестоячки зазвичай зводиться до побажання, аби пеніс стояв, не гнувся та був твердим. Фалічними символами у текстах виступають роги бика, тура, кості Волота (міфічного велетня), булатний дуб, ялиновий сук, зброя та інші вироби з дерева або заліза (черлений вяз, кіл, стовп, стріла, спис, острога, долото) [Щапов 1863: 60, № 9; Майков 1992: 56, № 130; Ефименко 1878: 203–204, № 36а].

У замовлянні проти нестоячки із рукопису 1745 р. трапляється Баба Яга; цей казковий персонаж інколи згадується в присушках, але для замовлянь від імпотенції він загалом не характерний: “Круг меня, раба Божия имярек, ставит Яга Баба тын железной, круг тына железнова ездит Яга баба на железной ступе, биет пестом железным, ездит поезжает, жрет пожирает. И так бы ело и подало, жрало и пожирало у раба Божия имярек на хоть и на плоть, и горючую кровь, чтоб у раба Божия имярек стоял[а] к рабе Божии имярек хоть и плоть⁸, и на горючую кровь...” [РГБ, ф. 92 (С. О. Долгов), № 75, л. 10–10 об.; 1745 р.].

Баба Яга їздить, б’є, жере; її ступа та товкач поєднують у собі символіку агресивності (зброї) та еротизму. У тексті виокремлено фонетично виразні та експресивні тавтологічні поєднання дієслів (*ездит поезжает, жрет пожирает; ело и подало, жрало и пожирало*).

Статевий акт змальовується в замовлянні як перманентна активність фалоса, який лізе на молодиць, дівиць, бабів, а іноді й парубків і навіть на кобилиць, і робить це постійно, незалежно від місця, обставин та часу доби, наприклад: “...Так бы у меня, раба Божия имярек, стояли семьдесят жил и единая жила... на женской лик, на красная девицы, на старья бабы, на молодья молодицы, на сивья кобылицы” [Ефименко 1878: 204, № 37а; із стар. ркп.]; “...Столь же бы стояли у раба Божия имрек 77 жил и единая жила... ставали бы рано на женской полк и на мужской, на молодья молодицы, на красная девицы, на старья бабы...” [Ефименко 1878: 204, № 37а; із стар. ркп.].

Енергія чоловіків направлена на безліч жінок; точніше навіть сказати, що енергія фалоса направлена на безліч вагін: “...И вся станова ж жила была бы костяна, и стояла б она... на малое место, на женскую пизду и девичью: на черную, на русую, на красную, на белую и на всякую – месяца молода и ветха и на перекройных днях” [Виноградов 1909, вып. 2: 35, № 27; сер. XVIII ст.].

При цьому піхва характеризується часом негативно, що втім не позбавляє її звабливої сили: “...Так же бы стояли 70 жил и

едина жила... 70 суставов против полого места, против женския, против *нечистой* и *поганой*...” [Ефименко 1878: 204, № 37б; із стар. ркп.].

У замовляннях зустрічаються прямі назви статевого члена, наприклад: “...И вся и становая ж жила была бы костяна, и стояла бы она на жуе⁹ сто раз и тысячу...” [Виноградов 1909, вып. 2: 35, № 27]¹⁰. Проте частіше фалос описується як становая жила або єдина жила, яка міститься в тілі чоловіка разом з іншими 70 або 77 жилами, хоч аж ніяк не пояснюється, чим саме вона відрізняється¹¹. Наразі й решта 70 жил повинні також стояти на жінок, як і ця “єдина жила” [Ефименко 1878: 204, № 36а; із стар. ркп.]. Чоловіче тіло уміщає в собі безліч жил, і при цьому слід зауважити, що в замовляннях від нестоячки в тілі нема ні кісток, ні серця, ні печінки, ні інших внутрішніх органів та субстанцій, які так детально прописані у любовних і лікувальних замовляннях.

У самому тексті замовляння виразно простежується паралелізм між суб’єктом замовляння та його фалосом: обидва вони спочатку встають, а потім ідуть – один – на “широкий двор”, другий – “во всякое в полое место”: “*Стану* я, раб Божий имярек... и поиду... выду на широкий двор... Так бы стояли у сего раба Божия имярек семьдесят жил, семьдесят составов и становая жила... *шли* бы во всякое в полое место...” [Покровский 1987: 266; 1734 р.].

У замовляннях від нестоячки чоловік неначе взагалі не помічає, що у жінки є щось ще, крім піхви, а в нього самого – щось таке, що не дозволяє розглядати його винятково як фалос виключно великих розмірів.

Особливості формальної організації

Для замовлянь від імпотенції характерна особливо витончена формальна організація з анаграмуванням дієслова *стоит*, алітераціями та римами.

Дієслова *стоять*, *(в)стать*, *вставать*, *становить* та їх деривати багато разів повторюються в текстах замовлянь; крім того, вони постійно поєднуються з іншими словами, які містять комплекси ‘сто’, ‘ста’, ‘ост’ (*восток*, *восточный*, *костыль*, *костяной*, *место*, *остров*, *острога*, *пострекание*, *состав*, *становая*, *старый*, *сто*, *столь*, *сторона*, *суставы*, *чистое*). У випадках зі словами *стовн* та *стіл* близькість звукового складу підтримується семантичними асоціаціями: “Как *стоят* *столбы* дубовые верей, ясеновые, и так бы *стояли* у сего раба Божия имярек семьдесят жил, семьдесят *составов* и *становая* жила...” [Покровский 1987: 266; 1734 р.]; “... *Становая*... жила... *стояла* б.. *сто* раз и тысячу...” [Виноградов 1909, вып. 2: 35, № 27; сер. XVIII ст.]; “...На том святом якян-

море есть *стоит* остров, на том *острову* *стоит* дуб булатной... Так бы у меня, раба Божия имярек, *стояли* семьдесят жил и единая жила... Еще же на верху булатнаго дуба сидит веселая птица петух, *ставае* рано... *столь* же бы *стояли* у раба Божия имрек 77 жил и единая жила... *ставали* бы рано на женской полк и на мужской... У меня, раба Божия имярек, *стали* 70 жил и единая жила... *стали* лучше *старого*, хоробрее прежняго, что турей рог, что еловой сук...” [Ефименко 1878: 203–204, № 36а; із стар. ркп.]; “*Стану* я, раб Божий имрак, благословясь, пойду перекрестясь... в восточную сторону; есть в востоке в восточной *стороне* *стоит* буевой *остров*; на том *буевом* *острове* *стоит* святое дерево... также бы у меня... *становая* жила не гнулась бы и не ломалась, крепко бы *стояла*, кол колом, рог рогом бы *стояла*, *столб* *столбом*, стрела стрелой, копие копием...” [Щапов 1863: 60, № 9; із недатов. ркп.].

Цікавим є коротке замовляння: “Далече, далече в чистом поле *стоит* Христов престол, а в том *престоле* госпожа Пречистая Богородица” [Смилянская 2002б: 164; 1764 р.]. Незважаючи на те, що у фольклорній формулі з’явилися Христос і Богородиця, сам принцип анаграмування дієслова *стоит* зберігся. Зустрічаються у замовляннях, хоч і спорадично, інші елементи формальної організації, наприклад, алітерація та рими: “...Выходит булатный бык, *булатными* рогами гору *бодет*, ногами скребет” [Щапов 1863: 60, № 9]. Тут завдяки алітерації передається ревіння бика (*бу – бы – бу – бо – бё*); наявні рими (*рогами – ногами, бодет – скребет*) та частковий паліндром *рог(ами) гор(у)*; дієслово *скребёт* вказує на дієслово, яким описується сексуальний акт.

Характерні парні сполучення слів різних частин мови: “кузов ярости и юности, топчет и скачет пылко и ярко” [Ефименко 1878: 204, № 36а зв., б; із стар. ркп.]; синонімічні сполучення дієслів, якими змальовується поведінка фалічних символів і самого фалоса: “...стоит пут железный, жерновой *не тряхнется*, *не ворохнется*, *не пошатается*...” [Ефименко 1878: 204, № 36б; із стар. ркп.]. “Нагнітання” дієслів може поєднуватися з алітерацією та римами: “Как Волотовы кости *ни тропнут*, *не гнутя*, *не ломаются*, так бы у меня, раба Божия [имярек], фирс *не гнулся*, *не ломился* против женския *плоти* и *хоти* и *против* *памятных* кости” [Майков 1992: 56, № 130; 1660 р.].

Наведемо фрагмент замовляння з рукописного збірника середини ХІХ ст. з умовним поділом тексту на стовпчики:

На том *столе* *косяном*
сидит *царь* *косян*,
подпершись *своим* *костылем* *косяным*:
шляпа на *главе* *косяна*,

рукавиці на руках косяны
и сапоги на ногах косяны
[Виноградов 1909, вып. 2: 34, № 27].

Виразне словесне плетіння замовляння створюється паронімічною атракцією (*костылем косяным*), тавтологією (*рукавиці на руках*), анаграматичними комплексами (*сто, ост*), спорадичними римами (*том – косяном, руках – ногах*), наскрізним симпатичним епітетом у постпозиції в сполученні з синтаксичним паралелізмом.

Цар змальований тут неначе виріб, вирізьблений з кістки. Цікаво, що замість корони та мантиї він геть по-житейськи вдягнутий у капелюх, рукавиці та чоботи. Наскрізний симпатичний епітет *косян(а, ы)* повторюється у замовлянні 10 разів, два рази вживається повний прикметник *косяной*, і один раз – іменник *кость* [Виноградов 1909, вып. 2: 34–35, № 27; сер. XVIII ст.]. Таке скупчення епітетів покликане магічним способом зміцнити фалос і зробити його мов кістяний.

Бик і півень у замовляннях від імпотенції

Із персонажів тваринного світу у замовляннях від нестощки зустрічаються бик та півень. Півень фігурує в рукописних замовляннях з Архангельської губернії. В обох випадках підкреслюється його особлива сексуальна активність: “Из-под того Латыри-камени вылетает петух, с ним вылетает тридевять куриц, и он, петух, на тридевять куриц топчет и скачет пылко и ярко. Сколь тот петух пылок и яркок, столь бы тот раб Божия имр. пылок и яркок на женскую похоть, на полое место...” [Ефименко 1878: 204, № 36в; із стар. ркп.]; “Еще же на верху булатного дуба сидит веселая птица петух, ставае рано, голову дымае и поет весело. Столь же бы стояли у раба Божия имрек 77 жил и едина жила...” [Ефименко 1878: 204, № 36а; із стар. ркп.]¹².

Бик має назву *бык-третьяк* [Майков 1992: 56, № 130; 1660 р.] або *бык пороз* [Ефименко 1878: 204, № 36 в; із стар. ркп.]. Він може бути *булатным* [Щапов 1863: 60, № 9; із недатов. ркп.] і мати булатні роги та ратиці [Ефименко 1878: 204, № 36в; із стар. ркп.].

Бик виходить з-під каменя-алатиря [Ефименко 1878: 204, № 36в; із стар. ркп.], з-під святого дерева [Щапов 1863: 60, № 9; із недатов. ркп.] або просто зустрічається в полі суб'єкта замовляння [Майков 1992: 56, № 130; 1660 р.]. Бик б'є рогами дуб або гору: “...Из-под того святого дерева выходит булатный бык, булатными рогами гору бодет, ногами скребет; и как у этого булатного быка булатные рога крепки не гнутся, и не ломаются, и не плющатся, так

же бы у меня, раба Божия имрак, становая жила не гнулась бы и не ломалась, крепко бы стояла, кол колом, рог рогом, стояла бы столб столбом, стрела стрелой, копие копием...” [Щапов 1863: 60, № 9; із недатов. ркп.]; “Из-под того камени выходит бык-пороз, булатны рога и копыта булатныя, и ходит около дуба булатнаго и тот дуб бодет и толкает и не может того дуба сломить и повалить. Сколь тот крепко булатной дуб стоит и сколь крепки рога у пороза, столь бы крепко стояла ярая п[одъеб]ная жила на женскую похоть, на полое место” [Ефименко 1878: 204, № 36в; із стар. ркп.].

У замовлянні зі слідчої справи 1660 р. бик зустрівся суб’єкту замовляння в чистому полі, де “заломя голову, смотрится в небесную высоту, на луну и на колесницу” [Майков 1992: 56, № 130], – отже, сюжет набуває рис космічного характеру. Під “колісницею”, очевидно, мається на увазі сузір’я.

Образ бика характерний також для замовлянь “От нестанихи” з рукописного збірника Г. Д. Книголюбова (середина ХІХ ст.), який є продовженням давньої традиції: “...посреди всех сидит бык, всем быкам бык, у него рок крепок и прям, всем рогам рок... Ты, бык, отдай свой рог, всем рогам рог, рабу (имя) на ярость, на похоть, на плоть, на истицания, на востания, на силу, на действие рабу Божию (имя), на всех рабов Божиих, на женской пол, на всю потсиленную и на вись свет, быть его уду туру, как жилезо, как кость, как бычей рог...” [Книголюбов 2002: 379]; “Как махает и действует жиробец на кобылу, бык на корову, баран на овцу, питух на курицу, так бы раб Божий (имя) на всяку рабицу имрацу” [Книголюбов 2002: 383]; “А тур быть прям, как палка, стань, как рог, крепок будь как жилезо, действуй как бык на сто коров...” [Книголюбов 2002: 388].

Поява бика у замовляннях від імпотенції не є випадковою й не обумовлена тільки відомими функціями бика¹³. Водночас, цей образ не знаходить прямих аналогій у слов’янських віруваннях та фольклорі¹⁴. Натомість він має численні паралелі в культурах стародавнього світу. Так, наприклад, образ бика був одним із найбільш значущих у шумерській словесності. За даними В. В. Ємельянова, “він виступає основним засобом порівняння та фігурує як епітет богів і царів” [Емельянов 2003: 234]. Основні символічні характеристики образу бика: “втілення матеріальної сили та міці”, “втілення статевої міці, вмістилище тваринної потенції світу”, “втілення міцності, стабільності позиції”, “втілення люті, спалаху гніву, бурхливого прояву почуттів” [Емельянов 2003: 234–235]¹⁵.

“Космічний” характер російських замовлянь від імпотенції, в яких бик співвіднесений з образами дуба, гори, небесної “колісниці”, свідчить про їх зв’язок з архаїчною міфологією. Для давньої

індоєвропейської традиції відновлюється “образ героя-чоловіка як ‘бика’ та жінки, дівчини як ‘корови’ [Гамкрелідзе, Иванов 1984: 577]. У багатьох міфологіях бик виступав як символ Бога (зокрема, бога грози) [Иванов 1980: 203]¹⁶.

Порівняння людей з тваринами характерне для замовлянь від імпотенції у низці давніх традицій¹⁷. Бик як символ чоловічого начала згадується в “Атхарваведі” (IV, 4) у замовлянні на повернення чоловічої сили¹⁸.

Атхарваведа 1989 – Атхарваведа: Избранное / Пер., коммент. и вступит. статья Т. Я. Елизаренковой. – М., 1989. – Изд. 2-е.

Афанасьева, Дьяконов 2000 – Когда Ану сотворил небо. Литература древней Месопотамии / Пер. с аккад. Сост. В. К. Афанасьевой и И. М. Дьяконова. – М., 2000.

Виноградов 1908–1909 – Виноградов Н. Заговоры, обереги, спасительные молитвы и проч. (По старинным рукописям и современным записям). – СПб., 1908. – Вып. 1; 1909. – Вып. 2.

ВФЗИ – Вятский фольклор. Заговорное искусство. – Котельнич, 1994.

Гамкрелідзе, Иванов 1984 – Гамкрелідзе Т. В., Иванов В. В. Индо-европейский язык и индоевропейцы. – Т. 1–2. – Тбилиси, 1984.

Голан 1993 – Голан А. Миф и символ. – М., 1993.

Емельянов 2003 – Емельянов В. В. Древний Шумер. – СПб., 2003.

Ефименко 1878 – Ефименко П. С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской области. – М., 1878. – Ч. 2 (Тр. Этногр. отд. Имп. О-ва любителей естествознания, антропологии и этнографии при Моск. ун-те; Т. 30; кн. 5, вып. 2).

Иванов 1980 – Иванов Вяч. Вс. Бык // Мифы народов мира. – М., 1980. – Т. 1. – С. 203.

Книголюбов 2002 – Заговоры из сборника Г. Д. Книголюбова / Публ. подг. А. Л. Топорков // Рукописи, которых не было: Подделки в области славянского фольклора. – М., 2002. – С. 359–389.

Кузнецова 1992 – Кузнецова В. П. О функциях колуна в русском свадебном обряде Заонежья // Заонежье. – Петрозаводск, 1992. – С. 117–131.

Лавров 2000 – Лавров А. С. Колдовство и религия в России: 1700–1740 гг. – М., 2000.

Лахтин 1912 – Лахтин М. Ю. Старинные памятники медицинской письменности. (Зап. Моск. археол. ин-та; т. 17) – М., 1912.

Логинов 1993 – Логинов К. К. Семейные обряды и верования русских Заонежья. – Петрозаводск, 1993.

Майков 1992 – [Майков Л. Н.] Великорусские заклинания: Сборник Л. Н. Майкова. – СПб.; Париж, 1992.

Новозаветные апокрифы 2001 – Новозаветные апокрифы / Сост. и коммент. С. А. Ершова. – СПб., 2001.

Новомбергский 1906 – Новомбергский Н. Колдовство в Московской Руси XVII столетия. – СПб., 1906.

Познанский 1995 – Познанский Н. Заговоры: Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул. – М., 1995 [репринт издания 1917 г.].

Покровский 1987 – Покровский Н. Н. Тетрадь заговоров 1734 года // Научный атеизм, религия и современность. – Нс., 1987. – С. 239–266.

Пушкарев 1977 – Редкие источники по истории России / [Текст подготовил Л. Н. Пушкарев]. – Вып. 1. – М., 1977.

Раденковић 1996 – Раденковић Љ. Символика света в народној магији Јужних словена. – Београд, 1996.

РГБ – Отдел рукописей Российской государственной библиотеки (Москва).

Смилянская 2002 – Смилянская Е. Б. Заговоры и гадания из судебно-следственных материалов XVIII в. (Публикация Е. Б. Смилянской) // Отреченное чтение в России XVII–XVIII веков. – М., 2002. – С. 99–172.

Смилянская 2003 – Смилянская Е. Б. Волшебники. Богохульники. Еретики. Народная религиозность и “духовные преступления” в России XVIII в. – М., 2003.

Толстой 1995 – Толстой Н. И. Бык // Славянские древности. – М., 1995. – Т. 1. – С. 272–274.

Топорков 2002 – Суеврия в лечебниках XVII–XVIII вв. (Публикация А. Л. Топоркова) // Отреченное чтение в России XVII–XVIII веков / Отв. ред. А. Л. Топорков, А. А. Турилов. – М.: Индрик, 2002. – С. 376–393.

Черепнин 1929 – Черепнин Л. В. Из истории древнерусского колдовства XVII в. // Этнография. – 1929. – № 2. – С. 86–109.

Шпренгер, Инститорис 2001 – Шпренгер Я., Инститорис Г. Молот ведьм / Сост., примеч. С. Ершова; пер. с лат. Н. Цветкова. – СПб., 2001.

Щапов 1863 – Щапов А. П. Исторические очерки народного мирозерцания и суеврия (православного и старообрядческого). Приложение I. Заговоры, извлеченные из рукописей старообрядческих // Журнал Министерства народного просвещения. – 1863. – Ч. 117. – № 1. – Отд. IV. – С. 54–63.

Элиаде 1999 – Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения / Пер. с англ. – М., 1999.

Biggs 1967 – Biggs R. D. SA.ZI.GA: Ancient Mesopotamian Potency Incantations. – Locust Valley, N.Y., 1967.

Briggs 1996 – Briggs R. Witches and Neighbors: The Social and Cultural Context of European Witchcraft. – London, 1996.

Greenfield 1988 – Greenfield R. Traditions of Belief in Late Byzantine Demonology. – Amsterdam: Adolf M. Hakkert, 1988.

Le Roy Ladurie 1978 – Le Roy Ladurie E. L'aiguillette // Le territoire de l'historien, II. – Paris, 1978. – P. 136–149.

Monter 1976 – Monter E. W. Witchcraft in France and Switzerland: The Borderlands during the Reformation. – Ithaca and London: Cornell University Press, 1976.

Ryan 1999 – Ryan W. F. The Bathhouse at Midnight. An Historical Survey of Magic and Divination in Russia. – Pennsylvania, 1999.

Stutley 1980 – Stutley M. Ancient Indian Magic and Folklore: An Introduction. Boulder: Great Eastern, 1980.

¹ Для прикладу наведемо фрагмент замовляння “Проти немочі” зі збірника П. С. Єфіменко: *Коль тот булатной дуб стоит крепко и плотно, столь бы крепко и плотно стоял белой... ярый... п.....ная жила на женску похоть, на полое место* [Єфіменко 1878: 204, № 36в; из стар. ркп.].

² Див.: [Элиаде 1999: 278; Stutley 1980: 26–27].

³ Шумерські та аккадські замовляння такого роду зібрані: [Biggs 1967]. Інтерпретацію цих текстів з психологічної точки зору див.: [Geller 1997]. Два тексти із добірки Р. Біггса опубліковані російською мовою в перекладі І. Клочкова [Афанасьєва, Дьяконов 2000: 216–218].

⁴ Див. також: [Шпренгер, Инститорис 2001: 135–140, 235–246, 311–319].

⁵ Подібні повідомлення зустрічаються також в літературних джерелах інших традицій. Наприклад, в апокрифі “Евангелии младенчество” розповідається про ті чудесні зцілення в Єгипті, які відбувалися завдяки присутності Христа під час втечі в Єгипет: “Вони [Йосиф, Марія та немовля Христос – А. Т.] пішли до одного чоловіка, який нещодавно оженився, але, зачарований лихими чарами, не міг увійти до дружини своєї. І, коли вони переночували поблизу від нього, чаклунство було знищене” [Новозаветные апокрифы 2001: 82].

⁶ У Вятській області від нестоячки лікуються в лазні й дотепер [ВФЗИ 1994: 81, № 490].

⁷ У стародавніх месопотамських замовляннях від імпотенції переказ ведеться від особи жіночої статі – вона звертається до чоловіка у другій особі з побажанням, щоби він міг вступити з нею в інтимний зв’язок [Biggs 1967: 2].

⁸ Виправлено в ркп. “проть”.

⁹ Слово записано “тарабарською” абеткою.

¹⁰ Текст із збірника П. С. Єфіменко, наведений вище, можна, очевидно, прочитати так: “...столь бы крепко и плотно стоял белой [хуй], ярый [хуй], п[одъдеб]ная жила на женскую похоть, на полое место”.

¹¹ Прямий зв’язок *станової жилы* з чоловічим статевим органом простежується в замовлянні із збірника XVIII ст. : “...И вся и становая ж жила была бы костяна, и стояла бы она на жуе сто раз и тысячу...” [Виноградов 1909, вып. 2: 35, № 27].

¹² Пор. з рукописом Г. Д. Книголюбова: “Возми краснаго или белаго петуха, подреж гребень над вином стакана, чтобы капли крови в вино капали и говори: “Каков петух на курицу, таков бы молодец на девицу [Зж]. И дать выпеть” [Книголюбов 2002: 384].

¹³ Пор. спосіб лікування від імпотенції: *Ускреби бычьа рогу и всытли в воду и окачивайся* [Топорков 2002:380; із лікарського порадника XVII ст.]. Див. також: [Познанский 1995: 204].

¹⁴ Див. зведення даних про слов'янські обряди та повір'я, пов'язані з биком [Толстой 1995; Раденковић 1996: 130–132].

¹⁵ Той факт, що в різних міфологіях III – сердини II тис. до н. е. образ бика є поширеним, може бути поясненим домінуванням землеробського та тваринницького типу господарства, при якому “добробут та багатство залежали від численності волів та стадних биків у господарстві” [Емельянов 2003: 236]. “По-друге, людина того часу повинна була постійно вступати у відкриту боротьбу за власне виживання та продовження роду. Для цього потрібна була зайва робоча сила та статеві міць – якості, які повною мірою притаманні бику” [Емельянов 2003: 236].

¹⁶ У деяких стародавніх міфах [зокрема, хеттському, грецькому] кохана Бога представлена в образі корови ... В інших міфах йдеться про зв'язок жінки з биком; Зевс одружувався з донькою фінікійського царя Європою й приймав вигляд бика, а дружина критського царя Пасіфая закохалася в бика [й народила від нього Мінотавра]. Міфи такого роду, видається, сягають найдавніших часів культури людства, судячи з палеолітичного зображення вагітної жінки, яка лежить під биком... Один із найдавніших мотивів образотворчого мистецтва – вигравіровані зображення бика та вульви на плиті з Ля Феррасі (Франція) [Голан 1993: 53–54].

¹⁷ Пор. в аккадському заклятті на “Підняття серця” [тобто від імпотенції]: “У осла пусть станет твердым, пусть ослицу он покроет; / У козла пусть тоже окрепнет, пусть козу покрывает [раз за разом]. /.../ У меня, как у суки, ложесна, у него, как у кобеля, жила” [Афанасьева, Дьяконов 2000: 216; пер. И. Клочкова].

¹⁸ “Вверх пусть поднимется Праджапати, / Бык с могучим порывом! /... Вверх порыв растений, бычьа суть! / Сложи в нем мужскую силу [всех] мужей, / О Индра, властитель тела! /.../ Те порывы, что у коня, / Мула, козла и барана, / А также у быка, / – Вложи их в него, о властелин тела!” [Атхарваведа 1989: 228–229; пер. Т. Я. Елизаренковой].



Олександр Курочкін

Еротична символіка в українському весіллі

Ігри як структурний компонент традиційного українського весілля тривалий час залишалися поза увагою вітчизняних етнографів і фольклористів. Їх згадували лише побіжно у контексті “більш вагомих” проблем, а не досліджували спеціально і предметно. Тому сьогодні маємо ситуацію, коли весільні ігрові сюжети, на відміну від весільних пісень, не зібрані й не систематизовані навіть у першому наближенні. Значно більше в цьому відношенні пощастило іграм весняним (молодіжним).

Для з'ясування генезису й сутності весільних обрядових ігор є важливими пам'ятки середньовічної літератури. Вони не містять конкретної інформації про зміст і репертуар давньоруських забав, зате виразно характеризують світоглядні основи цього пласту народної культури. Представники церковних кіл послідовно засуджували “ігрища бісовські” в одному ряду з музикою, співом, танцями, личинами, “срамословієм”, скоморохами та іншими тяжкими гріхами, вважаючи їх спадщиною язичництва. Характерні слова з повчання митрополита Даниїла, який писав: *идеже есть играніа, тамо есть діавол, а идеже есть плясаніе, тамо есть сатана* [Успенский 1996: 16].

Особливий інтерес для нашої теми становлять церковні повчання проти “безсоромних”, “непристойних”, “грубих”, “бого-

мерзких”, ігор і танців у народній звичаєвості, зокрема, весільній. За ними ховається не лише ворожість до традицій поганської релігії, а й загострене аскетичною мораллю християнства почуття відрази до всього сексуального, плотського. Яскраво виражений обрядовий еротизм давньослов'янського і давньоукраїнського весілля водночас засуджувався й сором'язливо замовчувався спочатку церковними, а потім і світськими авторами. Для цього існували певні причини. Як показали новітні дослідження, сфера еротичного в культурі слов'янського язичництва була сакралізована і табуйована, а після хрещення Русі, у зв'язку з формуванням нової свідомості, всі сексуальні тексти отримали статус антикультурних [Див.: Варганова 1995: 150]. Внаслідок накладання “потрійного табу” (язичницького, християнського, моральної цензури) еротичний пласт весільної звичаєвості східних слов'ян фактично випав з поля зору вчених-гуманітаріїв, що гостро відчувається і сьогодні.

Враховуючи значну стійкість обрядових реліктів, можна припустити, що основне ядро весільних ігор українців, відомих нам фрагментарно з етнографічних описів ХІХ–ХХ ст., сформувалося ще в давньоруську добу, задовго до прийняття християнства. Але як це довести? Гіпотеза підтвердиться, якщо вдасться показати, що стереотипи ігрової поведінки недавнього минулого базуються на релігійній моделі світу землероба-язичника. Подібне завдання належить до кола проблем палеоетнографічної реконструкції.

Виходячи з компонентної структури ритуалу, процес його реконструкції можна представити як пошук і зіставлення семантично споріднених вербальних, акціональних і предметних текстів. Там, де вдається знайти точки схрещення (збігу) однокорених, але з часом зруйнованих ритуально-міфологічних структур (назвемо їх синкретичними вузлами), там зростає вірогідність того, що ми наближуємося до адекватного сприйняття світоглядних уявлень давнього землероба-язичника.

Насамперед звернемо увагу на те, що лексема *грати* в українському фольклорі, крім основного значення, має й додаткове – ‘статевий акт’, ‘коїтус’. Сексуальна семантика цього слова дуже давня: можливо всі види гри в культурній традиції походять від гри сексуальної (любовної). Початки її слід пов'язувати з тими етапами людської свідомості, коли формули зародження життя і продовження роду належали до табуйованої сакральної мови.

Народна етимологія часто будується на асоціаціях поведінки тварини і людини. У весільних українських піснях і колядках згадується як “грають” бобри, соболі, горностаї, лисиці, куна, гусочка тощо. Через метафоричні образи тварин з явною еротичною сим-

волікою розкривається сексуальний мотив першої шлюбної ночі молодих у коморі:

Не седи, дружку, на лаві
Сядь собі на услоні,
Да поглядай до комори,
Чи грає соболь з чорною куною?
Да нехай-же він грає
Нехай йому Бог помагає!

[Литвинова-Бартош 1900: 149].

У тому ж семантичному контексті лексема грати фігурує й в іншому варіанті пісні, що супроводжувала обряд комори:

Підсунули під комору рало
Щоб в нашого Василя грало...

[Гринченко 1899: 492].

Генетичну спорідненість сексуальної гри з церемонією укладання шлюбного союзу, очевидно, відображає й стійкий фразеологізм “грати весілля”, відомий у слов’ян та інших європейських народів.

Отже, можемо констатувати, що слово *гра* і похідні від нього форми в архаїчному ритуалі несли в собі виразне еротичне навантаження. З урахуванням цієї семантики легше розшифровується загальний зміст традиційних весільних ігор, про які з обуренням згадували ревнителі християнського благочестя.

Вже поверхове ознайомлення з весільним ігровим матеріалом виявляє його гетерогенність, наявність різних історичних шарів. З метою попередньої систематизації доцільно виділити такі дві групи: 1) ігри, що імітують поведінку звірів, птахів та інших представників тваринного царства і 2) ігри землеробсько-господарського спрямування. Цей поділ обумовлений тісною залежністю ритуального комплексу від рівня міфологічних уявлень, які у процесі своєї еволюції пройшли крізь дві великі епохи: тотемну та аграрну [Див.: Фрейденберг 1978: 28]. Враховуючи сексуально-магічний підтекст досліджуваних фольклорно-етнографічних реалій, за таким же принципом можна виокремити і дві головні модифікації еротичного коду весільних ігор: зоо-орнітоморфну та аграрно-господарську. За браком місця розглянемо тут лише деякі сюжети другого підрозділу.

На широкому просторі українських етнічних земель від Підляшшя до Слобожанщини у завершальній фазі весільного ритуалу стабільно фіксується цикл карнавально-сміхових обрядодійств, що пародіюють шлюбні церемонії. Комічне “весілля у весіллі” у різних локальних традиціях відоме як “обжинки”, “зажинки”,

“вінчання батьків”, “старече весілля” тощо. Головними діючими особами гротескного обряду звичайно виступають батьки наречених, які “віддають останню дитину” або “фальшиві молоді”. Ігровий сюжет “весілля – обжинок” органічно вплітається в низку інших пародійних актів – “кури”, “цигани”, катання батьків на візку, купання біля колодязя чи річки тощо, що характеризуються загальною атмосферою святкової свободи і обценності*. Оргіастично-карнавальний колорит цих сцен витікає з давнього уявлення, що жарти (часто непристойні) викликають сміх, який сприяє родючості.

У тематичному блоці обрядових розваг “подвійного” весілля звертає на себе увагу характерний епізод обмолоту снопа. Під збірною назвою “жито молотити” він представлений багатьма місцевими варіаціями. За етнографічними даними, весільний сніп часто заносили до хати на *дівич-вечір*, розміщуючи його на покуті, за сволоком чи на іншому видному місці. На Полтавщині й Чернігівщині, подекуди, такий сніп прикрашали квітами та стрічками і називали *покрасою*. Промовистий ряд символічних трансформацій даного терміна наведений у словнику Б. Грінченка. Він означав: а) криваву пляму на сорочці молодої, що пред’являлась як доказ її цноти; б) червону запаску на палиці, яку у вигляді “флагу” виставляли на хаті, де було весілля, щоб сповістити про незайманість нареченої; в) сніп необмолоченого жита, який заносили до весільної хати; г) червоні стрічки, торочки, якими в понеділок прикрашали учасників весільного обряду [Грінченко 1959: 276].

Таким чином, всі вказані позиції маніфестують почесний сценарій дефлорації молодої. В цьому ж еротичному ключі треба інтерпретувати і алегоричний зміст церемонії обмолоту *покраси*. Гадаємо, що первісно обмолочували не будь-який сніп, а той, який служив шлюбною постіллю для молодих у коморі. Така архаїчна форма обряду зафіксована М. Янчуком на Підляшші [Янчук 1885: 49]. Доречно згадати й більш раннє повідомлення О. Терещенка про те, що молоді в Україні першу ніч проводили на 27 (3 рази по 9) снопах. Як вважав О. Потебня, солома в цьому обрядовому контексті мала забезпечити “багатство плодів” [Потебня 2000: 148].

Отже, пародійно відтворюючи звичайну селянську роботу – обмолот житнього снопа, весільна гра символічно дублювала статевий акт молодих, якому надавали важливого сакрального значення. Маємо непоодинокі відомості про те, що гра супроводжувалася виконанням спеціальної пісні аграрно-магічного призначення:

Ой, дай, боже, добре літо,
Щоб родило нам жито -
З коріння коренисте,

А зверху колосисте.
Щоб наші діти дождали -
Навстоячки жали...

Цікаві варіанти цієї ж пісні із завершальними обсценними рядками, що, очевидно, точніше відповідало давній автентичній традиції. Численні локальні варіанти весільної гри є завжди імпровізаціями на еротичну тему, що здійснюються у грубуватій манері народного карнавального дійства. Для ілюстрації наведемо характерний опис обрядової розваги з Чернігівщини кінця ХІХ ст.: “Видумують різні ігрища, чемні й нечемні. На пр[иклад] молотять жито, себто принесуть снопи уже змолоченої соломи, б’ють її на дворі, в сінях і навіть у хаті ціпами і потому домагаються для себе горілки за “труди”: роблять смотр молодицям, так, на пр[иклад]: повісять на дверях гойдачку “горелі” і, посадивши або поставивши на них молодицю, чоловіки розгойдують вужівки, аби плахта й сорочка задубились, заголивши нижню частину тіла, а самі оглядають і т. ін.” [Литвинова-Бартош 1900: 169].

Поряд зі справжніми ціпами роль робочого знаряддя нерідко виконували самі учасники комедійного дійства. За розповідями інформаторів, “молотячи” на весіллі, по черзі катали по соломі охочих до жартів чоловіків та жінок (як на обжинках), або – кілька жінок лягали на підлогу і, перебираючи у повітрі ногами, удавали оберти валів механізму, в той час як інші весільні гості підносили і закидали в “молотарку” снопи і вигрібали з під неї солому¹. Приблизно в такий же спосіб працював і весільний “комбайн” (реакція фольклору на технічний прогрес), який обслуговували дві свахи у травестійному вбранні чоловіків – механізаторів².

У результаті гри “молотити жито” завжди отримували обмолочене зерно і кулі соломи (околоти), що й визначало ланцюг подальших ритуально-сміхових імпровізацій. Зерном обсипали “на щастя” справжніх молодих та їхніх ряджених дублерів. Це дійство, як і попередні, мало еротичний присмак. О. Гриша повідомляв з Полтавщини: “...а як послідню міру сиплють матері за пазуху, то й пазуху роздеруть, то тоді й кажуть весільному батькові: “драний, тату, у твоєї жінки лантух”, а батько каже молотникам: “ні, він не драний, то він такий просторий” [Гриша 1899: 155].

Солона двозначність наведеного діалогу надто прозора.

Типовий сценарій продовження гри “молотити жито” полягав у тому, що учасники весілля виходили на подвір’я чи город, де, незалежно від періоду року (“і в сніг, і в грязюку”), здійснювали символічну оранку і сівбу. Крім того, не дотримуючись виробничої послідовності, у сміховому ключі часто зображували інші хліборобські роботи: віяли, міряли зерно, боронували, волочили, скородили,

косили, жали, згрібали, в'язали удавані снопи, складали їх у копи тощо. У цьому пантомімічному спектаклі використовували як справжні сільськогосподарські знаряддя: борону, вила, серпи, коси, граблі тощо, так і пародійні копії. Роль символічного плуга, наприклад, міг виконувати покручений пень, а замість борони землю заволочували драбиною або великою гіллякою.

Деталізовані описи весільних сільськогосподарських ігор відсутні, але наявний фактаж характеризує їх як колективне оргіастичне дійство. Прикметна в цьому плані гра “показувати межу” або “відбивати грань”, широко відома на Середньому Подніпров'ї. Вона мала, начебто, практичну мету – ознайомити невістку з новою для неї земельною ділянкою. Робилось це дуже оригінально: на очах веселого гурту смілива сваха чи сусідка, заголившись і “ставши раком”, обходила по периметру город, маркуючи в такий спосіб його кордони. За словами інформаторів, “границю одбивають голим задом і скинувши спідницю”. Інколи до сороміцької забави міг підключитися і хтось з підпилих дядьків: “знімає штани і голий міряє город штанами”³. Пережитковий характер описаної гри не викликає сумніву. Відомо, що ритуальне оголення на межі “свого” і “чужого” світів належить до дуже давніх магічних прийомів. Публічний показ “грішних” частин тіла спочатку використовувався як оберег, а потім перетворився на жест образи і карнавальної антиповедінки.

Важливо підкреслити знаковий, символічний характер досліджуваних весільних ігор. Уявна їх правдоподібність щодо відтворення реальних трудових процесів і життєвих ситуацій не повинна вводити нас в оману. За цим першим, побутовим, планом ховається другий – аграрно-еротичний і він якраз і є головним. Якщо на акціональному рівні ритуалу багато що стерлося і забулося, то на вербальному рівні мотиви священного шлюбу, культу землі й культу родючості збереглися у всій своїй архаїчній виразності. Сороміцькі весільні пісні, які в добу синкретизму супроводжували й коментували сороміцькі ігри, дозволяють простежити дві стадії еротичного міфу. Для першої характерна табуйована обсценна лексика з прямими народними номінаціями коїтуса і геніталій, для другої – символічно-метафорична передача цих же значень (тексти з алегоричними описами переважають). Аграрно-еротичний код належить до другої стадії. На базі його словесний фольклор сформував цілу систему традиційних гендерних опозицій. Жіноче начало і геніталії представляє символічний ряд *землі, ниви, ріллі, борозни, новини, цілини, ярини, криниці, трави, соломи* тощо; а чоловіче начало і геніталії – символічний ряд *плуга, чересла, зябки, рала, борони, серпа, коси, ціпа* тощо.

У системі вказаних міфообразів дівоча цнота рівнозначна ціліні (новині), а сам акт дефлорації-коїтус – тотожний ритуальний оранці. Звідси зрозумілі наміри бояр з дружини молодого:

Поїдемо орати,
Новини добувати
Хто новини добуде,
Господарем буде
[Бандурка 2001: 33].

Підняти еротичну ціліну не завжди вдається з першої спроби, що стає приводом для інтимних переживань юнака:

Мій плуг не оре
Ціліни не бере?!
Заліза тупії
Бо ліга молодії!
[Бандурка 2001: 33].

Децо інакше мотиви еротичної оранки звучать сьогодні у карнавально-оргіастичній частині весілля. Тут вони сприймаються як масний жарт, елемент мовної гри і сороміцька двозначність:

Ой, дай, кумо, дай, коли я захочу
Я спочатку заорю, потім заволочу...⁴.

Не лише оранка, а й інші трудові операції на землі (згадані нами як сюжети весільних ігор) на вербальному рівні у сороміцькому фольклорі стають алегоріями і метафорами любовно-шлюбних стосунків. Проілюструємо це на прикладі лексеми *косити*. Хоча слово *коса* в українській мові є іменником жіночого роду, але аграрно-виробнича функція знаряддя робить його в народній уяві символом чоловічої сексуальної потуги:

Коси, коси, косарю,
Роби, роби помалу.
Коси, коси кілька хоч
Тільки трави не толоч
Твоя коса тупая
Моя трава м'ягка
[Бандурка 2001: 16].

Вербальний мотив косіння вдається поєднати з акціональними і предметно-речовими сегментами ритуального контексту. Дуже виразна в цьому плані карнавальна постать весільного косаря, побутування якої зафіксоване на Поділлі і Чернігівщині. Важливим атрибутом даного персонажу було виробниче знаряддя – коса, зв'язана мотузкою із качалкою, яка висіла на поясі виконавця

спереду. Кожний помах косою змушував качалку підстрибувати догори, в чому й полягав сміховий ефект ігрової сценки⁵. Ясно, що тут відтворювався не стільки процес косіння, як фізіологічний акт ерекції чоловічого члена. Подібний “фалічний механізм”, який приводився в рух за допомогою смичка на грубо змайстрованій скрипці, був помічений нами в руках маскованого учасника новорічного обряду “Маланка”⁶.

І у даному випадку простежується семантичний збіг предметного, акціонального й вербального текстів. Адже не випадково у циклі сороміцьких коломиенок із карпатського регіону знаходимо куплет:

Ой я дівчина маленька,
Дівчина із Спаса
То для мене такий треба
Як смичок до баса...

Наведені приклади свідчать, що існує окрема мова карнавальних пантомімічних жестів і символів, зміст якої потребує спеціального розшифрування.

Продовження еротичної теми знаходимо у весільних іграх, пов'язаних з імітацією процесів обробітку сільськогосподарських культур. До них належать популярні ігрові сюжети: “Ступа”, “Жорна”, “Млин”, “Мельниця”, “Крупорушка” та інші. Всі вони в семантичному плані представляють паралельні метафори коїтуса. На етнографічному матеріалі цього підрозділу помічаємо, як аграрно-еротичний код ритуальних текстів поступово відривається від міфологічного пласту землі, стаючи вже кодом “технологічно-еротичним”. Його драматургічний сценарій також базується на асоціативному зближенні одноманітних виробничих рухів з ритмами статевого акту.

Весільний сороміцький фольклор конкретно і чітко характеризує семантику ступи. Традиційне знаряддя для подрібнювання зерна на крупу чи фураж у ритуально-міфологічному (алегоричному) контексті виступає символом нареченої, жінки взагалі й жіночого дотородного органу. Відповідно, як чоловічий символ, фалос, трактується дерев'яний товкач (пест, ступак тощо). Повертаючись з нареченою у дім молодого, співали:

Тупу, коники, тупу!
То везем же ми ступу,
Хто буде в цю ступу пихати -
Та той буде користь мати...

[Кримський 1930: 154].

У поліському варіанті пісні семантика знаряддя для переробки зерна набуває більш визначеної конкретизації:

Тупу, коники, тупу
Везем ступу.
То не ступа, то колодиця
То не дівка, то молодиця⁷.

Заслуговує на увагу цікавий запис З. Доленги-Ходаківського, де оповідається про журавля, який домагається ступки у пані-матки:

Летів журавель із левадоньки
Просив ступки у паніматки.
- Моя ступка не порожня -
Товче шляхта подорожня
[Бандурка 2001: 13].

Еротичний зміст наведеного поетичного фрагмента стає очевидним із врахуванням особливої ролі журавля як ритуального птаха з яскраво вираженою сексуальною функцією [Див.: Курочкін 2002: 140–145].

Тепер зіставимо вербальний рівень з акціональним. На північній околиці Київського Полісся, у зоні теперішнього Чорнобильського відселення, нами зафіксована присутність ступи у сороміцькій грі “вінчання батьків”, яка припадала на третій день весілля. Головних учасників карнавального дійства переодягали за принципом “навпаки” з гротескним підкресленням ознак протилежної статі: батька вбирали у жіночий одяг (бюстгальтер, панчохи, спідниця тощо), матір – у чоловічий (штани, майка, кашкет тощо); між ніг їй чіпляли моркву або буряк. Спеціальні шати у вигляді накинутого на голову рядна чи простирала мала і сваха, яка виконувала роль попа. Сміхова церемонія полягала в тому, що “молодих” під музику (гармошка, бубон і кларнет – “дудка”) водили навколо ступи, у якій “піп” старанно товк воду (чи не звідси фразеологізм: *товкти воду в ступі?*). Одночасно присутні обливали водою карнавальну шлюбну пару. “Вінчання” супроводжувалося непристойними словами – “матюками”. Наприкінці обрядової гри батьків урочисто покладали у ліжко і “тоді вже буває сміху”, як повідомляли інформатори⁸. Маємо відомості, що на Черкащині, “дуріючи” на весіллі, ступу товкли на хаті⁹.

Знаючи вербальну семантику ступи, навряд чи помилимося, додаючи в акціональному тексті ігор з цим предметом ще один варіант символічного зображення коїтуса. Блюзнірське наслідування (та фарсове перевертання) церковного вінчання у такій редакції виглядає як середньовічна *parodia sacra*. Додаткового смислового навантаження описаній поліській грі надає та обста-

вина, що вона карнавальню інтерпретувала як християнський, так і язичницький обряд. За відомостями В. Ястребова, ще в ХІХ ст. у середовищі бурлак вінчання у церкві подекуди заміняла спрощена церемонія обведення молодих навколо діжі, на якій лежав хліб [Ястребов 1897: 281]. Саме цей обряд, на думку М. Грушевського, був центральним актом весілля у язичницькі часи [Грушевський 1993: 269]. До сказаного варто додати, що і ступа, і діжа у традиційній культурі східних слов'ян осмислювалися як жіночі символи з чітко вираженою продукующею функцією, чим і пояснюється взаємозамінюваність цих атрибутів у ритуальній практиці.

До архаїчних елементів весільного дійства слід віднести й обрядовий танець-гру “Зайчик”. Територія його побутування спеціально не досліджувалася. За нашими (далеко не повними) даними, вона охоплювала основний масив земель Середнього Подніпров'я (Південна Київщина, Черкащина, Кіровоградщина, Дніпропетровщина). Танець-гра звичайно входив до програми традиційних забав весільного понеділка, в якій домінували життєрадісні, оргіастичні мотиви. За свідченням наших інформаторів, він міг відбуватися як у хаті, так і на подвір'ї. Спочатку свекруха і свекор, а за ними й інші учасники гостини, хто бажав, виконували кумедні підскоки, зводячи і розводячи ноги над двома схрещеними рогами, покладеними на землю або підлогу. Подекуди один з рогаців заміняла кочерга (коцюба) чи пікна лопата. Стрибаючи, виконавці намагалися не збити і не зачепити ці інструменти хатнього начиння. Той, кому це не вдавалося, зазнавав покарання через вимащення обличчя сажею. Танець був своєрідним тестом на ступінь сп'яніння: його нескладні рухи підкорялися лише тим, хто міцно тримався на ногах. Ігровий епізод жартівливого випробування створював ситуацію невимушеного святково-сміхового спілкування, в яку втягувалися всі присутні. За повір'ями, цей танок мав забезпечити новостворену сім'ю дітьми й сприяти сексуальній потенції чоловіка.

Під час стрибання чергового “зайця”, весільні гості співали, плещучи в долоні:

А у полі гречка процвітає,
А в долині зайчик чибирає.
Ой, якби я такі ніжки мала (мав),
То й я як зайчик чибириала (чибиряв)¹⁰.

У деяких локальних традиціях “Зайчика” включили до свого репертуару весільні “цигани”, що ще більше посилювало гумо-

ристичний колорит танцю. Канонічний текст супровідної пісні ріджені доповнювали своїми власними імпровізаціями:

Ой у полі мак розцвітає,
А в долині зайчик чибиряє
Якби я такі ножки мала,
Як той зайчик чибиряла.
Дяк пішов до Хими,
Та й питає,
А чи Хима дома,
Чи немає.
Хить-мить
Коло Хими бряскотить.
Хитя-митя та й не чує.
Вона дома не ночує
Раз, два, три...¹¹.

Як і у випадку з “Журавлем”, досліджуваний танець-гра не є приналежністю лише весільного ритуалу. На тій же території Наддніпрянщини й на землях сусіднього Поділля фіксується його побутування у різних ситуаціях: календарні, родинно-побутові свята, молодіжні вуличні зібрання тощо. Зокрема, у низці сіл Південного Поділля (Вінниччина) нами простежений факт присутності танцю “Зайчик” або “Чотири дірки” у новорічному ритуалі “Маланка”. Під час традиційних обходів дворів у ніч з 13 на 14 січня один з ріджених “циганів” танцював над двома перехрещеними на землі палицями – “ключками”. Він високо підстрибував, по чергово перехрещуючи ноги й намагаючись не порушити палиць. Як і весільний, новорічний танець мав спеціальну супровідну пісню аграрного спрямування, в якій згадувалися різні сільськогосподарські культури: жито, гречка, ячмінь та інші [Курочкін 1995: 161–162]. Більш-менш повний варіант цієї пісні нам вдалося записати у с. Червона Гребля Чечельницького р-ну Вінницької області. Ось фрагмент з нього:

Ой на горі жито,
Ой на горі жито
Сидить зайчик,
Він ніжками чеберяє
Якби я такі ніжки мала,
То я б ними чеберяла
Як той зайчик,
Як той зайчик
Ой на горі гречка...¹².

Присутність аналогічного танцю з супровідною піснею в структурі як новорічного, так і весільного ритуалу – важливий

показник давності народного звичаю. Синхронне побутування архаїчного танцю-гри “Заєць” у календарній (колядній) і весільній традиції простежене також за матеріалами Рівненського Полісся. Щоправда, тут він був не сольний, а гуртовий: під час коляд його виконували в обряді “Водіння короля” великою кількістю пар по колу, а гуляючи на весіллях, “бігали то в одну, то в другу сторону” [Прохорчук 1996: 66].

Можна думати, що ритуальний танець “Зайчик”, як і інші хореографічні малюнки подібного ряду, первісно імітував поведінку і рухи відповідної тварини. Але з часом буквальні наслідувальні жести ускладнювалися і трансформувалися за рахунок нових символічних значень. Істотну роль при цьому відіграв характерний для розвитку фольклорної творчості процес антропоморфізації фольклорних персонажів. У такому метафоричному ключі образ “зайчика” трактують тексти дохристиянських весняних хороводних ігор. У варіанті, записаному О. Волошиним та О. Басистою 1938 року на Поділлі, “Зайчик” явно осмислюється як парубок, що шукає собі наречену:

Ой ти, зайчику-бідолайчику,
Та полинь, полинь до Дунайчику.
До Дунаю води пити,
До Корпа дівку любити, –

“Зайчик” показує, як він пливе, стомлюється, і нарешті, “підпливає” до дівчини, яку хоче взяти до кола. Хоровод продовжує далі співати:

Розчеши русу-косу,
Пригладь чорні брови,
Візьмись попід пашки,
Шукай собі товаришки.

“Зайчик” показує, як він “чеше косу, розправляє чорні брови. Взявшись у боки, низько вклоняється перед наміченою парою” [Волошин 1960: 49].

Наведені нами фольклорні приклади засвідчують органічний зв'язок образу зайця з архаїчним пластом землеробської ритуалістики і світогляду, що мав свою міфологічну основу. Різні форми і семантичні аспекти відображення цього образу у слов'янській культурі детально розглянуті у спеціальних працях О. В. Гури [Гура 1978: 159–189; Гура 1997: 177–199]. Переконливо розкривається в них міфологічна співвіднесеність мотиву зайця з любовно-шлюбною тематикою, еротичною (фалічною) символікою та демонічним світом. Охарактеризована нами вище пантомімічна весільна і календарна гра-танок також добре узгоджується з цією

концепцією. Вірогідно, не випадкова й зафіксована в обрядових текстах пісні асоціація образу зайця з гречкою, що цвіте. Ця давня землеробська культура в українській фольклорній традиції і в літературі нерідко осмислюється як еротичний символ. Звідси походить відомий фразеологізм *скакати, стрибати в гречку* – на означення позашлюбних зв'язків [Словник 1971: 164].

На підставі всього обсягу наведених вище фольклорно-етнографічних даних можна твердити, що семантичне навантаження образу зайця в системі міфологічного світогляду слов'ян було доволі широким і включало в себе як еротичний аспект, так і аспект аграрної магії. Подібна символічна амбівалентність, як уже вказувалося, є цілком закономірною, оскільки впливає з архаїчних уявлень про взаємозв'язок родючості землі та людини. Отже “плетіння журавля” і стрибки весільного “зайчика”, по суті, дублювали одне одного й були рівнозначними у плані давньої семантики. Первісно вони виконували загальну прокреативну (породжувальну) функцію, належачи до розряду господарсько-магічних та еротичних танців, покликаних стимулювати продуктивність селянських ланів і дітонародження як логічний результат шлюбної церемонії.

Українцям, як і багатьом іншим народам, було відоме повір'я про те, що швидкі танці й високі стрибки ряджених учасників новорічних обходів позитивно впливали на посіви. Що чим вищі стрибки – тим кращий врожай. Ця ж магічна логіка, вочевидь, діяла і щодо весільного танцю, але вже в плані стимуляції сексуальних потенцій молодих. Мотив скакання зайця в дірочку (згадаймо другу назву танцю “Чотири дірки”), як помітив О.В. Гура, у фольклорних текстах був одним з метафоричних означень статевого акту [Славянская мифология 1995: 190]. Еротична знаковість весільної гри посилювалася за рахунок згаданих обрядових атрибутів (рогач, кочерга, пікна лопата) – в народній символіці (стосовно печі) вони вважаються чоловічими символами.

Стрибки учасників весілля над схрещеними рогачами можна трактувати і як апотропеїчну церемонію, націлену на захист молодого подружжя. Тут варто нагадати, що аналогічний магічний прийом утворення імпровізованого хреста на дворі з атрибутів пічного начиння на значній території України до сього часу вважається дієвим запобіжним заходом проти граду і блискавки¹³.

Образ зайця як символу чоловічої сексуальності та гіпертрофованої хтивості дуже популярний у слов'янських та інших європейських народів, з ним пов'язано багато еротичних пісень, казок, бувальщин, прислів'їв і анекдотів. Залучаючи порівняльні матеріали, помічаємо генетичний зв'язок цього образу з фалічними

культами багатьох народів і за межами Європи. Відомо, що в стародавньому Китаї заєць був священною твариною. Проте в наші дні лексема “заєць” в Китаї вважається найсильнішою лайкою з сексуальним підтекстом [Жельвіс 1997: 232]. Широке визнання довговухого й плодовитого звірка як міжнародного сексуального символу яскраво ілюструє поява зайця Банні у логотипі журналу “Playboy”.

Поряд з умовними зображеннями “зайця” у різноманітних обрядових контекстах викликають інтерес драматично-символічні зображення цього образу з елементами рядження (можливо, це рудименти більш давньої інтерпретації). Як помітив О.В. Гура, на компактній території, що охоплює ряд колишніх повітів трьох сусідніх губерній Росії (Новгородської, Вологодської, Ярославської), до наших днів дожив обряд весільного дарування фігурки зайчика (раніше їх виготовляли саморобно з ганчірок або шкіри, а тепер найчастіше купують відповідну ляльку в магазині) [Гура 1978: 163]. З іншого боку, в деяких селах білоруського Полісся (Гомельська область) тим же автором записані варіанти весільного обряду, де роль зайця у танцювальній грі-пантомімі виконувала жінка (наприклад “сестра свекрушина”), одягнена у вивернутий кожух [Гура 1978: 164]. Важливо підкреслити, що і в першому випадку – заєць-лялька, і в другому – заєць-ряджений йдеться про рідкісні реліктові випадки, спостережені лише в регіонах стійкої консервації етнографічної архаїки.

Завершуючи сюжет про обрядовий весільний танець “Зайчик”, наважимося зробити припущення про його можливу генетичну спорідненість з побутовим українським народним танцем “Чеберячка”, який згадують О. Новосільський та Б. Грінченко [Грінченко 1909: 449].

* * *

Розглянутими сюжетами репертуар архаїчних весільних ігор українців далеко не вичерпується. Проте й наведеного матеріалу достатньо, щоб зробити певні висновки.

Паралельний аналіз трьох рівнів тексту весільного ритуалу (акціонального, вербального і предметного), визначений нами як “метод синкретичних вузлів”, дозволив простежити імпліцитне функціонування потужного пласту еротичної магії, який сформувався, очевидно, ще в дохристиянські часи. Драматично-наслідувальні елементи весільного грища тісно пов’язані з надіями і прагненнями давньої людини, з її наївною вірою в те, що символічне відтворення бажаного принесе позитивні результати. Міфологічне мислення слов’янина-язичника принципово метафоричне:

за допомогою символічних образів-персонажів, обрядових символів-атрибутів, алегоричних дій і табуйованих словесних формул у весільному ритуалі утверджувалася головна ідея плодючості й продовження роду. Тому зовсім не випадково різноманітні ігрові сюжети представляють переважно сам статевий акт і сполучені з ним мотиви “матеріально-тілесного низу” (за М. Бахтіним). Синонімічна варіативність цієї теми досягається через метафоричне зображення поведінки тварин і птахів (зоо-орнітоморфний еротичний код), відтворення сільськогосподарських робіт (аграрно-erotичний код), імітацію виробничих процесів (технологічний еротичний код) тощо. У такий спосіб, за законами міфологічного мислення, життєва і сексуальна енергія природи і соціуму людей, сконденсована в ритмічних рухах гри і танцю, немовби фокусувалася на конкретній подружній парі, завдяки чому досягалась необхідна ритуальна гармонія макро- і мікросмосу.

Проведене дослідження в цілому підтвердило тезу про генетичну і семантичну спорідненість весільних сороміцьких ігор з весільними сороміцькими піснями й показало доцільність їх вивчення у синхронічній взаємообумовленості. Усвідомлення цього факту дає ключ для подальших реконструктивних студій, спрямованих на розкриття міфопоетичних джерел традиційного шлюбного ритуалу, народної обрядової еротики та особливої мови карнавальних жестів і символів.

Бандурка 2001 – Бандурка. Українські сороміцькі пісні / Упор. М. Сулима. – К., 2001.

Варганова 1995 – Варганова В. Сексуальное в свадебном обряде // Русский эротический фольклор. – М., 1995.

Волошин 1960 – Волошин І. О. Джерела народного театру на Україні. – К., 1960.

Гринченко 1899 – Гринченко Б. Д. Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях. Т. III: Песни. – Чернигов, 1899.

Гриша 1899 – Гриша О. Весілля у Гадяцькому повіті у Полтавщині // Матеріали до українсько-руської етнології. – Львів., 1899. – Т. 1.

Грінченко 1909 – Грінченко Б. Словарь української мови. – Т. IV. – К., 1909.

Грінченко 1959 – Грінченко Б. Словарь української мови. – Т. III. – К., 1959.

Грушевський 1993 – Грушевський М. Історія української літератури. – Т. I. – К., 1993.

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

Гура 1978 – Гура А. В. Символіка зайця в славянському обрядовому і песенному фольклорі // Славянський і балканський фольклор. – М., 1978. – С. 159–189.

Жельвіс 1997 – Жельвіс В. И. Поле брани. Сквернословіє як соціальна проблема. – М., 1997.

Кримський 1930 – Кримський А. Звенигородщина з погляду діалекто-логічного та етнографічного. – [К.] 1930.

Курочкін 2002 – Курочкін О. Архаїчний весільний танець-гра “Журавель” (“Бусел”) // Матеріали до української етнології. – К., 2002. – Вип. 2 (5). – С. 140–145.

Курочкін 1995 – Курочкін О. Українські новорічні обряди: “Коза” і “Маланка”. – Опішне, 1995.

Литвинова-Бартош 1900 – Литвинова-Бартош П. Весільні обряди і звичаї у с. Землянці в Чернігівщині // Матеріали до українсько-руської етнології. – Т. III. – Львів, 1900.

ПМ – Польові матеріали.

Потебня 2000 – Потебня А. О мифическом значении некоторых обрядов и поверий // Символ и миф в народной культуре. – М., 2000.

Прохорчук 1996 – Прохорчук О. Танцювальний фольклор Рівненського Полісся // Проблеми успадкування зимових народних звичаїв та обрядів (Збірник матеріалів і тез Другої Науково-практичної конференції). – Рівне, 1996.

Славянская мифология 1995 – Славянская мифология. Энциклопедический словарь. – М., 1995.

Словник 1971 – Словник української мови. – Т. II. – К., 1971.

Фрейдєнберг 1978 – Фрейдєнберг О. М. Миф и литература древности. – М., 1978.

Успенский 1996 – Успенский Б. Мифологический аспект русской экспрессивной фразеологии // Антимир русской культуры. Язык. Фольклор. Литература. – М., 1996.

Янчук 1885 – Янчук Н. Малорусская свадьба в Корницком приходе Константиновского уезда Седлецкой губернии. – М., 1885.

Ястребов 1897 – Ястребов А. Свадебные обрядовые хлебы в Малороссии // Киевская старина. – 1897. – № VI.

* Общенний – від лат. *obscœna* – статеві органи, задня частина тіла, виверження; *obscœnus* – непристойний, неподобний.

¹ ПМ автора 1987 р., с. Дабівка Корсунь-Шевченківського р-ну Черкаської обл.

² ПМ автора 1990 р., с. Лебедівка Кам'янського р-ну Черкаської обл.

³ Там само.

⁴ ПМ автора 2001 р., с. Степанці Миргородського р-ну Полтавської обл.

⁵ ПМ автора 1987 р., с. Моргуниці Чернігівського р-ну тієї ж обл.

⁶ ПМ автора 1990 р., м. Вашківці Вижницького р-ну Чернівецької обл.

⁷ ПМ І. Нессен 2000 р., с. Мелені Коростенського р-ну Житомирської обл.

⁸ ПМ автора 1994 р., сс. Андріївка, Залісся Чорнобильського р-ну Київської обл.

⁹ ПМ автора 1987 р., с. Драбівка, Корсунь-Шевченківського р-ну Черкаської обл.

¹⁰ ПМ автора, 1982 р., с. Високі Байраки Кіровоградського р-ну тієї ж обл.

¹¹ ПМ автора, 1991 р., с. Скельки Василівського р-ну Дніпропетровської обл.

¹² ПМ автора 1988 р.

¹³ ПМ автора 1991, 1999 рр.



Геннадій Ковальов

Про російські матюки

*Переклад з російської Олеси Остапенко**

Наскільки поширені матюки у Росії, не варто й мови. Ось бувальщина, яку розповів Всеволод Іванов:

Жил-был разбойник. Много он нагребил золота, серебра, драгоценных камней. Чует, смерть близка... А отдавать сокровища близким – жалко, все дураки. Он их решил закопать, клад устроить. “Ну, чего тебе закапывать? – говорят ему. – Разве от русского человека можно что-нибудь скрыть. Он все равно найдет”. – “Я положу зарок”. – “Какой же ты положишь зарок?” – “Я такой зарок положу, что пока существует русская земля, того клада не выкопят”. Закопал он клад в твердую, каменистую почву и заклил зарок – тому получить клад, кто выроет его без единой матерщины!... И прошло тысяча лет и тысяча людей рыли тот клад, и не нашлось ни одного, кто бы не выматерился. Так он и лежит по сие время [Иванов 1978: 334]).

Своєрідно висловився з приводу матюків А. П. Платонов:

В церковь входят,
снимают шапки,

* Оpubл. російською мовою: *Ковалев Г. Ф.* Русский мат – следствие уничтожения табу // Культурные табу и их влияние на результат коммуникации: сб. науч. трудов / [редкол.: В. Т. Титов (отв. ред.) и др.]. – Воронеж: ВГУ, 2005. – С. 184–197.

но ругаются матом,
перекрестившись и вздохнув
[Платонов 2000: 25].

Російський поет-емігрант, говорячи про те, що все в житті можна покинути, залишає собі серед небагатьох речей рідну мову:

Оставлю Вам, долги простив, -
Вам эти пастбища и пажити,
А мне просторы и пути.
Да Ваш язык. Не знаю лучшего
Для сквернословий и молитв.
Он изумительный, – от Тютчева
До Маяковского велик.

[Несмелов 2001: 34].

О. С. Пушкін дуже шкодував з приводу цензорських купюр у “Борисі Годунові”: “Все это прекрасно; одного жаль – в “Борисе” моем выпущены народные сцены, да матерщина французская и отечественная...” (Лист П. А. Вяземському 2 січня 1831 р.). О. С. Пушкін вмів і зі смаком використовувати російські матюки у своїх творах, наприклад в “Телеге жизни”. Взагалі ж свою стратегію щодо “непристойної” лексики він лапідарно висловив у таких словах: *“Если уж ты пришел в кабак, то не прогневайся – какова компания, таков и разговор; ... А если ты будешь молчать с человеком, который с тобой разговаривает, то это с твоей стороны обида и гордость, недостойная доброго христианина”* (“Писатели, известные у нас под именем аристократов”). Часто йому доводилось звертатися до евфемізмів, які пом’якшували силу лайки. Так, обурюючись бездарним перекладом “Федри” Расіна М. Є. Лобановим, він писав: *“И об этом у нас шумят, и это называют наши журналисты прекраснейшим переводом известной трагедии г. Расина! Voulezvous decouvrir la trace de ses pas* [знайдіть сліди його кроків – Перекл.] – *надеешься найти*

Тезя жаркий след иль темные пути –

Мать его в рифму! Вот как все переведено” (Лист Л. С. Пушкіну, лютий 1824 р.).

Не цурався “міцних” слів і М. О. Некрасов. А. Ф. Коні згадував: *“За обедом, где из женщины присутствовала она одна (дружина Некрасова Г. К.), Некрасов, передававший какое-нибудь охотничье приключение или эпизод из деревенской жизни, прерывал свой рассказ и говорил ей ласково: “Зина, выйди, пожалуйста, я должен скверное слово сказать”, – и она, мягко улыбнувшись, уходила на несколько минут”* [Кони 1989: 203].

І. О. Бунін, коли йому було присвоєно звання почесного академіка, *“в благодарность решил поднести Академии – “Словарь матерных слов” – и очень хвастал этим словарем в присутствии своей жены, ...”* [Чуковский 1991: 463]. Відомо, що для створення цього словника *“вывез он из деревни мальчишку, чтобы помогал ему собирать матерные слова и непристойные песни”* [Чуковский 1991: 464].

Матюки врятували життя І. О. Буніну в “прокляті” революційні роки. Ось як він це описував: *“А в полдень в тот же день запылал скотный двор соседа, и опять сбежались со всего села, и хотели бросить меня в огонь, крича, что это я поджег, и меня спасло только бешенство, с которым я матерными словами кинулся на орущую толпу”* [Бунин 1990: 83].

Про ставлення І. О. Буніна до матюків свідчать його спогади про Купріна: *“Ругался он виртуозно. Как-то пришел он ко мне. Ну, конечно, закусили, выпили. Вы же знаете, какая Вера Николаевна гостеприимная. Он за третьей рюмкой спрашивает: “Дамы-то у тебя приучены?” К ругательству, подразумевается. Отвечаю: “Приучены. Валяй!” Ну и пошел и пошел он валять. Соловьем заливается. Гениально ругался. Бесподобно. Талант и тут проявлялся. Самородок. Я ему даже позавидовал”* [Одоевцева 1989: 289]. Про “вольність” І. О. Буніна у висловах згадувала Н. М. Берберова. Після непристойного оповідання Буніна вона писала: *“Рассказывание подобных историй кончилось довольно скоро: после двух-трех раз, когда он произнес вслух и как-то особенно вкусно “непечатные” (впрочем, давно на всех языках, кроме русского, печатные) слова – он любил главным образом так называемые детские слова на г, на ж, на с и так далее, – ...он совершенно перестал “рисоваться” передо мной...”* [Берберова 1999: 293]. Вживав Бунін ненормативну лексику не лише для хизування: *“Однажды Г. В. Иванов и я, будучи в гостях у Бунина, вынули с полки томик стихов о Прекрасной Даме, он был весь испещрен нецензурными ругательствами, такими словами, которые когда-то назывались “заборными”. Это был комментарий Бунина к первому тому Блока”* [Берберова 1999: 296].

З. О. Шаховська згадувала про те, як її в Парижі зустрів І. О. Бунін: *“Мы сели в такси, и по дороге Иван Алексеевич, с обычной своей остротой, принялся рассказывать все, что произошло в русском литературном Париже, выражаясь крепко и по-русски, о своих и моих братьях. Жаль, не было тогда еще кассет, чтобы сохранить неповторимую (и нецензурную) речь академика. А когда мы выходили из такси, то, обернувшись к нам с веселым лицом, шофер сказал: “Приятно было покатасть гордость нашей эми-*

грации. Я прямо заслушался – ох, и хорошо же Вы знаете русский язык!” – и отказался взять на чай” [Шаховская 1991: 204].

Відкидаючи думку О. Б. Гольденвейзера, що Л. М. Толстой ніколи не вживав матюків, І. О. Бунін писав: “...употреблял и даже очень свободно – так же, как все его сыновья и даже дочери, так же вообще, как все деревенские люди, употребляющие их чаще всего по привычке, не придавая им никакого значения и веса” [Бунин 1967: 92]. Це підтверджується і спогадами О. М. Горького, який був присутній при розмові Л. М. Толстого та А. П. Чехова на прогулянці в Ялті: “Сегодня в миндальной роще он спросил Чехова:

- Вы сильно распутничали в юности?

А. П. смятенно ухмыльнулся и, подергивая бородку, сказал что-то невнятное, а Л. Н., глядя в море, признался:

- Я был неутомимый ...

Он произнес это сокрушенно, употребив в конце фразы соленое мужицкое слово. Тут я впервые заметил, что он произнес это слово так просто, как будто не знает достойного, чтобы заменить его. И все подобные слова, исходя из его мохнатых уст, звучат просто, обыкновенно, теряя где-то свою солдатскую грубость и грязь” [Горький 1953: 182]. Пролетарський письменник тут же згадував про характерну мову Л. М. Толстого при першій зустрічі з ним: “С обычной точки зрения речь его была цепью “неприличных” слов. Я был смущен этим и даже обижен: мне показалось, что он не считает меня способным понять другой язык. Теперь понимаю, что обижаться было глупо” [Горький 1953: 182].

А. А. Ахматова сама ніколи не лаялась, як і не вживала лайливих слів у своїй творчості, однак: “Не шокировали ее и ругательства, и Ардовы, мне кажется, даже находили вкус в том, чтобы в ее присутствии говорить все, что им приходит в голову” [Роскина 1989: 98].

Те саме можна було б сказати й про О. Е. Мандельштама, однак ось як описує дружина його реакцію на цензурні утиски: “В “Сухаревке” по моральным соображениям вычеркнули два слова: “только на сухой срединной земле, к которой привыкли, которую топчут, как мать, которую ни с чем не сравнить, возможен этот свирепый, расплывающийся торг, кроющий матом эту самую землю”. “Советский человек, – сказали ему, – свою мать уважает. Вспомните “Мать” Горького...” Мандельштам вообще не матюгался, но тут сказал нечто неповторимое” [Мандельштам 1999: 98].

Іноді грався матюками А. П. Платонов. Так, він обіграв слово *моущество* для визначення героя свого так і не написаного ро-

ману про Стратилата: *“Надо чтоб “ебущество” Полпашкина “превратилось” в силу Жовова с другим “знаком”* [Платонов 2000: 105].

Не відстав від Платонова стосовно матері й В. В. Маяковський (*“Про это”*, 1923 р.):

Эй, ты!

Мать твою разнэп!

Замолоду лаявся і відомий письменник В. П. Астаф'єв. З гірким жалем колишній солдат зізнавався у цьому. Про родину своєї дружини він сказав: *“Отец ни разу в жизни их никого не ударил, ни разу матом не изругался. Это я уже восполнил пробел. Со мной она все услышала, и отец ее услышал от такого варнака, как я”*. Одного разу рідним для нього матюком “оскоромився” і В. М. Шукшин. Його колега по ВДІКу Ю. В. Григор'єв згадує: *“А на маленькой сцене Шукшин поразительно играл Нагульнова и настолько вошел в роль, что в какой-то момент вдруг сочно выматерился. Такого взиковские стены еще не слышали. Мы все притихли. Но наша профессура промолчала”*.

Любив міцне російське слівце і Наум Мандель (Коржавін), тому про нього ходив такий віршик:

Не ругался б Мандель матом,
Мандель был бы дипломатом.

[Сарнов 2002: 354].

На запитання журналіста: *“Своего часу ви стали одним з перших письменників, хто використав у своїх книгах матюки. Навіщо? Щоб виділитися?”* – Едуард Лимонов відповів: *“Чушь. Героями моих первых книг были люди в стесненных обстоятельствах, они находились на дне жизни. И поэтому изъяснялись не языком профессоров, а так, как весь народ”* [Цепляев 2004: 20].

Лайки активно досліджував відомий лінгвіст О. О. Реформатський. Про це згадує його дружина, письменниця Н. І. Ільїна: *“Наш язык, как известно, очень приспособлен для “сквернословий и молитв”, и пройти мимо этого факта Александр Александрович намерен не был – составлялся словарь сквернословий”* [Ільїна 1991: 569].

Спіраючись на свій військовий досвід, також писав про матюки і відомий філолог Ю. М. Лотман: *“Замысловатый, отборный мат – одно из важнейших средств, помогающих адаптироваться в сверхсложных условиях. Он имеет бесспорные признаки художественного творчества и вносит в быт игровой элемент, который психологически чрезвычайно облегчает переживание сверхтяжелых обстоятельств”* [Лотман 1995: 14].

Вживання обценної лексики у нас завжди було привілеєм нижчих класів, хоча за радянського часу ми йшли до безкласового суспільства. Були навіть теорії, що російська людина ніби-то богобоязлива, а матюки нав'язані, мовляв, тюрками-іновірцями. Поет І. Шклярєвський у своїй поетичній бувальщині “Пир” обережно запитує читача:

А бранились теперешним матом
или с кислую вонью Орда
занесла его к нам в города?

Однак аналіз аналогічної лексики в сучасних слов'янських мовах свідчить про загальний слов'янський характер мату. Наприклад, словничок сербської лайливої фразеології, підготовлений Недельком Богдановичем, показує, що не тільки лексика, але й моделі обценних виразів у сербській і російській мовах дуже близькі, порівняйте: “У уста те жебем, Жебем те у дупу, Мајку ти жебем” [Богдановић 1998: 18, 19, 24]. Те ж можна сказати й про моделі лайливої (нецензурної) лексики словацької мови: “jebať koľo i bezpred; jebať koľo, čo” [Nochel 1993: 91], або польської: “jebać (kogo) “kopulować” [Tuftanka 1993: 37]. До речі, про польську лайку Є. Липняцька висловилася так: “В Польщі є спеціалісти, здатні крити матом не повторюючись півгодини, але це вміння пов'язане більше з професією, ніж із національністю, і тут лідирують військові, водопровідники й лікарі. Правда, якщо поляк хоче вилятися по-справжньому, він використовує російський матюк” [Липняцкая 2001: 68].

Багато в чому поширенню матюків сприяла не лише відсутність потрібного рівня культури, але й офіційна на них заборона. Заборонений плід солодкий, особливо для людей, які щойно входять у суспільне життя. Підліток, вживаючи нецензурну лексику, ніби долучається до кола “дорослих” людей, яким “за законом” дозволяється висловлюватися набагато вільніше, ніж молодим. З іншого боку, потужний потенціал непристойних слів у семантиці, вільне їх варіювання, чудова словотвірна розробленість дають змогу деяким людям, взагалі не виходячи за рамки матюка, висловити все, що вони побажають. У пригоді стають міміка, жест, інтонація, а також характерний ситуативний контекст.

Звідки ж виник російський матюк? Хто до нас його заніс? А ніхто нам його ніколи не приносив. Це наше рідне дітище, яке старанно приховується. Практично немає вітчизняних офіційних словників, у яких би матюки сусідили зі словниковими статтями високого стилю. Згадка про деякі слова такого типу є лише в словнику В. І. Даля (тільки в редакції Бодуена), та ще в такому

спеціальному словнику, як Етимологічний словник слов'янських мов (Праслов'янський лексичний фонд) [ЭССЯ]. Згадка про ці два словники вже про дещо свідчить: *дана лексика глибоко народна, давня і суто слов'янська*. Життя непристойних слів нагадує історію людського суспільства: людина народжується гола і аніскільки цього не соромиться, а якщо дозволяє клімат, то і все життя нічим себе не прикриває. У тих місцях, де людині необхідно через природні умови захищатися одягом, було вигадано, що голий – це надто непристойно. А. А. Ахматова, відзначивши, що греки своїх богів зображували голими, гнівно заявила: “*Считать наготу непристойной – вот это и есть похабство*” [Чуковская 1996: 107]. Та ж ситуація з одягом була потім повторена у слов'янських мовах і зі словами, які означали геніталії і процес народження нового покоління.

Загальнослов'янське дієслово **jebati/jebti* могло мати два значення: 1) бити, вдаряти і 2) обдурювати. Значення ці лише на перший погляд здаються зовсім різними. Насправді зв'язок між ними прямий: *можу стукнути*, *можу й обдурити*. В першому випадку буде боляче, у другому – прикро. Цікаво, що і в російській мові ці ж значення збереглися, сер.: *'jebanut'* – ‘ударити, стукнути’; *'objebat'* – ‘обдурити’. Ці значення збереглися практично в усіх слов'янських мовах, але цілком легітимно, а не зацензурно вони існують (і активно функціонують) у лужицьких мовах. Не будемо брати звичайні словники (типу словника Арношта Муки, який подібний до словника В. І. Даля в редакції Бодуена), візьмемо “офіційний” орфографічний словник верхньолужицької мови і знайдемо там таке: *jebačny* – ‘облудний’, *jebak* – ‘ошуканець’, *jebanje/jebanstwo* – ‘обман, шахрайство’, *jebać* – ‘обдурювати’ [Volkel 1981: 145]. Цікаво, що в словнику верхньолужицької мови, укладеному в 1693–1696 рр. Абрахамом Френцелем, корінь дієслова *jeb*– позначений як зовсім невинний, зі значенням ‘обдурювати’, ‘вводити в оману’. Тут же подається і семантика, яка в подальшому, можливо, вивела цей корінь в “непристойні”: не тільки ‘ошукующий’ – *fraudo, fallo*, але й ‘той, хто помиляється’ – *erro*, тобто ‘той, хто знаходить помилковий притулок’ [Słownik 1978: 44]. Однак висловлення цих значень в даній формі східнослов'янські мови повністю табували внаслідок переходу лексика, яка виражала ці значення, до розряду інвективної. “Сороміцьке” значення дієслово **jebati/jebti* могло набути уже в загальнослов'янську епоху, доказом чому є наявність його у цілій низці слов'янських мов (болгарська, польська, сербська, чеська, всі східнослов'янські). Значення це в сучасній російській вербалі-

зувалося значною мірою через посередництво телевізійних перекладів словом *трахати* (ся).

Саме з цим значенням (і, певно, досить давно) дієслово **jebati/jebti* ввійшло в фразеологізм *job tvoju mat'*. До речі, це улюблений вираз нобелівського лауреата Й. Бродського: тільки в одній книзі [Волков 1998] знаменитий поет вжив цей вираз близько десяти разів. Правда, книга була зроблена із магнітофонного запису розмови двох чоловіків, але вийшла на дуже широку публіку.

Вираз цей можна віднести до дуже давнього періоду: кінець ери матриархату і формування патріархату. І значення його уже на той час було зовсім не сороміцьким, а швидше майновим. Той, хто *“поумел”* матір роду, ставав господарем роду. Тому давнє значення виразу *job tvoju mat'* необхідно було розуміти як: ‘я тепер – ваш батько’ або ‘я тепер – господар всього, що вам належало’. Проникливий знавець історії слов'янської лексики Р. Брандт, зіставивши дієслово **jebati/jebti* з давньоіндійським *jabh (jabhati-te)*, зазначив: “*Как переходное значение для чешско-лужицкого слова приходится выставить “ругаться по матерному”, предполагая существование матерщины у праславян и отказываясь от объяснения ея у русских и у сербов заимствованием у татар и у турок*” [Брандт 1915: 355].

Найбільш популярним останнім часом виявилось припущення, що ранній вираз *job tvoju mat'* був образливий і замість гаданого “я” агент дії мав на увазі слово “*нес*”. Про це говорить Б. О. Успенський, наводячи безліч прикладів, які все ж мало що доводять [Успенский 199: 109–126]. В. Ю. Михайлін вважає, що не у псові справа, а просто матюк – це чоловічий обценний код [Михайлин 200: 348].

Ми вважаємо, що це вже вторинне формування виразу, який аналізуємо. Швидше за все, первинним був вираз “я”. Він зовсім не був образливим, хоча й означав саме парування. Однак означало воно не секс, не наругу як таку, а визначало лише владу, точніше посідання влади не в своєму роді.

Той же вислів із *псом* – давніший, він мав уже цілком визначену мету: образити увесь чужий рід, звідси вираз *сучі діти, сучий син*, польськ. *psia krew*. (Певно, первинним терміном, і, звісно, не образливим, був *вовчиця*, а не *сука*. Це відображено і в легенді про капітолійську вовчицю, яка зростила Ромула і Рема). До речі, Собакевич у “Мертвих душах” М. В. Гоголя – той же “сучий син”. Якщо розкласти прізвище *Собакевич*, то з'ясується: *собака* (‘сука’) + *евич* (‘син, нащадок’) = ‘сучий син’. Це вже епоха патріархату, образа таким чином наносилася не стільки жінці, скільки чоловікові, главі роду, – певно, тому відсутнє широке

вживання виразу “суча дочка”. Не можна не погодитися при такій постановці питання із, здавалося б, парадоксальною думкою того ж Р. Брандта, що “*матерная брань коренится не в презрених к матерям, а в уважении: при первоначальном, сознательном ее употреблении, несомненно имелось в виду, что человек сильнее, чем личную обиду, почувствует обиду, нанесенную его матери*” [Брандт 1915: 356].

Зрозуміло, що при такому значенні дієслово **jebati/jebti* поступово стало переходити у розряд лайливих і тому надалі неухильно почало табуватися, особливо у східнослов'янських мовах.

Що ж стосується “непристойних” найменувань геніталій, то вони не запозичені із тюркських мов, а мають глибоке загальнослов'янське коріння. Назва чоловічого органу, як відомо, складається з трьох літер. І вона є однокореневою словам ‘хвіст’ та ‘хвоя’ із давнього кореню **xu* – з первинним значенням ‘відросток, паросток’. Перша фіксація цього слова в російській мові належить... німцям, які просто не могли не включити його до свого розмовника, причому додали праслов'янський синонім: “*Chuy. Aber. Kur. Meuster manek den schenkeln*” [Falowski 1994: 33]. А. Фаловський, дослідивши і опублікувавши найстаріші німецько-російські розмовники, відзначив, що слово *chuy* “... *дещо пізніше зафіксовано у Т. Фенне* (Fenne T. Low German Manual of Spoken Russian. Pskov 1607 // Russian-Low German Glossary. Copenhagen, 1985. Vol. III. P. 339): *gui (zyi) – mahns gemechte* (“чоловічі геніталії”) [Falowski 1996: 87]. Про лексему ж кур автор цілком справедливо пише: “Відноситься, без сумнівів, до праслов'янської епохи як *gallus* ‘півень’. Значення *penis* слід визнати вторинним по відношенню до ‘*gallus*’ [Falowski 1996: 87]. Далі А. Фаловський, спираючись на дані болгарської та інших південнослов'янських мов, робить висновок, що “... уже праслов'яни використовували лексему *kur* у сексуальному значенні” [Falowski 1996: 87].

Назва ж жіночого статевого органу походить від загальнослов'янського дієслова **pi'sati*. Після падіння редукованого глухого *s* перед дзвінким *d* отримав озвінчення (*z*). У болгарських діалектах цим іменем часто називається будь-яка ущелина у скелі, із якої тече вода. Це такі гідронімічні назви, як Пизда, Пиздина Вода, Пиздиця, Пиздишка ряка [Балкански 1996: 36–37; Ангелова-Атанасова 1996: 338]. Найстаріша фіксація відзначена тим самим А. Фаловським у тому ж німецько-російському розмовнику і теж із синонімом: *Pisda. Aber. Manda meisterine manck den benen* (“*Pisda* або *manda* називається те, що в жінки між ногами”) [Falowski 1994: 33].

Стосовно лексеми *manda* польський дослідник категорично зазначив: “Манда є, поза усілякими сумнівами, запозиченням з польськ. *męda, menda*, зоол. ‘*phithirius pubis a. pediculus pubis, owad pułpokrywy wszowaty*’ (“лобкова воша, комаха з редукованими крилами”; *мандавошка* – прим.упор.) [Słownik 1902: 933]. Етимологічно пов’язане з прасл. *mąndo* ‘testiculus; jądro’ (“мандо – ‘тестикулус’, ‘ядро’”) [Brückner 1927: 607; Fałowski 1996: 88].

Однак у російській мові крім цього слова є ще слово, яке означає взагалі статевий орган (найчастіше чоловічий) – *tude*. Щоправда, це слово первинно означало мошонку (чоловічі яєчка), звідси лайливе слово *tudak*, яке колись означало чоловіка з дуже великою мошонкою, яка заважала йому у господарських роботах. До речі, прізвище *Мудакови* було поширене у донських козаків [Корягин 1997].

І, нарешті, про те слово, яке зараз повсюдно заміняється на евфемізм “блін”. Про нього і його походження добре сказав В. В. Колесов: “До речі, і відоме слово на позначення “*распутницы*”, за походженням – високий слов’янізм, і до XV ст. воно мало значення ‘брехун, обманщик’ (що пов’язано з загальним значенням кореня, того ж, що і в слові *зблуждение*” [Колесов 1991: 77]. Справді, у російській мові збереглося слово “блудити”, перше значення якого ‘зблукати, стояти на роздоріжжі і не знати правильної дороги’. Друге ж значення його вже тілесне – буквально ‘жити розпусно’. Польська мова теж зберегла первинне значення цього кореня: *blađ* – ‘помилка’, *blaқаа* – ‘блукати, бродити без мети’, звідси порівняйте рос. “блукати”, *blędny* – ‘помилковий, невірний’ і *blędnik* – ‘лабіринт, помилковий або незрозумілий шлях’. Далі В. В. Колесов говорить про проблему фіксації цього слова у словниках: “У прямому значенні воно використовувалося довго, але в часи біронівщини зникло з книг як слово непристойне. Академічні словники його не виключають, але словник російської мови XVIII ст. дає його з усіма похідними, із застереженням, що після 30-х років воно стало непристойне” [Колесов 1991: 78]. Однак у народі це слово функціонує повнокровним життям. Використовується воно у двох значеннях: 1) розпусна жінка, 2) просто вигук, позбавлений будь-якого сенсу, що повторюється через слово. Тому цілком закономірно прозвучала переможна реляція капітана В. Макова про дійсно перше встановлення червоного полотнища над ще не зовсім захопленим рейхстагом: “*Куда водружать? На фронте увидели конную женскую статую. В ее корону знамя и установили. Воткнули в голову какой-то немецкой б...*” – лаконічно доложив по *рации капитан*” [Осипов 2003: 6].

Отже, вся “погана” лексика – споконвіку рідна, слов’янська, пов’язана тисячами ниток із загальнонаціональним лексичним багатством усіх слов’янських мов, тому негоже лінгвістам відвертатися від неї.

Без сумніву, матюк має бути виключений із звичайної мови у нашому суспільстві. Сфера суто чоловічого застосування цього емоційного мовного засобу – питання лише характеру стосунків між мовцями. Щодо лайки цілком можливо застосувати слова Арсенія Тарковського, сказані з іншого приводу: *“Впрочем, дурных самих по себе слов в толковом словаре нет. Я уже как-то имел случай рассказать, что моя мать полагала, будто мусора не существует, а есть вещи не на своем месте. Пух на полу – мусор, а в подушке – свойственное ей наполнение”* [Тарковский 1991: 223].

І, нарешті, дуже оригінально, виходячи з реального життя, освятив матюк відомий професор-літературознавець П. О. Ніколаєв, ветеран Другої світової: *“Вот утверждают, дескать, на войне ребята бросались в атаку, выкрикивали: “За Родину! За Сталина”. Но во время бега невозможно произнести этой фразы – дыхания не хватит. Бежит мальчик семнадцатилетний и знает, что погибнет. После каждой такой атаки во взводе погибала половина. И они выкрикивали мат. Они спасались этим, чтобы не сойти с ума”*.

Що ж стосується вживання ненормованої лексики у художній літературі, то це справа художнього смаку письменника, його почуття міри. Візьмемо хоча б Юза Алешковського, який віртуозно вживає лайку в творчості. Він так охарактеризував своє ставлення до матюків: *“Я думаю, что так называемые матерные слова поначалу-то были словами не ругательными, а сакральными, священными. Поскольку органы наши, гениталии мужчин и женщин, – они же воспроизводят бытие будущих поколений. И прапрапрачеловек не мог не испытывать восторга и ужаса перед воспроизводительной родовой деятельностью своей. По важности выполняемых функций половые органы – это number one. Я даже считаю, что их деятельность важнее деятельности мозга.*

И это остается загадкой, – почему слова сакральные, священные, имевшие несомненное отношение к фаллическому культу и культу Матери-земли, стали словами запрещенными, презираемыми и тем не менее употребляемыми” [Шигарева 1999: 19].

Юз Алешковський, мабуть, має рацію. Справді, лексика, яка означає геніталії, в епоху язичництва була сакральною. Знаменитий слов’янський бог Світовид (Збруцький ідол) був виконаний у вигляді величезного фалоподібного монументу. З переходом до християнства святині язичництва були знищені, знакові системи

різко змінилися, і лексика, яка означала фалос, виявилася табуйованою, непристойною.

Він же так визначив своє ставлення до лайки в літературі: *“Все-таки я реалист, и если персонажи изъясняются именно так, иначе их речь себе представить трудно. Особенно если это урка, или хулиган, или руководитель, который только матом и может поднять в народе трудовой энтузиазм, то попытки изменить их речь я бы считал плевком своей музе. Никогда в жизни я себе этого не позволял”* [Шигарева 1999].

Деякі сучасні письменники говорили про те, що якщо матюк буде звичайним у літературі, то він поступово зникне. Ще раніше про це ж писав Вс. Иванов: *“Наш народ – бунтарь. Вот упрекают нас в том, что мы любим ругаться матерно. Да, и действительно ругаются много. И неслыханно много ругались на фронте. А почему? Бунтует, отрекается, ничего святого – даже “заголил на березке подол”, не признает запрещенного. А начни завтра выпускать, предположим, газету, – все газеты, где матерщина была б через каждую фразу, поморщились бы дня три – и перестали б ругаться”* [Иванов 1978: 470].

В усіх наших великих письменників завжди, окрім цензури, був і свій внутрішній редактор – совість, який не дозволяв надмірності у лексиці, як би того не хотілося. Той самий А. П. Чехов у листі дорікав О. М. Горькому за, на його думку, не зовсім пристойні слова: *“За сим еще одно: Вы по натуре лирик, тембр у Вашей души мягкий. Если бы Вы были композитором, то избегали бы писать марши. Грубит, шуметь, язвить, неистово обличать – это несвойственно Вашему таланту. Отсюда Вы поймете, если я посоветую Вам не пощадить в корректуре сукиных сынов, кобелей и пшибздииков, мелькающих там и сям на страницах “Жизни”* (3 вересня 1899 р.).

Ангелова-Атанасова 1996 – Ангелова-Атанасова М. Топонимия на Горнооряховско. Велико Търново, 1996.

Балкански 1996 – Балкански Т. Западнородопските власи: Етнос. Етнонимия. Ономастика. – Велико Търново, 1996.

Берберова 1999 – Берберова Н. Н. Курсив мой. – М., 1999.

Богдановић 1998 – Богдановић Н. И ја теби. Избор из псовачке фразеологије. – Ниш, 1998.

Брандт 1915 – Брандт Р. Кое-что о нескольких словах // Русский филологический вестник. – 1915. – № 3/4.

Бунин 1990 – Бунин И. А. Окаянные дни. Воспоминания. Статьи. – М., 1990.

Бунин 1967 – Бунин И. А. Освобождение Толстого // Собр. соч. в 9 т. – М., 1967. – Т. 9.

- Волков 1998* – Волков С. Диалоги з Йосифом Бродским. – М., 1998.
- Горький 1953* – Горький А. М. О литературе. – М., 1953.
- Даль 1909* – Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. – Т. 4. – СПб.-М., 1909.
- Иванов 1978* – Иванов В. В. Собр. соч. в 8 т. – М., 1978. – Т. 8.
- Ильина 1991* – Ильина Н. И. Дороги и судьбы. – М., 1991.
- Колесов 1991* – Колесов В. В. Язык города. – М., 1991.
- Кони 1989* – Кони А. Ф. Воспоминания о писателях. – М., 1989.
- Корягин 1997* – Корягин С. В. Непристойные фамилии у донского казачества // Летопись историко-родословного общества в Москве. – 1997. – № 4–5.
- Липняцкая 2001* – Липняцкая Е. Эти странные поляки. – М., 2001.
- Лотман 1995* – Лотман Ю. М. Не-мемуары // Лотмановский сборник. – Вып. 1. – М., 1995.
- Мандельштам 1999* – Мандельштам Н. Я. Вторая книга. – М., 1999.
- Михайлин 2000* – Михайлин В. Ю. Русский мат как мужской общенный код: проблема происхождения и эволюции статуса // Новое литературное обозрение. – 2000. – № 43.
- Несмелов 2001* – Несмелов А. “Переходя границу” // Поэзия русского зарубежья. – М., 2001.
- Одоевцева 1989* – Одоевцева И. В. На берегах Сены. – М., 1989.
- Осипов 2003* – Осипов С. Егоров и Кантария были не первыми // Аргументы и факты. – 2003. – № 19.
- Платонов 2000* – Платонов А. П. Записные книжки. Материалы к биографии. – М., 2000.
- Роскина 1989* – Роскина Н. “Как будто прощаюсь снова...” // Звезда. – 1989. – № 6.
- Сарнов 2002* – Сарнов Б. Юмористические записи и выписки // Вопросы литературы. – 2002. – № 3.
- Тарковский 1991* – Тарковский А. А. О поэтическом языке // Собр. соч. в 3 т. – М., 1991. – Т. 2.
- Успенский 1996* – Успенский Б. А. Избранные труды. В 3-х т. – М., 1996. – Т. 2.
- Цепляев 2004* – Цепляев В. Эдуард Лимонов: “Да положил я на читателя!” // Аргументы и факты. – 2004. – № 20.
- Чуковская 1996* – Чуковская Л. К. Записки об Анне Ахматовой. – СПб. – Харьков, 1996.
- Чуковский 1991* – Чуковский К. И. Дневник 1901–1929. – М., 1991.
- Шаховская 1991* – Шаховская З. А. В поисках Набокова. Отражения. – М., 1991.
- Шигарева 1999* – Шигарева Ю. Мат – слова священные // Аргументы и факты. – 1999. – № 38.
- ЭССЯ* – Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд. – Вып. 8. – М., 1981.

Brückner 1927 – Brückner A. Słownik etymologiczny języka polskiego. – Kraków, 1927.

Falowski 1996 – Falowski A. “Ein Rusch Boech...” rosyjsko-niemiecki anonimowy słownik i rozmówki z XVI wieku. Analiza językowa. – Kraków, 1996.

Falowski 1994 – Falowski A. “Ein Rusch Boech...” ein russisch-deutsches anonymes Wörter-und Gesprächsbuch aus dem XVI. Jahrhundert. – Köln, 1994.

Hochel 1993 – Hochel B. Slovník slovenského slangu. – Bratislava, 1993.

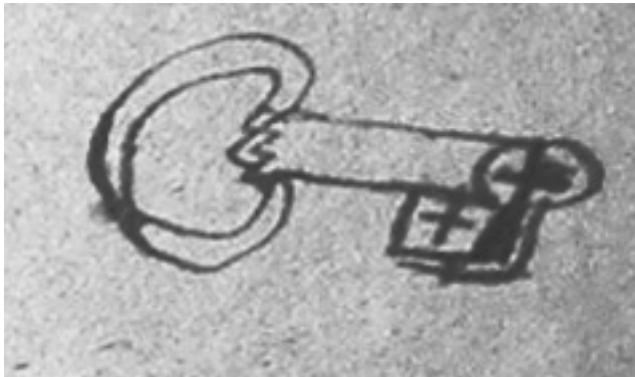
Słownik 1978 – Słownik górnołużycki Abrahama Frencla (1693–1696) / Opracował St. Stachowski. – Wrocław, 1978.

Słownik 1902 – Słownik języka polskiego. – Warszawa, 1902. – Ò. II.

Tuftanka 1993 – Tuftanka U. Zakazane wyrazy: Słownik sprośności i wulgaryzmów. – Warszawa, 1993.

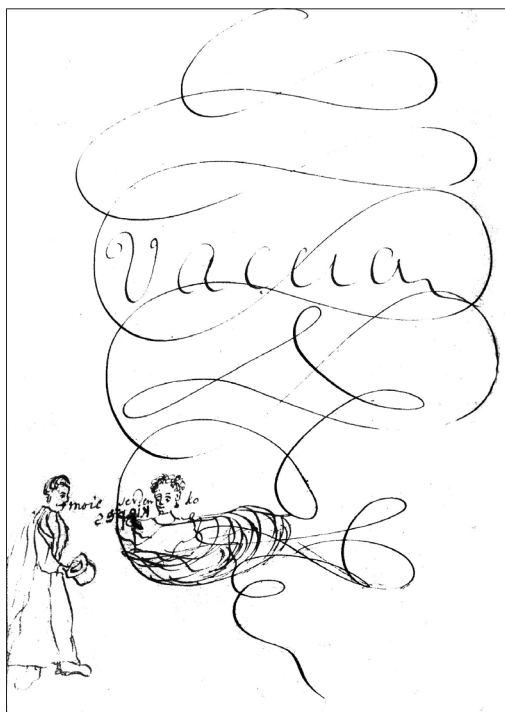
Vólkel 1981 – Vólkel P. Prawopisny słownik hornjoserbskeje řeče. – Budyšin, 1981.

Образи кохання
та сороміцькі зображення
в архівних документах
(XVII–XX ст.)

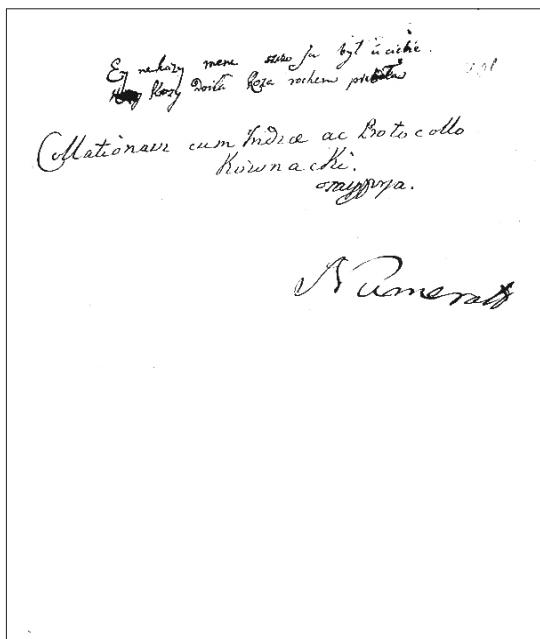




Карикатурний малюнок герба міста Львова.
З актової книги
Львівського
магістрату 1635 р.
ЦДІАЛ України, ф. 52,
спр. 340, арк. 526.



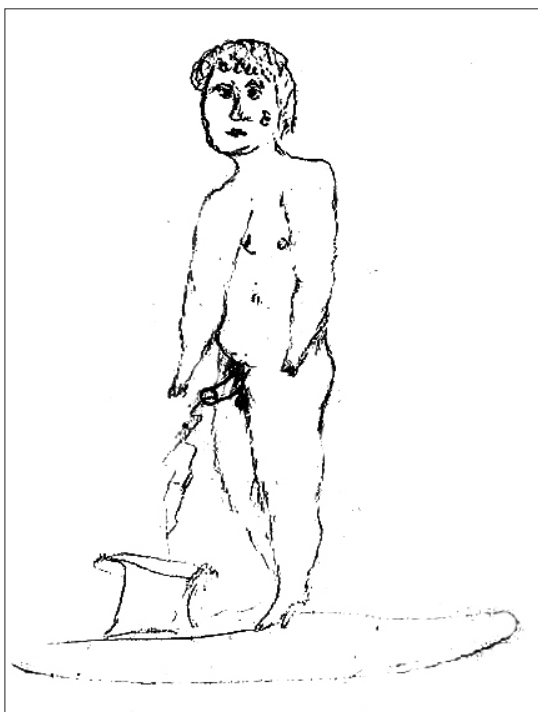
Напис: “Моіє serdenko”.
З актової книги Луцького
гродського суду 1662 р.
ЦДІАК України, ф. 25,
оп. 1, спр. 301, арк. 398 зв.



Дистих на останньому аркуші актової книги Львівського гродського суду 1716 р.
ЦДІАЛ України, ф. 9, оп. 1, спр. 191, арк. 90.

Eu ne kazy mene
zco ja był u ciebie
koły Koza doila
koza rochem pichała

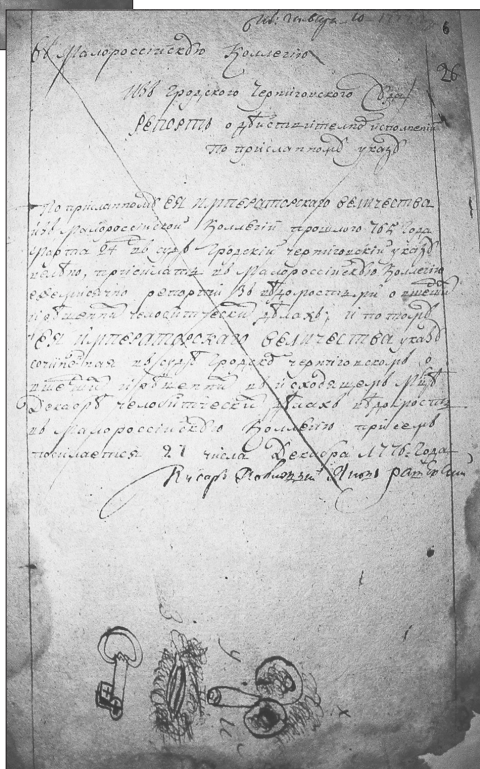
Гей, не кажи мені,
що я був у тебе,
коли козу доїла
коза рогом пихала.



Малюнок з актової книги Львівського земського суду 1775 р.
ЦДІАЛ України,
ф. 10, оп. 4, спр. 60,
арк. 57а.



Малюнки на полях чернетки рапорту Чернігівського гродського суду до Малоросійської колегії за підписом полкового писаря Якова Ратенського 1776 р. ЦДІАК України, ф. 51, оп. 3, спр. 3681, арк. 1, 6.



Фрагмент малюнку
1776 р.



Малюнок з особового архіву Ф. Вовка.
Науковий архів
Інституту археології
НАН України,
фонд Ф. Вовка,
од. зб. 183, арк. б/н.

Танцівниці з місцевості Оток.

Фото з особового архіву

Ф. Вовка.

Науковий архів Інституту

археології НАН України,

фонд Ф. Вовка, од. зб. 183,

арк. б/н.



Танцівниці весільного хороводу з с. Оріювей на р. Сава.

Фото з особового архіву Ф. Вовка.

Науковий архів Інституту археології НАН України, фонд Ф. Вовка,

од. зб. 183, арк. б/н.

Наукове видання

ЕТНОГРАФІЯ СТАТЕВОГО ЖИТТЯ Й ТІЛЕСНОСТІ

Укладачки і наукові редакторки

Олена Боряк, Марія Маєрчик

Художньо-технічна редакторка *Майя Притикіна*

Оригінал-макет *Ірина Собко*

Обкладинка *Андрій Шубін*

В оформленні палітурки використані: поштівка початку ХХ ст.;
фрагмент фотографії з особового фонду Федіра Вовка,
що зберігається у Науковому архіві Інституту археології
НАН України (фонд Ф. Вовка, од. зб. 183, арк. б/н)

Для оформлення видання
використано фотографії та поштівки
кінця ХІХ – початку ХХ ст., у тому числі з приватних колекцій
Ашота Арутюняна, Наталії Руденко та електронної колекції
Володимира Козюка “Типи та види України”
(режим доступу: <http://fotki.yandex.ru/users/koziuck-vladimir/albums>),
а також роботи
Володимира Любарова “Таємне побачення” (с. 3),
“Побачення” (с. 9), “Перша шлюбна ніч” (с. 55),
“Люся помила голову” (с. 125), “Света любить танцювати” (с. 219)
(серія “Село Перемілове, місто Щіпок”;
режим доступу: <http://www.lubarov.ru/album.aspx>);
Сальвадора Далі: “Мазохістський інструмент” (с. 137)

Підп. до друку 29.01.2013. Формат 70x100¹/₁₆. Ум. друк арк. 23,4.
Обл.-вид. арк. 20,7. Наклад 300 прим. Зам. № 13-72.

Надруковано у ПАТ "ВПІОЛ".
03151, Київ-151, вул. Волинська, 60.