

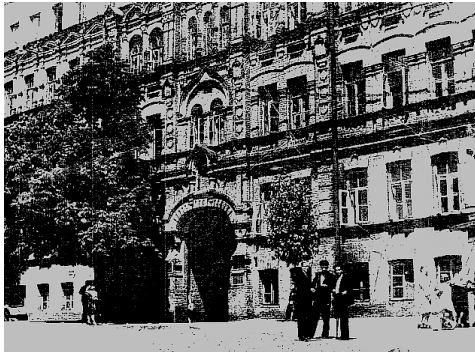
**Національна академія наук України
Центр Гуманітарної Освіти
Одеський філіал**

О. С. Кирилюк

„Ой, кум до куми залицявся...”:

**ПОХОДЖЕННЯ ТА УНІВЕРСАЛЬНО-КУЛЬТУРНИЙ ЗМІСТ
ЗВИЧАЮ КУМІВСТВА**

культурологічна розвідка



**ОДЕСА: INVAZ
2011**

ББК 71.0

К 43

УДК 008.1 + 130.2 + 140.8

Ця праця завідувача кафедри філософії Одеської філії ЦГО НАН України, доктора філософських наук, професора Олександра Кирилюка, є розширеним варіантом статті, написаної за матеріалами доповіді на Міжнародній конференції „Природа сміху” (Одеса, Національний університет, квітень 2010 року) та виданої у збірці наукових праць „Дб́жа”.

Розгортання у ній свосвідного „детективного пошуку” витоків звичаю кумівства виявляє не тільки ті його древні джерела, які, з одного боку, сходять до кумування в аграрних обрядах плодючості – давньогрецьких Адоній та українських купальських містерій, а також до культу предків, а з іншого – до кумівства язичеських ритуалів прилучення немовляти до бога та роду, але й пояснює цікаві усталені фольклорні феномени, котрі обрамляють цей давній звичай.

Читач дізнається, наприклад, чому вважається, що дітей приносить лелека або їх знаходять у капусті чи кропиві, чому та як хрестили потерчат – дітей, які померли нехрещеними, або з яких добрих див подружня зрада розуміється як „наставлення рогів”. Не менш цікавими є відомості про походження казкового образу царівни-жабки, про справжній вигляд русалок та про те, чим насправді вони до смерті „залоскочують” парубків. Розглядається, з яких резонів саме у зозулі питають, скільки років судиться людині жити, задля чого молодих на весіллі всаджують на шубу, що є спільною між „небожем” та „небіжчиком”, чому бути хрещеними батьками брату та сестрі спочатку заборонялось, а потім їх до цього навмисно запрошували, з яких причин колись хрестилися вже у похилому віці, хто така „пупова баба”, і як це можна було кумуватися з кістяком, або чому фривольні стосунки між кумом та кумою, які часто обіграються у жартівливих піснях, в цілому не засуджуються громадською думкою, а також яке відношення до кумів – хрещених батьків, мають куми з аграрно-календарних свят, і чому хрещеного батька ще й досі подекуди кличуть „Божатом”, а кумів „божатими” кумами, чому з благанням про врожай зверталися до предків, а молоду накривають фатою, як і небіжчика – мереживом, задля чого вішались вінка на двері і яке відношення він має до дівочої незайманості, задля чого дівчат ритуально стьобали вітами, і звідки пішов символ кохання як серця, пробитого стрілою, та, нарешті, що значило підпалення сосни, до якої прив’язали Галю, „від гори до низу”, і чому козаків за це не карали, а поругану дівчину не ганьбили, та ще багато інших цікавих речей.

Головним здобутком книги є проблемне, відкрите для подальших досліджень, але цілісне та аргументоване пояснення звичаю кумівства, показ його глибокої вкоріненості у нашій архаїці та органічної пов’язаності з цілісною системою українського народного міфологічно-демонологічного світогляду, деякі елементи якого пізніше було асимільовано християнством.

У відповідності до своєї концепції культурних універсалій автор показує, що в основі звичаю кумівства та пов’язаних з ним ритуалів та обрядів лежать універсалії культури – категорії граничних підстав „народження”, „життя”, „смерть” та „безсмертя”, та відповідні світоглядні коди – „аліментарний”, „еротичний”, „агресивний” та „інформаційний”.

Для філософів, культурологів, фахівців з історії та теорії української і світової культури, фольклористів, етнографів, аспірантів та студентів всіх спеціальностей, для тих, хто цікавиться структурною семіотикою, філософською антропологією та етнолінгвістикою, а також для тих кумів, які хочуть знати, звідки походить пов’язаний із хрещенням ними дитини цей їхній кумівський статус.

Кирилюк О. С. „Ой, кум до куми залицявся...”: походження та універсально-культурний зміст звичаю кумівства (культурологічна розвідка) / Олександр Сергійович Кирилюк ; прим. с. 88 ; концептуальне резюме с. 89-90 ; бібліогр. с. 91-97 ; анотац. рос. с. 98 ; Національна академія наук України ; Центр Гуманітарної Освіти ; Одеський філіал – Одеса: INVAZ, 2011 – 100 с.

© О. С. Кирилюк, 2011

ISBN 966-96048-7-7-01

Вступ. Звичай кумівства: проблемні питання

Багато хто з нас брав участь у християнському обряді хрещення у ролі хрещених батьків дитини рідних, друзів, знайомих, сусідів. У такий спосіб відтворилося наше духовне „батьківство” духовно ж народженої дитини, у котрої тепер, окрім біологічних батька та матері, з’явилися батько та мати „хрещені”. У християнстві таїнство хрещення є таким священним дійством, в якому людина тричі занурюється у воду із закликком Святої Трійці – Бога-Отця, Бога-Сина та Бога-Духа Святого, що означає відмивання її від первородного гріха. Під час занурення у воду відбувається сходження на людину, що хреститься, невидимого Святого Духу, після чого вона перетворюється на християнина, і на знак отриманої духовної чистоти її вбирають у білий одяг та наділяють хрестиком. Виховання істинного християнина є головним обов’язком хрещених батьків.

Водночас з хрещенням дитини її рідні батьки та батьки хресні, а також хресний та хресна між собою, стають ще й кумами, чий такий статус частково визнається церквою. Проте як походження інституту батьківства у Христі, так і витоки кумівства як народного звичаю ще не достатньо вивчені. Принаймні, цілісного та вичерпного наукового ім пояснення поки що немає, і вже від самого початку наближення до даної теми стає зрозумілим, що наявні у літературі відомості про ці явища викликають більше запитань, ніж дають відповідей.

Іншими словами, ми перебуваємо у *проблемній ситуації* неповного та не концептуалізованого знання, і **задачею** даної **роботи** є культурологічна реконструкція, хай і у вигляді „хронологічної”, як говорив Олександр Веселовський, гіпотези, світоглядних смислів, універсально-культурного підґрунтя, етнографічно-обрядової сутності та фольклорних джерел поширеної і за наших часів завички кумуватися, а також історично-змістовного і смислового співвідношення з нею інституту хрещеного батьківства.

Що стосується апарату універсально-культурного аналізу текстів культури, то розгорнуту його експлікацію читач знайде у будь-якій із згадуваних тут наших монографічних робіт. У короткому викладі його суть полягає у тому, що категорії граничних підстав (*народження, життя, смерть та безсмертя*), а також світоглядні коди (*аліментарний, еротичний, агресивний та інформаційний*), сформовані на підставі спочатку людського, а потім людяного культурного розвитку базисних життєвих функцій, як самі по собі, так і в їхніх контамінаціях (поєднанні) в межах базової світоглядної формули *життя – смерть – безсмертя* утворюють константні інваріанти (універсалії) культури.

Неповнота наших знань про кумівство проявляється вже тільки у тому одному, що й дотепер остаточно не з'ясовано навіть походження термінів *кум* та *кума*. Ще з часів „Толкового словаря живого великорусского языка” Володимира Даля їх пояснюють як скорочення слів *кмотр* та *куепетра*, або **къмотръ* – ‘кум’ та **къмотра* – ‘кума’ (порівн. рум. *суметра* – ‘хресна мати’ та *суметру* – ‘хресний батько’, цслав. *купетра* – ‘кума’) що сходять до лат. *commater*, буквально – ‘співмати’, та *compter*, буквально – ‘співбатько’, хоча багато хто з дослідників ставить це під сумнів. Німецький мовознавець російського походження Макс (Максиміліан Романович) Фасмер висловлює недовіру й відносно тюркського запозичення слова *кума* як ‘співмешканка, молода дружина, наложниця, рабиня, прислужниця’, але *кутъ* він вважає все ж таки утвореним від слова *кума*. За будь що, тут йдеться про „паралельних” батьків, а також про позашлюбну коханку – альтернативних пояснень поки майже немає.

Єдине, що насторожує у таких етимологіях – це відсутність достовірних відомостей про те, в який спосіб і коли відбулося запозичення цього терміну з латини і поширення його по всьому слов'янському світові. Яке-не-яке пояснення походження слова „кум” з іншого джерела дає Олег Гуцуляк [23], пов'язуючи його через кельтський вплив на слов'ян з ірландським *сум-е* ‘однаковий, такий самий’ (у даному випадку – ‘такий самий, як батько’), що в цілому відповідає запропонованому Марком Косвеном розумінню *кума* як представника материнського роду, дядька по матері, який щодо дітей власної сестри грав роль більш значущу, ніж їхній рідний батько. Це – *перше проблемне питання*, яке, зазначимо, остаточно розв'язання не отримало і до цього часу.

Наведені викладки Марка Косвена також дещо суперечливі, оскільки він до сказаного додає, що *кум* та *кума* становлять собою архаїчне подружжя, чоловіка та дружину [56, с. 95]. Інакше кажучи, за ним *кум* – це дядько, материн брат, і одночасно цей брат є як *кум* чоловіком, але кого саме? Можливо, цей брат мав за *куму* як за ритуальну дружину якусь іншу жінку (поза власним шлюбом), з якою „кумувався” у спеціальному, нам невідомому обряді, після чого вона ставала чимось на кшталт „названої матері” для племінників свого умовного чоловіка, *кума*. Якщо ж його *кумою* була все ж таки власна рідна сестра, то, можливо, тут ми маємо справу з якимись архаїчними уявами про *кума-брата* та *куму-сестру*, інцестуальну пару перших дітей перших людей, але в реальності вже цілком символічну, духовну, і це становить наше *друге проблемне питання*.

Взаємини між *кумом* та *кумою* обіграються у багатьох народних прислів'ях, присмішках та жартівливих піснях, зміст яких є переважно відверто адюльтерним: „Жінка суджена, а *кума* люблена” „Що то за *кума*, що під *кумом* не була”...; „Кому яке діло, що *кума* з *кумом* сиділа”...; „Ой, *куме* мій солоденький, / Ой, *куме-розмаю*, / Любила м тя років штири / – На п'ятий – не знаю...”; „Ой коли ж я *куму* та й до себе зазву...” тощо. Пов'язане з цим явищем *третє проблемне питання* полягає в тому, звідки йдуть такі вільності у стосунках *кумів*, часто – одружених людей? І що тут відразу кидається в очі, так це майже демонстративний та ритуалізований характер такого роду відносин між *кумами* – адже позашлюбні стосунки як явне порушення моральних норм зазвичай

афішувати не воліють. Вочевидь, що у даному випадку ми маємо справу з якимось потужним, історично глибоко вкоріненим незапам'ятним обрядовим комплексом, можливо, вже вкрай деформованим пізнішими впливами, нашаруваннями та зсувами, де ці стосунки колись, „за царя Гороха” (божества плодючості у горохв'яних пагонах), були суспільно санкціонованими.

Дитина у хрещені помирає для смерті та народжується до життя вічного, духовного, через що заборона церквою „дублювання” хрещеними батьками процесу „фізіологічного” народження дитини є цілком зрозумілою. Але тут мова йде не про просту заборону церквою адюльтеру і не про відкидання цієї заборони кумами-перелюбниками заради плотських утіх. Адже жартівливий контекст кумівських стосунків та їх демонстративність не означає, що куми кепкують з церковних засад – цього ми у жодному фольклорному матеріалі не знаходимо. Вочевидь, сміхове начало кумівських жартів має інші джерела. Це – *четверте проблемне питання* даного вкрай складного, за думкою багатьох дослідників, фольклорного явища.

Серед питань, пов'язаних зі звичаєм кумування є й таке: чому раніше для малечі обиралися або тільки хресний батько, або лише хресна мати, а не ціла їх пара? Це становить наше *п'яте проблемне питання*.

Ще одна низка неясностей полягає у тому, що кумами стають не тільки під час хрещення дитини – ще кумуються на могилах, під час весілля або певних ігрових дійств, у випадку потреби у взаємодопомозі, задля утворення певних посестримських чи побратимських відносин тощо. Втім, судячи з усього, єдиним джерелом всіх цих указаних, скоріше за все, вторинних, похідних видів кумівства є кумування на аграрно-календарні свята, і тут *проблема* полягає у тому, чи має воно відношення до утворення пари хрещених батьків, і якщо має, то яке саме? Ще одне, вслід за цим, *шостим*, вже *сьоме проблемне питання*, полягає у тому, чому, за припущенням, маючи витoki в аграрно-календарній обрядовості, звичай кумування так „органічно” вписався в обряд, котрим знаково супроводжувалось народження нової людини як людини?

Якщо відомості про кумівство всередині родини як про певну архаїчну форму споріднення мають неповний та фрагментарний характер, то про кумування, яке відбувалося під час язичеських календарно-аграрних свят, матеріалів збереглося значно більше. Тому з розгляду саме цих свят ми й розпочнемо свої розшуки, поступово переходячи до інших відмічених тут квестій. Для розрізнення двох різних форм знакового кумівського споріднення чоловіка та жінки його прояви в аграрно-календарній обрядовості ми будемо називати **кумуванням**, а у зв'язку з народженням дитини – **кумівством**.

Для виконання нашої задачі інколи достатньо відновлення втрачених смислів лише однієї ритуальної деталі, або встановлення певних відповідностей між, здавалось, далекими одна від одної семіотичними речами, або „виведення” на світ затаєного, вже загубленого значення тепер вже незрозумілих фраз пісні чи приказки, щоб перед нами, як крізь „теплі імлі” („Слово про Ігорів похід”), проступили, припорошені попелом давно перегорілого часу, потьмянілі контури джерел, підстав та мотивів цього звичаю та супровідних йому явищ.

Розділ 1. Фольклорно-етнографічні витоки звичаю кумівства

Глава 1. Кумування в аграрно-календарній обрядовості

§ 1. *Статеві вільності в обрядах плодючості, або чому кумам, що згрішили, не дорікають*

Тимчасове зняття сексуальних табу та відповідні „ігрища” були притаманні всім обрядам плодючості, але особливо це стосується купальських свят. Енциклопедичний словник Ф. А. Брокгауза та І. А. Ефрона у статті „Купало” [58] вказує, що це свято в Русі-Україні та у Білорусі відрізняється великим торжеством і розмаїтістю, тоді як у Московщині воно майже зовсім вийшло з ужиткування (там більше святкують день Аграфени-Купальниці). В Україні дане свято, не дивлячись на заборони церковних та світських властей, відтворювалось до кінця 19-го століття, причому не тільки у глухих селах, але й поблизу великих міст. У статті надалі вказується на відтворення у купальських святах ідеї розквіту плодючих сил природи через статеві стосунки. Ця відповідність знаходить прояв у схожості вельми архаїчних купальських та весільних пісень і наявності в обряді жіночо-чоловічої пари чучел Купали та Марени, Костроми чи Кострубонька, де чоловічі персонажі задля підкреслення їх ролі у стимуляції плодючості виготовлялися з величезним, у зріст опудала, ерегтованим членом. Аналогічне символічно-наочне уособлення продуктивності можна углядіти в українському звичаї чіпляти молодому між ніг червоної стручкуватий перець [27, с. 33]. Микола Сумцов теж звертає увагу на оргіастичну складову купальських свят, коли відбувалися „ігрища межю сели” у вигляді „укладання статевих стосунків”.

За даними Мірчи Еліаде, сороміцькі дії в обрядах плодючості є доволі поширеними у багатьох народів світу. Так, бразильські індіанці *кана* стимулювали сили, що відповідають за розмноження рослин, тварин і людей, фалічним танком, який хореографічно відтворював статевий акт, після якого відбувалась колективна оргія. Сліди фалічного символізму можна знайти й у європейських сільськогосподарських церемоніях. Колективні оргії мали збуджувати та доводити до максимуму всі сили природного відтворення. Під час цього свята забувалися всі правила пристойності, тому що мова йшла про збереження життя на Землі – справу куди більш важливу, чим звичайна повага до норм і звичаїв [103, с. 329-330].

За літописними відомостями, зокрема, за переказом автора „Слова деякого христолюбця”, давні українці киеворуської доби під час весілля виготовляли фігурки у вигляді чоловічого члена, клали їх у миски та відра, потім пили з них, далі виймали, ссали, лизали та цілували. Ці свідчення є, за всіма ознаками, лише фрагментарним осколками колись досить поширених сороміцьких складових обрядів. Можливо, ці пізніші мисчини були лише тьмяним спогадом про відомі в археології ритуальні гончарні судини на кшталт чайника, „носок” яких був фізіологічно точно виліплений у вигляді фалосу, а по пругу вінця мав дірочки, щоб з нього не можна було пити інакше, ніж через цей глиняний член. Можна припустити, що колись замість використання „моделей” фалосів в обряді

все відбувалося „у натуральний спосіб”, і доводилися ці дії навіть „до сімені”. Принаймні, судина для пиття у вигляді фалосу прозора на це натякає, більш того, науці відомі обряди, де пиття еякуляту, а говорячи церковною мовою, „скверны семенной”, було їх неодмінною частиною [55, с. 121].

Подібні ритуальні судини як втілення ідеї родючості мали як чоловічі, так і жіночі варіанти. Нами вже говорилось [47, с. 229], що у деяких культурах образи жінки, печі та горщика втілювалися в одному ритуальному гончарному виробі. Ця судина, виконана як горщик-піч, мала до того ж форму жінки з підкресленими дітородними ознаками – чи то фігурально, у вигляді накресленого трикутника між ніг, чи більш натуралістично – у виді анатомічно точного ‘бугорка Венери’ з хвилястими борозенками волосся на ньому. Хоча ця річ використовувалась для приготування їжі, виставлені у ній напоказ жіночі геніталії свідчать, що вона поєднувала *аліментарний* код (судина для їжі) та код *еротичний* (статеві ознаки) на тлі *генетивності* (лоно породжує). Контамінували в цій судині й такі граничні категорії, як *мортальність* (у ній, як і в сучасних колумбарних вазах, могли ховати попіл померлого) та *імортальність* (померлий ховався у судині-матці, що було запорукою повернення його до життя, нового народження, безсмертя).

Окрім таких поліфункціональних судин відомі суто ритуальні горщики, що мали на місці піхви „пічний” витвір, через що їх утилітарно-повсякденне використання є сумнівним. Подібні судини ужиткували й древні українці. Борис Рибаків у своїй праці „Язичество Древньої Руси” наводить ілюстрації феміноморфних горщиків з ознаками грудей та витвором-піхвою. В етнографії встановлені прямі фольклорні паралелі між піччю та жіночим дітородним органом, а також між хлібиною та дитиною, через що, наприклад, саме у печі ритуально, задля одужання, „перепікали” кволіх новонароджених дітей, і саме задля здоров’я плоду вагітнім заборонялося допікати у печі глевкі бухани.

На те, що оргіастичний елемент української обрядовості найменше досліджений і „навіть найслабше обставлений фольклорним матеріалом”, звертав увагу Михайло Грушевський. Проте іноді матеріали такого гатунку все ж потрапляли у поле зору дослідників. Хведір Вовк [18, с. 315-316] наводить дані про подібні засоби підвищення сексуальної енергії молодих на весіллі, що побутували в українських селах ще зовсім недавно. Жінки, маніпулюючи з фалосом, називали його „батьком”, а чоловікам пропонувалось поцілувати оголені присутніми жінками піхви, на що вони відповідали згодою, пояснюючи, що то їхня „мати” [18, с. 301-309]. Подібні маніпуляції з муляжами чоловічого члена, за Олександром Веселовським, існували й в Італії, в Ізернії, поблизу Наполю, де святі Косма та Доміан (Козьма та Дем’ян) з’являються у відвертих ролях із слідами пріапічного культу ерегованого чоловічого члену. Жінки, звертаючись до них з молитвами, покладали на вітвар воскові фігурки у вигляді фалоса [15, с. 171-172].

Один з найдавніших символів, фалос, у давні часи не мав у собі нічого непристойного. Як доведено багатьма дослідниками, він виражав *воскресіння, повернення до життя зі смерті, небесне зародження*, тобто, у категоріях граничних підстав, втілював у собі *імортальні* смисли. Саме завдяки йому померлий мав розпочати нове життя. Тому зображення Пріапа можна побачити на

могильних пам'ятниках, а також у вигляді фалічних амулетів, де померлі постають, як і він, в образі „людинофалоса”.

Подібне ритуальне вшанування статевих органів, щоправда, вже у деградованому пародійно-ігровому святочному варіанті відоме з етнографічних матеріалів російської Півночі, де дівчата в одній народній грі мали торкатися ротом статевого члена символічного „небіжчика”, роль якого, лежачи на лаві, грав один з парубків [71, с. 72]. Та обставина, що хлопець тут прикидався неживим, говорить про зв'язок цієї ігрової фігури з божеством колишніх аграрних свят, яке померло, а те, що в центрі уваги учасників обрядодії тут були його статеві органи, яких треба було з порушенням табу на орально-генітальні контакти пестити саме таким дивакуватим для прилюдних обрядів чином – про те, що, як і випадку з Адонісом, його саме у цій спосіб, через статево збудження, мали „оживити”.

У такому переконанні про зв'язок життя та сексуальної енергії немає нічого дивного. Оскільки остання розумілася як вищий прояв життєвих сил, то спроби повернути померлого до життя через викликання у нього статевого потягу є цілком логічними. Залишкові спогади про такий зв'язок можна побачити, зокрема, у казці про Сплячу Красуню, котру герой насправді пробудив не поцілунком, а через „гріх” (В. Пропп, f-5), тобто, через злягання з нею, неживою. У статевих органах, особливо – тестікулах, як вважалося, криється магічна, космічна сила, і подібне ставлення до геніталій за давніх часів було доволі розповсюдженим. Ганс Фреймарк зазначає, що багато народів уклонялися статевим органам чоловіка та жінки саме на цій підставі. В Індії – це „лінгам” та „йоні”, у Сирії – „массеба” і „ашера”, у Греції – „фалос” та „ктеїс”, в Єгипті – символи хреста та кола (сгх ausata), у Китаї – „їнь” та „янь” тощо [94, с. 88].

Ясно, що борючись проти такого реліктового ставлення до геніталій в їхньому зв'язку з ідеєю плодючості, що збереглося ще з поганських часів, церква визначала покарання не тільки за обрядові, але й побутові прояви толерування того, що, втративши свої колишні смисли, почало вважатися суцільним безстидством. Так, за требником XIV-го століття з Чудова монастиря тим, хто свої „соромні уді” (статеві органи) дає „лобзати” жонам своїм, й самі хлебтають соромні удеса жон своїх”, призначалося стягнення „два роки сухо їсти” (поститися).

До речі, серед питань до сповіді у деяких требниках тих часів було й таке – „Чи не грався з кумою до виливання сімені”? Малося на увазі друге значення слова „гра”, притаманне народній культурі – у сенсі *злягання* (порівн. евфемізм: „грати у свасчку”). Тобто, виходить, що до „виливання” сімені „гратися” з кумою можна було, і кумівський гріх засуджувався лише у тому випадку, коли це „виливання” вже з недогляду чи з неможливості через запал зупинитися траплялось. Для нашого розгляду тут важливі сама наявність та специфічне формулювання питання, яке свідчить, що церква фактично прямо не засуджувала статевих зносин між кумами, проте тільки за умов, що вони не дійдуть до природного завершення фізіологічного акту.

Вочевидь, тут діяли ті ж норми, які досі прийняті у деяких конфесіях, зокрема, у протестантів, котрі шлюбною зрадою вважають лише такі статеві стосунки одруженого чоловіка з коханкою, які доходять до виверження сімені,

тоді як незавершений статевий акт зрадою не є (тому, приміром, не сам оральний секс у службовому кабінеті з чужою жінкою, а тільки те, що призвело до „плям” на сукні „цнотливиці” Левінські, ставиться у провину Президенту).

Подібні стосунки і у православ’ї вважалися „жертвою сімені без потреби”, через що, власне, оральний секс вважався грішним „обманом Природи і Бога”. Наталя Пушкарьова з цього приводу відмічає, що церковники всіляко засуджували таку практику, коли жінка „поганила” свій рот, через який відбувається Святе Причастя. І це був не єдиний підставовий аргумент для заборони орального сексу, котрий не визнавався навіть як засіб контрацепції для моногамних, гетеросексуальних, домашніх статевих стосунків. Він також суворо ганився як абсолютно неприйнятний вид *чаклунства та чарівництва* [71, с. 65-68].

Згадані вище обряди, де цілували фалос-батько та матір-пихву, справлявся поза офіційним релігійним простором, і був очевидним відлунням такого „чарівництва”, справжньої *сексуальної магії*, а не проявом, як це можна було б оцінити на теперішній погляд, нездержливої похоті. Для язичеського світорозуміння такі дії були нічим іншим, як засобом магічного підвищення сексуальної сили божків, які відповідали за добрі врожаї (недаремно давньогрецьке аграрне слово „насіння” мало ще й таке значення, за яким зараз виключно вживається – *спёрма*), і до цього слід ставитися лише як до культурологічного факту. Але це не завжди просто робити.

Те, що навіть серйозні дослідники (у чому відверто зізнається, наприклад, шойно цитована Наталя Пушкарьова) відчувають ніяковість при зверненні до цієї тематики, говорить про силу табу щодо її інформаційної відкритості. Через таку, за словами Михайла Грушевського, „прюдерію” етнографів багато дуже древніх польових фольклорних матеріалів подібного гатунку не записувалось і було назавжди загублено, а деякі з них, навіть занотовані, дослідники часто-густо просто ігнорують, не вводячи їх у науковий обіг, небезпідставно вважаючи, що їх „не так зрозуміють”. Чи означає це, що в науках про культуру та фольклор є моменти, де самоцензура постає сильнішою за будь-які дозвільні органи? Судить самі. Нам відомо, що одна дуже поважна освітня установа після того, як така собі студентка поскаржилася декану, зняла з програми підготовки культурологів спецкурс, де, разом з усім іншим, аналізувалися ще й еротичні компоненти обрядів. Цікаво, чи так само тут поставилися би до лекцій з „Філософії природи” Георга Гегеля, який, без будь-якої манірності писав, що, розвиваючись з тієї ж самої частини зародка, що і пеніс, клітор зійшов на рівень лише однієї чистої чуттєвості, ставши „бездіяльним відчуттям взагалі” [20, с. 539]. Про нашу власну позицію щодо цієї проблеми у контексті аналізу людського амбівалентного ставлення до сексуальності та власного тіла взагалі в єдності протилежностей невідпорного протягування (оргія) та відразливого заперечення (жертва) див.: [48; 50]. Взагалі, показово, що цю студентку-священницю діткнули саме еротичні матеріали, а не, скажімо, оповідь про ритуальну копрофагію, коли у їжу вживаються продукти розкладу трупів.

Але повернемося до нашої теми і запитасмо, чому їжа та секс в архаїчній свідомості фактично ототожнювались? З викладеного матеріалу ми бачимо, як

поєднуються *аліментарний* та *еротичний* потяги, котрі на ранішніх стадіях розвитку людства суб'єктивно не диференціювалися, що видно, зокрема, з індоєвропейського кореня **ebhr-*, який мав значення задоволення статевого та харчового „голоду” (спраги) одночасно. Перше значення збереглося до наших часів у загальнослов'янському нецензурному слові, що позначає статевий акт. Через таке нерозрізнення у давніх людей цих базових потягів стає цілком зрозумілим змішування в обрядах ідеї родючості землі з уявами про знакові сексуальні дії як стимулятора росту та плодоносіння рослин – запоруки забезпеченого життя, повноцінного, а не голодного існування громади.

Ця виразна паралель між *плодючими силами природи* та *відтворенням роду* дозволяє твердити, що подібні до розглянутих вище явища *сексуальної свободи* були органічно притаманними й іншим ритуалам – як календарним, так і життєвого циклу. Принаймні, аграрні опудала чоловічої статі з яскраво вираженими фалічними ознаками, а також солом'яники, обряджені, як наречені – жіночої, що побутували в Україні, як і в цілій Європі, ще до зовсім недавніх часів, свою нарочитою сексуальністю ясно говорили, що *саме* малося на увазі, коли з ними та між учасниками дій утворювали символічні „подружжя”.

У Росії обрядові злягання були широко уживані ще у 17-му столітті. Скарги тамтешніх священиків владі містять відомості, що на подібних „ігрищах” їх учасники „самою ганебною нечистотою язика свої і душі оскверняють” (1636 р.). Як і тисячі років тому, цілком у відповідності до зафіксованих ще античними джерелами обрядових фактів, посилення продуктивних сил природи відбувалося за допомогою ритуальної лайки із сороміцьким змістом у вигляді „міцних” висловлювань (*інформаційний код з еротично-агресивним контекстом*). Проте, одним цим не обмежувались, „дівиці”, яких „там же багато дибубляло”, своє „дівоцтво дияволу віддавали” (1651 р.) [91, с. 133]. Зрозуміло, що подібні дії, де порушувалися всі звичайні норми, не могли бути якимось випадковим, самовільним та неувичаєним явищем; вони являли собою фрагментарні залишки поганських обрядів, котрі колись мали за мету посилення плодючості природи.

Як підмога плодоносінню рослин в аграрних обрядах здійснювалася за допомогою сексуальних дій, так і в обрядах, де відбувалося відтворення роду, проводилась паралель між цим відтворенням та флористичними силами родючості. Зокрема, поєднання *еротичних* та *аліментарних* мотивів зустрічається у весільних піснях. Збірки Павла Чубинського містять записані ним стародавні тексти, де чоловіки на весіллі відверто, без еківоків, пропонують жінкам негайно з ними злягти (№ 1311), переконуючи їх забути про стид та „бавитись” у цю ніч з ким випаде, тим, що „прийшла їхня пора” (№ 1293). На думку Хведіра Вовка, у таких піснях ми зустрічаємо пережиток архаїчного групового злягання, яке за семантичного ототожнення його з молотьбою, відбувалося у давніх слов'ян на гармані [18, с. 315-316]. Місце проведення даного обряду (тік) є тією деталлю, котра тепер лише одна нагадує про прив'язаність тих минулих оргій до ідеї плодючості природи в аграрних святах.

Якісь вже приглушені залишки подібних смислових аналогій за показового згадування *сільськогосподарських робіт* (аграрні ремінісценції) можна

побачити також у жартівливих кумівських піснях: „Ой кум до куми залицявся / *Посіяти конопельки обіцявся / Він сіяв, присівав / Присіваючи*, казав: «Ти кума, ти душа / Ти кругом, кума, ох і хороша!»”, або „Ой, дай, кума, дай кума / Хіба тобі шкода? / За це тобі восени *виорю города / Виорю, виорю* та й *ще заволочу* / Дай, кума, дай, кума, коли я захочу”.

Про надмірну розгульність під час відправи деяких календарних обрядів вкрай відверто свідчить така українська веснянка: „Ой, там, під зеленим дубом / Били жовніри у бубон / Там я ся *забавила / Спідничку зоставила*” [90, с. 90]. До якого розпалення пристрасті треба було під час цих „свят” дійти, щоб, захопившись до нестями цією „забавою”, додому без спідниці, мабуть, в одній плахті чи запасці, повернутися! Але цілком очевидно, що старовинні статеві вільності під час аграрних свят допускалися саме з метою підвищення плодючих сил природи, а не з причин банальної хтивості їх учасників.

Причину того, чому оргії відбувалися також і під час весілля, можна пояснити переходами елементів календарних свят у весільну обрядовість через їхню відвічну смислову контамінацію. Принаймні, тут простежується чітка паралель між весільними дружною та дружкою і кумівськими парами на весняно-літніх гульбищах. Перші постають як „дублери” молодих, так само, як колись кумівські пари календарних обрядів поставали у якості „дублерів” божественної пари. Це видно з етнографічного запису весілля на Херсонщині на початку 20-го століття, де дружба і дружка у першу ж весільну ніч мали, як і молодята, обов’язково „пізнати” одне одного. Більш того, якщо жених з перепиття чи остраху ставав ситуативним імпотентом та не міг порушити правички незайманої нареченої, його „дублер”, старший дружба, мав за суворий обов’язок у цю ж ніч неодмінно „заламати” дівчину-цілку, зробивши її жінкою замість недоладного молодого [27, с. 33], інакше весілля вважалося таким, що не відбулося. Вкрай примітною обставиною у наведених вище піснях є те, що чоловік та жінка згадуються у них як *кум* та *кума*. Тобто, вони теж розумілися як *подружжя*.

Таким самим подружжям, *кумами*, колись ставали під час аграрних свят, вчевидь – прямо на полі, і такий кумівський статус набував чинності лише після того, як ця символічна пара, уособлюючи пару позаземних божеств плодючості, скріпляла свій союз статевою близькістю, котру пізніше почали ототожнювати з аграрною працею, вкупі переносячи *еротично-генетивні* смисли на окремі рослини, що їх на цих полях вирощували (коноплі, капуста тощо).

Таке смислове прирівнювання статевих стосунків кумів до сільськогосподарської праці та культивованих рослин, особливо – через їх специфічне розуміння – до конопель, збереглося у деяких „кумівських” народних піснях. Вікторія Завадська свідчить, що за народними уявами коноплі віддавна мають сексуальне значення. У жартівливій народній пісні співається: „Прийшов кум до куми / Конопелечок мнять / Він *мняв, приминав / Наминаючи*, казав: / Кумко, голубко, кумко моя / Хто б тобі наминав, якби не я?” У даній пісні, на думку дослідниці, ми бачимо виразну символіку такого характеру, коли статевої акт та сільськогосподарська робота ототожнювались, а „*наминання*” жінки розумілось як терезіння конопель [32, с. 364-366].

Очевидний оргіастичний у своїх витоках характер звичаю кумування через секс, причому колективний та демонстративний, доповнюється його прив'язкою до відомих аграрно-календарних свят, де розводили багаття, найбільш семіотично значущими серед яких є *купальські* вогнища. Про це певні відомості надає така пісня: „А горілка добра річечкою летється / До куми моргаю, а кума сміється / Будемо гуляти, *розведем багаття* / Погуляєм хлопці, наливаймо, браття!“. Цю ж семантику видно в інших обрядах, вже – життєвого циклу, коли молоді до церкви мали переїхати гринджолами ватру. Аналогічні смисли несли у собі ритуальні підпали дерев („Горіла сосна, палала...“), а також знакові спалення соломи чи опудал за селом тощо, що означало не що інше, як символічно зрозуміле злягання.

Зокрема, Хведір Вовк [18, с. 289] згадує тепер вже не зовсім зрозумілий весільний звичай, що мав назву „Смалити молоду“ (Київщина). Усі гості та молодята йшли за село, де підпалювали соломі або солом'яний віз, стрибали через багаття та кидались одне в одного запаленими жмутами соломи тощо. Місце цього звичаю в хронології весілля дає можливість тлумачити його як відтворення смислової зв'язки еротизму та плодючості, джерелом якої було *сонце*, уособлене у *ватрі*. Як і в купальській обрядовості, ця зв'язка проявлялася у поєднанні парування (еротизм) із стрибками утворених пар над багаттям (плодючість). Тому насправді епізод популярної української пісні „Іхали козаки...“ відтворює не якість безглузде підпалення наївної Галі, котра не відразу зрозуміла, чому їй з козаками буде „краще, ніж у рідної мами“, а своєрідне „весільне смалення“ на вогні символічної „нареченої“, нехай і в умовах ненормативного, „парубоцького“ (козацького) шлюбу. За свідченням Михайла Грушевського [22], жінка, яка піддавалась такому легалізованому насильству, „по минованню надобности“ поверталася назад до своєї родини без будь-яких наслідків для себе [47, с. 217].

Пісні подібного гатунку, як і незрозумілі зараз розбуялі дії козаків, є слідом колись загальнопоширеного культу плодючості з його ритуальними вербальними та семіопррагматичними непристойностями. Як непохитно вирікає К. К. Васильєва, цей культ, центрований сексуальним символом, був закономірним етапом еволюції всіх без виключення народів, коли його „сексуальна інтенція ... надавала сексу креативної семантики“ [13, с. 83].

Легкість, з якою дівчата та парубки погоджувались на близькі відносини між собою, утворюючи ритуальні подружні пари під час календарних обрядів, можна пояснити традиційними для українців, і не тільки для нас, формами „пробного“ шлюбу на „досвітках“ („посиденьках“). Вони, за Миколою Сумцовим, служили для визначення здатності молодих людей до дітонародження, причому виявлення такої здібності з боку жінки вело до взяття нею формального та обрядового шлюбу [79, с. 39]. Подібний звичай до недавніх часів був також поширеним серед північних народів Європи, коли парубок ся зголошував побратися з дівчиною лише після тривалого періоду подібного „тренувального“ шлюбу та за обов'язкової наявності його результату – вагітності молодої жінки.

У своїй роботі зі структури казки [47, с. 211] ми вже згадували, що в українців та західних слов'ян певні залишки дошлюбної свободи молоді ще не так

давно мали вигляд нічних „посиденьок”, вечорниць, коли молодь збиралась в якій-небудь відведених чи найманій для цього хаті, зазвичай удовиної, часто – за присутності господині, котру, можливо, залишали у хаті з пам’яті про ритуального „інструктора” молодих людей, яка „просвіщала” їх щодо допоки невідомого їм статевого життя, обрядову „лісову хазяйку”, казкову Бабу-ягу, розпорядницю колишніх ініціацій у лісовій хижі.

Релікти таких „інструктивних занять”, але вже тільки у вербальній формі, були відомі у Росії ще у передминулому столітті, коли знаний на все село „майстер” розповідати „завітні” (непристойні) казки з порнографічним змістом баяв їх у хаті зібраним там хлопчикам-підліткам. Вважалося, що це начебто добре впливає на їхній статевий розвиток. Яким був цей вплив за умов, коли ініціальні процедури вже цілком виродилися і ніяких „практичних занять” з отриманих знань, як колись, вже не „проводилось”, можна дізнатися зі спогадів російського письменника Аполлона Григор’єва, котрий писав, що через побрехеньки такого роду в нього занадто рано проснувся статевий інстинкт, збудження якого без розрядки лише давало роботу розгнзуданій фантазії [наведено за: 91, с. 131].

Михайло Грушевський у „Поезії подружжя” зазначав, що „нема чого говорити, що нинішні досвітки і вечорниці, які звелись на просту забаву молоді та спільне спання хлопців і дівчат і зовсім позбулись характеру сексуальної сумішки, давніше були зовсім реальною сумішкою”. Не дивлячись на боротьбу з цим архаїчним звичаєм (що відбилось навіть у пісні про Гриця, котрому радили не ходити на вечорниці, де дівчата „всі чари знають”, а він, попри застороги, все ж подовжував любитися не з одною з них, за що й загинув від ревнивої коханки) молодь все одне на ці „збори” ходила, і часто – з дозволу батьків. Хоча вони і розуміли, що поступають не дуже добре, пускаючи доньок на вечорниці, але вголос виправдовувались перед собою суто формально – немовби при зимовій тісноті в хаті дівчатам нема де прясти. Насправді ж батьки вважали вкрай несправедливим відмовляти своїм дітям у тій сексуальній свободі, котру самі знали за своєї молодості: „Не вільно вже парубкам з дівчатами гуляти? По чим же вони молодість свою будуть знати?” – закінчує свій аналіз цього явища наведенням приказки Михайло Грушевський [22]. У деяких народів Індії подібний звичай зберігся дотепер [4], а у нас він трансформувався на просте спільне спання дівчат та хлопців, або, з дозволу батьків дівчини – у дошлюбній ночівлі нареченого у хаті нареченої, але вже „без порушення її невинності” [79, с. 39].

Отже, якщо звичай кумівства при хрещенні дитини вважати якимось чином генетично прив’язаним до весняно-літніх аграрних свят з утворенням на них „кумівських”, тобто, символічних подружніх пар, обрядові стосунки котрих мали відверту сексуальну складову, то з цього стає певним чином зрозумілим пізніше загальне толерантне ставлення до кумівських статевої вільностей хрещених батьків. І якщо, далі, врахувати, що колись подібні форми зняття зазвичай табуйованого позашлюбного сексу були звиклими, то ні плотські зв’язки символічного календарного кумівського подружжя під час весняно-літніх обрядів, ні пізніший адюльтер кумів – хрещених батьків, не виглядають якимось екстраординарним явищем та зухвалим викликом моральним приписам громади.

Разом з тим відомо, що землеробству передував тривалий період мисливства та скотарства, через що власне фалічні символи в аграрних святах необхідно вважати пізнішою накладкою „тваринних” форм репродукції на рослинні втілення ідеї плодючості – адже рослини зовнішніх статевих органів у звичному сенсі слова не мають. Тому фалічні елементи аграрних обрядів за їхнім походженням слід відносити до ранішньої, мисливсько-скотарської обрядовості з її поклонінням найбільш „продуктивним” тваринам – бику, козлу тощо.

Український фольклор зберіг спогади й про цей мисливсько-скотарський період культу плодючості, так само надавши йому веселого, жартівливого характеру (матеріали Хв. Вовка): „Не йди, дівчино, в поле / Там тебе бугай сколе / довгою тичиною / Не будеш дівчиною”. В іншій пісні в еротичному підтексті кінцевий секрет чоловічої статевої функції ототожнюється з молоком, що дає поєднання *еротичного* та *аліментарного* кодів: „Пішли дівки по корови / Натрапили на бика / Взяли бика за ... / Давай, бику, молока”; „Чи ти дівка, здуріла / Чи ти ошаліла / Три корови на оборі / Ти бика здоїла”. Сим, зазначає цей вчений, українська пісня цілком відтворює ведичний образ „жінок безсоромних, що доїли бика Сома”. Колись такі пісні супроводжували відповідними діями [18, с. 280-281].

Відлунням цих форм культивування плодючості (*генетив*), що були доволі поширеними у стародавньому світі (буфонії і подібні свята) і дійшли до наших днів у кориді, можна вважати також теріоморфність деяких календарно-обрядових лялечок та опудал. Певні спогади про доаграрний тип стимуляції природних сил, де фігурували тварини, збереглися в уявах про купальську лялечку-опудало як „відьму”, котру треба було спалити, аби вона не крапа молока у корів: „Іван та Мар’я, на горі Купальня / Там дівки йшли, землю палили / Палай, відьмо, палай, закликуха / Корів закликала, молоко відбирала”. Як відомо, для скотарського світогляду молоко було синонімом добробуту, а саме слово „бидло” походить від кореня із значенням „бути”, тобто, *жити* – настільки важливою була худоба для виживання людей. Проте прямим аналогом не рослинного способу продуктивності слід вважати чоловічо-жіночі пари, що ситуативно утворювались під час свят плодючості, семантичною спадкоємицею яких є пара кумівська.

У контексті пошуків жартівливого ставлення до відносин між кумами важливо відмітити, що епізод з фалосом в одному з ключових міфів, міфі про Адоніса, з якого бере початок оргіастичний культ, постає чи не центральним у всій оповіді. Відомо, що Адоніс, в якого закохалась Афродіта, загинув під час полювання на вепра через те, що той відтяв у нього статевий орган. Після цього богиня розшукала його, прикріпила на місце і через злягання оживила Адоніса. Жінки в обряді теж „розшукували” загублого „Адоніса”, лементували над його зображеннями та причитали „адоніазми”. Після цього печальна частина обряду закінчувалася, всі радісно скрикували, що Адоніс живий та здійснюється на небо, а потім з ентузіазмом віддавались ритуальному зляганню [14, с. 290; 15, с. 172].

З цього опису стає ясним, що, оскільки божество було оскоплено, то спочатку жінки невтішно оплакували цю гірку подію, з якої треба було знайти вихід. За тодішніми уявами, він полягав у ритуальному зляганні, яке у „гомеопатичний” спосіб мало відновити божественну репродуктивну силу, і саме

задля цього вони вступали у сексуальні зв'язки. Тобто, вважалося, що цими своїми діями вони „синергетично” сприяють потужному сплеску животворної енергії божества. Відтворення ж продуктивної сили божества робило його здатним до поєднання з богинею, що сприяло розквіту родючих сил природи.

Отже, ці сили було примушено до розквіту, з одного боку, за допомогою іміґинативного, уявно-символічного сексуального єднання божественної пари та, з іншого боку, через реальне, але семіотично марковане, злягання пар, утворених з учасників обряду, які вважали себе подобою божественної пари. Пізніше таке злягання перетворилося на споріднення (кумування) учасниць та учасників обряду як між собою, так і, на підставі спогадів про колишню божественну пару – з однією з фігур цієї пари, знаковою особою протилежної статі, божеством чи богинею, втіленої або в образі чоловічого опудала з величезним фалосом, або жіночого чучела (лялечки) з явними ознаками чадороддя, чи ще як-небудь (Див. докладніше: [46]). Іншими словами, якщо спочатку учасники обряду утворювали „кумівський дублікат” сакральної пари, ототожнюючи себе з нею, але існуючи окремо та „паралельно”, то пізніше укладався декотрий символічний „крос-шлюб”, коли кожен учасник „кумівської” пари людей міг „паруватися” з божественними персонажами, яких також іменували „кумою” чи „кумом” і котрі персоніфікувалися тепер у вигляді опудал, лялечок чи взагалі дерев (найчастіше – берези) або кущів тощо. Ось чому, скажімо, лялечку-зозулю або березку прямо називали „кумушкою”.

Схематично це виглядає як перехресний „шлюб”, де колишні пари „божество – богиня” та „кум – кума” перетворилися на пари „божество – кума”, „богиня – кум”. Щоправда, етнографічні матеріали дають нам ще такий варіант, де пара утворюється з „богині” та „куми”. Чому з жіночим божественним персонажем такого ґатунку як, скажімо, зозуля, у вироджених формах обряду кумувалися не парубки, а дівчата, ми пояснимо нижче, у розділі про ритуальну травестію.

Загальна ж універсально-культурна основа міфічної драми Адоніса цілком вписується у базову світоглядну формулу „життя – смерть – воскресіння”, де *мортальність* кодифіковано *агресивністю* та запереченням репродуктивності (табуйованій *еротичний* код), а *імортальність* – його *детабуванням*, коли знімалися всі репресивні щодо сексу приписи та заборони.

Краще зрозуміти глибинні підстави оргіастичного елемента в календарних обрядах Трійці, Травневого дерева та інших допомагають викладки Джеймса Фрезера. На його думку, наші предки персоніфікували сили рослинного світу у вигляді істот чоловічої та жіночої статей, прагнучи через коїтус за принципом гомеопатичної маґії прискорити ріст рослин. Тому резонно припустити, пише він, що розгнуданість, котрою супроводжувались ці обряди, була не випадковою надмірністю, а важливою складовою цих ритуалів. Іноді статева енергія чоловіків прямо спрямовувалась на рослини, коли з ними „злягали”, як начебто це були жінки (місцевість Амбоїна). Тут чоловіки з метою підвищення врожаю виходили на плантації і з криками „Більше гвоздики!” прагнули запліднити гвоздичні дерева. Таке тлумачення дерева як жінки має

досить виразні аналогії у різних народів. В'ячеслав Іванов згадує про наявність в „Едді” образу порожнистого дерева як „черева”, яке ґрунтується на підставі уяви про первісну еквівалентність дерева та жінки [40, с. 50].

Джеймс Фрезер наводить далі багатий фактологічний матеріал, і серед прикладів, що підтверджують його шойно викладену думку, є відомості й про Україну. На Святого Георгія (23 квітня) в Україні молоді подружжя лягають та катаються по засіяному полю у переконанні, що це сприятиме буянню рослинності. За цим вченим, такі катання по землі є пом'якшеною формою давнього та грубого звичаю злягати на полях з метою підвищення їх плодючості. Додамо, що таке ж катання пар по землі спостерігається і на Масляну що, вочевидь, колись теж було знаковим ритуальним зляганням, але „у натуральний спосіб” з тими ж значеннями стимуляції родючих сил природи навесні.

Поряд із культивацією еротизму подібна магія передбачала і його табування. Так, індіанці Нікарагуа від посіву до жнив вели цнотливе життя, спали окремо від своїх дружин. Частина німецького населення Трансільванії теж мала за правило, що чоловік не повинен злягати з дружиною протягом усього періоду сівби. І справа тут не у „природній цноті” архаїчної людини. Джеймс Фрезер пояснює це тим, що, за її логікою, як потурання потягам хтивості сприяє росту рослин, так і утримання від статевих зв'язків насичує їх енергією, збережену завдяки такому самостриманню. Ця людина готова обмежити свої сексуальні потреби заради здобуття їжі, в основі чого лежить інстинкт самозбереження [93]. Тут дослідник у своїй мові опису прямо використовує не тільки поняттєво втілені *еротичний* та *аліментарний* коди, а й вводить базисну світоглядну формулу: *зادля виживання (імортальність) через забезпечення себе їжею (культивация аліментарності)* люди обмежували (табували) *еротичну* функцію.

Можна лише здогадуватися, яким чином це протиставлення *культивованого* еротизму еротизмові *табуваному*, зведене на спільній підставі ритуалізованої передачі поживним рослинам сексуальної енергії людини, трансформувалась у таке ж роздвоєне ставлення до статевих стосунків обрядового подружжя, людської персоналізації божественної пари, яке згодом, при проведенні знака рівності між плодами рослин та плодом людського кохання, дитиною, втілилась у заохочення та, одночасно, у заборону статевих стосунків між пізнішими уособленнями цієї „подружньої пари плодючості”, тобто, між хрещеними батьком та матір'ю, кумом та кумою. Микола Сумцов зазначав з цього приводу, що „у народній словесності виявляється, з одного боку, занадто вільні стосунки між кумом та кумою, що переходять у статевий зв'язок, а з іншого – найсуворіші вимоги моралі, що встановлюють близькі кривні відносини за кумівством” [79, с. 18].

Утім, явна заборона до недавніх часів торкалась лише адюльтеру справжніх батьків з їхніми кумом чи кумою, тоді як кохання між останніми, котрі були хоч і символічним, але тим не менш теж *подружжям*, „співбатьками” хрещеної ними дитини, хоча і не зовсім віталосся, але, принаймні, загалом огульно не засуджувалось та категорично не відкидалося.

§ 2. Обрядове парування як древня форма кумування, або як чоловікові та жінці досягти біокосмічної єдності

Не дивлячись на доволі туманні витоки звичаю кумитися, що губляться у сивині століть, деякі достовірні відомості про нього ми можемо почерпнути з сучасних залишкових фрагментів колишніх цілісних календарних свят та обрядів, де фігурували куми. Попри те, що ці свята вже значно видозмінилися, втративши такі свої елементи, як утворення знакових, але реальних „подружніх” чоловічо-жіночих пар з їх неодмінним ритуальним зляганням, можна твердити, що і на підставі таких, уже вироджених, відносно сучасних, обрядових форм з їх смисловими і змістовними паралелями та збігами у деталях з давніми формами обрядів можна відновити колишні типологічні особливості та сутнісні риси кумування як такого. Реконструктивна ж схема, запропонована нами, ґрунтується на припущенні, що одним своїм корінням сучасне кумівство йде до календарних свят, особливо – купальського обряду, а той – до давнього обряду літнього сонцестояння та жнив, де обігривалась міфологема божества, що *живе, помирає та воскресє*, забезпечуючи тим самим плодючість природи.

Купальські свята, на думку Олександра Веселовського, відзначаються підкресленою увагою до продуктивних сил природи у період їхнього кульмінаційного розквіту. До цього обрядового дійства залучаються щедрі дари літа, буйні трави, зілля, квітучі дерева. Дівчата водять довкола купальського деревця хороводи (якого пізніше, як і купальське опудало, півня або череп коня, спалювали). Потім вони сплітають вінки та, увійшовши увінчаними ними до води зовсім роздягнутими, підкреслюючи своєю наготою сексуальне значення плетениць як символу дівочої піхви та демонструючи тим готовність кохатися, пускають їх із запаленими свічками течією ріки. Той парубок, що упіймав вінка, утворює пару з його власницею. Згодом, взявшись за руки, ці „подружні” пари голих парубків та дівчат по черзі перестрибують купальське багаття та віддаються одне одному, оскільки цієї ночі скасовуються звичайні сексуальні норми та дозволяються вільні статеві стосунки. З прибережної гори вниз до річки пускають палаючі колеса. Вважається, що в основі цих свят лежав культ вогню та води. Вогонь в цьому випадку символізував життєдайну силу Сонця, яке досягало zenіту, а вода – живлющу вологу [53, с.89]. За одним з літописів, Купало „б'яше богъ обілія”, а за повчанням „Про ідолів Володимирових” – „богъ плодів земних”.

Культивоване еротично кодоване значення купальського пускання вінків у його сильних проявах дожило до наших часів, за Михайлом Грушевським, у піснях, особливо тих, де співалося про переємця. У них йшлося про те, що коли вітри зносять з голови дівчини вінок до води, до Дунаю, його перехоплюють хлопці, і хто якої дівчини вінка перейме, тобто, вловить, власно кажучи, відомий предмет жаги парубків, того й вона буде – „сама молода, яко ягода!” Вінки часто плелися з віт берези, яка вважалася символічним втіленням дівочості, але робилися вони також з інших рослин – лепехи (аїру), шавлії польової, полину та інших ароматних рослин, що мали культове значення. Показово, що саме під час пускання їх плином ріки співалися пісні, де згадувались *куми*, котрих закликали *любитися*. Якщо ж вінок тонує, це означало, що у дівчини „дружка немає” [5].

Пускання вінку водою мало, таким чином, цілком еротичне значення: „У віночок вити / На Дунай пустити / Хто віночок пойме / Той дівоньку візьме / Хто вінок дістане / То той моїм стане”. Перехоплення вінка парубком означало отримання ним права на ритуальне злягання з дівчиною під час даного обряду: „Пообіцявсь N.N. / Віночок поняти / Віночок поняти / І дівоньку взяти”. Слово *поняти* – ‘вхопити, спіймати’ є близьким до слова *пояти* – ‘злягти’. Це видно з правила канонічного послання Кирила Олександрійського Домну Антиохійському стосовно виведення у священнослужителі, котре передбачало з’ясування того, чи має кандидат на сан дружину, чи ні, та „як і коли він *поая* її”. Подвійний смисл *поняти-пояти* підсилено тут застосуванням слова *взяти* у таких же двозначних нюансах. Це ясно вказує на сутність започаткованих у такий спосіб стосунків дівчини та парубка як ритуальних сексуальних партнерів.

За всіма ознаками, після формування у такий спосіб пар, дівчина та хлопець ставали символічним „подружжям”, знаково маркованими чоловіком та дружиною, *кумами*, котрі уособлювали божественну пару (Івана та Мар’ю), відповідальну за плодючість землі, яку забезпечували *вогонь* (світло, тепло) та *вода*, стихії, що вони були притаманні даній парі як її суттєва ознака (Іван – сонце, Мар’я – вода). Стрибаючи через сонце-вогонь та занурюючись у воду річки, вони згодом переходили до реального любовного поєднання, цілком розчиняючись у своїй натуральній наготі серед зеленого буяння природи у теплу купальську ніч, коли вінки, клечання, чарівні рослини ставали начебто подовженням молодих палких тіл у їхній „біокосмічній єдності”. Кульмінація їхнього злиття за умов, коли парубок та дівча відчували себе органічною складовою природи, розумілася як засіб посилення її продуктивних потенцій.

Колективні обрядові злягання, пише Мірча Еліаде, не завжди були складовою частиною лише землеробського церемоніалу, хоча, як правило, вони постійно зв’язувалися з ритуалами відродження („Новий рік”) і родючості. Подібно до насіння, котре через розкладання і трансформації у щось інше (проростання) у процесі злиття із землею втрачає свою первісну форму, людина в оргії втрачає свою індивідуальність і зливається з іншими у дещо єдине. Так вона цілком входить у той хаос, що передував творінню, де ще немає ні „форми”, ні „закону”. У такий спосіб людина силкується повернутися до *біокосмічної єдності*, навіть ціною регресу від стану особистості до стану насіння. В оргії людина, відмовляючись від норм, обмежень та індивідуальності, кидає себе на волю стихійних космічних сил, щоб дати життя новій рослині. До функцій оргії входить також *відродження* усього (категорія *безсмертя* – О. К.), і початок оргії можна порівняти з появою на полі зелених сходів, оскільки вона надає людині енергію для *зародження нового життя* [103, с. 330] (категорії *генетики* та *вітальності*).

За Олександром Веселовським, зляганні парами під час весняних та літніх обрядів було загальнопоширеним у всіх культурних ареалах. Сходячи у своїх джерелах до пар Адоніса та Афродіти, Купали та Марени, його тисячоліттями відтворювали дівчинка, що будила (від „мертвого” сну – О. К.) травневого нареченого, травневі граф та графиня, Робін Гуд і Діва Меріан, хлопці та дівчата, котрі поставали на час обряду як Іван та Мар’я. Маючи на увазі,

вочевидь, смерть та наступне неодмінне воскресіння божества завдяки статевому акту з ним і прямо фіксуючи універсально-культурне підґрунтя цих обрядів, цей вчений зазначає, що вони поставали як вираз ідей *смерті* та *кохання* (*мортальна* універсалія та *еротичне* кодування *імортальності* – О. К.), які наповнювали їх зміст та практику [14, с. 311, 290-294]. Розвиваючи ці свої думки в іншій своїй роботі [15, с. 173], він зазначає, що старовинна безсоромність Адоній та купальських звичаїв взагалі збереглася в європейських травневих святкуваннях, зокрема, в Англії, навіть до XVI століття, коли натовп народу, виходячи у гори та ліси, віддавався такому розгулу, що третина дівчат втрачала на цих святах свою незайманість. Пізніше цей еротизм пом'якшився, набувши форм *кумування*.

Зрозуміло, що такі надмірні вільготи учасників цих обрядодій були нічим іншим, як засобом підмоги продуктивним силам природи, котрі тільки-но пробуджувалися у цей час і мали набрати могуття за сприяння ритуально санкціонованого припису „любитися”. Таким чином, можна з великою долею впевненості говорити про те, що кумування як таке має своїм витоком утворення обрядових пар знакових „дублерів” подружжя бога та богині плодючості, колись прив'язане до аграрно-календарних свят з їх відвертою оргіастичною складовою, яка з часом все більше слабшала та замінювалась на імітаційні форми парування.

§ 3. Трансформація еротичної складової кумування, або чому замість жінок „заламували” вже березу

Перейдемо до розгляду особливостей змістовних трансформацій колишніх поганських свят, котрі були асимільовані християнською релігією. На відомі з осудливих церковних документів ексцеси „*блудного шатанія*” під час цих свят заборона накладалась з резонів неприпустимості поганства. Заборона ж церквою адюльтеру кумів аргументувалася їхньою суто духовною спорідненістю. У новому світоглядному контексті норми відносин між *кумами* – вже хрещеними батьками – абсолютно виключали будь-які варіанти тілесних контактів між ними. Відповідно, й *кумування* у частково асимільованих християнством язичеських календарних святах за своїм змістом перейшло від *культивації* еротизму до його *табування*. Подібний вплив зайвий раз свідчить про взаємну прив'язаність календарного кумування та інституту кумівства хрещених батьків.

У деяких районах Росії було спеціально виділено „кумішну неділю” (третю від Паски), на яку дівчата, обмінюючись троїцькими вінками та розвішуючи їх на березі, у такий спосіб „кумувались”, а потім пускали їх пліном річки [39]. Завершальна частина даного обряду формально цілком відповідає купальським елементам пускання вінків річкою, хоча старий зміст (пошук судженого парубка) тут вже вивівся. Разом з ним зникло й колишнє значення вінка як символу дівчості, оскільки збереження таких уяв за умов передачі його іншій дівчині робило саме таке дійство суцільним нонсенсом. Вочевидь, це є наслідком того, що кумуванню почали надавати підкреслено нееротичного значення. Дівчата, ставши кумами, як раніше ставали ними дівчина та парубок, тепер лише обіцяють поважати одна одну, приязно любити (не у значенні „еросу”, а у значенні „агапе”) та протягом року не сваритися.

Слід зазначити, що символ цноти – вінок, якого дівчата знаково-показово віддавали під час кумування парубкам, не відразу втратив свої старі смисли, і певний час ще зберігав колишні значення. На користь такого твердження служить те, що на Семік з віт берези та ниток спліталася описана Мариною Громико *мотушка* – видозмінений вінок, призначений не тільки для дівчат, але й, ще за давньою традицією, для парубків. У деяких регіонах плинною річки замість вінків пускали вже ці „мотушки”, але з тією ж самою метою загадування судженого.

Аналогічні процеси спостерігаються і в інших святах аграрно-календарного обрядового комплексу, зокрема – на Зелені свята. *Зелені свята* – це українська назва християнського свята Трійці, що відзначається на 50-й день після Паски. Троїцька обрядовість знаменувала завершення весняного і початок літнього календарного циклу. В основі її лежали культ рослинності, магія закликання майбутнього врожаю [34].

Комплекс Троїцьких свят відкривав так званий „Семік” (сьомий четвер після Паски), з яким починалося літо. Під час справляння цього свята відбувалося власне кумування. Всі вчинені тут обрядодії мали продемонструвати досягнуту дівчатами здатність до дітонародження, „під дівочої зрілості”, готовність до шлюбу, що прозоро вказує на *еротично-генетивний* сенс даного тексту культури. За думкою деяких дослідників, дівчата, які брали участь у ньому, належали до однієї статево-вікової групи переходу від дівочості до материнства. Через це вважають також (але ми з ним не згодні), що оскільки до даного обряду вперше були залучені дівчата-підлітки, він мав ще й ініціальний характер [37].

Кумування, окрім четверга, відбувалося весь цей сьомий тиждень після Паски, що звався також „Трійцин (Зелений, Русальний) тиждень”. Вочевидь, зеленим його звали через те, що на нього хати прикрашали зеленим вбранням, якого потім, на Івана Купала, спалювали. Головним рослинним символом цих свят була береза. Дівчата на Трійцю її „завивали” (зв’язували гілки) та, розібравшись парами, проходили під нею з піснями та цілунками, обмінюючись каблучками. Цілування й було так званим „кумуванням”. Після „кумування” старша жінка, котра видавала себе за „пряху-дрімотницю”, сідала на землю, дівчата навкруги неї водили хоровод, за цим жінка підхоплювалась, стрибала та хльостала дівчат вітами. Це стьобання дівчат прутами, символічними чоловічими „прутениями”, набавляло їм життєвої сили (*агресивно-еротичний код вітальності*), та, по суті, означало статевий контакт з чоловіком як умову дівочої плодючості.

Цікавим моментом тут є розрізнення ролі дівчат та заміжніх жінок, коли першим, судячи з усього, через їх нерозтрачену сексуальну енергію, приписувалась підсилена здатність впливу на родючість полів, тоді як заміжні жінки врожаю вже не сприяли: „Иде девки красны шли / Там и рожь густа / И ужимиста / И умолотиста / Иде бабы прошли / Там и рожь пуста / И неужимиста / И неумолотиста” [44, с. 104]. У даних уявах добре проглядає таке їх універсально-культурне підґрунтя, яке основане на контамінації *еротичного, агресивного* (дівоча *сексуальна сила*) та *аліментарного* (жито – основна їжа) кодування *вітальності* та *імортальності* (дівчата, жито забезпечують *подовження*

життя) у культивованому (дівчата сповнені енергією, жито родить густо) та табуйованому їх проявах (жінки не мають сексуальної енергії, жита пусті).

Як бачимо, кумування в аграрно-календарних обрядах, попри цілковиту прив'язаність до вегетативних проявів просинання природи, мало у своєму контексті статеві зносини і народження дітей (*генетивна* категорія в *еротичному* коді), що в цілому відповідає кумівським стандартам пізніших часів, коли кумами ставали у зв'язку з народженням дитини. Але порядок подій в останньому випадку настільки радикально змінився, що це цілком нівелювало колишні резони, заради яких кумівське парування взагалі відбувалося. Якщо за старими нормами „аграрні куми” через секс предметно сприяли посиленню продуктивної сили природи, тобто, їх злягання у часі передувало врожаєві, то пізніші „куми-батьки” у своїх стосунках персоніфікували природну продуктивну силу „заднім числом” – адже дитина вже народилася, і сприяти у такий спосіб її народженню було запізно. Не дивлячись на таку очевидну ситуацію, коли кумам начебто вже не було заради чого символічно любитися, цей звичай, чимдалі прив'язуючись до поганських ритуалів залучення немовляти до роду через його особливих представників, тепер вже – хрещених батьків, колишні аграрно-календарні ригористичні приписи щодо неодмінного натурально вираженого злягання кумів, котрі в аграрно-календарних ритуалах все більше слабували, переніс на нову кумівську чоловічо-жіночу пару. Безумовно, цьому сприяло й те, що і в аграрних обрядах ясно простежується ідея дітонародження.

Одним з проявів вказаного послаблення колишнього еротизму аграрних свят була заміна реальних учасниць обряду їх рослинними субститутами. Іноді це відбувалося через ототожнення однієї учасниці обряду з деревом чи кущем. На Лівобережжі дівчата навесні одягали одну з-поміж себе тополею і водили її по дворах. Це звалось „водити тополею”. Кожний господар радо зустрічав процесію і, приймаючи від неї добрі побажання, щедро обдаровував її учасників. На Поліссі побутував близький за значенням обряд трійцького куца, роль якого теж виконувала дівчина [34]. Чітку паралель з колядуванням тут можна пояснити тим, що дане дерево, кущ чи рослинність взагалі як наочне втілення ідеї *життя* та розквіту були такими самими уособленнями першопредків, від яких чекають захисту та забезпечення добробуту, котрими були власне новорічні колядники.

Іноді, навпаки, самій рослині надавали людських рис. Про те, що береза в обряді кумування поставала як антропоморфна за своєю суттю істота, свідчать дані Марини Громико. На другу неділю після Паски в Росії дівчата йшли до лісу, де вдвох заплітали одну косу з трьох віг молоді березки, вплітали в неї кольорову стрічку та надягали „пасок”. Тобто, вони обряджали її як дівчину. Іноді вінки плелися і для берези. На Семік у Костромській губернії березу не тільки завивали стрічками, але й „зав'язували вінками”. Саме через цей вінок дівчата цілувалися, стаючи з даного моменту кумами. При цілування дівчата приказували: „Здравстуй, кум и кума, березку завивши!” На Орловщині дівчата співали: „Вы, кумушки, вы, голубушки! Кумитесь, любитесь! Не ругайтесь, не бранитесь! Сойдитесь, полюбитесь, полюбитесь, подружитесь! Подружитесь, поцелуйтесь!” [21].

Тут у першу чергу звертає на себе увагу та обставина, що ритуально відзначена береза розглядається учасниками обряду як антропоморфна істота, під заступництвом якої утворюються відповідні кумівські пари. Це можна зрозуміти як „санкціонування” певною знаковою фігурою „подружніх” стосунків між тими учасниками обряду, що утворили ці ритуальні пари, хоча тепер вони склалися з самих тільки дівчат, а ідея відтворення роду зійшла до рівня „дружніх відносин” та духовного споріднення, іноді вже групового.

Оскільки обрядова береза має відношення до померлих предків, про що свідчить та обставина, що, за даними Марини Громико, на Брянщині жінки та дівчата на Трійцю після кумування йшли на цвинтар і саме там завивали вінки, яких пізніше пускали пливти річкою, то саме вона, ця береза, ще й з огляду на її антропоморфність, і є тією знаковою фігурою, по суті – першопредком, без санкції якого не родила тільки природа, але й не примножувались люди. Тобто, вінок, береза та кумування як деякий семіотичний комплекс виходить, таким чином, на *мортальну* семантику, пов’язану із першопредками.

Відлуння таким чином зрозумілого комплексу аграрних свят, діючі особи яких набували статусу кумів, можна також вбачати в обряді „Драбинки” („Лесенкі”). Так називали обрядове печиво з поперечними перекладинками, котре, як вважалось, полегшує сходження на небо. Одночасно його використовували і як поминальну їжу (стадія поховання божества плодючості), і як засіб посилення росту хлібів. Ці випічки кидали у жито, де зазвичай, за старими уявами, відсиджувалися русалки, пов’язані з плодючістю та світом померлих. Той, хто знаходив на чужому полі чийось „драбинку”, ставав для його власника (власниці) кумою (кумом), і так вони звали один одного протягом року [95].

Як бачимо, сублимація еротичної складової весняно-літніх свят відбувалося не тільки за рахунок виведення з ритуального дійства парубків і перетворення цих обрядів за своїми головними учасницями на обряди вже суто жіночі. *Еротично* кодована *вітальність* іноді замінювалась її *аліментарним* кодуванням, коли кумами ставали через знаходження у полі певного виду їжі, яка мала відношення до потойбічного світу предків, від яких залежав урожай.

Одночасно та богиня-першопредок, роль якої колись грали реальні дівчата, і з якою знаково-символічно, але в її живих плотських молодичих втіленнях зовсім не імітаційно сходилися юнаки, залишилася, але вже у плантоморфному вигляді (берези, куща і т. і.). Саме цим можна пояснити тепер незрозумілі слова народної російської пісні „Во поле береза стояла”, котру, „кучеряву”, замість природного любовання нею, слід було „заломати” – вочевидь, замість дівчин, що колись на час обряду, уособлюючи в собі божество-праматір, ставали тимчасовими дружинами-кумами. Новітній, на перший погляд суцільно жіночий склад даних свят начебто виключив будь-який сексуальний підтекст такого „ламання” (оскільки між жінками подібних стосунків за визначенням не може бути), але та обставина, що насправді чоловіки з таких обрядів ніколи остаточно не усувалися, дозволяє твердити про отепер алегоричний, але колись реальний тілесно-почуттєвий зміст цього „ламання” жінки-берези.

Отже, звичай кумування йде від архаїчних аграрно-календарних обрядів, під час яких юнки та юнаки утворювали ритуальні подружні пари, котрі були символічним втіленням божественного подружжя першопредків, Богині-Матері та Божества-Батька, які відповідали за врожай та народження дітей. Чоловічо-жіночі пари у реальний спосіб дублювали їх плодючу силу через ритуальне злягання, але згодом відверта еротична складова таких обрядів пом'якшала, роль самих божеств почали грати дерева, кущі, опудала чи лялечки (певний час ще із збереженням в обряді реальної дівочої постаті, котру вважали деревом чи кушем, і навпаки), з якими встановлювались вже однозначно дружні, позастатеві стосунки. Особливу роль в цих перетворених обрядах посіли ритуальні чучела, з котрими тепер як із „заступниками” першопредків і треба було „кумуватися”.

§ 4. Куми – ритуальні опудала Коструби-Костроми, або як кумувалися із скелетом

У календарних обрядах аграрного циклу кумувалися не тільки з березою, котра розумілась як антропоморфна істота, чи з реальною учасницею обряду, яка ототожнювалась з деревом, кушем чи іншою рослиною, а й з такими знаковими ритуальними фігурами, як чучела. За Анжелікою Штейнгольд, під час ходи з опудалом Русалки-Костроми у Росії у відповідній супроводжувальній пісні її кликали „кумушкою”: „Кастромушка, кумушка мая!”. Отже, у календарних обрядах кумувалися з першопредками не тільки в образі дерева чи їх живого людського плантоморфного уособлення, а і з солом'яними опудалами, котрих звали *Коструба* (Україна) чи *Кострома* (Росія).

На слушну думку щойно згаданої дослідниці, можна припустити, що термін *Коструб* в Україні замінив якогось більш раннього персоніма типу *Купали*, відповідністю якого є давньогрецький *Адоніс*, а самі ігри з Кострубою були близькими до оргіастичних обрядів, метою яких була *еротична* та *вегетативна* магія (О. Зілінський), тобто, дітонародження та родючість. Такий підхід цілком відповідає нашій позиції, за виключенням універсально-культурної класифікації цих явищ. Обидві ці „магії” мають у своїй основі категорію граничних підстав „народження”, репрезентовану в *еротичному* коді (двостатеве розмноження).

Походження імені „Коструба” Анжеліка Штейнгольд пов'язує з українським словом *кострубатий* – ‘кошлатий, волохатий, патлатий, лахматий’. З близькими значеннями дане слово присутнє й в інших мовах – чеській, сербо-хорватській тощо. Пояснення цьому вона пропонує шукати у народних уявах про „нелюдський” вигляд демонічних істот, їхню кошлатість та надмірну волохатість. У зв'язку з цим нею пропонується згадати зовнішність ряджених на Святки та Масляну, котрі зображують предків, чортів, нечисть, а також традиційний вигляд Лісового, Смерті, Параскеви-П'ятниці, Мокосі тощо.

За її даними, філологічний аналіз кореня **kostr-* показав його близькість не тільки до „костри” – відходів переробки льону, коноплі чи у значенні жмута трави взагалі, але й до слів, що позначали покійника, скелет, кістяк, Кошія (кореневе слово *кістка*) тощо. Іншими словами, Коструба та Кострома мають стійки ознаки демонічних істот та безпосередньо відносяться до потойбічного

світу, до обрядів символічного „похорону-випровадження” померлих, а також до „закладених небіжчиків” (переважно в іпостасі русалки).

Анжеліка Штейнгольд на цій підставі також вважає, що деякі ритуальні тексти свідчать про контамінацію мотивів, пов'язаних з Костромою та русалкою. Зокрема, в обряді „Проводи русалки” бачаться риси двох різночасових культових традицій: центральним міфологічним персонажем тут постає *Кострома* (саме до неї звернені погребовий плач і вдячна молитва), а саме опудало, що його оплакують, зветься *русалкою* [102].

Вкрай показово, що така знакова постать, як *Коструба*, в Україні фігурує на купальських святах. Він має злягти (покумуватися) з дівчинкою, але цьому перебаранчає його передчасна смерть. Оплакуючи його, дівчина співала: „А що ж бо я наробила / Що Коструба не злюбила! / Прийди, прийди, Кострубочку / Стану я з тобою до шлюбочку / А у неділю, у неділечку / При ранньому сніданочку”. Далі йде черета питань та відповідей: „Чи не бачили мого Кострубоньки?” – „Лежить на полі слабій, помирає / Везуть на цвинтар, вже поховали”. Отримавши таку відповідь, дівчисько раптом радіє, сплескує у долоні, тупотить ногами, а хоровод весело співає: „Хвалю Тебе, Христе царю / Що мій миленький на цвинтарі! / Ніженьками притоптала / Рученьками приплескала / А тепер, мій Кострубонько / Не лай, не лай моєї мамі / Ти у глибокій уже ямі” (запис Павла Чубинського) [15, с. 174].

Як бачимо, на день Івана Купали до домінуючих мотивів кумування та сексуальних веселощів домішуються й погребові мотиви. Колись центральним моментом цього свята було імагінативно-образне поховання власне Купали, пізніше стали ховати його чучело або купальську берізку, а в інших обрядах – ляльку-зозулю. На світанку, по закінченню гулянки, їх топили у річці, спалювали або розривали на частини та розкидали по городах. Спалювали також і берізки, що з Трійці виставлялись біля хат. *Мортальна* складова бачиться й у тому, що купальське дерево називалося *Морана* або *Мара*, воно уособлювало смерть, зиму [12], і його нищення означало нищення смерті (категорія *безсмертя*). Ці мотиви були поширені у багатьох культурних регіонах, на що вказує Мірча Еліаде.

Який же мотив, *мортальний* чи *еротично-генетивний*, у даних святах був історично першим? Олександр Веселовський, простеживши витоки купальської обрядовості та пов'язавши їх з архаїчними обрядами та міфами про божество, що померло і потім воскресилося, приходять до висновку, що домінуючою в Адоніях була *поховальна* тема, до якої пізніше, у вигляді храмової проституції, додалася тема *еротична*. Це обумовило введення до обряду жіночого персонажу, внаслідок чого утворилися символічні „подружні” чоловічо-жіночі пари. В українському варіанті це були Георгій та Марена, Іван та Мар'я, Іоанн та його мила тощо, які були, як вже згадувалось вище, „виразом ідей *смерті* та *любові*” [15, с. 173].

Існує поширена думка, що Адонії та типологічно схожий з ними купальський обряд начебто передбачали якимсь безладне „сексуальне служіння” жінок, неспорядковані статеві зв'язки парубків та дівчат. Проте, як до цього можна дійти з огляду на підтексти інших випадків ритуальної (храмової) проституції, „гетеризм” жінок в Адоніях від самого їх початку був формою

утворення сакральної пари з божеством, а зовсім не проміскуїтетним зляганням. Вочевидь, кожна жінка на виконання ритуалу „грала” роль богині, а кожний „стрічний” (випадковий перехожий, з яким ця жінка мала злягти) – роль божества. Цим єднанням вони утворювали певне символічне божественне подружжя. Так само на Купала відбувалось формування ритуальних „подружніх” пар учасників обряду з персоніфікованим тим чи іншим чином потойбічним божеством (предком) – зазвичай теж випадково, за перехопленим вінком, обраним парубком, що згодом набуло вигляду стійкого мотиву кумування.

Цікаво, що „перестрічному” статевому партнеру в цих обрядах ясним чином відповідають пізніші так звані „стрічні” куми, яких обирали при хрещенні дитини з перших випадкових перехожих при дорозі. Це ще раз свідчить про зв'язок звичаю кумівства при хрещенні дитини з аграрно-календарними святами.

Отже, з дослідницьких матеріалів, присвячених таким обрядовим фігурам, як чучела, стає ясним, що *Коструба* бере витоки безпосередньо з *Купали*, відповідністю якого є *Адоніс*, з акцентом здебільшого на мортальних смислах. Зовнішній вид *Коструби* вказував на те, що він є потойбічним божеством-предком, котрий відповідає за приплід, через що з ним, задля „санкціонованого” народження дітей та родючості тварин і рослин, належало кумуватися-любитися. Ось чому „ігри” з *Кострубою* мали своїм змістом магічне забезпечення дітонародження та потурання силам природи. Сим можна пояснити відповідності між даним персонажем та уявами про „добрих” кривних небіжчиків, які приносять своїм нащадкам всілякі блага, а це, в свою чергу, дає можливість краще зрозуміти причини семіотичного збігу ритуально відтвореної смерті *Коструби* з ключовим мотивом його воскресіння (якого було зафіксовано лише в Україні, тоді як на території Росії загибеллю персонажу ритуал закінчується) та обрядів „Поховання зозулі” та „Вигнання русалки”. Імена таких уособлень першопредків, як *Коструба* – ‘Кістяк’, прозоро вказують на те, що вони є зітлілими останками, і якщо б це опудало виглядало цілком у відповідності до його назви, то дівчатам на аграрно-календарних святах довелось би кумуватися-любитися фактично зі „скелетом” [1].

Разом з тим не тільки опудала, тобто, відверто мортальні, потойбічні фігури, мають певне відношення до кумування. Семіотично тотожними персонажами такого роду обрядів постають й зменшені аналоги солом'яних чучел, а саме, лялечки-зозулі, з якими та за участю яких теж кумувалися.

§ 5. Зозуля-кума, чи чому дітей знаходять у капусті або їх приносить лелека

Як і у попередньо розглянутих обрядових ситуаціях, домінуючим мотивом обряду із зозулею був мотив *еротичний*, хоча вже сама його назва – „Похован зозулі” – вказує на наявність потужного *мортального* смислового контексту. Цікаво, що ще у 1912 році Р. Кедрина в обряді „Хрещення зозулі” побачила відбиток аграрного культу божества, що *помирає* та *воскресає*, і залишкові складові обряду штучного (символічного – О. К.) споріднення [44, с. 139], на ґрунті якого формувалися *кумівські* відносини. Дослідники також відмічають, що міфопоетична символіка зозулі пов'язана передусім з потойбічним буттям. Згідно

з повір'ями, саме вона має ключі від вирію, відчиняє його ворота птахам, коли ті навесні вилітають на землю, й зачинає їх, коли вони повертаються на зиму в царство померлих [83, с. 323]. Втім, етнографічні описи „Похорон зозулі” свідчать, що в цьому обряді поряд із *мортальною* семантикою відбувалося розгортання *повного життєвого циклу* даного символічного персонажу.

За Тетяною Зиминою (надалі весь етнографічний матеріал з цього обряду викладається за нею – [35]), обряд „Похорон зозулі” справлявся у період від сорокового (Вознесіння) до П'ятидесятого дня після Великодня (Трійці). Антропоморфну чи, рідше, орнітоморфну ляльку-зозулю з трави або ганчір'я дівчата „хрестили”, клали в іграшкову „труну” і „ховали”. Оплакавши її, дівчата переходили до веселощів та кумування. Молоді жінки, що були заміжніми не більше року, гадали на майбутню дитину. Закінчувався обряд спільною трапезою.

За всіма ознаками, існує тісний зв'язок між розглянутими вище предметно-символічними втіленнями ідеї родності у вигляді опудал та ляльками-зозулями. Очевидна їх відмінність – це розмір, проте, є свідчення, що і ця лялька робилася „здоровою дівкою з манаття” (Брянщина). Між опудалами та ляльками можна також встановити певні паралелі орнітоморфного плану. Як ця лялькова „дівка” звалася ще й „зозулею”, так і Коструба та Кострома мали певні „пташині” епітети, що видно з форм звернення до них – *сивий, милий голубонько, лебідочка*. Таке не зовсім ясне за своїм смислом пташине найменування опудал веде до питання про природу обрядових орнітоморфних персонажів взагалі, хоча у першому наближенні, з врахуванням того, що символічно зрозуміла птиця – це померла душа, котра відлетіла від тіла (особливо – голуб, з чого стає прозорим сенс щойно згаданого епітету „*голубонько*”), її належність до потойбічного світу відразу можна визнати незаперечною. З цього можна зробити припущення, що „птичі” епітети опудал підкреслюють їхню відому причетність до „того” світу.

Окрім цього, у рисах, що їх приписували „зозулі”, а також у перебігу всього даного обряду, спостерігаються й інші відповідності тим календарно-аграрним святкам, де фігурували „великі” опудала. Однією з них є надання і зозулям, і чучелам ознак гіперсексуальності. В опудалах це виражалось їхніми великими ерегованими прутенями. Носієм аналогічних смислів у ляльках „зозулі” був матеріал, з якого вона вироблялася. Якщо її виготовляли з трави, то неодмінно із зозулинця (рос. кукушкиных слез), зілля, котре покращувало статеву функцію. Молодки пили відвар кореня цієї рослини, примовляючи: „Кокушка-кокушка, уроди мне синушку-дочушку”. Цим же трупком дружини підпоювали своїх чоловіків, коли вважали, що вони є менш бажаного невтомними з ними у ліжку. *Еротично-генетивна* контамінація у смислового підґрунті „зозулі” видна ще й з того, що за коренем викопаної рослини гадали про стать майбутньої дитини. Вважалося, що якщо коріння було довгим, то має народитися хлопець, якщо круглим – то дівчина. Оскільки це коріння за кольором є біло-чорним, то чорна його частина означала чоловічу, а біла – жіночу сексуальну силу.

Наступну відповідність видно з того, що коли „зозулю” робили з хустини чи шматочків тканини, то така лялька звалася Марінка, Маринка, Аринка. Це свідчить про паралель „зозулі” та солом'яника жіночої статі, наприклад, чеської

чи угорської Маржени-Марени, вбраної у весільне плаття, спалення якої супроводжувалось засудженням бездітних молодих пар. Весільне плаття прозора вказує на *еротичну* функцію цього чучела, а засудження молодят, що за рік і більше не спромоглися народити дитину – про її стимулюючу щодо сексуальності та чадороддя роль. Все це дає можливість ще раз пересвідчитись у домінуванні *еротичного* коду та *генетику* у приписуваних „зозулі” властивостях. Хоча постать Марени залишається ще й досі „загадковою для науковців”, є етнографічні свідчення, що вона є русалкою, але не простою, а „старшою” [81, с. 69]. Вочевидь, тому і зменшений варіант опудала Марени, вже за іменем „зозуля”, теж мав мати всі русалчини риси – зв’язок з „тим” світом, вплив на врожай та гіперсексуальність.

Наталія Козлова у своїй монографії про міфологічні образи змія обряду хрещення і похорон зозулі (чи горобця або іншої пташини) присвячує окремий розділ [54]. Зміст обряду, за цією авторкою, полягав у тому, щоб забезпечити перехід божества-предка з „того” у „сей” світ, причому предметним уособленням „поцейбічного” втілення божества-пращура була лялечка зозулі – саме у таку „оболонку” мав втілитися предок-заступник. Як на неї, спогад про це зберігся у назві епізоду даного обряду – „хрестити зозулю”. Вона наводить думку Тетяни Бернштам, за якою хрещення зозулі, – це пізніша, вже християнізована заміна старовинного народного обряду *кумування*, коли хрестовий союз почав сприйматися як його еквівалент. Хоча „хрещення” не витіснило самого кумування із „зозулю” (встановлювання особливих стосунків з предком – О. К.), проте назва обряду змінилася, і тепер почали вважати, що зозулю „хрестять” [7, с. 194].

Сама ж Наталія Козлова пропонує дещо інший погляд. Хрещення новонародженої дитини має за мету остаточний її перехід з „того” світу в світ людський, і воно замінило собою колишній язичеський обряд з тією же функцією, котрий не дійшов до нашого часу. Центральна частина обряду, *кумування* – це етап ритуального спілкування з предком, втіленого в обрядовій ляльці, „зозулі”.

З таким ототожненням ранішніх форм *кумування* (як утворення ритуального подружжя, котре дублює божественну пару) та *хрестового союзу* між хрещеним батьком та хрещеною матір’ю (що виник пізніше під час хрещення дитини) цілком можна погодитись. Але якщо у першому випадку кума-кмотр та кум-куспетра були „дублерами” божественних родоначальників, то у християнській системі значень вони „дублюють” реальних фізичних батьків дитини, яку хрестять. Тобто, у першому варіанті вони спільно відтворюють пару божественних прародителів, Велику Матір та Великого Батька, *кумуючись* задля чадороддя людей та плодючості природи як між собою, так і з цими божественними прародителями. У другому варіанті вони стають „співбатьками” дитини як духовні народителі, що отримали „батьківський” та одночасно, за традицією, також і *кумівський* статус через духовне народження дитини у Христі.

Красномовним свідченням стійкості архаїчного мотиву *кумування* як встановлення особливих „родинних” стосунків між учасниками обряду є те, що воно відбувалося на різних стадіях справляння „похорону зозулі”. Кумувалися під час виготовлення лялечки та ходіння з нею, а також коли перекидали її один одному хрест-навхрест над водою (колодязем, копанкою, відром з водою),

протягом її „хрещення”, під час її „погребу” або зразу після нього, на „могилиці”, а також вже під час обіду („поминок”). Якщо „зозулюю” була віта дерева, то кумувалися у лісі, через сплетені гілки дерев, але цю галузину вже не „ховали”, а топили у річці [9].

Вважалося, що з того самого часу, як люди після Зелених свят, на Петра, виганяли русалок за село, у воду, на дерева, зозулю нібито починають переслідувати інші птахи: „Ой куй, зозуленько, куй / Бо уже близько Петро твій / Як будеш на Петра кувати / Будуть тебе воробейки клювати / Будуть тебе соловейки довбати”. Тоді зозуля ховається від таких „грізних” птахів у капусті або кропиві. Цьому повір'ю відповідають прислів'я: „Ховається, як зозуля у капусті”, „Ганяють, як зозулю по кропиві” [83, с. 325].

Вкрай показовим тут є зв'язок між вигнанням містичних фігур плодючості (русалок) з гоньбою зозулі. Виконавши свою місію, цей персонаж – представник померлих предків у різних конкретних орнітоморфних чи антропоморфних уособленнях, став вже не потрібним, тепер йому належно повернутися назад, у світ неживих. Але, покидаючи цей світ, персоніфікований у птиці чи опудалі предок – подавець польових плодів та людських чад – залишає в цьому світі те, заради чого його сюди запрошували. „Принісиши” дітей, ці персонажі, перед тим, як повернутися „до себе”, зостановлюють їх там, де вони тимчасово ховаються від переслідування – у капусті чи кропиві, адже, за поширеними уявленнями, капуста – це місце, де матері „знаходять” законних дітей, тоді як у кропиві надибають дітей позашлюбних [83, с. 325].

Отже, всім відома відповідь-відмовка на питання малої дитини, звідки вона взялася – *знайшли у капусті* – має своє чітке культурно-етнографічне пояснення. Водночас тут можна побачити якісь застарілі прив'язки аграрної плодючості до плодитості людей, тому що дітей „знаходять” на оброблених сільськогосподарських угіддях, а не в лісі чи, скажімо, у бур'янах незайманщині, що цілком відповідає семантикам весняно-літніх календарних обрядів з їхніми ключовими постатями божественних прашурів, котрі мають забезпечити врожай на засіяних ланах, і разом з тим – вдале зачаття дітей та їх успішне народження.

Аналогічне переслідування пташиного персонажу має місце в інкрустованому в Зелені свята обряді „Гонитви шуляка” (*коршака*, рос. *кориуна*). Це – давній господарський обряд, який побутував на Східному Поділлі до початку 20-го ст. Його виконували заміжні жінки на другий день цих свят, на *Русалії* [59]. Зібравшись зранку компанією у шинку, вони ставили одна одній „могорич”, іноді з гілочок, хусток та інших матеріалів виготовляли ляльку – „шуляка”, імітуючи її годування. Сидячи навколо і п'ючи горілку, жінки приговорювали до нього: „Не дивись на курчат, а дивись на падло”. По ходу пиятики розігрувались різноманітні сценки з життя „шуляка” (весілля, народження дитини – малого шуляченя тощо). Драматичні епізоди перемежались з танцями та піснями. На завершення ляльку-шуляка розривали на шматки, і кожна учасниця бенкету викупала свою хустку: „А ми того шуляченька / Розірвемо на трос: / Тобі, кумцю, ніжки, / Тобі, головонька / Мені серединка, і гай, гай, гай”. Під час цього ритуального „нагінку шуляка”, поверхневим змістом чого було відведення загрози від нападу коршака

на курчат, заміжні жінки обов'язково згадували своїх померлих дітей (особливо нехрещених). Подолянки вірили, що на Зелені свята ці їх діти з'являються на городах та хлібних нивах в образі „мавок”, і зустріч з ними може закінчитися смертю [43]. Пов'язування шульги з померлими дітьми ще раз підтверджує факт причетності його та інших орнітоморфних фігур цього семіотичного кола до потойбічного світу.

З точки зору типологічного паралелізму у цьому регіональному обряді ми бачимо відповідності, що зближують його з більш поширеним обрядом „Колоди”, котрий також припадав на весну. У своїй роботі з казки [47, 185-186] ми вже зазначали, що тижневі обрядово-символічні дійства з „колодкою” (поліном) передбачали розуміння її як символічного замісника дитини-немовляти. В обряді брали участь також лише заміжні жінки, які теж пригощали одна одну горілкою протягом тижня, і так само справляли „народження” колодки-дитини, потім її „похрестини”, а після помирання її у четвер наступного дня її ховали та поминали.

Типологічно ідентичним обрядом є ще й так зване *моргосье* (маргоски) – свято заміжніх жінок (якому відповідають чоловічі „братчини”), котрі збиралися таємно від дівчат та чоловіків на березі річки або озера для спільної трапези. Прийнято вважати, що в основі цих обрядодій лежать ритуали жертвопринесення божеству рослинності. Святкували „моргосье” навесні чи влітку, починаючи від тижня жінок-мироносиць, тобто, з другого та третього тижня Паски, до Трійці. Саме ж слово „моргосье” походить від діалектного слова „моргосити”, що значить „кокетувати” (рос. „умильничать”) [99]. Питається, кому і для чого мало б „умильничать” суто жіноче зібрання? Зрозуміло, що „коктували” жінки з якимось чоловічим потойбічним персонажем, від якого залежала плодючість як природи, так і жінок.

Не можна не помітити й типологічної прив'язаності обряду „Гонитви шуляка” до обрядодій, де також знищувалась „лялька” – опудало (Марени, Костроми, Коструби тощо). Цікаво, що останнє ім'я першопредка прямо відповідає назві близького до *шуліки* птаха *коструба* (*яструба*). Можливо, смислові акценти одночасного очікування допомоги від „предків” та дистанціювання від них через знищення тут було перенесено з аграрної сфери (забезпечення врожаю) на інші види господарської діяльності (домашнє птахівництво). Разом з тим навряд чи мова йшла про реальних курчат. Шульга та курчата тут поставали радше як предметні втілення *базисної світоглядної формули* – від виникнення загрози життю до її усунення шляхом знищення джерела небезпеки – адже представники царства мертвих не мають довго на цьому світі затримуватись, оскільки разом з користю за умов недотримання певних застережливих заходів вони несуть у собі і небезпеку.

Іншими словами, попри життєво значущу для подовження роду та життєзабезпечення допомогу від чудесних предків вони все ж залишаються загрозливими для людей, і тому після отримання цієї допомоги чи то у справі дітонародження, чи то з отримання доброго врожаю, від них конче необхідно було позбавитися. Засіб позбавлення міг бути культурно-семіотично *нейтральним*

(як от просте залишення в лісі, пускання за плinom річки чи урочисте поховання), так і *агресивно-мортальним*, коли іпостась першопредка розривалась на шматки, нищилась, спалювалась тощо. Після цього від всіх негараздів, що їх мерці-предки інколи можуть принести, громада була гарантовано захищена. Ось чому жінки так раділи з того, що їх „миленький (Кострубонько) на цвинтарі”, „у глибокій уже ямі”. Це наше припущення підтверджується висновком, до якого ще сто років назад дійшла Р. Кедрина, котра вважала, що „правильніше було б відмітити зв'язок з культом мертвих, або зі смертю, не зозулі тільки, а взагалі обряду кумування з одного боку, з іншого – обрядів аграрних”, до яких, як на неї, належав також обряд „Поховання зозулі” [44, с. 113].

Отже, інваріантним змістом даних „пташиних” обрядів постає весь універсально-культурний номенклатурний ряд життєвого циклу – від народження до поховання, з іманентним підключенням до цього категорії *безсмертя* (на відміну від безпосереднього знакового відтворення воскресіння божества-предка в інших обрядах), оскільки цей „предок” вмер не остаточно, він у певному сенсі все ж таки, хоча і на „тому світі”, але подовжує „жити”

Виконання під час обряду жартливих танців та пісень можна пояснити двома типологічними аналогами – радіють як з приводу оживлення Адоніса-Купали (що у нашому випадку обрядово не обіграється), так і з тих резонів, що „Кострубонька” вже закопано „у глибокій ямі”. Перший випадок у цілому відповідає тій стадії обряду, коли оживлення померлого божества відбувалося через кумування з ним шляхом злягання парубка та дівчини, а останній – тій, коли „прашур” застережливо випроваджувався у свій потойбічний світ, і цим знешкоджувався.

Водночас, тут можливе відтворення й іншого смислового підґрунтя, цілком вірогідного з огляду на деградуючу трансформацію елементів обряду у часі та їх контамінації та переплетіння з іншими, досить відмінними обрядами – коли сам цей великий хижий птах з родини яструбених постає вже не як той, хто приносить дитину, а як іпостась померлої нехрещеною дитини. Новонароджена дитина, принесена з „того” світу до світу живих, має отримати тут своїх земних батьків, якими в ритуальному плані стають „куми”. Якщо ж дитина померла, так і не залучившись до світу людей (нехрещеною, або без того, щоб її „забожили” – ввели до роду), то вона на тому світі у вигляді його представника, у даному випадку – пташиного, так і залишається. На жаль, для підкріплення таких тверджень ми не маємо інших аргументів, ніж гіпотетичні припущення.

Першим моментом, що якимось підтверджує цю нашу точку зору, є явно не випадковий час проведення обряду „Гонитви шуляка” – на другий день Зелених свят, на *Русалії*, а також форма звернення жінок одна до одної – *кума*, як і в інших жіночих обрядах цієї пори року. Другим моментом є уяви про те, що душі „потерчат” стають птахами – *пугачем* (могильним птахом), *лелекою* чи *зозулею*. Важливо зазначити, що у народних віруваннях *зозуля ототожнюється з яструбом*. Існує повір'я, що вона не гине, а восени, після того, як перестане кувати, перетворюється на *коструба*, через що кажуть, що „до Петра вона кує, а по Петру кури б'є”. Ототожнюють зозулю і з *русалками*, котрі вигукують по-

зозулиному: „Ку-ку! Мене мати породила / Нехрещену положила – у-у-у!” Зозуля може перетворюватися не тільки на яструба чи орла, але й на лелеку [83, с. 330, 325, 323]. Замітимо від себе – обертається вона птахом, що приносить дітей

Логічна правомірність ототожнення померлої дитини (ненародженої для роду, тобто ритуально не введеної у рід) з представником потойбічного царства через її неживий статус певним чином підтверджується матеріалами, за якими молоду (а інколи – і молоду пару) вважали такою, що належать до світу мертвих. Про це говорить заборона торкатися молодят руками (таке можна робити тільки через Стікс-рушник), їхній обхід столу з гостями по напрямку проти сонця (як рухаються мертві), прикривання обличчя молодої фатою (як укривають мереживним покривалом обличчя небіжчика тощо).

Тобто, молоду вважали за людину, що тимчасово втратила свій статус належності до людського роду. За таких умов її теж можуть безпосередньо ототожнювати із зозулею. Як пише Олена Таланчук, „за звичаями наших предків, дівчина, яка виходила заміж, уже не належала до роду своїх батьків і не могла повернутися додому, так само, як не може повернутися з іншого світу мрець (тут в основі двох, здавалось б, протилежних за своїм змістом подій у житті людини – весілля і смерті – лежить єдиний зв'язок уявлень)”. Немає вороття до свого роду й заміжній жінці, тому „перекладається вона сивою зозулькою”, летить і скаржитися матері на свою гірку долю [83, с. 328].

Є ще принаймні два пташиних персонажі, з якими пов'язані уяви про померлих нехрещеними дітей – це жайворонок та боцзон. Автору особисто відомо з дитячих спогадів, що на день Сорока мучеників, 22-го березня, в Україні жінки пекли „жайворонків” (що у 1960-ті роки ще робила й моя дорога бабуся Ганна Федорівна) – печиво у формі птахів, пташиних лапок, *лялечок*. Воно символізувало душі покійних і навіть, за віруваннями, на певний час заступало їх. Це був жертвоний хліб, якого роздавали дітям, а вони вже з цими „жайворонками” обов'язково гасали селом чи полем, залазили на дахи й дерева, підкидали „пташок” угору; їли цю випічку самі і годували нею птахів. Є підстави думати, що „жайворонків”, а також печиво *буслові лапки* (бусол – лелека, чорногуз) пекли також у пам'ять про померлих дітей [83, с. 323]. За Тетяною Агапкіною, *буслові лапки* виготовляли для душ померлих, які, за народними уявленнями, уособлювались у птахів [2, с. 254–255]. Цікаво, що ідея „трипалості”, втілена у печиві *буслові лапки*, простежується також в обряді „Похорон зозулі”. На Кубані гілка, на яку садовили зозулю-ляльку, мала бути з трьома відростками. Її обряджали, як весільне деревце, що прямо вказує на його *еротичне* кодування, на репродуктивні смисли, що з ним пов'язувались [9].

Олена Таланчук ще відмічає, що колись вважалось, начебто померлі діти загадковим чином пов'язані з живими людьми й можуть впливати на майбутню народжуваність. Не так давно ображені на дорослих діти, як ритуальне прокляття, оголошували старшим, що у них ніколи не буде „жаврунків” [82, с. 321-322]. Жайвори розумілися як душі предків, і ця „окуда” мала за мету наврочення „образникам” безпліддя. Це – ще одне свідoctво того, що птахи, як і потерчата, мають відношення до народження дітей, душі яких, фактично – душі пращурів, у вигляді птахів чи за їх допомогою „прилітають” для „реінкарнації” з „того” світу.

Відповідність „птах = предок” видно також з народних передань про те, що лелека був колись людиною, а ім'я, що його часто приписували цій людині – Адам, вказує на розуміння її як першолюдини. На Правобережному Поліссі був звичай рядитися на різдвяні свята чорногузом. Оскільки колядники – це померлі предки, то стає зрозумілим, що бусол їх безпосередньо уособлював [65].

Окрім цього, добре відомі повір'я, за якими саме лелеки приносять дітей. По суті – це уява про те, що їх приносять предки. Передання про те, що дитину приносить ця птиця (або інші птахи як посередники між світом живих та світом мертвих) відображають народні уявлення про країну померлих предків, де, чекаючи на свій час, знаходяться душі ще не народжених дітей, котрі зазвичай перебувають у „кордонному” середовищі, у воді. Бусол вилловлює ці душі з річок, криниць чи боліт своїм довгим дзьобом [80, с. 137-138] і приносить в час народження дитини людям. Тут звертають на себе увагу місця перебування душ дітей – обов'язково вологі, заводнені, у тому числі – мокви, твані та болота, де, як правило, блукають з вогниками *потерчата*, померлі нехрещеними діти.

Факт прив'язаності орнітоморфних фігур і відповідних печив до поминання померлих дітей та, що ще важливіше, розуміння цих дітей та отожнюваних з ними птахів як таких, що впливають на народжуваність, є вкрай показовим. За будь що, у різних культурних регіонах було доволі поширене розуміння народження дітей як реінкарнації їхніх дідів (батьків батьків), і це робить таке припущення цілком ймовірним. Універсально-культурним підґрунтям подібних уяв слугує повна розгортка базисної формули *життя – смерть – безсмертя* на тлі домінування *генетику* та *аліментарного* коду (врожай, печиво).

Базисна світоглядна формула у її повній розгортці простежується й в інтерпретації деякими дослідниками, зокрема, Р. Кедриною, викопування „похованої” зозулі як її „воскресіння” (виходячи з міфу про божество, що померло та воскресло), а також у глибинній відповідності даного обряду інціальному, якого на рівні категорій граничних підстав теж структуровано у межах тріади *життя – смерть – воскресіння*.

Таким чином, паралель між нехрещеними дітьми та птахами – *зозулею*, *жайворонком*, *шулікою* (*кострубом*) та *лелекою* на спільній підставі приписування їм продуктивної функції, простежується достатньо чітко. Не можна упускати з виду ще й ту обставину, що вироби з борошна робили як у вигляді пташок, так і у вигляді „лялечки”, що споріднює їх з обрядовими ляльками-зозулями та ритуальними опудалами взагалі, підтвердженням чого є „розривання” шуляка, знаково-показово знищеного так само, як і відповідні опудала чи лялечки. Обряд „Гоніння шуляка”, таким чином, показує, що у такий спосіб жінки, називаючи себе *кумами*, тимчасово ставали причетними до архаїчної сакральної пари, утвореною між ними та богинею-матерю-першопредком-зозулею-лелекою-шуляком, плодом якої, можливо, вважалися їхні померлі діти (нагадаємо, що участь в обряді брали лише заміжні жінки, що вже розжали).

Важливо відзначити, що наявний у літературі аналіз глибинного смислу обряду „Похорон зозулі” теж приходить, фактично, до висновків про його універсально-культурне підґрунтя. Вважається, що це був обряд із забезпечення майбутнього врожаю (*аліментарність*) та подовження роду (*еротичний* код)

[29, с. 207]. Микола Бондар, уточнюючі ці тлумачення, говорить, що репродуктивними елементами (весілля „зозулі”) даний обряд не вичерпуються, адже тут ми маємо не тільки весілля, але й повне коло людського життя – народження (хрещення), весілля та похорон, коли через *компресію часу* (термін С. М. Толстої) за тиждень проживається повне життя [9]. Інакше кажучи, цей обряд репрезентує базисну світоглядну формулу *народження – життя – смерть – безсмертя* з обриванням її на другому елементі з підключенням *імортальної* категорії у вигляді *нового народження* наступної весни.

Ще один варіант пояснення неявних значень даної фігури із залученням категорії *життя* – це причетність „зозулі” (русалки) до Дерева Життя – Світового Дерева [24, с. 195], на якому вона всаджується, тим самим маркуючи структуру світобудови. З цього йде неодмінне використання у „зозулиному” обряді гілок або дерева, знакове сидіння птахів, як і русалок, на деревах (часто – вербах), а також розташування випеченої „зозулечки” на вершині паски як символу цього Дерева [9] (порівн. зі „Слова про Ігорів похід: „Див сидить ввєрху дерева”).

Пов’язаність „зозулі” з *вітальністю* проявляється також у тому, що її відомий час життя кожної людини [9]. Це так, тому що предки, відповідаючи за подовження роду, знають і про тривалість життя людей. Ось чому до зозулі як їхнього уособлення звертали, прагнучи дізнатися про свої земні роки. Олена Таланчук пише, що зозулиця має здібності віщування від „того світу” (адже тільки мерці „все знають”). Оскільки цей птах відмірює людям життя, то, почувши у лісі навесні перше зозулине кування, люди запитують у неї, скільки років їм залишилося жити: „Зозуля рябенька / Пташино маленька / Закуй мені по звичаю / Доки жити в світі маю” [83, с. 325] (*вітальна* категорія на тлі *мортальності*). Знаючи про не вічність кожної окремої людини та відповідаючи, як і пращури, за родового буття людського народу взагалі, якого без союзу жінок та чоловіків не буває, вона віщує дівчатам і на заміжжя (*еротичний* код).

Слід підкреслити одну прикметну відмінність обрядової зозулі від „великих” опудал, котра полягає у тому, що вона могла за різних обрядових ситуацій мати ознаки або нареченої, або батьків, або дитини, тоді як її етнографічні відповідники – знакові „моделі-опудала”, втілювали у собі лише значення божеств-першопредків, прабатька або праматері. Тобто, завдяки смисловим зсувам у фольклорній свідомості бувало можливим пряме ототожнення дитини та батька в образі зозулі (див. про це нижче). На користь цього говорять деякі варіанти обрядових „зозуль”, виготовлених з гілочок, переважно березових, які одночасно символізували і дитину, і те, чим її роблять – все, що залишилось від фалічного опудала-народителя, тьмяним спогадом про якого служить ця лялечка-паличка з головою-головкою (про їх обрядове ототожнення свідчить давньослов’янська маскулинно-фаломорфна дерев’яна фігурка [41, с. 454]).

Зазначимо, що окрім опудал та лялечок, відповідальних за стимуляцію плодючих сил природи та людей, контамінація *генетивно-мортально-імортальних* смислів в аграрно-календарній обрядовості з елементами *кумуляції* відтворювалась також і через введення до неї інших потойбічних істот, у тому колі – предків, яких через неодмінне поминання постійно актуалізували.

Глава 2. Потойбічні істоти в обрядах з мотивом кумування

§ 1. Предки та їх поминання, або чому, поплакавши на гробках, веселе скакання на них учиняли і через вінок кумувалися

В Україні на Зелені свята, як і на „Проводи” за тиждень після Великодня, провідували померлих родичів, могили яких прикрашали клечанням (зеленими гілками клену, верби, липи, акації, ясеня, горіха, дуба тощо, м'ятою, тагар-зіллям). На кладовищі влаштовували панахиди та спільні поминальні трапези. Така традиція подекуди збереглася у нас й дотепер [34].

Наявність на цих „заходах” фігур, ідентичних зимовим колядникам, які уособлювали померлих предків, може свідчити про те, що тут ми маємо справу з відголосом святкування Нового року навесні, як це мало місце до 1500-го року. Одним з таких втілень-уособлень предків у деяких варіантах календарних обрядів була, як ми вже знаємо, обрана у різний спосіб учасниця обрядодії. Ця дівчина поставала або посередницею між людьми та їх предками, або прямим утіленням цих предків, що, на погляд Наталі Козлової, більш імовірно. Ця вчена переконана, що календарні ритуали кумування підводять нас до архаїчних спільнослов'янських уяв про предків-заступників.

Але чому з метою підсилення врожаю звертались саме до праотців, що перебували у світі мертвих? Оскільки вважалося, що майбутній добрий врожай забезпечує не земля сама по собі, а її справжні господарі, котрими були прабатьки, у ній поховані, а також деякі божественно-міфологічні постаті, за статусом вищі, ніж пращури, то й встановленню комунікації з ними надавали першорядного значення. Ось чому під час цих весняно-літніх святкувань (духовські Діди) з метою забезпечення врожаю до них звертались по допомогу, поливаючи водою рідні могили та могили людей, що померли наглою смертю [5]. Поливання могил означало створення передумов для доброго проростання сходів на полях (*генетивна* універсалія в *аліментарному* кодї на тлі *мортальності*). Максиміліан Кирієнко-Волошин так відтворив цю древню міфологему пращурів, що перебувають в землі-могилі-лоні: „Вещих снов слепые узы бременят сердца Сивилл / Выходят зели, встали травы из утроб земных могил”.

Олена Таланчук, розкриваючи витоки подібних паралелей, зазначає, що міфологічній свідомості властиві уяви про зв'язок зеленої рослинності з „тим світом”, тобто, ця свідомість поєднує культ рослин з культом предків. Найяскравіше це проступає в обрядах Русального тижня – Зелених святах, присвячених поминанню „закиданих” мерців – утоплеників, самогубців і, особливо, дітей, померлих нехрещеними. Існувала думка, що в цей час душі померлих вселяються у дерева і квіти. Тому вважалося, що разом із клечанням люди заносили до хати духів-родителів (ними звалися всі вмерлі, навіть діти). Гостювали вони на землі весь цей тиждень, іноді більше, навіть до Купала, а потім їх випроваджували [85, с. 173]. Втім, матеріал Євгена Баннікова показує, що спроваджували представників потойбічного світу, таких от, як русалки, і на самі Зелені свята.

Симетричність календарно-аграрних обрядів, метою яких було забезпечення плодючості, знайшла прояв не тільки у тому, що божество,

демонічні істоти на кшталт русалок чи предки взагалі як уособлення плодючості спочатку запрошувались, а потім виганялись „назад”, на „той світ”, а ще й у тому, що як у весняних, посівних, так в літньо-осінніх, жнивних, ритуалах цього циклу ми бачимо ідентичні магічні дії та уявлення. Дожинки, що призвичаювалися до Третього Спасу, були ритуально-магічними діями, котрі знаменували завершення жнив. При цьому стеблини рослин завивали так, щоб вони торкалися землі. Ця „завита борода” зверху прикривалася спеціальними снопиком під назвою „лялечка”.

Як вказує Ольга Баранова, обряд „завивання борід” нагадував ритуальне завивання беріз, а саме загинання колосків до землі та їхнє закопування мало сприяти поверненню землі тих її плодоносних сил, котрі було витрачено на ріст збіжжя [6]. Окрім „лялечки” та „завивання” рослин типологічна паралель цього обрядодійства з весняними обрядами може вбачатися у розумінні плодючих сил природи як таких, що залежать від предків, котрі перебувають у землі, оскільки стеблини мали її торкатися. Наявність „бороди” свідчить про чоловічу іпостась цих предків.

За будь що, обрядові дії із зеленою рослинністю на ці свята передбачали розуміння її як втілення померлих предків, до яких відносили й нехрещених покійних дітей. Прикрашання хати клечанням означало й те, що живі впускали померлих до своєї оселі, в окультурений світ, межею якого слугував поріг. Водночас із прагненням забезпечити плодючість ці свята втілювали у собі аналогічні *еротично-генетивні* мотиви, пов’язані з майбутніми шлюбами. У такому випадку *кумування* між дівчатами (друга половина яких ще тим чи іншим чином уособлювала чоловіків – див. про це нижче) можна розуміти як їх „поріднення” під егідою предків, котрі мали забезпечити подовження роду.

Як повідомляє Тетяна Зиміна, у деяких місцях Росії на Троїцьку суботу поминали померлих, відвідуючи не тільки церкву, але й цвинтар, приносячи туди троїцькі березові вінки, причому, наприклад, у Калузькій губернії, кладовище відвідували тільки дівчата та молоді жінки. Колись на погостах розгорталися сцени, котрі аж ніяк не можна вважати природними для цих скорботних місць. Надалі вона цитує окремі положення з Постанови Стоглавого собору 1557 року, де говорилося про те, що після того, як відвідувачі „поплачутся по гробам умерших с великим воплем”, „скоморохи учиняли играти во всякие бесовские игры, и они, от плача преставше, начинали скакати и плясати, и в долони бити, и песни сотонинские пети”. Поминки продовжувались й у селі – селяни чекали „батьків” у гості: „Ось прилетить зозуля – це майже теж саме, що й нені” – говорили вони [38].

З даних матеріалів стають зрозумілими ті моменти весняних обрядів з участю дівчат, де фігурують вінки, віти, куші, дерева тощо, а також сам смисл такого календарно-обрядового *кумування*, котре набуло вже дещо трансформованого вигляду, що дозволяє зробити певні припущення та узагальнення.

Звичай ходити на цвинтар показує, що у такого роду обрядах передбачалося спілкування з предками безпосередньо на могилках. Разом з тим, ці зносини у різних варіаціях могли мати місце і поза кладовищем, під час

справляння обряду, коли встановлювали певний контакт з тими чи іншими уособленнями прародителів. Предки могли репрезентуватися чи як реальний партнер чоловічої статі, що на час обряду набував семіотичного статусу божества-тотема-першопредка, чи як жіночий учасник обрядового дійства, але переодягнений на чоловіка, чи зрештою, як „змодельований” їхній субститут – опудало чи лялечка („зозуля”).

Правило відвідання некрополів лише дівчатами та молодлицями явно натякає на те, що цей предок мав би розумітися як партнер у справі дітонародження, і за всього різноманіття варіантів того, як і хто з ким „кумувався”, суть цього кумування полягала, зрештою, у встановленні якщо не символічної родини, то, принаймні, тимчасової „подружньої” пари, зв’язок якої ґрунтувався на любовному союзі, спочатку натурально-тілесному, коли кумів публічно закликали „любитися”, а згодом – духовному, коли *еротичний* код постав у своєму *послабленому* варіанті – як дружні стосунки чи приятелювання.

Далі, оскільки кумування взагалі розуміється як утворення умовно-символічної подружньої пари, то тоді стає ясною причина, чому ранні форми кумівства при народженні дитини передбачали обирання лише одного з хрещених батьків – або матері, або тата – адже їхня „пара” у чоловічій або жіночій іпостасі відповідно для хрещеної матері та для хрещеного батька належала потойбічню, світу предків.

За певних умов, коли відбувалося ототожнення дитини із самим цим потойбічним предком (це добре видно на прикладі потерчат, але і у загальному плані це ототожнення, як ми вже згадували, було типовим), символічне божественне „подружжя” утворювалось між дитиною та тим, хто її „забожив”. Хоча ситуація тут виглядає дещо парадоксальною, коли дитина стає сама собі ненею чи немем, уяви про самопородження людини є не такими вже екзотичними, оскільки їм у різних світоглядних системах є доволі ясні паралелі. Так, індоіранська давнина донесла нам відомості про арійський обряд „дікши”, метою якого було зачаття чоловіком самого себе, з тим, щоб після смерті він гарантовано відродився [52].

Аналогічні мотиви ми зустрічаємо у давньоєгипетській міфології, де бог Атум спочатку породив саме себе, а потім, проковтнувши власне сім’я і таким чином самого себе запліднивши, вивів на світ через випльовування (або видихнувши через ніс) богів-близнюків Шу (Повітря) і Тефнут (Вологу), котрі стали чоловіком та дружиною. Ототожнення брата-чоловіка Шу з сонцем дає нам відому з купальських свят близнюкову інцестуальну пару ватри (сонця) та води (символи яких збереглися на українських рушниках до наших днів). Останні ж відповідності виводять нас вже безпосередньо на ті обряди, де утворювались подібні кумівські подружжя, хай для звичного погляду й дивні.

За повір’ям, на Зелені свята померлі нехрещеними діти оберталися „мавками”, „навками”, „гречухами” й лякали всіх своєю непередбачуваною поведінкою. Тобто, русалками та схожими з ними демонологічними постатями можуть ставати *потерчата*, а це, з огляду на усталені уяви про русалок як представниць світу предків, додатково показує, у який спосіб діти у фольклорній свідомості можуть набувати статусу батьків.

Традиція принесення березових вінків на кладовище є, вочевидь, відгомонам звичаю кумуватися через них на могилах – таким чином відтворювався зв'язок з прашурами, котрим дівчина віддавала свою знаково втілену у вінцеві цноту, а сам акт *кумування* через вінки-піхви у такий символічний спосіб позначав „ламання” незайманості дівчини предком-тотемом, що мало значення потойбічної санкції на дітонародження. Те ж саме в імітаційній формі ми бачимо у календарному обряді „заламування” берези.

Зв'язок вінка з ритуальним зляганням мав місце ще у давньогрецькій традиції. Весела нічна процесія (комос) на чолі з підхмеленим гультьям завершувалася біля будинку такої собі „першої красуні”, з якою ватажок *ходи* прямо на порозі прилюдно злягав, а потім чіпляв на двері переплетені гілки лавра або маслини у мотках вовни. Звідси, як вважає Ольга Фрейденберг, походить теперішній звичай вішати на двері вінка, адже „комос” – це варіант колядки („іресіона”), назва якої походить від назви щойно згаданого ритуального виробу зі сплетіння віт рослин та клубку вруна, який згодом перетворився на вінок. Отже, можна виснувати, що вінок на дверях – це не тільки ознака добробуту та статку, це ще й така річ, що має потужну *еротичну* та *генетивну* семантику (див.: [49]).

„Віночок” з рослин та вовни, що його з відомим смислом надягали на дверний кілок оселі коханки після коїтусу, має дивовижну схожість з вже згадуваними слов'янськими „мотушками”. Вище ми казали, що дівчата, які бажали покумуватися, вдвох заплітали одну косу з трьох гілок молоді берізки, вплітаючи в неї різнобарвну стрічку, косу ж перев'язували нитками з четвергового мотку. Таке переплетення гілок берези та ниток називалося, як вже говорилося, *мотушкою*. Вкрай примітно, що мотушка, задумана для чоловіків, не запліталася як коса, а робилась у вигляді вінка – це підтверджує його „іносенті”, „невиннісні” семантики, через що, зважаючи на знакову цінність цноти, зозулю просили *зберегти* „мотушку” („Кокушка, кокушка, сбереги мою мотушку”) [21]. Парубкові ж з прозорим натяком дівчата її, як щедрий дар, відверто *віддавали*.

Відомо, що іноді дівчина навмисно „береже” себе для того, щоб *відатися* судженому, і тільки йому, а сама збережена цнота розглядається нею як „цінний подарунок” коханому. Витоки таких уяв йдуть до обрядів знаково-символічної втрати незайманості, що були поширені у всіх народів. І в реальному, і в такому алегоричному вигляді, як передача або перехоплення вінка, втрачена цнота розумілася як подарунок-жертва божеству-першопредку. Цей елемент календарного обряду має прямі відповідності з ритуальною дефлорацією. Ми вже наводили [47, с. 218-219] дані Ж. Марсіро про цей обряд, який в 1787 році був записаний на Самоа відомим мореплавцем Жаном Франсуа де Лаперузом. Він бачив, як у кращому будинку селища при закритих фіранках молоду дівчину, що до цього жила запертою під суворим наглядом наставниць, передали старому вождю племені, котрий під верещання старих матрон шляхом буденно прозаїчного фізіологічного коїтусу зробив юнці вкрай значущу для неї так звану „топу”. Після такої „топи”, без семіотичних навантажень більш схожої на примусовий статевий акт, вона вже могла вільно брати шлюб.

На думку деяких дослідників, даний обряд походить від традиції

ритуальної втрати незайманості від тотемних тварин (про це – нижче), хоча з часом останніх замінили жерці, вожді або старійшини роду. Про сліди подібних ритуалів у сучасних записах міфів та казок згадує в своїй роботі Неоніла Кринична [57, с. 39-40], відзначаючи, що саме перед весіллям втрачає свою зооантропоморфну зовнішність жінка-лосось з комі-перм'яцького міфу, коли її наречений раптово відчув у своїх руках „добротне дівоче тіло”. Прикладом зворотного обернення є українське передання про перетворення на тварин „весільного поїзда” як прояву „пристріту”. Ще одним красномовним проявом цієї паралелі є те, що весільні гості в Україні часто переодягались на тварин.

У казках тваринний або рослинний вигляд до або після весілля втрачають царівна-жабка, царівна-змія, королева-ведмедиця, дівчина-квіточка або дівчина-дерево. Ці дані цікаві тим, що вони проливають світло на роль весільного деревця (ялинки), що його й тепер в Україні часто несуть попереду весільної ходи. Судячи з усього, тут ми бачимо вже згадувані вище уяви про потойбічного першопредка, уособленого у деревці, сенс яких для учасників весільної процесії тепер призабувся. Саме він має санкціонувати шлюб та благословити народження дітей у ньому. Цим також пояснюється стале та поширене антропоморфне розуміння берези та плантоморфне – дівчини, учасниці відповідних календарно-аграрних обрядів. Нарешті, завдяки зазначеним відомостям стають прозорішими неочевидні значення лялечки-зозулі та її ритуального поховання – вона є ніким іншим, як предком, але вже субституційованим.

І насамкінець, тут ми можемо сформулювати більш-менш задовільну відповідь на питання про причини недоречних „скакань” на цвинтарі. Веселі буйства, „сотонинские” скакання „на гробках”, здійснені, за нормальним поглядом, не у той час і не на тому, де треба, місці є, як можна припустити, відголосом традиційного для аграрних свят з фігуральною участю першопредків радісного емоційного піднесення з приводу їхнього неодмінного майбутнього оживлення, як це колись сталося з Адонісом (Купалою). Раділи в таких обрядах, як ми знаємо, і з приводу повернення потойбічних подателів плодючості на „той” світ. Тепер важко точно визначити, яким саме, першим чи другим, моментом визначалися ті бурні радощі. Можливо, тут доречно говорити про два джерела цієї емоційно вираженій у дійстві втіхи – з причини відродження до життя, забезпечення врожаю та статку та, з іншого боку, з причини повернення у чомусь загрозливих предків до місць їх постійного перебування. Фольклорні матеріали дозволяють залишати в якості робочих гіпотез обидва варіанти відповіді.

Втім, не слід ігнорувати й ту обставину, що в основі подібної радості лежав, як і в календарних обрядах, потужний еротичний компонент, якого з осудом описував церковний документ: „Стучат, и гласы сопелий, гудуть струны, женам же и девам плескание и плясание, и главам их покивание, устам их неприязнен кличь и вопль, всескверния песни, бисовская угодия свершахуся, и хребтом их вихляние, и ногам их скакание и топтание; ту же есть мужем же и отроком великое прелщение и падение, но яко на женское и девическое шатание блудное им воззрение, також и женам мужатым беззаконное осквернение и девам растление” (Наведено за: [14, с. 311]). Тільки аналогією зі ставленням до мертвих

у календарних обрядах як до тих, хто, зрештою, забезпечує нове життя, можна пояснити вже зовсім приголомшливі відомості про ритуальне злягання безпосередньо на могилах чи про безсоромні поганські веселі забави у вигляді еротичних ігрищ біля домовини під час поховальних церемоній. Тому перша версія витлумачення веселощів на кладовищах з урахуванням того, що воскресіння божественних першопредків відбувалося саме через відновлення їхньої статевої сили, має суттєві переваги.

Шукаючи пояснення подібних явищ, з рахунків також не можна скидати й заперечувального щодо смерті психологічного імпульсу, вираженого у сплеску еротичної енергії – як відомо, під час кризових ситуацій (воєн, революцій) звичайні сексуальні культурні табу та приписи значно слабшають. Нависла смертельна загроза долається тут найбільш потужним життєвим потягом, котрий „наочно доказує” незнищимість життя через зачаття нових людей.

У цілому ж в еротичних супроводженнях поховальних подій з позицій універсально-культурного підходу можна констатувати обернення *мортального* мотиву на *імортальний*, коли спілкування з померлими до смерті не веде, навпаки, через це спілкування, завдячуючи доброзичливості тих, хто з „того” світу відповідає за подовження роду людей, уможлиблюється тривале, тривале і тривке життя. У такий спосіб дівчата „воскрешали” божественних предків та повертали їм ту продуктивну силу, за допомогою якої вони забезпечували відтворення усього живого. Запорукою цього у даному типі обряду *кумування через обмін вінками на могилах* було символічне „дарування” дівочої цноти померлим предкам (колишня ритуальна дефлорація як санкція на дітонародження) в обмін на „вставання трав з утроб земних могил” та „освячення” ними у такий алегоричний спосіб відтворення нових генерацій людей

§ 2. Русалки, або чим вони парубків до смерті залоскотують

Серед загробних представників календарної обрядовості, таких, як померлі предки та різні демонологічні істоти з „того” світу, чи не перше місце посідають русалки. Уяви про зовнішність русалок були різними. В Україні говорили, що вони виглядають як вродливі дівчата, у прозорих шатах, з розпущеними косами та вінком на голові. У пінському Поліссі та у Центральній Білорусі їх малювали як страшних волохатих, скуйовджених баб з обвислими грудьми, котрих вони закидають за плечі. Ті ж самі уяви про них побутують у Скандинавії, де вони бачились „кудлатими, як відьми”. Опис русалок-фараонк найбільш розповсюджений – це водяна німфа, дівчина з риб’ячим хвостом.

З огляду на причетність русалок до плодючості їм приписують небезпечний для життя людей гіпереротизм. Поширеною є думка про те, що русалки гублять парубків лоскотанням, але лоскіт тут – це евфемізм статевого акту, яким вони виснажують їх до смерті, що дивно не само по собі, оскільки потойбічні істоти за своїм визначенням мають підтинати людей, незвичним є сам засіб зведення зі світу. Втім, подібна заміна злягання лоскотанням не позбавлена певних підстав [2]. Як ми вже зазначали [51], поєднання в уявах про русалчин спосіб завдання шкоди парубкам *еротизму* (лоскотання як злягання) та

мортальності (воно веде до смерті) у цілому відбиває реальну близькість цих явищ. Конвульсивним потрясінням тіла від лоскоту відповідають фактично ідентичні здригання як в колапсі оргазму, так і в останній агонії (порівн. пушкінське: „ласкою лобзаний приблизить миг *последних* содроганий” з подвійним смислом слова „последних”). Про справжній зміст цього „лоскотання” свідчить також те, що русалки (мавки) ссуть чоловіків, через що ті сохнуть, марніють та помирають (виснажений образ Лукаша з „Лісової пісні” Лесі Українки віддзеркалює народні уяви про наслідки такого контакту з мавками).

Колись вірили, що русалками стають дівчата, котрі померли до одруження, особливо „заручені”, або ті, що потонули на Троїцький тиждень. Відповідно, на цей тиждень, що з цього звався ще й Русальним, дотримувались правил, спільних із поминальними звичаями (коли діяла заборона на певні види робіт – прядіння, ткання, шиття тощо). Також не можна було працювати на землі, заготовляти у лісі дрова, підмазувати хату – „щоб русалкам очі глиною не оббризкати”, і таке інше. На цей тиждень русалки гуляють у житах, сидять поблизу води або на деревах, зустрічаються людям у полях, лісі, на кладовищах і перехрестях доріг (місцях переходу до світу мертвих, та навпаки, у світ живих).

Такі потойбічні постаті, як русалки, відігравали у весняно-літніх обрядах суттєву роль, хоча й амбівалентну. Вважалося, що вони можуть сприяти врожаю, а можуть, навпаки, знищувати його. На Берестейщині розповідали: „По жити вона ходить, кому зародить добре, а кому – ніяк, зничтожає жито”. Вони жартома знущаються з людей, але можуть вчинити їм зовсім зле – лякають, водять, душать, топлять, заманюючи у воду або, нам вже відомо – чим, „залоскотують” парубків до смерті, або у свій, не упирський спосіб, потинають їх, що повністю корелюється з узвичаєним поєднанням у фольклорі *аліментарності* та *еротизму*, втіленого, зокрема, у вищезгаданій фаломорфній судині для пиття.

Головною обрядовою подією Русального тижня були проводи русалки. Одна з дівчат обиралась „русалкою”, їй сплітали вінка, розплітали косу, цілком роздягали, як і жінок, що вели її до ланів. Там здіймали шум та гамір, палили вогні, бігали у наготі по полях від такої голої ж „русалки”, щоб вона „не втягнула у воду”. За тим „русалку” виганяли у жито, у вінки вплітали колоски, а її опудало, зроблене з соломи, перепоясане, у спідниці та хустці, як і її вінок, спалювали. Інколи дівчата спочатку йшли на кладовище і вішали там вінки на хрестах, потім ловили „русалку”, а вже після цього з нею та селянами, що тут збиралися, поспівавши у хороводах, йшли у жита.

Важливим моментом даного обряду є його очевидна *еротична* складова, безпосередньо виражена в явно сексуальному підтексті оголення дівчат, а опосередковано – у використанні *вогню* (символу злягання) та у вивішуванні вінків на хрести, що є явно пізнішим явищем. Вочевидь, що у давнину вінки нанизували на дохристиянські надмогильні знаки, якими часто були *стовпи*, *колони* тощо, за своєю семантикою тотожні згадуванім вище пріапічним надгробкам („людинофалосам”) зі значенням здатності до зачаття нового життя (*генетив*) як засобу подолання смерті (ми вже наводили дані про *імортальні* смисли фалосу). Антропоморфність надмогильної колони з круглим стовценням на її верху як

уособлення померлого предка у неявних формах збереглася у деяких народів. Так, ногайською мовою надмогильна плита-пам'ятник зветься *бас казик* – ‘голова-стовбур’, що дало підставу Олександрю Пушкіну проспівати: „сии надгробные столбы венчаны мраморной чалмою...”. Форму антропоморфного кам'яного бруса має Збручський ідол. Прямі натяки на чоловічу, фалічну природу таких пам'ятників, що антитетично відповідають семантиці вінка, дають матеріали про дольмени [47, с. 225, 236]. Дещо нові смисли відкриваються у цьому зв'язку і у звичаї носити вінка на голові, що може розумітися як символічна демонстрація готовності дівчини до шлюбного поєднання, та у підкиданні вінка нареченою, котрого прагне спіймати та швидко увінчати ним себе дівчина, що хоче побратися наступною.

В іншому описі цього обряду говориться, що на Русальний тиждень русалкою перевдягали дівчину і ганялись за нею, поки вона не перебігала межу села. Тоді, не озираючись, учасники обряду верталися додому [84, с. 115]. Заборона оглядатися під час повернення є свідченням того, що простір за селом вважався не тільки акультурним, незасвоєним, але й „потойбічним”, *мортальним*, і задля того, щоб не залишитися у ньому назавжди, звідти слід було виходити без оглядки. Цей дуже поширений світовий мотив втілено, зокрема, у відомому багатьом народам міфологічному оповіданні про те, як герою, що залишав царство мертвих, було наказано оглядатися назад. Приміром, Орфей, виходячи звідти, саме через порушення даної заборони назавжди втратив Еврідіку.

Проводи русалок полягали у тому, що їх випроваджували до певних місць перебування [76], якими, за розбіжними уявленнями, були вода, дерева, ліс тощо, тобто, як вже говорилося, різні „точки переходу” зі світу в світ, відповідно до чого і форми вигнання нечистої сили були різними. Марену (ляльку, деревинку, опудало), яку вважали „старшою русалкою”, топили у воді, а просту русалку зазвичай, дражнячись і сміючись з неї, заганяли на дерево: „Русалочка-купалочка на дуб лізла, кору гризла, з дуба упала, сама пропала” [84, с. 115]. Тут русалка прямо виступає як предок, „*купалочка*”, котра влізла на дерево – уособлення прашурів, на тотемний дуб, який був і священним Світовим деревом, значення якого пізніше перейняв хрест. Саме „знешкодження” русалки семіотично відповідає знищенню опудала, розриванню шуляка чи похованню лялечки-зозульки. Сенс цих дій полягав, як вже зазначалось, у тому, щоб *предки*, котрі тимчасово перейшли у „цей” світ, могли, як такі, що знову „померли”, повернутись назад, у „той” світ, де вони „за статусом” повинні перебувати.

Таким чином, вороття потойбічного предка чи його представника (зозулі, русалки) на „той” світ робилося можливим, якщо вони знову ставали мертвими, і тим можна пояснити ту жорстокість, з якою не за „заслугами” ставились до цих щедрих потойбічних подавців всіляких благ. Їх нещадне нищення було засобом повороту їх у мертвий стан, а це поставало гарантією того, що вони відійдуть у царство предків, щоб у майбутньому знов забезпечити подовження роду та врожаї. Так тут в одній смислової криці сплавлялись *генетивні, мортальні, еротичні та аліментарні* мотиви.

Даний обряд, окрім іншого, вважається ще й захисним, аналогічним з ритуалом виклику дощу, коли навкруги (околицею) села задля цього водили

роздягнених догола дівчат, вдів або сиріт. До цього ж, запліднення жінок та дощ у фольклорній свідомості часто ототожнювались. Це видно з тепер вже начебто дитячої дощової примовки: „Чи на грім, чи на дощ / Чи на блискавку ... / Чи на мене, молодую / Як на ластівку” [25, с. 144]. Зрозуміло, що заклик „дощу” на „молоду ластівку” має тут алегоричне значення запліднення дівчини, але задля подолання цензурних перешкод у радянські часи „дорослі” фольклорні матеріали, нехай вже із завуальованим колишнім смислом, часто видавалися за дитячі.

Відома семантика дощу як запліднюючої чоловічої рідини, а грому та блискавки – як статевого акту, з врахуванням виливання рідини на „дівчину-ластівку”, чітко вказує на момент культивуваці чадороддя. Подібні фольклорні мотиви викликання дощу вагітними жінками, або настання вагітності неплідних жінок завдяки ритуально оформленому їх перебуванню під дощем, достатньо добре відомі. Одначе, дане тлумачення не суперечить і традиційному – захист рослин та сприяння їх розквіту через симпатичну сексуальну магію відповідають одній ідеї – забезпеченню життя у статку. Так *вітальна* універсалія одночасно кодифікується *аліментарним* та *еротичним* кодами.

Декотрою мірою зв'язок між плодоносінням поля та дітонародженням, визначений розглянутою вище контамінацією аграрних робіт та ритуального злягання, видно ще з уяв про те, що дітей „знаходять”, окрім капусти, також у коноплях, в яких влітку можна побачити русалок, особливо на Зеленому тижні. Саме там вони, почуваячись досить безпечно, безтурботно бавляться. З цього Вікторія Завадська цілком слушно констатує зв'язок конопель з дітонародженням і світом предків, „адже діти, за міфологічними уявленнями, приходять саме звідти”. Надалі вона зазначає, що хоча „коноплі, за народною міфологією, асоціюються з потойбічним світом, передусім з русалками, проте їх значення тільки позитивне. Навіть застосовувані під час магічних дій, коноплі виконують роль захисного зілля. Ця рослина пов'язана також з коханням та шлюбом” [32, с. 364-366]. З цього можна зробити висновок, що, за народними повір'ями, коноплі мають відношення до кохання, шлюбу та народження дітей і у них перебувають потойбічні істоти, русалки. Отже, русалки теж мають відношення до кохання та народження дітей. Більш того, зв'язок конопель з плодючістю демонструє ритуал, котрий полегшував зачаття – на свято Введення жінки, які хотіли мати дітей, големи сідали на призьбі й прями самосівних конопель.

Відповідністю „русалка – коноплі – дітонародження” *еротично-генетивні* риси русалок не вичерпувались, бо їм самим приписувалось материнство. Ми вже говорили, що ці істоти відповідають за родючість і народжуваність. Як „матері” рослин, вони визначають їх ріст та повний цикл досягання, по суті – забезпечують *життя* людей у *статку* через добрий врожай (*вітальність* в *аліментарному* коді). Але чи може стати „матір'ю” рослин та, хто сама є безплідною? Ясно, що ні. Через це передання, що русалки самі здатні мати дітей, глядиться тут абсолютно логічним проявом їх загальної праматеринської ролі. Інколи ці польові видава навіть змушували сільських дітей доглядати за своїми виплодами. Це ставалося тоді, коли маля не до часу заходило у житне поле. На Волині дитині так і казали – „Не ходи у жита, бо русалка змусить тебе свою

дитину нянчити”. Дзеркально протилежна уява полягала у тому, що русалки самі, бува, допильновували та підготовували груддю кинутих новонароджених людських дітей. Втім, якщо жниця полишала дитину на межі наодинці, то русалки часом відважувалися на її викрадення [76].

За даними Оксани Шалак [98], в українській народній міфології існує уява про те, що русалки можуть вкрасти не тільки живих дітей, але й дітей, померлих нехрещеними (*потерчат*). Ба більше, самі потерчата, як це ще донедавна подекуди вважали в Україні, іноді стають *мавками* чи *русалками-семилітками*. Це траплялося тоді, коли за сім років маяття без хрещення душа померлої дитини ставала власністю диявола та перетворювалася на нечисту силу – різних демонів на кшталт кикимори або на *русалок*. Ці русалки-семилітки відрізнялись особливою *мудрістю*, котра виявлялась у вдалому розгадуванні чи витюватому загадуванні загадок, що показує домінування в їх ознаках не *еротично-мортального* мотиву, а *інформаційного* коду (порівн. „всезнання” зозулі).

Однакові приписи щодо заборони певних видів робіт на Русалчин великдень та на Проводи говорить про те, що Русалії є святом поминання, але русалки не просто пов’язані з померлими пращурами, вони ще постають як посередники між предками та людьми. Маючи відношення до „того” світу, русалки-мавки здатні приходити звідти через особливі „просторові тунелі”, або „місця переходу”, та через них же туди повертатися. Місцем такого переходу навок часто буває печера, а це – поширений образ жіночого *лона*. Інша *генетивна* міфологема печери – як *пупу* землі, прямо виводить нас на образ *навок* (*nav* = *navel* – ‘пуп’), але вже у сенсі зв’язку матері та дитини, фактично – праматері-божества та новонароджених дітей. Саме у цій ролі своєрідної персоніфікованої „пуповини” (*navel*) *навка-мавка* постає як зв’язувальна ланка, посередниця між пращурами та нащадками, що приходять з „того” світу.

Ще одне значення печери – як *могили* (*мортальна* універсалія) – показує, що русалки (мавки, навки) мають відношення до *гробків* та *поховання* померлих. Українське слово *навь* споріднене з давньоіндійським терміном **na-hi* (родом поховального обряду), що дублюється уявленнями про так звану *нав’ю кістку* небіжчика, яка нібито не перегліває у могилі (*імортальність*). В українців існував особливий поминальний „Навій день” (*інформаційний* код), пізніше приурочений до останнього четверга Великого посту, що отримав назву „Навський великдень”, „Мавський великдень”, „Мертвецький великдень” тощо.

Належність до потойбічного світу пояснює, чому, окрім загальнопоширених тепер уяв про русалок як вабних дівчат у прозорому одязі або дівчат з риб’ячими хвостами замість ніг їх виображували ще й як страшних волохатих, скуйовджених жінок, відьом з грудьми, закинутими за плечі. Так зазвичай змальовували хазяйок потойбіччя, лісу, „того світу”, котрі виступали як матері тварин та рослин. Передання про те, що русалка здатна підготовувати людських дітей груддю, точно вказує на її материнську суть.

Прямою відповідністю таким чином зрозумілої русалки постають інші „годувальниці” – Баба-Яга, мамуни, лісниці – демонологічні істоти з такими ж гіпертрофованими „мамами”. Свій відразливий вигляд вони можуть міняти на

привабливий, обертаючись молодими, на яких парубки охочіше, ніж на Бабу-Ягу, припадають. Русалка була здатна імітувати голос парубкової коханої і з'являтися в її вигляді, якщо той більш трьох разів відгукався на цей оманливий поклик. Оттепер вона робила з хлопцем, котрий палав пристрасно через негідану поступливість начебто своєї дівчини, все, що їй кортіло, гвалтуючи та ссучи його, допоки той не гинув від виснаження (*еротично-агресивне* кодування *мортальності*). Тут плодоносне злягання з божеством-предком через домінування у русалці негативних рис переосмислилось у народній свідомості на суто деструктивне.

Хоча у народній міфології зустрічається багато оповідей про статеві стосунки людей з демонічними істотами, вони є, як правило, епізодичними та не типовими для останніх. Лише щодо русалок цей мотив можна розцінити як такий, що певним чином визначає сутність даної потойбічної постаті. Задовільне пояснення цього явища слід шукати, скоріше за все, не в переказах про русалчину хтивість, а в уявах про її приналежність до першопредків. Тобто, в „первісній” формі ці статеві стосунки парубків поставали у своїх знакових формах як типове ритуальне злягання з першопредком задля підсилення плодючості природи.

Свідченням того, що цей образ сходить до уяв про пару божеств-першопредків, є те, що русалок звать також „богинями”, „богинками”, і вони мають як жіночу, так і чоловічу іпостась. В останньому випадку такі русалки-мужчини можуть спокушати жінок, що цілком відповідає *кумуванню* з божествами-родоначальниками як чоловічих, так і жіночих учасників обрядів плодючості.

З часом, вочевидь, не без впливу мотиву знищення потойбічного предка після подання ним всіляких благ, акт *кумування* (злягання) з русалкою набув суто негативних рис, і при збереженні її значення представниці потойбічного світу, що забезпечує плодючість ланів через *культивацію еротизму*, мотив загибелі перейшов від неї до її ритуального статевого партнера, котрий колись був реальним учасником обрядового парування с „кумушкою”. У всякому випадку, як на нас, пояснення народних переконань про згубність статевого контакту з русалкою синхронізацією двох колись розведених у часі обрядових епізодів – ритуального „злягання” (кумування) з першопредком жіночої статі та мотиву випровадження її на той світ через смертвіння, що згодом перекинувся на її ритуального партнера, парубка, є цілком прийнятним.

Ще одне пояснення уяв про такий результат кохання з русалкою спирається на припущення про визначену виродженням поганства несистемну рекомбінацію у народній свідомості різних етапів одного обряду або навіть різних послідовних обрядів. Якщо це так, то надання статевого зв'язку з русалкою *мортальних* значень є, за усіма ознаками, пізнішим зсувом значень мотиву злягання як засобу посилення сил плодючості у бік поступової втрати русалчиною персоніфікацією першопредків її *позитивно-генетивного* статусу.

Іншими словами, колишнє плодоносне єднання з русалкою як з божеством-першопредком внаслідок того, що на перший план вийшла *мортальна* ідея у вигляді його жорсткого, нехай і добромисного смертвіння, перестало розумітися як продуктивне. Через це русалка набула суцільно відразливого вигляду, її почали описувати як мертвотно бліду, замогильно холодну, з

швидкими крижаними очима, напівпрозору зі спини, коли видно усі її нутрощі, хоча задля збереження загальної схеми їй приписали здатність тимчасового перетворення на кохану хлопцеву красуню, до якої парубка точно потягне. Певний вплив на такі зміни семантичних полюсів щодо колись сакрального злягання могло також мати глибоко вкорінене у міфологічно-фольклорній свідомості розуміння смертельної небезпечності жінки під час статевого акту з нею, сконцентроване у проаналізованому ще В. Я. Проппом так званому комплексі „зубатої піхви” (*vagina dentate*).

Разом з русалкою як *мамуною*, мамкою-годувальницею (*аліментарно-генетивна* контамінація), первісні значення Праматері у контексті *кумування* були притаманними й іншим демонологічним фігурам, до розгляду чого ми приступасмо.

§ 3. „Кум-кума” – *рехкає ропавка*, „кум-кум” – *відповідають їй потерчата*, або як виник персонаж казкової „*царівни-жабки*”

До окультивних персонажів, що мають пряме відношення до звичаю *кумування*, відносяться й діти, що померли нехрещеними – *потерчата*. Як не дивно, виявлення їх ролі та значень в системі уяв про цей звичай можна встановити на підставі експлікації смислової паралелі між ними і такими амбівалентними за своїми семантиками тваринами, як жаби. Перша, поверхнева відповідність, вбачається в тому, що голоси потерчат схожі на жаб'яче кумкання [4]. За принципом звуконаслідувального утворення схожу назву має певний вид жаб – кумок червоночеревних, або джерелянок. В етимологічному словнику української мови вказується також на те, що жабки вигукують дещо схоже на „кум-кума”, з наголосом на „а” [26, с. 140], що вже прямо виводить нас на певні подібності зі звичаями ритуального утворення кумівських пар. Якась давня аналогія між кумканням жаб та кумівством проглядається у такій дитячій примовці: „Кум-кум, де ваш кум? – Утонув. – Коли? – У четвер. – Кум-кум, кум-кума, позич полотна”.

Друга, більш глибока відповідність простежується у народному переконанні про те, що жабами стають душі дітей, похованих нехрещеними, і у такому вигляді, за деякими повір'ями, вони показуються людям, що вже є прямим їх ототожненням [100]. Широко побутували й уяви про жаб як проклятих дітей [17]. Сполучним моментом цих відповідностей може слугувати білоруська приказка, котра явно спирається на уяви про зв'язок жаб та померлих дітей: „Кум-кума, позич полотна / Нащо полотно? / Дитина померла / Де лежить? / Під столом / Чим накрита? / Постолом” [31].

Окрім семантичних ототожнень потерчат і жаб з літератури добре відомі фольклорні паралелі жаби та русалки. Це підтверджується тим, що русалки, зазвичай голі, також просять у людей сорочку або, як і жаби, полотна [64]. Оскільки і потерчата можуть стати русалками, то постає питання про якусь загальну підставу, що дозволяє твердити про схожість *жаб*, *потерчат* та *русалок*.

Вочевидь, всі ці постаті виростають на ґрунті уяв про родючість. І дійсно, етнографічні зображення жаби у своїх витоках сходять, як це переконливо показав на аналізі орнаментів Валерій Цагарасв, до образу Богині-матері. У розділі „Богиня-русалка-жаба і Параскева П'ятниця” (показові поняттєві ланцюжки! – О. К.)

він говорить, що орнаментальні зображення жінки-богині у слов'янському ареалі приводять до північно-іранського жаб'ячого, земноводного образу. Втілений в орнаменті, цей образ відбивав магічну заклинальну символіку плодючості, шанування жіночого начала, що виношує плід, зв'язок з сонцем, місяцем, водою та рослинністю. Пізніший десакралізований варіант цієї богині – фольклорний образ Царівни-жабки, зберіг символіку весняної породжувальної сили [96].

Далі, у розділі „Культова лялька” Валерій Цагарасв наводить дані про взаємну заміну обрядової лялечки та жаби. В осетинській культурі збереглася інформація про так звану „дошову ляльку”, за допомогою якої викликали хлющ. Цю ляльку іноді заміняли живою жабою, яку вдягали в маленький, з багатою вишивкою костюмчик (іноді – у сім різнобарвних платтячок як символів світобудови). Потім її зі співом та моліннями про дощ несли до ріки і кидали у воду. На думку Валерія Цагарасва, ця лялька-жаба прямо відносилася до древнього культу *Богині-матері* [96]. Можливо, мова тут йде про богиню, аналогічну праслов'янській та українській Мокоші, у культурі якої, „очевидно, знайшов своє втілення образ прадавньої Великої Богині, володарки вологи”. Загалом, як відомо, жінка асоціюється з водою, адже волога сприяє зародженню життя, з чого Мокош постає як господиня й цариця *жаб, русалок і берегинь*, а також водоплавних птахів, змії та риби [86, с. 18].

Ці вкрай цікаві дані показують, що жаба не тільки має безпосереднє відношення до народження та плодючості, визначене, вочевидь, її зв'язком з водою і дощем, вона ще й прямо сходить до Великої Богині-Матері, орнаментальне, нумізматичне та вишиване на рушниках і сорочках зображення якої у широкому культурному ареалі, в тому числі в Україні, прямо перекликається із зображенням цієї рептилії. Дана роль жаби як божества знаходить прояв у розумінні її як божества-покровительки хатньої жіночої справи: вона тче й вишиває рушники, сорочки, робить килими, пече гречаники й хліб [72]. У більш широкому сенсі продуктивна функція жаби видна з її зв'язку з первісним мулом та водою, з яких виник світ. Отже, з універсально-культурної точки зору це свідчить про домінування в образі жаби категорії *генетиву*.

Категорія *народження* втілена також в уявах про зв'язок жаби з орнітоморфними фігурами, котрі приносять дітей. Так, існує повір'я про народження дітей з жаб, яких боцюн кидає у комин. Пролетівши димохід, жаби стають людьми (що цілком відповідає семантиці печі як жіночого лона). Дана уява виглядає прямим подовженням вже згаданого мотиву вилову буслом з води, де перебувають й жаби, душ ще не народжених дітей, та принесення їх до людей.

За допомогою жаби можна зруйнувати любовні стосунки (табування *еротичного* коду), але разом з тим – полегшити важкі пологи (*генетив*) [100]. Образ жабки близький до ідеї *зародкового творіння*, вона також є символом сексуальних зносин [30]. Жаба розумілася як *творець* світу (у забайкальських евенків), була аналогом землі (як *плодючої* стихії) на шаманських бубнах [101]. Єгипетська богиня-жаба вважалася помічницею *породілля* [89].

Генетивно-мортальні мотиви проявилися в образі жаб у тому, що вони вважалися причетними до світу мертвих, отже, до плодючості та дощу [73].

Водяний простір у народній свідомості завжди був пов'язаний з уявами про „той” світ, тобто, про померлих предків. Водночас вода розумілась як кордон між світом живих і світом небіжчиків [83, с. 323].

Мортально-іммортальну контамінацію в образі жаби видно з народного переконання в тому, що її поява в хаті служить передвістям приходу небажаних гостей, нещастя, смерті. Водночас жаба в очах селян могла також іноді виступати як дух обійстя, втілення домового, від якого залежить хатній статок. У східних слов'ян нерідко вважалося, що у кожній хатчині є своя „господарка”, котра у вигляді жаби живе під порогом та оберігає дім від біди [100]. Окрім плідності, жаби символізували також *воскресіння*, вочевидь, через прив'язаність їх до вологи, котра оживляє рослини [89]. Категорія *безсмертя* втілювалася також в уяві про те, що жаба здатна воскресити мертвого вужа чи сприяти зростанню частин тіла розрубаної ящірки [100].

Отже, як і всі міфологічні фігури, жаба поєднує у собі *вітально-мортально-іммортальні* значення, специфіковані різними кодами. Тому, з огляду на відоме „перекидання” значень з однієї фігури на інші, їй близькі, слід думати, що вони певною мірою мають бути притаманними *потерчатим* і *русалкам*.

Ідентичність зображень Богині-Матері та жаби має своє подовження в інших антропоморфних втіленнях останньої. Це „антропоморфне” минуле жаби можна побачити у тому, що, за Мариною Власовою, жаба-коровниця – це проклята, а також *нехрещена дівчина*. Оскільки цю *жабу* вважали *русалкою* (Ярославщина), то їй, як і русалці, надавалися певні демонологічні риси. Давні греки зв'язали жабу з Афродітою, богинею не тільки вроди й кохання та матір'ю Ероса, але й з царицею *німф* [89]. Останні, у свою чергу, за своїми ознаками та функціями були схожими на *русалок*. Ці „наречені” (буквальний переклад слова „німфа”) теж жили у галях, джерелах, брали участь в оргіях, шалено віддаючись парубкам, часто наводили на людину безумство, надсилаючи їй при цьому дар пророцтва і натхнення (*еротичний* та *інформаційний* коди, останній – у *табуйованому* та *культивованому* варіантах).

У світовому казковому сюжеті, записаному А. Аарне під номером 410, що має загальну назву „Спляча Красуня”, жабка віщує народження жаданої доньки в короля, у чому бачимо поєднання у ропавці дару віщування (*інформаційний* код) та ідеї народження (*генетив*). Якись темнаві спогади про це залишилися і в українській демонології. Так, у нас вважалося, що жаби мають свого царя з короною на голові, з чого стає зрозумілим образ царівни-жаби, котра також була коронованою, і це побіжно виводить нас на давні, вже цілком призабуті уяви про владну, царюючу персону, якесь древнє божество, деградованим уособленням якого пізніше стала жабка. Дане міркування підтверджується поширеними народними повір'ями про те, що жаба колись була жінкою, а у казках саме вона перетворюється на вродливицю. Є й інші свідчення про антропоморфні аспекти даного образу. Так, вважалося, що ропавки – це люди, котрі потонули, що виводить нас на паралелі між *жабою* та *русалкою* [100].

Таким чином, з наведеного матеріалу стає видно певну смислову відповідність між *потерчатами*, *русалками*, *жабами*, з одного боку, та *потойбічними*

вищими силами, відповідальними за плодючість та благодарожуваність, гранично значущим уособленням яких є *Велика Богиня-Матір*. Позитивно *еротично* кодовані функції такої її іпостасі, як *русалка*, проявляються у звичаї роздягати дівчину, що грає її роль, догола, і такою пускати в поле. Питається, навіщо їй, якщо не для виконання вже не смертельного, а життєдайного злягання (*кумування*) на полі, взагалі мало сенс роздягатися? І чи не логічніше було б вважати, що це злягання в полях переслідувало мету забезпечення врожаю, а не якесь безглузде доведення до смерті нещасного парубка? Втім, *мортальний* мотив тут цілком виключити теж неможливо, і він дійсно реалізується в обрядовому „помиранні” та „похованні” (у послабленому варіанті – „вигнанні”) того чи іншого уособлення Прабатьків – або живої учасниці обряду, або опудала, або лялечки-зозульки, або русалок обох статей. Це свідчить про відому амбівалентність потойбічних істот, котрі навіть в образі Великої Богині-Матері несуть не тільки життя, але й смерть (як відомо, їх прикрасою були намиста з людських черепів)

Казка про Івана-царенка, де пущеною стрілою він визначив собі наречену, котрою виявилась жабка, є, за всіма ознаками, десакралізованою переоповіддю старовинного міфу, що виник при відділенні від обряду, змістом якого було утворення сакрального подружжя, його вербальної частини. Взагалі, стріляння з луку традиційно несе в собі прозорі символічні значення статевого акту. Ми вже писали, що лук є важливим атрибутом таких богинь-мисливиць, як давньогрецька Артеміда, давньоримська Діана, грузинська Далі, адигейська Мезгуаше, божеств кохання Ерота або Камі (Індія) тощо. Якщо перші богині втілювали у собі *аліментарно-агресивно* кодовану *вітальність* у мотиві полювання з додатковим *еротичним* елементом у вигляді „обміну” мисливської удачі на кохання, то другі вже виключили цей *аліментарний* момент, залишивши *агресивно-еротичне* кодування в мотиві ураження „жертви” посланою ними стрілою, внаслідок чого парубки у цих богинь не просто закохувалися, а починали палко їх бажати („кипіти” ≈ „Купідон”) [47, с. 199-200]. Всім відомий „логотип” кохання у вигляді серця, пробитого стрілою, йде від таких передань.

Вказані значення лука, пише Н. Єрофєєва, визначили використання його у весільній обрядовості монголів, коли перше шлюбне єднання молодих супроводжувалося формулою: „Натягуйте лука, примножуйте рід”. Семантика лука як космічної піхви лежить в основі фалічної символіки стріли, котра виявляється в поліських повір'ях про лікування безпліддя „перуною стрілою”, у грузинських переданнях про стрілу, що відновлює чоловічу потенцію [28], та у російських мотивах стріли, націленої в „женскую плоть и хоть” тощо. Тобто, стріла (Ерота, Купідона) в своїх символічних значеннях поставала як аналог чоловічого статевого члена [47, с. 199]. Таким чином, в образі казкового Івана, що вистрелив царівну-жабку, постає давній обрядовий герой, котрий ритуально побрався-покумувся (впнувши в неї свою хвацьку „стрілу”) з прародительською суцього, Великою Матір'ю, яка дивним чином трансформувалася на це земноводне створіння, свідченням про колишню божественну іпостась якої тепер є лише створюча схожість орнаментальних зображень цієї Богині з жабкою-кумкою та мініатюрна діадема на голові казкового персонажа-амфібії.

Розділ 2. Кумівство, старовинні системи родинних стосунків та дохристиянські родильні обряди

Глава 1. Кума та кум як подружжя

§ 1. Чоловічо-жіночі календарно-обрядові кумівські пари, або про причини ритуальної дівочої травестії

Як було показано вище, трансформоване у пізніших календарних святах кумування при елімінації його еротичної складової почало означати встановлення виключно духовної спорідненості. За записаними версіями, воно відбувалося як між учасницями обряду, виключно дівчатами (котрі зверталися після цього одна до одної „кума”, „сестриця”), так і між ними та уособленням предка. Особливе місце в обряді посідала окремо обрана дівчина, зазвичай та, що залишилася без пари – „подкумок”, чи „підкумиш”, з якою кумувалися всі ніші дівчури [36]. Але глибинний смисл кумування як утворення ритуальної пари з божеством або його символічним представником, попри це, до кінця так і не зник. За гіпотезою Ірини Денисової, „древній акт кумування колись мав на увазі кумування з божеством (а можливо, у першу чергу з ним), по ходу якого, ймовірно, жінки випрошували потомство” [24, с. 195]. Вочевидь, саме ця окрема дівчина грала роль даного божества, заступивши місце колишнього чоловічого партнера.

На тій підставі, що, як на перший, поверхневий погляд, участь у даному обряді брали самі лише дівчата, дослідники почали вважати його суто жіночим ритуалом. Відразу відмітимо, що таке його розуміння не є вірним, як невірним є й визначення даного обряду, за традицією пропівської школи, як обряду дівочої ініціації, коли, проходячи її, дівчина вступала до дорослої вікової групи, отримуючи завдяки цьому право на шлюбне життя. Даний погляд, фактично, спирається на фіксацію в ініціальному обряді універсально-культурної формули *життя – смерть – безсмертя*. Будучи у своїй предметній формі особливо чітко втіленою саме в даному обряді, ця тріада часто кваліфікується як ознака лише обряду присвячення. Виявляючи її в інших обрядах, деякі вчені хибно вважають, що й ці обряди, через наявність в їхньому підґрунті базової структурно-смісловій зв'язки життя, смерті та воскресіння, є лише варіантом обряду присвячення.

За такого підходу слід визнати, що обряд ініціації є первинним щодо всіх інших. Тоді хронологічно перші події – заручини, весілля, зачаття у шлюбі, пологи та породини, мали б відбуватися поза будь-яким ритуалом, у „чистому” об'єктивному виді. Коли ж ці події, нарешті, „обрамлялися” ритуалами, то їх структуру було начебто запозичено з обряду ініціації. Але це абсолютно не так, оскільки для людей того часу, як вірно твердить Альберт Байбуурин, обряд був не „додатком” до природної („фізіологічної”) чи соціально-об'єктивної події – вона, ця подія, в інший, ніж обрядово-знаковий спосіб, завдяки чому вона й набувала соціального змісту та значення, відбуватися не могла. Базисна універсально-культурна світоглядна формула функціонує у будь-якому обряді незалежно від її

наявності в обряді присвячення, і саме тому вбачати у календарно-аграрних обрядах дещо схоже на ініціацію є похибкою за помилковою аналогією.

Що стосується виключно „дівочого” характеру даного обряду, то тут слід сказати, що, за усіма даними, календарно-обрядове кумування з божеством, в якого дівчата випрошували потомство, передбачало наявність осіб протилежної статі – як у „реальному” вигляді, так і в ритуально-знакових втіленнях. Навіть якщо в обряді брали участь виключно дівчата, чоловічий персонаж все одно був у ньому присутній, хай і через ритуальну травестію, коли його роль грала дівчина, вбрана, як парубок. Подібне переодягання *дівчат* на *парубків* відмічається у „Лазарках” – балканському весняному дівочому обряді обходу села та угідь задля сприяння статку та врожаю у Вербну суботу, на день Св. Лазаря. Учасниці обряду заходили у двори з танцями та піснями, висловлюючи побажання благополуччя газдам і отримуючи за це їжу. В одному з регіональних болгарських варіантів цього обряду група виконавців включала до себе *молодого* та *молоду* – *буєнка* (‘нареченого’) і *булку* (‘наречену’), яку зображувало дівчисько восьми-десяти років. Молодого теж грала дівчина-ватажок, вбрана у *чоловічу* сорочку та хутряну шапку з квітами. За повідомленням Є. М. Єгорова 1926-го року, у селі Великі Копані на Херсонщині п’яні *свашки* переодягалися на *чоловіків*, никаючись на весіллі поміж людей у штаних, сорочках та брилях [27, с. 33], що зайвий раз підтверджує нашу думку про смислові відповідності між аграрно-календарними та весільними обрядами у контексті відтворення роду.

У цих обрядах ми бачимо, по-перше, відповідність їх учасників рядженням на Різдво, котрі при колядуванні теж бажають господарям статків та отримують за це подарунки. По-друге, вони мають від них очевидну відмінність, котра полягає у тому, що у весняних обрядах фігурує чоловічо-жіноча пара з явним натяком на їх узаконені статеві стосунки (молодята), хоча при цьому чоловічу особу тепер вже грає переодягнена дівчина. З врахуванням того, що колядники є уособленням прародичів, саме такі значення можуть бути побачені також у даній ритуальній парі, а оскільки тут йдеться про подружжя, то „молоді” мають розумітися ще й як подружня пара першопредків.

Від цього залишається лише один крок до ще одного підтвердження нашого розуміння календарно-аграрних обрядів *кумування* як символічного утворення знакової подружньої пари. Ця чоловічо-жіноча пара, з одного боку, „дублювала” божественне подружжя першопредків. З іншого боку, кожен член цього символічного подружжя мав кумуватися ще й з першопредком протилежної статі (котрі в їх „змодельованій” формі поставали у вигляді опудал Коструби-Костроми чи русалки-лялечки-зозулі), утворюючи *кумівську пару* також і з ним.

Відтвореній в обряді чоловічо-жіночій парі відповідали й їх імітаційні чи лялькові аналоги. „Зозулю-лялечку”, як й інші жіночі ритуальні опудала, вдягали, як наречену. Симетричною відповідністю цього був так само як до весілля вбраний учасник обряду, її „наречений”, іноді – вже у парі з „нареченою” дівчиною. Виконання під час їх урочистої ходи весільних пісень закріплює за цим обрядом символіку шлюбного поєднання. На Білгородщині на чолі ритуальної процесії із „зозулею” йшли, взявшись за руки, *хлопчик* та *дівчинка*, що теж

зображували *нареченого* та *наречену*. На Брянщині така „подружня” пара дітей із „зозулею” кумувалася: „У ле-ле-ле, ми в лужок ідем / У ле-ле-ле, ми кокушку несем / У ле-ле-ле, а кокушка ряба / У ле-ле-ле, а кому ж ты *кума*” [35]. Хоча, за відомостями Миколи Бондаря, у хрещенні зозулі та кумуванні брали участь виключно дівчата „які проходилися однією гурбою”, іноді на хідьбу із зозулею до компанії запрошували *хоча б одного парубка* – гармоніста, який теж вважався *кумом* [9]. Шлюбну пару становили також дві ляльки, одна – „кукушка”, одягнена у *жіночий* весільний костюм, а друга – „кукун” – у *чоловічий* [5].

Проте, не дивлячись на таку очевидну „бісексуальність” обряду, переважна більшість дослідників наполягає на розумінні його як виключно дівочо-жіночого. У якості контраргументу ми звертаємося до них із запитанням, чи можна встановити якісь „подружні” стосунки, що ведуть до дітонародження, з кимсь іншим, ніж з чоловіком, нехай лише у вигляді символічного обрядового персонажу? Інакше кажучи, чи можливо отримати вимолюване у божества дівчатами потомство без наявності чоловіка? Вочевидь, що ні.

Для підкріплення нашої позиції наведемо дані фахівців з етнографії та фольклору. Про наявність *чоловічих* учасників обряду свідчать, наприклад, пісні, яких співали в цей час, де йшлося про одруження *дівчини* та *хлопця*. Вінки річкою пускали саме для визначення майбутнього *нареченого*, ритуальні „мотушки” у вигляді особливого вінка заплітали не тільки для дівчат-подруг чи близьких родичів, але, про що вже йшлося, також й для *парубчин* [21].

Більш того, є прямі відомості про те, що під час власне кумування дівчини з дівчиною *хлопці* теж були присутні, виглядаючи серед них, попри таке їх „ігнорування”, свою наречену [5]. Втім, така „неувага” до *легенів* насправді була удаваною. Микола Бондар наводить дані про те, що під час обіду після „похорон” „зозулі” кумувалися саме *дівчина* та *хлопець*, причому ініціатива належала дівчинці, яка обирала собі *парубка* та говорила: „Ти будеш мій *кум*”. Після цього вони випивали й *цілувались*. За Тетяною Зиминою, навіть при кумуванні дівчат між собою на трійцьку гру *молодики* теж були включені до дійства. У Костромській губернії після слів „Красна девица-душа, вибирай молодца” *дівчина* віддавала *юнакові*, що їй сподобався, вінка [39] (фактично – себе). Про аналогічні елементи обряду кумування говорить Марина Громико. Коли після пригосання *дівчата* та *шугаї* розходились по лісу парами, *дівчина* перша обнімала та цілувала *обранця*. На цей час такі вільності не заборонялися, тоді як в інші дні люди могли за це засміяти, а батько та мати – вбити [21].

Взагалі, досить дивно було б продовжувати наполягати на дівочій суті цього обряду, знаючи, що дівчата під час його справляння зверталися до зозулі з такими явно неоднозначними словами: „Чи я вму, чи *віддамся*, чи я своїй мамці здамся?” [60, с. 579]. Питається, кому могла б „віддатися” дівчина? Іншій дівчинці? Це абсурдно. І „здаватися” мамці, вочевидь, треба було тому, що „віддання” мало відбутися явно поза соціальним шлюбом, що, з огляду на наведені вище дані про втрату дівочості третиною учасниць подібного обряду, виглядає зовсім не таким вже дивовижним. До цього ж, присутність *парубків* в даному обряді підтверджується й тим, що вони самі гадали про суджену,

звертаючись до комахи бобруни (сонечка), яку називали „зозулькою”: „Бобруна, бобруна / Божая коруна / Розпустила крильця / На всі штири бильця / Чи звідтам я / Чи звідтам візьму жінку?” [60, с. 580]. Відповідність „сонечка” зозулі видно з того, що її називали „рябою”: „Бобруночко ряба / Де твоя мама? / – За горами, за долами” (дитяча закличка). Зрештою, на остаточне підтвердження нашого погляду на питання про участь у цих обрядах *молодих чоловіків* можна навести висновки авторитетної дослідниці позаминулого століття Р. Кедріної, яка писала, що „чоловіків не було усунуто з обрядів Троїцьких, поховання зозулі тощо”, і що „выполнителями” їх являються не жінки „одне” [44, с. 121].

Отже, еротичний зміст стосунків між учасницею та учасником даних обрядів на всіх етапах первісних чи трансформованих варіантів їх розгортання є очевидним, і поєднує сильні та пом’якшенні форми прояву сексу лише незмінна форма встановлюваного союзу – *кумівське поріднення*. Іншими словами, кумування і за доволі пізніх часів зберегло в собі сенс встановлення любовних стосунків між чоловіком та жінкою. Навіть тоді, коли воно відбувалося вже тільки між дівчатами, чоловічі фігури не зникли зовсім. Годі й питати, чи брали участь у таких обрядах паруб’яги за старих часів: саме з ними – а з ким ще? – тоді *кумувалися-любилися* дівчата.

Згадувана в роботах Олександра Веселовського гра „Шума”, де до кумування під час аграрних свят залучалася мала дитина, показує, що в цій виродженій формі обрядодія колись мала ясне підґрунтя – ідею запліднення та народження дитини. Трансформованим проявом ідеї дітонародження у даному циклі обрядів є обов’язкове вживання такої ритуальної їжі, як ячня – символ *зародження* нового *життя*. Відправлення обрядів з ідеєю дітонародження передбачало не тільки звернення до предків, але й встановлення з ними певних „сімейних” стосунків. Цілком ймовірно, що у такий спосіб утворювалася „священна” пара з першопредка та учасниці/ка обряду, котрі ставали символічними „чоловіком” або „дружиною” пращура-покровителя. Побіжним підтвердженням цього припущення може слугувати відомий факт того, що спочатку пара „хрещених батьків” не утворювалось, а були тільки або хресний батько, або хресна мати, відповідно, хрещениці та хрещеника.

Проте, постає питання, як тоді заповнювалася смислова лакуна, пов’язана з тим, що дитина мала б „народитися” від кумівського подружжя, але аж ніяк не від самого тільки батька чи однієї лише матері? Вочевидь, що їхня реально відсутня протилежна „подружня пара” мала приналежати до світу предків, відповідно, у жіночій або чоловічій іпостасі. З цього стає зрозуміло „двостатевість” опудал плодючості (*Коструба, Ярило* – він, *Кострома, Мара* – вона). Важливим аргументом на користь такої думки служить неодмінне *кумівське* парування з цими „змодельованими” уособленнями предків, коли не тільки товаришку-напарницю, але й зозулю-лялечку, і Кострому звали *кумою*.

Культурно-історично акт жіночо-чоловічого союзу, що передує зачаттю та дітонародженню, міг бути реальним (відомі обрядові статеві вільності без додаткового смислового плану, як просте тимчасове порушення табу), реально-символічним (коли чоловічий учасник парування поставав як уособлення

божества запліднення, і реальне злягання отримувало семіотичне значення), та суто алегоричним (коли чоловічий персонаж був або хлопцем, з яким дозволялося у максимумі лише цілуватися, або переодягнутою на хлопця дівчиною, з якою встановлювали сакральну спорідненість, тепер вже тільки духовну). В останньому випадку можна констатувати вже повну відсутність *еротичного* кодування *генетику*.

З причин відомих смислових зсувів, коли вже забувалося, що для дівчат потойбічним партнером природно мав бути чоловічий першопредок, „кумувалися” вже не з ним („Кострубоньком-голубоньком” з явними чоловічими ознаками), а з жіночою іпостассю першопредка, Богинею-Матір’ю. З цього й іде, як на нас, розуміння даних обрядів як „вимолування” у жіночого божества чадороддя. Можливо, такий підхід має певний резон, якщо тільки вважати, що у цього божества просили не зачати дітей, а просто материнства, що його дарувала ця Богиня-Матір. Втім, це є лише припущенням. Говорачи про кумування як парування з божеством, а, можливо, у першу чергу з ним, Ірина Денисова (див. вище) не вказує статі цього божества, з чого можна висувати, що воно могло бути як жіночим, так і чоловічим. Ці евентуальні „зміни статі” божества навіть в обрядах пізніших часів не можна вважати остаточно оформленими, оскільки часом, за старої пам’яті, дівчата зверталися до першопредка явно жіночої статі, скажімо, зозулі, як до предка чоловічого, просячи в неї, як ми вже писали вище, „народити” їй дитину: „Кокушка-кокушка, уроди мне синушку-дочушку”. Але чи може „кокушка”, якщо це жінка, зачати дівчині сина чи дочку – питання риторичне, але, попри всі алогізми, кумувалися саме з нею. Втім, Богиня-Матір як верховне божество могла мати владу над „чоловічими” функціями, коли як, „пряхадрімотниця”, „власниця” лозин-прутенів, вона стьобала (скокотала) ними дівчат.

До цього ми пропонуємо ще два гіпотетичних пояснення кумування дівчини з жіночою іпостассю божественного першопредка. Це могло відбуватися тоді, коли дівчинка, котра як *кум*, звертаючись до *куми*, Богині-Матері, з проханням народити їй дитину, перебрала на себе функції чоловічого учасника обряду (з цього вона й була одягнутою як чоловік), або тоді, коли вона одночасно зверталася до двох божественних батьків, чоловічої та жіночої статі, з тим, щоб вони сприяли народженню у неї дитини через злягання між собою, тим самим сприяючи чадороддю всіх молодих жінок, що брали участь у цьому ритуалі.

Однак, зникнення чоловічого персонажу з даного обряду тут є очевидним, хоча він зі знаково-символічної пари кумів усувався вкрай поступово, звільня та спроквола. Якщо колись кумівські пари утворювались дівчатами та парубками (без цього ритуальне злягання, ясно, взагалі було б неможливим), то згодом дівчата з парубками могли лише цілуватися або віддавати їм свої вінки, часто вже без знання про їхній секс-символізм. Виведення хлопців поза межі обряду призвело до деградації у ньому чоловічої постаті до переодягнутої на легень дівчини, хоча подекуди парубки ще епізодично на тому чи іншому етапі обряду з’являлися, хоча б у вигляді гармоніста, і вже у зовсім виродженому варіанті кумувалися між собою дівчина з дівчиною. Мірою такої трансформації відверте „кохання” (у тому значенні, коли кажуть: „займемося любов’ю”) поступилося місцем приятельській приязні у відносинах вже суто між дівчатами.

Вочевидь, пізніша репресія колишніх статевих вільностей, що клекотіли під час справляння подібних обрядів, обрала засобом викорінення стійких стереотипів знакової поведінки унеможливлення самої фізичної близькості парубків та дівчат через усунення з них учасників однієї статі – чоловічої. Проте епізодичні, але постійні появи юнаків у трансформованих обрядах плідності та родючості, а також переодягання дівчат на чоловіків задля „компенсації” їх відсутності говорить про те, що утворення ритуальних пар чоловіка та дружини, *кума* та *куми* – порівняйте вже згадуване звернення дівчат одна до одної „Здравстуй, *кум* (!) и кума, березку завивши!” – були головним змістом обряду

Відносини учасників кумування в аграрних обрядах мають ще один цікавий момент, коли звичай кумування розвивався у напрямку формування посестримських та побратимських відносин. Окрім цього, Олександр Веселовський [15, с. 228] показує типологічну тотожність кумування і лицарського служіння дамі чи звичаю „усиновлення” нею чоловіка. Як і в Сардинії, де ствердився такий вид кумування, коли адюльтер у стосунках кумів було вже цілком виключено, у Сванетії побутував звичай встановлення родинних стосунків свана і сванетки, дівчини або заміжньої жінки, як стосунків сина та матері.

Отримавши згоду її самої або її чоловіка чи родичів, сван приходив до жінки, ставав перед нею на коліна, просив дозволу торкнутися зубом її грудей та питав, чи йому бути її батьком, чи їй бути його матір’ю. В останньому випадку залицяльник розстібав її плаття та, насипавши на груди солі, прикладався до них, тричі вимовляючи: „Ти мати, я син”. Торкання грудей, за Олександром Веселовським, було знаком молочної кривності. Ці сван і сванетка могли бодай спати разом, навіть думки не маючи про щось більше, ніж ритуальний та прилюдний поцілунок. Отже, сванетський обряд еротизм старих аграрних свят та русалій трансформував на відносини матері та сина або батька та дочки, перенісши стосунки колишнього ритуального подружжя у відносини, фактично, між батьками та колись „вимолюваним” чадом, перетворивши одного з членів подружжя на сина чи дочку, а іншого – на неня чи неню.

Говорячи про отримані тут результати аналізу коротко, зазначимо, що кумівські вільності календарно-аграрної обрядовості, котрі квітнули буйним цвітом за поганських часів, збереглися й після прийняття християнства, хоча вже у трансформованому вигляді та в межах двовірства. Не дивлячись на те, що за новітніх часів толерантна оцінка відомих любовних зносин між хресним батьком та хрещеною матір’ю залишилась, у ставленні до відвертого еротизму старожитніх обрядів відбулася суттєва зміна, коли воно поміняло знак на протилежний, з *культивації* на *табування*.

Одним із шляхів повної елімінації чи пом’якшення еротичної складової в обрядах, що справлялися публічно і де колись відбувалося пряме ритуальне відтворення подружніх стосунків, було формування в них вже не чоловічо-жіночих, а суто жіночих кумівських пар (хоча, як нам відомо, чоловіки у ту чи іншу форму своєї присутності все ж нагадували про себе). Насправді це було дієвим засобом фізичного унеможливлення колись доволі рутинного ритуально-знакового злягання учасників обрядів плідності.

§ 2. Тимчасові „чоловіки” та кумівські пари, або чому жінка іноді з гуляння додому не поспішає

Матеріали Олександра Веселовського дають ще одне історичне пояснення традиції „кумівських вільностей”, коли відносини між кумами, беручи початок від аграрних свят, мірою своєї трансформації визначалися певним звичаєвим толеруванням позашлюбних зв'язків. Терпиме ставлення до них сходило до часів комунальних шлюбів. Проявами цього явища є побутування у багатьох народів звичаїв, що містять у собі не тільки порив до насолоди кохання, але й втечу від подружньої неволі. У відповідних даному звичаю хороводних піснях йдеться не тільки про те, як дівчина „стане до шлюбу” з „Кострубочкою”, але й про прагнення дружини позбавитися від „чоловічої кормиги”. Нелюбов дружини до свого чоловіка як провідна тема травневих хорових ігор прозора натякає на те, що кумування під час даних свят колись припускало не тільки злягання парубків та дівчат, але й подружні зради заміжніх жінок – пише вчений [14, с. 311, 290-294]. Зради з кумою задля „свободи” дозволяли собі й чоловіки.

Учений так описує цю реальну ситуацію тимчасового послаблення сімейного „ярма” жінкою, що вчинила собі волю погуляти на стороні (Німеччина). Захоплена веселими танцями, при звістці про хворобу та смерть чоловіка вона додому не поспішає: „Жона, ти маєш йти додому / Тому що твій чоловік хворий / Якщо він хворий, то хай хворіє / Положить його при печі на лавку / А я не піду додому”. І тільки коли її повідомляють, що у домі є женихи, вона натхненно перепитує: „Die Freier in dem Haus? / Ei so lasst mir keinen raus / Und ich komm gleich nach Haus” („Женихи у хаті? Тож не випускайте нікого / Негайно йду до дому”) [15, с. 222, 176].

Відверте плотське кохання кума з кумою прямо вдома, навіть за присутності його дружини, не є, судячи з усього, поетичною вигадкою. Микола Сумцов наводить дані про те, як дружина просить свою куму не спати з її чоловіком: „Кумко моя! / Любко моя! / Любе закохання! / Не люби мого чоловіка / Не псуй мі мешкання!”. На це кума відповідає: „Хіба бись ми кумко-любко / Красно попросила / То би м твого чоловіка / Любити лишила / А як мене, кумко-любко / Будеш проклинати / Ми се будем так любити / Що не будеш знати”.

Іншими словами, кохання кума та куми тут зовсім не приховується, більш того, іноді воно відбувається зазедве не на очах дружини. Попри її протести, кум та кума відмовлятися від свого тілесного потягу одне до одного не бажають, вони лише попереджають, що якщо жінка не припинить витворяти їм перешкоди, то їх перелюбство буде просто приховуватися. Надалі розповідається, як дружина бачить чоловіка у корчмі разом з кумою (показовими тут є шинок, де часто подовжуються аграрні свята, та компанія куми), вони втрьох повертаються додому, до „мешкання”, вечеряють, затим чоловік злягає з кумою у постелі, яку розстелила дружина. Не витримавши такого, ображена жінка скаржитья вйту, староста гріховодних кума та куму заарештовує, їх кайданують нога до ноги [79, с. 20], але закови виглядають не як покарання, а як символ міцності їх союзу. Тобто, як це не дивно, куми могли доходити до такої відкритості у своїх зв'язках, що місцем їх перелюбства обиралось сімейне ложе кума в його власній оселі.

У прикладі з німецького життя ми бачимо, як з часом обрядовий аграрний комплекс переносить свої семантики з божества на чоловіка, і, одночасно – на тимчасового коханця, тільки у першому випадку тією його частиною, де йдеться про помирання божества, а у другому – про його оживлення через відому „наївну фізіологічну підкладку” (О. Веселовський) [15, с. 177]. Тобто, коли оспівується смерть чоловіка за тимчасової відсутності вдома дружини, яка десь сама по собі, як кішка, вільно та весело гуляє, а потім обіграється мотив „женихів”, що вже чекають на „вдовицю” в її оселі, то це цілком може слугувати підставою для висновків про те, що з часом до адюльтеру кума та куми поблажливо почали ставитись не тільки під час аграрних свят, але й тоді, коли їхні „веселощі” відбувалися вже у позаобрядовій, суто побутовій обстановці.

Реконструктивно можна припустити, що причиною цього став вихід кумування за простір аграрних свят, коли воно поширилось на породільну обрядовість, де кумами могли ставати вже не тільки незаміжні молоді люди, але й ті, хто був одружений. Виконання останніми „кумівських зобов’язань” під час породільного обряду було б нонсенсом, а перенесення статевих вільностей кумів у повсякденне побутове життя отримало всі ознаки подружньої невірності. Видимо, задля збереження хоча б зовнішньої пристойності у такому кумуванні з тих самих аграрних свят і був запозичений мотив смерті чоловіка (хоча тоді – тимчасового, а тепер – постійного), що хоч якимось чином виправдовувало зв’язок одружених людей з кумом чи кумою. Насправді, якщо подружня пара „розпадається” через „смерть” чоловіка, то жінка вже не несе перед ним ніяких зобов’язань з шлюбної вірності. Адже навіть коли вона любилася з кумом за „живого” чоловіка, то і тоді народ її не сильно обносив, і тим менше їй мали б золити тепер, коли цілком у відповідності до обрядової санкції, „удовиця” формувала з кумом „нову” подружню пару, хай і тимчасову і так само умовну, як і „смерть” її благовірного.

Оскільки реальне одруження формально виключало будь-які подружні стосунки жінки з іншими чоловіками, то й ритуальне „одруження” вимагало усунення з відповідного семіотичного кола реального чоловіка. Останнє не було потрібним у випадку, коли молоді жінки ще були не заміжні. Тому тільки вони беруть участь у обрядах подібного кумування як знакового утворення пари дружини (дівчини) та чоловіка (предка) у вигляді, повторимося, чи то реального чоловічого учасника, чи то переодягненої на нього дівчини, чи то деревця у чоловічому вбранні, чи то опудала, чи то зозулі-лялечки, або, нарешті, антропофаломорфної фігурки, зробленої з берези.

У ситуації відтворення обряду заміжними жінками ними недаремно утворювався певний замкнений клан, коли, на деякий час залишаючи поза цією мікросеміосферою своїх „вірних”, вони кумувались з предком та відтворювали в обрядах „Колодки” чи „Гоніння шуляка” весь життєвий цикл народження дитини – від зачаття до похорону. Можливо, ця ритуальна дитина якимось чином контамінувала з образом першопредка, і її поховання, як і поховання зозулі чи знищення опудал Коструби чи Ярила, маркувало повернення цього першопредка до себе, у „його” потойбічний” світ. За будь-яких обставин, такі зібрання заміжних жінок можна розуміти як тимчасове повернення до тісного „спілкування” з чоловіком-першопредком (кумом), від якого народжується символічна „дитина”,

часто – проста колодка. Помирання та похорон „колодки-дитини” постає як деяке „додаткове” підкреслення розривання союзу з чоловіком-першопредком та повернення жінок до „мирського” шлюбу, до своїх „благовірних”.

Втім, пізніший мотив „заміни” чоловіка гіпотетично можна пояснити (чи доповнити попередню версію) в інший спосіб, спираючись на той факт, що він, цей мотив, зустрічається і в аграрних святах з елементами кумування. Олександр Веселовський наводить дані про таку розповсюджену тему весняних обрядових пісень, де йдеться про скарги дружини на її невдалий шлюб з подальшим проханням знайти їй іншого чоловіка. Йому відповідає просьба дівчини, якою закінчується хорова гра з Мінської губернії під назвою „Шума”, знайти їй чоловіка. Цього, „Шуму”, що ходив по „діврові”, зображував хлопчисько років шести, котрого гравці передавали один одному з рук у руки [15, с. 177].

Це можна зрозуміти як встановлення цим дослідником паралелі між реальним чоловіком одруженої жінки та майбутнім чоловіком холостої дівчини, котрі мають замінити у реальному житті символічного чоловіка, обрядового уособлення предка, що помер і тепер вже не може бути членом подружньої пари ні для жінки, ні для дівчини. Живим втіленням такого тимчасового чоловіка-предка для дівчини був коханець-напарник з аграрного свята, котрого мав замінити реальний, справжній шлюбний чоловік, часто – той самий обраний хлопець.

Для жінки ж ситуація виглядала дещо оберненою, і не в останню чергу через те, що її „кумом” був не купальський сексуальний партнер, а „співнародитель” їхніх разом приведених до роду (чи пізніше – разом хрещених) дітей. Тоді значення першого, обрядового коханця перебирав на себе „справжній” чоловік, котрий, як і Кострубонько, мав „померти”, тоді як кум, котрий за живого чоловіка був позашлюбним коханцем, „законно” заступав місце „померлого” з усіма звичайними чоловічими правами (у першу чергу, на секс з кумою-дружиною) та обов’язками (зокрема, з виконання господарських робіт на її подвір’ї тощо). Іншими словами, якщо за умов живого чоловіка кум-коханець виступав як уособлення кума-першопредка, то по „смерті” справжнього чоловіка та переведенням на нього семантик тимчасового ритуального чоловіка-першопредка, кум ставав „законним” чоловіком, хай лише тільки на деякий час.

Таким чином, з цих матеріалів стає ясним, що джерелом кумівських вільностей були не тільки аграрні свята, але й специфічні трансформації стосунків всередині подружжя, коли за певних умов жінки могли мати собі „тимчасових” чоловіків. Ці „чоловіки на час” можуть інтерпретуватися як деградовані обрядові чоловіки, куми, божественні предки. Саме з останніми утворювалось те сакральне подружжя, яке в обрядах з участю одних тільки заміжніх жінок включило до себе вже й природний наслідок подружнього життя – дитину, також, якщо так можна сказати, „тимчасову”, яка народжувалась, хрестилась, жила та помирала протягом декількох днів чи тижня. Розуміння кумівської пари як „божественних батьків” цієї дитини та виведення реального чоловіка шлюбної жінки через його удавану смерть (семантично відповідну помиранню того ж самого божества-предка) поза символічний простір такої знакової родини було тим змістом, який пізніше у християнстві проявився у виведенні справжніх батьків дитини з обряду хрещення.

Глава 2. Кумівство в системі кривних та символічних родинних стосунків

§ 1. Ритуальний інцест, або чи можуть бути кумівською парою брат і сестрою

В аграрно-календарних святах, де фігурувало подружжя божеств плодючості, був один важливий момент, який полягав у тому, що воно, зокрема, українська обрядова шлюбна пара Івана та Мар'ї, за купальськими піснями, були ще й братом і сестрою. За легендою, вони згрішили, начебто не знаючи про свою кривність, і у покарання за це перетворилися на квіт жовтої та синьої барв (вексилологічних для України) – *Івана-та-Мар'ю*, що також називається *Братом-і-Сестрою*, *Братчиками* (*Перестрічем гайовим*). Ця квітка є знаковою, символічно-обрядовою рослиною Зелених та Купальських свят.

У відповідній пісні співалося: „Ходімо, брате, горою / Розсіємося травою / Ой ти будеш синій цвіт / А я буду жовтий цвіт / Буде слава на весь світ!..” [53, с. 64-72]. Постає питання – чого це з інцесту повинна котитися „слава на весь світ?” Вочевидь, тут ми маємо справу з дуже давніми уявами, котрі сходять до архаїчних міфів про перших людей, окрім яких нікого ще в світі не було, і через це подовження людського роду не могло відбуватися іншим чином, ніж через кровозмісний шлюб їхніх дітей – брата і сестри.

Таке припущення підтверджується інтерпретаціями цього міфологічного передання авторитетними дослідниками. В'ячеслав Іванов і Володимир Топоров купальський мотив інцесту брата та сестри вважають пов'язаним з предками-заступниками (*мортальність* та *генетив*), що цілком відповідає нашій концепції божественного подружжя як обрядового аналога кумівських пар відповідних свят. Наталя Козлова додає до даної констатації *еротичний* код, коли говорить, що тут йдеться про перемогу шлюбу над безшлюбністю. Злягання чоловічо-жіночої пари предків-заступників обумовило й розгульний, еротичний характер тих свят, де люди їм наслідували. Звідси – вселенське „торжество коїтусу”, як урочисто проголошує з даного приводу ця дослідниця [54, с. 117-124]. Але фактично, і про це ця авторка також згадує, тут йдеться у першу чергу про *торжество життя над смертю*. Ось чому лунає „слава на весь світ” – не від кровозміщення, а з нагоди започаткування та подовження людської парості.

Купальській парі Івана та Мар'ї відповідають архаїчні постаті богинь, що мали за чоловіків своїх братів. У випадку з Осірісом та Ісідою цей факт встановлено абсолютно точно, оскільки обидва вони були дітьми бога землі Геба та богині неба Нуг. До речі, його брат Сет також мав за дружину ще одну доньку цього подружжя, Нефтіду. Всі ці богині мали безпосереднє відношення до оргіастичних культів, адже спочатку вони були богинями фізіологічної сексуальності, а Іштар виступала ще й покровителькою повій, гетер та гомосексуалістів, і лише пізніше їх стали вважати богинями кохання та шлюбу. Епізоди, де фігурують ці богині, часто типологічно тотожні епопеї Адоніса. Астарта (Астроноя) переслідувала своєю пристрастю Єшмуна, який загинув, але воскресився завдяки теплу богині, що дарує життя. Від відтятого і загубленого, а

потім знайденого статевого члена загиблого Осіріса Ісіда зачала та народила Гора, котрий потім оживив батька, перемигши його вбивцю та свого брата Сета.

В інших випадках первородна кривність богинь та їхніх чоловіків може бути встановлена лише побічно, за аналогією. Так, чоловіком Іштар в її іпостасі Іштар Ассирійської (Ашшурської) був Ашшур, у свою чергу давньосемітська Астарта була дружиною Астара. Оскільки однакові імена надавались саме близнюкам, дівчинці та хлопцю, якими, наприклад, в Давній Індії були Яма та Ямі, а в Ірані – Йіма та Йімак, то збіги в іменах цих богинь та їхніх чоловіків дозволяють припустити, що і вони теж були сестрою та братом. В міфах про цих персонажів присутній інцестуальний мотив, і якщо брат з першої пари відмовився від пропозиції своєї сестри мати спільних дітей, то друга пара все ж таки вступила у кровозмішний зв'язок, завдяки якому розпочався рід людський [47, с. 194].

Уяви про інцест купальської пари брата й сестри має певні аналогії і в тих обрядах, де першопредки виступають через власні субститути. Так, Микола Бондар зазначає, що особливий інтерес у зв'язку з „прочитанням” образу-символу „зозулі” становлять висновки Володимира Топорова, який в контексті звичаю кумуватися під час обряду „Похорон зозулі” виділяє мотив стосунків брата та сестри та певні риси „основного” міфу, відмічаючи зв'язок інцесту з максимальним проявом родючості (детабуйований *еротичний* код як „підсиловач” *генетивності*). Пан Микола визнає, що з цією точкою зору слід погодитися, особливо з врахуванням стійких ототожнень сестри із зозулею, а брата – із солов'єм, а також уяв про те, що соловей із зозулею „гуляє”. На його думку, в образі „Кукушки” та „Кукуна” проглядають ознаки міфічних першолюддей, від яких пішов род людський, і ця подружня пара не могли не бути братом та сестрою [9].

Це переводить домінуюче тут *еротичне* кодування *генетиву* у площину зазвичай *табуованих* статевих стосунків, інцесту, *каналізованих* у певне ритуальне русло внаслідок неможливості іншого варіанту примноження людей. Водночас, виходячи з цього, слід, по-перше, визнати типологічну тотожність обряду „Похорон зозулі” з купальською обрядовістю з її вогняно-водною (жовтосиньою, чоловічо-жіночою) феєрією та інцестом брата і сестри тощо. По-друге, розуміння купальських свят з їх відтворенням інцесту божественної пари з огляду на відповідні аналогічні риси весняних обрядів (Русалій, Зелених свят тощо) дає можливість зрозуміти ще одну причину пізнішого усунення парубків з цих обрядів, тепер вже не тільки задля запобігання зляганню взагалі, але ще й для відвертання можливої невірної „репродукції” інцестуальної пари божественних прашурів, оскільки не виключалось, що у цих святах, як і у масових запаморочних зляганнях (Фіджі, Курдистан), могли брати і брали участь рідні брати і сестри.

Табування статевих стосунків між близькими родичами, головний культурний припис у *репродуктивній* діяльності, поряд із забороною канібалізму в *аліментарній* та вбивству собі подібних в *агресивній* сферах, вважається чи не головним чинником становлення людяного в людині. Через це цілком слушно припустити, що обрядове відтворення пари першопредків через кумування увійшло у певний конфлікт з розумінням їх як брата та сестри.

Хоча спогади про їх кривність певним чином і перейшли до пізніших календарних обрядів (у піснях, в уявах про них як про подвійну за вогняно-водними кольорами квітку з етіологічними рисами різностатевих божеств двох генеративних стихій, а також – у розумінні зозулі та солов'я як двох коханців, сестри та брата), відтворення інцесту, навіть з міркувань обрядового підсилення плодючості природи, вже вважалося цілком неприпустимим.

Втім, деякі паралелі між братом і сестрою та кумівськими парами все ж таки фіксувалися, що видно в одній з пісень: „Пішов кум горою, кума долиною; зацвів кум рожею, кума калиною” [45]. Тут ми бачимо проведення смислової паралелі між інцестуальними братом і сестрою та кумами, котрі також перетворюються на рослини.

Зміст відносин між кумом та кумою були настільки очевидним, що у російських приспівках вступання у статевий акт іноді прямо називалося „покумитися”: „Шли с кумой на богомолье / Но прошли лишь три версты / *Захотелось покумиться* / Я повел ее в кусты / У нас нынешней зимою / Кум ребеночка крестил / А что делал он с кумою / За то Бог его простил” [33, №№ 1312, 1314]. Як бачимо, снаговиту жагу кума пояти куму прямо „у кушак” не стишило навіть те, що вони були прочанами. Іноді пропозиція таких зв'язків з підміною смислу „кума – має залюбки та ладно віддатися кумові” на „залюбки та ладно віддатися – станеш кумою” доходив навіть до образи жінки у разі її відмови від такого „кумівства”: „Ой дай – кума будеш / А не даси – сука будеш”.

Оскільки адюльтер кумів був узуальним та громадською думкою мовчазно дозволений, то іноді кумувалися спеціально задля легалізації своїх позашлюбних стосунків. Про те, що, зокрема, на Херсонщині, чоловік та жінка, щоб прикрити свій зв'язок, нарочито вступають у відносини кумівства, нашого славнозвісного дослідника Хведіра Вовка повідомляв випускник одеського університету, видатний історик, етнограф, археолог, краєзнавець, дослідник старожитностей Єлисаветградщини (сучасної Кіровоградщини) Володимир Ястребов, додаючи до цього відому приказку: „Кому яке діло, що кума з кумом сиділа” [75, с. 43]. Тобто, коли ці чоловік та жінка не були б кумами, то їх інтим однозначно засуджувався би, а якщо вони вже є куми, то для докорів їм у такий позанормативній поведінці підстав вже не було. Дані матеріали побіжно вказують на деяку культурно-семіотичну „екстериторіальність” кумівських любовних зв'язків, коли вони, випадаючи із загальноприйнятого нормативного поля, тим не менш, сприймалися як певний обов'язок – адже ніщо не заважало кумі просто не піти „у куші”, і так, вочевидь, вона і зробила б, якби попутником був не кум.

Зрозуміло, що за цих обставин дія головного табу в репродуктивній сфері – заборона інцесту, вимагала, щоб кумами, яким в сексі дозволено трішки більше, ніж іншим, не ставали близькі родичі. Це призвело до повного заперечення самої ідеї архаїчної пари брата-чоловіка та сестри-дружини і знайшло прояв у приписах, що забороняли сестрам та братам ставати кумами. Про такі приписи пам'ятали ще у 1920-х роках, коли зі слів Сави Онищенко з села Городець було записано: „В куми беруть ці добрих сусідів, ... *але сестра з братом не йдуть у куми*” [10].

Зрештою, за все більшого утвердження християнських норм, попри триваючі „прориви” поганства, у повсякденному побуті скасування старих звичаїв еротичної свободи втілювалося у систему приписів, що вже суцільно виключали статеві відносини між кумами. У середземноморських легендах розповідалося, як за любовний зв'язок куму та кума поглинуло бездонне озеро Св. Івана, або як їх було перетворено на качок, що плавають по ставку. Українці ж твердили, що „кумам не можна жити як чоловіку з жінкою – кажуть, як піде вода знизу нагору, тоді можна жити куму з кумою. То є коло Овруча «Кумин Руов». То, кажуть, куми похрестили дитя та йшли додому, а вони були молоді, то їм захотілось чогось другого, то коли вони пішли відтіль, на тому місці увалився здоровий руов – то і зветься через те «Кумин Руов»” [10]. В одній з українських церков 18-го ст. є картина Страшного Суду, де поміж інших грішників у пеклі у візку сидять кум та кума, кум тримає баклагу, а кума – чарчину [79, с. 20], що говорить про те, що вже тоді на кумівське перелюбство дивились очима церкви як на смертний гріх.

Після одруження старших синів у великих російських патріархальних родинах молодших синів за цих умов вже прагнули за першого зручного випадку зробити кумами їхніх невісток, щоб не допускати, вочевидь, колись узвичаєних і тому підставово очікуваних ставових стосунків („баловства”) між ними та братовими дружинами [62, с. 42], тоді як за минулих часів кумівство слугувало б прямою підставою для легальної *культивації* таких „балоців”.

Зрештою, загальна еволюція інституту кумівства визначила поступову елімінацію будь-якого адюльтеру (принаймні, відкритого) у стосунках між кумами, хоча послаблення колись міцного *еротичного* мотиву обряду та переведення майже шлюбно-родинних стосунків чоловіка та жінки, що вирішили стати кумами, у суто семіотичну площину, не виключало збереження певних їхніх замісних, порівняно безвинних, але по-колишньому *еротично* кодованих відносин, проте тепер уже у вигляді простого залицання чи жартів.

Проте від традиції кумівського злягання відмовилися не відразу. Як ексцес старих вільностей можна розглядати *каналізування* сексу між кумами. Олександр Веселовський наводить передання, за яким Ісус Христос, вважаючи, що покарання гріховодних кумів Св. Іваном є занадто суворим, дозволив йому до таких заходів вдаватися раз на рік, лишень у його, Іванів день, але саме тоді Він навіював на нього міцний сон, щоб той не міг карати кумів за їхні, можливо, щирі почуття полігамного кшталту. Через це тих кумів, що кохалися на Іванів день 24-го червня, заспокоювали: „Не бійтеся, любитеся, Іван спочиває” [14, с. 293].

У подальшому посилення табу на адюльтер, перекривши і ці канали, зробило неможливим навіть офіційне женіння між кумами. З цих резонів спеціально кумувалися вже не для того, щоб вільно, без будь-яких перекорів, ся добре бавити поза шлюбом з постійним партнером, фактично, з другим чоловіком чи жінкою – кумами ставали спеціально ще й для того, щоб з немилим не одружуватись. Відомий російський письменник Микола Лесков описував, як така собі дівчина, знаючи, що з кумою не можна братися, зумисне домовилась, щоб закоханий у неї, але нелюбий мужчина, став їй кумом („*Захудалый род*”). Цим *табуванням* шлюбу між кумами, прознавши, що поміщик хоче проти воли

їх поженити, у свій час широко користувались російські селяни, адже кума и куму не мав права змусити стати до шлюбу і найбільш суворий кріпосник [12].

Подібне „обертання знаків” з негативного на позитивний ми бачимо у зміні ставлення до питання, чи можуть брат та сестра бути кумами. Посилення християнського пресингу на колись дозволені кумівські вільності відбувалося через переосмислення кумівського „парування” виключно у духовних поняттях. Збережені у народній пам’яті уяви про те, що пара першопредків були братом і сестрою, вийшли на перший план, тоді як їхнє подружнє життя, хай і не забуто зовсім, було „взято у дужки”.

Таким чином, їх кривність починала виглядати як запука того, що відносини між ними як „кумами” не вийдуть за межі звичайних стосунків брата і сестри. Задля цього хрещеними батьками дитини, та, відповідно, *кумами*, *вже навмисно обиралися брат та сестра* („в куми беруть стрічних і брата з сестрою”). Це робилося зовсім не з причин „наслідування” божественній інцестуальній подружній парі предків-близнюків, а задля впевненого забезпечення того, що між такими *кумами* ніякого адюльтеру бути за визначенням не може. Більш того, задля цього іноді кумами обирали не просто брата, але такого, „котрий не знає з дівками ніч”, як і сестру, „котра не знає з хлопцями ніч” [8, с. 249], тобто, таких, що ще не почали статевого життя, підкреслюючи тим самим їх „безгрішність” та духовну сутність утвореного союзу.

Подібне духовне „батьківство” брата та сестри у Христі акцентує саме на відсутності минулого та неможливості майбутнього досвіду тілесного зв’язку, що підкреслює духовність даного батьківства, дитина в якому теж народжується не фізично, а духовно. Тобто, вимога щодо цнотливості хрещених батьків може розумітись як така, що протиставляє „духовний шлюб” тим кумівським зв’язкам, котрі, і це було добре всім відомо, у реальному житті виходили далеко за межі самих тільки духовних відносин.

Узагальнюючі розгляд цього питання, зазначимо, що коли кумівський адюльтер спочатку був ритуально-знаковим та обов’язковим, брата та сестру в куми не звали, щоб не було інцесту. Коли ж статеві вільності кумів почали все більше підпадати під заборону, тоді їх почали просити у куми навмисно, щоб внівець викоринити такого роду стосунки. Отже, коли хрещеними батьками ставали брат та сестра, їхня кривність, з огляду на заборону кровозмішення, мала гарантувати, що в цьому випадку колись мовчазно дозволених кумівських вільностей точно не буде – адже заборону інцесту кумівство не скасовувало.

Як бачимо, анулювання кумівського адюльтеру набуло парадоксального вигляду – задля цього приписи щодо кумівства брата та сестри помінялись на протилежні. Нез’ясованим, на жаль, залишається питання про те, коли саме м’який дозвіл на статеві стосунки між кумами (їхню *культивацію*) було замінено на сувору заборону (*табування*). Скоріше за все, внаслідок існування певного „подвійного стандарту” хронологічно ці норми існували одночасно, і говорити тут можна лише про поступове наростання значущості у громадському житті заборонної норми, відповідне мірі послаблення двовір’я та ступеню посилення

християнських правил життя, про що свідчать згадані вище протилежні стосовно брата та сестри як кумів народні нормативні приписи.

У цілому ж посилення репресивного тиску на стосунки між кумами крок за кроком відтісняло навіть згадки про аграрно-календарні витоки кумівства, все більше прив'язуючи його лише до хрещення немовлят, а безсоромні пісеньки з відвертими натяками щодо стосунків кума та куми перетворились на скарбницю народного еротичного гумору, на вже дивакуваті присмішки та пустощі сучасного кума, котрий і сам навряд чи сподівається, що його кума так само з дорогою душею, як і раніше, відгукнеться на його за древнім фольклорним штампом висловлювану оферту „покумитися” десь у хащах поза чужі очі.

§ 2. Куми як рідня, або кумівство як непотизм

Попри відзначені вище зміни, уяви про те, що куми утворюють деяку „розширену” сім'ю, сакральним чином утворену, збереглося, і це знаходило прояв у обов'язковій допомозі кумів один одному по газдівству, як рідним. За жодних обставин кумам, які потребували помочі, не можна було відмовляти. Так, коли в родині кумів, бува, хтось хворів, то кум чи кума неодмінно допомагали цій сім'ї по господарству, виконуючи чоловічу (якщо заслаб чоловік) або жіночу (якщо занедужала жінка) роботу. Тобто, зі звичаєм кумівства пов'язаний ще один цікавий момент, котрий певним чином пояснює сучасні його прояви як непотизму – протекції та патронажу одними особами інших (спочатку – дядею-кумом племінників, *'nepot'*) коли з впливовими людьми задля отримання певних преференцій кумуються умисно. Обов'язковість виконання кумівських зобов'язань з господарської, фінансової та іншої взаємодопомоги за укоріненою традицією вела до того, що і за минулих часів кумівство встановлювалось не без хосенного інтересу.

Наприклад, старі пісні донесли до нас відомості про те, як кумувалися з розрахунку на використання реманенту та коштів кума чи куми, але коли вони біднішали, кумівські стосунки з ними послабляли чи зовсім розривали: „Як Микита воли мав / По всім селі кумував / Як не стало волів / То остався без кумів / Оставсь кожух та свита / Не кум мені Микита”. Або ще: „Ходімо, жінко, на місто / Та продамо намисто / Як продали намисто / Вторгували рублів сто / Стали воли торгувати / Стали куми прибувати” [70, с. 450, 453]. Це свідчить про те, що даний звичай у його сталих елементах використовувався і задля досягнення певних неадюльтерних цілей, котрі внаслідок своєї відвертої своєкорисливості придали поняттю „кумівство” негативного забарвлення.

Втім, не меншою мірою традицією були визначені й основні зобов'язання кумів як хрещених батьків. Вважалося, що куми – це, так би мовити, запасні батьки для дитини, і на випадок втрати нею рідних ненів вони, з огляду на їх освячене батьківство, мали пантрувати її замість батьків фізичних [74]. Іншими словами, стосунки кума та куми не обмежувалися лише „приємним дозвіллям” у млосних обіймах; іноді це була важка праця на дворі та наділах хрещеників-сиріт, обмеження власних фінансових та майнових можливостей задля їхнього пристойного матеріального забезпечення, повсякденний труд турботливого батьківського догляду та християнського виховання.

Глава 3. Обрядові форми приведення новонароджених до роду

§ 1. Ритуал залучення до роду померлих нехрещеними дітей, або з чого потерчат нарікали Адамом та Євою

Серед проблемних питань, що ми їх окреслили на початку роботи, є питання про те, чому, маючи витоки в аграрно-календарній обрядовості, звичай кумування так органічно поєднався зі звичаєм кумівства? Відповідь на це дає Олександр Веселовський [15, с. 181], який показав, що календарні аграрні свята включали до себе й обряд прийняття до роду, колись хронологічно співпадаючи з купальськими святами. Так, учений звертає особливу увагу на обряд „Іванівського кумівства”, яскравіше за все збережений у Сардинії. На його думку, він є відлунням древніх форм *гетеризму* (ритуально-знакового злягання) та *прийняття до роду*. Згодом відбувся перехід від прив’язаних до точних дат календарних обрядів до обряду, вільного від приурочення до певної пори року. В ньому акцент уже робився не стільки на відтворенні пари першопредків, скільки на прийнятті до роду. Зміст цього обряду суттєво трансформується, стосунки між дівчинами і хлопцями набувають вигляду безвинного кумування, і ця заміна натурального злягання суто дружніми взаєминами визначає й інше розуміння народження дітей, котре тепер постає як їх соціалізація через приєднання до родової спільноти, а фізична поява на світ вважається лише передумовою народження власне людини.

Отже, „органічність” „вписування” аграрного кумування в обряд, пов’язаний з народженням дитини у формі її залучення до роду, можна пояснити тим, що і у першому одному була присутня ідея чадороддя, оскільки ритуальне дублювання „божественного подружжя” дівочо-парубковими парами аграрних свят мало мати певні „результативні наслідки” – і не тільки добрий врожай, але й появу на світ дітей. У деградованому обряді – вже згадуваній грі „Шума”, її учасниці передавали маленького хлопчика з рук в руки, що може інтерпретуватися як символічне втілення цього залучення. Труднощі реконструкції даного явища визначені тим, що історично колись цілісні обряди роздробилися між декількома святами [58], і саме тому за цих обставин дітонародження, можливо, почало святкуватися поза аграрно-календарним контекстом.

За будь що, тепер вже важко точно встановити, чи вплинули на появу дитини в аграрному обряді якісь елементи породільної обрядовості, чи, навпаки, мотив дітонародження в аграрних святах дав початок породільним обрядам, але ясно, що ще одним обрядовим джерелом сучасного звичаю кумівства є давнішня перинатальна обрядовість. Скоріше за все, у теперішній формі цей звичай виник як результат таких дивергентно-конвергентних взаємодій календарно-аграрних свят та обряду присвячення до роду, котрі тепер за браком джерел вже важко достовірно реконструювати. Втім, одним із залишкових проявів такої контамінації аграрних та породільних обрядів та прямим свідченням того, що аграрний обряд якимось був пов’язаний з ритуальним залученням народженої дитини до роду під час весняних чи купальських свят, внаслідок чого учасники обряду набували кумівського статусу, є оприлюднена Дмитром Зеленіним у 1916-

му році приспівка, що її виконували дівчата під час „хрещення” зозулі: „Ку-ку, кума! – Хрещу дитя – Яке? – Слепе – Чиє? – Мое”.

До більш детального розгляду другого джерела сучасного звичаю кумівства, а саме, обряду прилучення новонародженого члена громади до роду, ми й перейдемо. Деякі втрачені з часом елементи цього знакового процесу та шляхи його пізнішого перетворення на обряд хрещення дитини можна певним чином відновити, звернувшись до приписів та обрядових дій, що їх чинили за умов неможливості здійснення даного залучення, або до прагмасеміотичних особливостей періоду, який передував його виконанню.

Тут важливо вказати на одну цікаву структурну відповідність поганського та християнського обрядів, котра ясно свідчить про їхню наступність. *Мортально-іммортальні* мотиви в обряді хрещення як *помирання* для гріху та *відродження* до життя у Христі з огляду на те, що цей обряд, окрім усього, був засобом залучення новонародженого до християнської общини, мають чіткі універсально-культурні паралелі у дохристиянських уявах про прилучення немовляти до роду. Як зазначається у багатьох джерелах, від народження до хрещення діти вважались ритуально нечистими, „не зовсім людьми”, ще приналежними до „того світу”, з якого вони прийшли у світ живих.

Зокрема, Альберт Байбурін наводить відомості про те, що прилучення новонародженого дитинча до громади тривалий час зберігало вже потьмянілі уяви про нього як про неповноцінну людину, що прийшла з „чужого” світу, будучи „божим даром” та, водночас, істотою нечистою та небезпечною. Мала дитина до хрещення чи віком до одного року сприймалася як *маняк*, примара (Житомирщина) [3, с. 41]. З часів, коли християнські погляди стали домінувати, прилучення дитятка до роду почало розумітися як перетворення його не тільки на власне людину, але й на божу душу, християнина. Але й тоді за ще впливовими залишковими поганськими уявами до нехрещених дітей ставились як до таких, що покіль належать до світу неживих. В основі цих уяв лежав певний силогізм, за яким приймалося, що оскільки новонароджені діти приходять у світ живих з потойбічного світу, світу мертвих, то до хрещення, тобто, до набуття людського статусу, вони зостаються його представниками.

Спілкування з такими дітьми регулювалося рядом заборон та приписів – їх не можна було цілувати, вносити з хати, в якій, як і при покійнику, всю ніч мало горіти світло тощо. Нехрещену дитину нечиста сила (в українців це могла зробити *дика баба*, у поляків – *богинка*, потворно страшна жіноча істота, у росіян – *домовий*) могла вкрасти та підмінити на власного виродка, котрого звали *одміна*, *змітча*, рос. *подменьш*. Тобто, існувала певна „взаємозамінність” нехрещених дітей та дітей нечисті на підставі певної їх „однаковості” – приналежності до потойбічного світу. Цікаво, що задля запобігання підміни дитини на її ручці зав’язували червоного шнурка або одягали червону шапочку [16]. Можливо, це побіжно вказує на апотропейне значення червоного каптура з відповідної казки, котрий мав захистити від Вовка – вже зовсім зміненого образу нечистої сили.

Тут ми також бачимо контамінацію *генетивних* та *мортальних* мотивів – дитина до залучення до роду вважалася смертельно небезпечною, як і, за певних

обставин, прашури, але водночас, також подібно до останніх, вона в інших контекстах сприймалась однозначно позитивно. При цьому на саму щойно народжену дитину дивилися як на призначену людям, тоді як послід залишався „тому” світові, і у відповідності до цих уяв його ритуально „ховали”.

Показово, що у своїй мові опису даного обряду Альберт Байбуурин прямо вказує на зв'язок народження (*генетику*) та похорон (*мортальності*) на рівні обрядових дій), більш того, він твердить, що у контексті *породільного* обряду відбувається також обряд *погребовий*. Саме ж таке символічне поховання, як на нього, було потрібно для того, щоб забезпечити нове народження, зберегти відносини неперервного обміну між предками та нащадками, між *життям* та *смертю* [3, с. 42-43]. На його думку, існування колективу вимагає постійного відновлення, через що ідея наступності, подовження життя предків у житті нащадків, знаходить прояв у поширеному в багатьох народів звичаї називати немовлят іменами померлих дідів та бабів. У цьому плані *похорон* та *народження* є єдиним комплексом, що регулює відносини минулих та прийдешніх поколінь, коли *смерть* робить необхідним *народження*, а *народження* веде до *смерті* та наступного *відродження* [3, с. 40].

У випадку, коли ще нехрещена дитина помирала, її називали *потерча́*, або *потороча́*, *потерчук* чи *страдча*. Видатний російський етнограф Дмитро Зеленін вважає, що „потерча” походить від слова „чорт”, зміненого на *па-чорта* за аналогією з утворенням слова *па-синок*. Втім, є інші пояснення походження даного терміна, коли думають, що він утворився від ‘потерпати’, перетвореного на *потерпча*, що підтверджується іншою їх назвою – *страдча* (від ‘страждати’). Цю дитину дорівнювали, як і мертвонароджену або приспану своїми матерями малечу, до „заложних” покійників, тобто, не закопаних, а лише закиданих („закладених”, рос. „заложенных”) дошками чи гілками на поверхні землі.

Показовими є місця поховання таких дітей – під *порогом* (де закопували й пуповину на знак встановлення зв'язку з родинним окультуреним простором), під *підлогою* (відомо, що, правда, в інших культурних регіонах, саме тут ховали померлих членів родини), під *деревами* (які використовувались й в обряді „Похорон зозулі” з виходом на смислові обрії „Світового Дерева” та „Дерева Життя”), на *перехрестях* доріг (де ховали й самогубців) з їхньою сакральною семантикою входу-виходу з „цього” до „того” світу.

Перше згадане тут місце поховання, поріг, особливо ясно вказує на розуміння нехрещеної дитини як такої, що через свою передчасну смерть не могла сприйматися причетною до світу людей, але через своє людське, земне народження вона вже не належала й світові потойбічному. Поріг традиційно розумівся як символічний кордон між хагою та зовнішнім світом, „своїм” і „чужим” простором. Оскільки народження дитини розумілося як її прихід в „цей” світ з „того” світу, то поріг як певний знаковий „рубіж” включався до комплексів породільної обрядовості та народних форм супроводу хрещення.

Так, вирушаючи до церкви хрестити дитину, українці для захисту від пристріту клали на поріг гаряче вугілля, ніж, сокиру або серп. У білорусів та литвинів з-під Вільно існував звичай, коли батько, приймаючи від хресного свою

вже похрещену дитину, клав її на поріг задля того, щоб у такий спосіб немовля „освятити” [79, с. 30]. На Полтавщині маля передавали хресній матері через сокиру, що лежала на порозі, хоча традиційно вважалося, що через поріг не можна нічого передавати. Отже, амбівалентність семантик порога проявляється у заборонах різних дій на ньому та, водночас, у ритуальному його використанні.

Андрій Топорков тому не зовсім вірно виснує, що звичай ховати померлих або мертвонароджених дітей під порогом відповідає осмисленню його як місця мешкання душ померлих [88]. Це не так, тому що поріг як раз не є спеціально призначеним місцем для поховання, і якщо там і можуть перебувати душі померлих, то лише не упокоєних небіжчиків, тих, хто залишив землю, але з різних обставин не попав на „той” світ. Саме такими вважалися потерчата, .

За народними переданнями, неприкаяні душі померлих нехрещених дітей не знають упокою, літають біля своїх могил у вигляді *птиць* та кричать, вимагаючи їх охрестити. Хто почує цей крик, мусить кинути хустку або щось з одягу (як замітники крижма – білого простирадла або рушника, в яке обгортають при хрещенні дитину відразу ж після триразового її занурення у воду) у той бік, де чути ці репети, перехрестити його та сказати: „Якщо ти пан, то будь Іван, а якщо ти панна, то будь Ганна”. При хрещенні у такий спосіб померлих нехрещеними дітей часто нарікали й Адамом та Євою, підкреслюючи тим їх статус першопредків. Тобто, потерчат необхідно було охрестити за будь-що, навіть за спрощеною процедурою з вимовлянням відповідної формули та ім’янареченням.

Деякі автори зазначають, що звичай давати потерчатам імена бачиться значно давнішим за християнський обряд хрещення. Так, згідно з міфологією, створення світу, світлil, неба й землі, живих істот і всіх речей відбулось через їх називання. Дати ім’я – це дати життя. У випадку з потерчатами наречення їх *іменем* означало прилучення до сонму янголів і надання їм *життя вічного* (*вітальність* та *імортальність* в *інформаційному* кодi). Урятувати душу нехрещеної дитини або полегшити її участь можна було на *Троїцькому тижні* або на *Семік* – у четвер на сьомому тижні Паски. У ці дні таку нещасну дитину можна було „вихрестити” роздачею хрестиків та через пригосщення на її помин чужих дітей крашанками і пампушками. Для цього ж на *перехресті* доріг, тобто, на місці, де таких померлих дітей хоронили, залишали на ніч мед [42; 61].

Як вже говорилося вище, погребали цих дітей і там, де закопували після пологів послід – під *порогом* чи в *хаті*, або у саду під *деревами* [3, с. 41]. Таке дерево розумілося як „Світове древо”, що поєднує світ *живих* зі світом *померлих*. З опису троїцького обряду в Новгород-Сіверському повіті на Чернігівщині можна зробити висновок, що звичай ховати потерчат під деревами якимось чином був пов’язаний з аграрно-календарними святами, де утворювались кумівські пари через укладання „родинних” союзів з божественними предками. Це свідчить про стійку смислову паралель між родоначальниками та померлими нехрещеними дітьми, коли вони парадоксальним чином починали ототожнюватися.

У цьому обряді, під час епізоду *завивання берези*, дівчата срібним хрестом окреслювали коло, а під самим деревом залишали поминальну їжу. Ми вже знаємо, що береза у цьому ритуалі розумілася як антропоморфна істота,

під заступництвом якої утворюються відповідні кумівські пари. З цього випливає, що померла дитина теж розумілася або як власне предок, або як народжене за санкцією прашурів дитя, котре так і не потрапило до світу живих чи перебувало тут настільки недовго, що його через малий життєвий вік не встигли через ритуальне залучення до людської спільноти визнати „своїм”, людиною. За такої обставини цю дитину слід було „повернути” назад, на „той” світ, але не залишати самотньо, а залучити до скопу прашурів. Засобом для цього слугувало поховання під плантоморфним втіленням предка-родоначальника (березкою, грушкою). Так само прилучалася ця дитина до потойбічної спільноти, коли її ховали і в інших місцях, де існували „тунелі-переходи” у той світ, наприклад, на перехресті доріг.

За умов поєднання християнських та язичеських обрядів у народній свідомості переконання у необхідності прилучення дитини до роду, хай вже не до живих, а померлих його представників, предків, набуло вигляду її обов’язкового хрещення, хоча, зрозуміло, хрещення померлої людини з усіх поглядів є еретичним. Таке поєднання видно з пісні, яку при виконанні цього обряду співали дівчата: „У полі-полі під грушкою / Лежить тіло, як папір, біле / Ніхто до тілечка не прихилиться / Прихилилася стара бабочка / Стара бабочка – його маточка / Узяла його та й на рученьки / Понесла його та й до церковки / Самі свічечки запалилися / Самі книжечки зачиталися / Самі дзвоники зазвонилися / Біле тілечко схоронилося”.

У цій пісні одночасно фігурує як поганське священне дерево, під яким за язичеських часів ховали мертве маля, так і християнські атрибути (церков, дзвони, свічки, молитовник). Горьована мати, поховавши померлу дитину не так, як всіх людей, не на цвинтарі, все ж несе її для хрещення до церкви, де сама, без священика, чинить цей обряд. Легкість, з якої поховане тіло було перенесено до церкви, можна пояснити тим, що такого „заложного небіжчика”, як відомо, не інгумували, а лише накривали гілками.

У такому ж дусі двовір’я переосмислювалось значення перехрестів доріг – з огляду на їх хрестоподібність поховання на них розглядали як своєрідне хрещення, хоча, зрозуміло, погребання останків за часів язичеського звичаю кремації померлих на перехрестях доріг чи біля самих доріг, коли рештки спаленого померлого „возложашу в судину малу і ставя на столпе на путех”, ніяких „баптістерських” навантажень не несло. Так само поховане під порогом дитя „хрестилося”, коли поріг переступали хрест-навхрест, із схрещеними ногами. Подібне ритуальне відтворення Животворящего Хреста у зовсім непристойній ситуації справляння язичеського обряду можна побачити у згаданому вище перекиданні хрест-навхрест між учасниками обряду зозулі-лялечки при її „хрещенні” та погребі, у чому, зазначимо попутно, можна побачити типологічні відповідності обряду „хрещення” зозулі та умовного хрещення померлого нехрещеним немовляти. Разом з тим на Полтавщині закопана під порогом дитина вважалася похрещеною, коли поріг переступав священик з хрестом у руці [88].

Важливо ще раз зазначити, що обрядове повернення померлої нехрещеною дитини до спільноти прародителів відбувалося безпосередньо, тобто, без оформлення за фактом хрещення кумівства та, тим більше, без отримання нею

хрещених, „духовних” батьків – їх у померлої дитини, цілком зрозуміло, не могло бути. Але таких дітей явно під впливом християнства називали вже іменами батьків всіх людей – Адамом та Євою. Іншими словами, наречення нехрещених померлих дітей іменами перших людей, вочевидь, мало на увазі констатацію їх філіальної причетності до першопредків взагалі. Ми вже згадували повідомлення Петра Богатирьова на цю тему [8, с. 249], де йшлося про те, що мертвонароджену дитину священик міг поховати лише в тому випадку, якщо повітуха, приймаючи ці гіркі пологи, поливала череву матері святою водою, вимовляючи: „Аш есь Адам, будь Іван, аж есь Єва, будь Євка” [47, с. 204]. Тут, фактично, йдеться про синівську приналежність Івана до прабатька Адама та дочірню приналежність Євки до праматері Єви, чи навіть про їхнє ототожнення. Тобто, за будь що, до таких дітей (потерчат) ставилися як до дітей людини, а не гидкої нечисті.

Зі сказано видно, що уяви про нехрещених дітей тісно сплетені з очевидною дохристиянською світоглядною системою народно-демонологічного та міфологічного гатунку, в якій народження дитини осмислювалося як безпечене предками та як процес переходу з „того” світу до світу живих людей через прилучення до родини та роду в цілому. Ця система, співіснуючи у межах двовір'я з християнськими уявами, робила язичеські вірування, приписи, заборони і забобони, а також пов'язані з нехрещеними дітьми різні демонологічні фігури (*русалок, птиць, жаб та потерчат* тощо) органічною складовою цілісного комплексу народного подвійного погансько-християнського світогляду.

Саме ж ритуальне залучення дитини до роду в своїй видозміненій обрядовій частині стало прив'язуватися до асимільованих християнством календарно-аграрних обрядів, котрі, втім, через свій до кінця неподоланий поганський зміст, у цілісну релігійну доктрину органічно так і не вписалися. Для нашого пошуку джерел ритуалізованого залучення дитини до роду в контексті звичаю кумування ці моменти є особливо важливими, оскільки саме під час їхнього справляння „кумуються” – на *Трійцю* (Зелені Свята), на *Русалчин тиждень*, під деревами, під час „хрещення” („поховання”) птиці („зозулі”) тощо.

Ще раз мусимо зазначити, що за умов „ненормативного”, позазвичаєвого хрещення померлої дитини відомостей про утворення *кумівської* пари хрещених батьків ми не знайшли. Вочевидь, живі та „земні”, хай і духовні батьки, передбачали наявність такої ж живої, хай і символічної дитини. Разом з тим, певне відношення померлі нехрещеними діти до кумівства все ж таки мають – якщо, з огляду на інваріантний смисловий аспект, провести лінію „*божества-родоначалники – їхні дублери, кумівські ритуальні пари, чи їхні „моделі” (чучела, лялечки, зозулі, дерева, куці) – потойбічні предки-родоначалники – знакові втілення сакральних предків-родоначалників (русалки, птахи, жаби, потерчата)*”.

Але чи можливе утворення кумівської пари з потойбічною нехрещеною дитиною? Гіпотетично вона могла розумітися у вигляді партнера для кумування лише на рівні семантичного інваріанту вказаного вище ланцюжка за врахування її смислового паралелізму з іншою типологічно тождною постаттю, тобто, коли на тлі ототожнення померлих нехрещених дітей з прабатьками Адамом та Євою потерчата в уяві також перетворювались на першопредків, втіленням яких були

чучела Коструби і Костроми, імагінативні русалки, дерева, жабки тощо. Чи не з цих причин Кострома з великого опудала перетворилась на маленьку лялечку-зозулю, з якою, власне, й кумувалися, утворюючи ритуальну подружню пару? Вказані ототожнення дещо прояснюють картину, чому потерчата, самі – діти, можуть поставати й як першопредки.

Накладання, скажімо, на образ *лялечки-зозулі* таких парадоксальних уяв (батьки = діти) призводило до того, що під нею розуміли і якийсь благоутробне *жіноче божество*, що передає майбутнім матерям душі-зародки їхніх ще не народжених дітей, і, власне, саму *дитину*, сповиту у цьому випадку пелюшками та стрічками, і *наречену*, одягнену тоді у весільне плаття. Відповідно, й тотожні з русалками та, похідним чином, із зозулями-лялечками, потерчата могли розглядатися і як потойбічні плодоносні родонаачальники, і як діти, що за їх сприянням чи прямою участю народжуються.

Таким чином, померла дитина як представник безжиттєвого світу за певної градації уяв про його представників могла стати самою собі „батьком” (див. вище розділ про поминання предків) у сенсі члена ритуальної батьківської подружньої пари (як *кума-Кострома*), чим пояснюється вже згадуване розуміння всіх померлих, навіть дітей, як предків, а також трансформація кумівства (у контексті теж вже згаданого сванетського звичаю) з відносин чоловіка та дружини на відносини матері та сина чи батька та доньки. За будь що, попри всі видозміни, уявлення про потерчат виводять нас до певної центральної фігури народної міфології – уособлення роду (Великої Матері), іноді дивним чином репрезентованої у вигляді жабки чи лелеки.

Ще раз підкреслимо, що у поглядах на померлих нехрещеними дітей ми бачимо стійкий світоглядний комплекс, де *помирання* діалектично розумілося як *народження*, або, принаймні, як перехід у ті неземні світи, де ці діти починали мати відношення до відтворення людей та плодючості природи. Адже навіть коли дитина помирала нехрещеною, вона все рівно мала бути залученою до роду, але оскільки цей обряд за усіма правилами з неживою дитиною виконати було неможливо, то це залучення відбувалося шляхом символічного приєднання цієї дитини до сонмища предків через ототожнення з ними, через що самі ці померлі діти набували своєрідного „пращурного” статусу.

Стосовно живих дітей цей статус належності до предків набувався шляхом приєднання їх до роду через своєрідну знакову „реінкарнацію” пращурів, коли, як уже примічалось вище, за уявленнями, розповсюдженими в багатьох культурних регіонах, в онуках знов народжуються їхні померлі діди та баби. Іншими словами, *новонароджена* дитина – це *відроджений* предок, і таким чином символічно зрозумілим новонародженим мали б відповідати так само символічно визначені батьки, або батько та мати поодиноці.

Оскільки обряд приєднання новонародженої людини до роду є значно давнішим за хрещення, то пізнішим хрещеним батькам, які між собою, що важливо, вважалися *кумами*, мали б передувати певні відповідні постаті у дохристиянських народних обрядах та звичаях. Перейдемо до розгляду цього питання.

§ 2. Дохристиянські форми кумівства при народженні дитини, або чому дотепер хрещеного батька іноді звать Божатом, а племінника – небожем

З попередньо викладеного матеріалу стало ясно, що, шукаючи джерела інституту кумівства хрещених батьків, слід враховувати не тільки його безумовні відповідності деяким важливим елементам календарній обрядовості. З очевидних резонів слід припустити, що кумівство бере початок також з якихось дуже древніх форм опікунства немовлят всередині роду, де, як уособлення цього роду, фігурує першопредок.

Це так, тому що кумівство хрещених батьків не могло бути похідним від обряду хрещення, оскільки перші обрядові форми хрещення взагалі не передбачали їхньої наявності – у давнину хрестилися вже дорослі люди, яким не потрібні були „духовні наставники”. Михайло Поснов [69] з цього приводу обережно нотує, що відстежити походження звичаю хрестити немовлят немає можливості. Описуючи історію таїнства хрещення до розділення Церков 1054 року, цей богослов вказує, що спочатку воно природно здійснювалось над дорослими, і лише з появою християнських сімей стали хрестити також і немовлят, хоча ще Григорій Богослов рекомендує це чинити лише у випадку небезпеки для їхнього життя.

Відомо, що на Карфагенських Соборах третього століття про це точилися дискусії, так як нормою було хрещення у зрілому віці або навіть перед смертю. Більш того, апостольські Постанови, за свідченням Михайла Поснова, дають зрозуміти, що за тих часів хрещення у повній його формі вважалося зайвим. З четвертого століття, коли піддані імператорів-християн були змушені хреститися „цілим натовпом” без власного вільного вибору, від Церкви вимагали створити для цього сприйнятливих умов, наслідком чого стало введення так званого *катехуменату* – швидкого, але неповного набуття статусу християнина.

Катехуменат (рос. „оглашение”) стало певним „сурогатом” таїнства хрещення. Надання катехуменату рівного з хрещенням значення зробило відтермінування повноцінного хрещення і тривале перебування у такому паліативному статусі цілком звичним. За відомостями згаданого дослідника, Костянтин Великий хрестився на смертному одрі, Феодосій Великий також був хрещений під час смертельної хвороби. Навіть діти християн, скажімо, єпископський син Григорій Ниський та сам Василь Великий хрестилися після дорослішання, отримавши світську освіту. Отці Церкви Амвросій Медіоланський та Нектарій Константинопольський прийняли хрещення вже після обрання їх на єпископські кафедри. Св. Іоанн Златоуст також хрестився дорослим. Коли Августин Блаженний у дитинстві захворів з небезпекою для життя, його турботлива мати Моніка дозволила йому тільки катехуменат.

Сам акт хрещення складався тоді з трьох моментів – зречення від сатани та сполучення з Христом, помазання елеєм та освячення води із закликанням Святого Духа, трикратного запитання про віру та трикратної ж відповіді на нього із зануренням того, хто хрестився, у воду (часто – у джерельця, струмка, ріки). Далі через рукопокладення відбувався контакт зі Святим Духом, що з часом

замінилося миропозазанням. Після хрещення до першого причастя відбувалися містичні наставляння, коли неофітам розповідався таємничий зміст християнських обрядів та таїнств. Це, на думку Михайла Поснова, прямо вказує на аналогічні явища у язичницьких містеріях, коли неофіт спочатку був αμωητοι (непосвяченим), а потім ставав σωμωωτοι (посвяченим у тайни). У четвертому столітті відбувалося пряме зближення хрещення з актом вступу в класичні містерії, через що воно почало розумітися як посвячення у вічне життя.

Отже, з даних, наведених цим істориком Церкви, стає відомим, що хрещення немовлят є пізнішим явищем, і що воно ствердилось лише тоді, коли їх могли хрестити за вірою батьків, тобто, коли склалися цілком християнські родини, а це відбулося не відразу (як відомо, ще в Августина Блаженного батько був язичником, а мати – християнкою). Далі, хрещення дорослих мало свій „ерзац-варіант” – катехуменат, коли зазвичай хрестилися вже дорослими людьми, і при цьому хрещеному не „повною мірою” ніхто не дорікав у поганстві. Далі, оскільки вважалося, що хрещення змиває первородний гріх, а коли хрестився дорослий – усі гріхи, вчинені до цього, то іноді хрестилися вже у похилому віці навмисно, з тим резонансом, що недотримання християнських норм протягом життя після хрещення все одно „пробачиться”. І ще одна важлива деталь. Хрещення за ранішніх часів часто відбувалося „цілим натовпом”, не в баптистеріях, а у „природних водоймах”. З цього випливає, що обряд хрещення семантично прив’язувався до традиційних поганських містерій з їхньою головною метою прилучення до вічного життя, а самі хрещені ототожнювалися з новопосвяченими „містами”. Нарешті, Михайло Поснов ані словом не згадує, чи мали ті, хто приймав хрещення, християнських духовних батьків, що є вкрай показовим, оскільки за наявності їх у ті давні часи він не міг би на це не вказати.

За думкою Галини Носової, вплив старовинних поганських традицій, включно з ритуалами, покликаними встановити опіку над новонародженими дітьми з боку дорослих представників роду, на християнські обряди, в тому колі й хрещення, та на становлення інституту хрещених батьків, не викликає сумніву. Православ’я, пише вона, виявилось не в змозі цілком подавити та викоринити давньослов’янські вірування та культу, через що йому довелося поступово пристосовуватись до язичеських суспільних та ідеологічних принципів, почасти асимілюючи їх, почасти видозмінюючи та ставлячи під строгий контроль [67, с. 4]. З цим не можна не погодитися, оскільки навряд чи звичай кумівства випав із загального процесу асиміляції більшості язичеських обрядів та звичаїв християнською релігією. Тому поступове перетворення перинатальних обрядових представників роду на хрещених батьків виглядає цілком закономірним.

Попри це і дотепер для релігії кумівство залишається лише „народним звичаєм”, до якого вона ставиться подвійно – не визнаючи офіційно, Церква все ж таки змушена брати до уваги його древність, тим самим засвідчуючи його первинність щодо інституту християнських хрещених батьків, зокрема, при визначенні можливості одруження кумів. У посібнику для сільських пасторів (1887, т. 1, № 15 – від 12 апр. – С. 549 – 550) на питання, чи може священник повінчати кума й куму без дозволу єпархіального архієрея, давалась заперечна

відповідь: „Хоча це споріднення, визнане неіснуючим, у народі узвичаєне, то за усіх обставин такий дозвіл потрібен”. Втім, у кінці кінців, „церква робить поступку”, і „учасники при хрещенні дитини визнаються такими, що вступили у споріднення” [44, с. 132].

У літературі є прямі вказівки на те, що в українській родинній обрядовості здавна побутували другі батьки – куми. Як зазначає Віктор Ткач, ще з часів, коли роль батька не була чіткою, опікунство над дітьми брав на себе рідний брат по матері. Кумівство тоді розумілось не як стосунки між символічними батьками та між ними і батьками справжніми, а як добровільне „шефство” над дитиною від її народження до зрілості. У писемних пам’ятках термін „куми” вперше зустрічається у Статуті Ярослава Мудрого (XI ст.). Вибраного батька називали *нанашком*, а маму – *нанашкою* [87].

Ці твердження підкріплюються даними про матріархальні родини, де кровність велася по матері, але головним добувачем їжі та захисником вважався її брат, тобто, дядя сестриних дітей. Цілком припустимо, що саме дядя у свій час виконував роль старшого представника роду, залучаючи до нього, як „Божат”, своїх племінників. Цікаво, що *племінник* походить від слова *плем’я*, спорідненого з *народом*, *населенням* взагалі (*плебс*), а ще далі – з *плодом* та *повнотою*. Дядя у такий функції мав би бути прямим попередником кума – хрещеного батька, тим більше, що *кум*, за вже згадуваною нами вище думкою Марка Косвена – це представник материнського роду по відношенню до новонародженої дитини.

Та обставина, що *кум* та *кума* в аграрій обрядовості – це символічна подружня пара, а в архаїчних сімейних формах *кум* – це брат, що грає провідну роль у житті сестриної родини, криє у собі дослідницьку загадку. Гіпотетично, якщо спиратися на нашу точку зору щодо походження звичаю кумівства з інтеграції, з одного боку, аграрно-календарних свят з їх „гріховодною” парою брата та сестри і відповідними їм „*кумівськими* парами” та, з іншого боку, обряду залучення новонародженого до роду з їх *кумом*-дядьком, очільником сестриної родини, з цього приводу можна висунути версію, що спирається на етимологію слова *кумнат*. Румунсько-молдавське за запозиченням слово, воно означає шурина, швагера (чоловіка жінчиної сестри), за походженням сходячи до латинського *cognātus* – ‘родич, рідний, родинний, близький’, утвореного за допомогою префіксу *co-* „з-” від *nāscor* – ‘народжуюсь’ (*nātus* – ‘народжений’) [26, с. 140], тобто, фактично, – ‘спільно народжений’.

Таке пояснення певним чином виводить нас на витoki власне терміна *кум*. Хоча, можливо, спільна префіксальна частина колись докладалась до дещо відмінної кореневої чи суфіксальної, до наших днів дійшла майже тільки вона. У такому випадку *кум* з породільної обрядовості, дядько, отримав таке найменування через те, що він був „спільно народжений” із сестрою, а *куми* з аграрної обрядовості вважались такими через те, що вони спільно з божественною парою „народжували” (збіжжя, бидло, дітей). Іншими словами, колись *кумом*, за подобою зі словом з прозорою етимологією „кумнат”, могли вважати „спільно народженого” з сестрою брата, тоді як покумовані в календарних обрядах пари *кумами* були через те, що вони „спільно народжували” плоди та плем’я. Останнє,

до речі, не суперечить поширеному тлумаченню терміна *кум* від *commater* ('співматір') та *comptater* ('співбатько'). З часом коренева та суфіксальна частини зазнали „синкопування”, і ці скорочені слова стали омонімами.

Узвичаєне розуміння дітей сестри спільними з братом дітьми, що входять до такої великої родини, де разом з реальним батьком є ще батько-дядько (чи декілька таких „батьків”), дає підстави вважати останнього певним чином причетним до народження сестриних дітей, навіть якщо він їхнім народителем розумівся виключно семіотично, як *кум-божат*, попередник *кума-хрещеного батька*, реально виконуючи роль лише утримувача сестриної родини. У цьому плані він також міг називатися *кумом* через розуміння його як 'співбатька', так само, як пізніше „співбатьком” дитини розумівся батько хресний, котрий теж мав обв'язки з виховання та догляду перед хрещениками, і з господарської допомоги – перед їхніми батьками, своїми кумами. Втім, не виключено й те, що в обох випадках слово *кум* мало вищезгаданий однаковий зміст – 'рідний, родинний, близький'. Втім, це припущення, незаперечно, потребує додаткових розшуків.

Від цього місця доречно буде декілька слів сказати відносно дохристиянського кумівства при народженні дитини у контексті систем кривності, особливо з огляду на вже згадане називання символічних батьків *нанашкою* та *нанашкою*. Хоча й видається, що тепер вже важко точно встановити кривулясті шляхи трансформації первісних систем споріднення на пізніші форми штучних (знаково-символічних) породинних стосунків та на різні варіанти отримання кумівського статусу, але деякі терміни, що позначають кривність та кумівські відносини, наводять нас на певні смислові паралелі між ними.

Зокрема, це видно з відповідності найменування *кума* та *куми* румунською *nașul și nașa*, грецькою *vovós και η vová* як великоукраїнським *нанашко* і *нанашка* – 'хресний батько' і 'хресна мати', так і гуцульським *нанашко* та *нанашка* у значенні 'дядька' та 'тітки', але вже не в родинному розумінні, а як форми звернення до чужих людей. Останній термін у вигляді *неніска* або *нініска* пояснюють походженням від угорського *neni* – 'пані', та *nenike* – 'тітка'. Цікаво, що румунське *nene* означає 'панотець', що виводить нас на сакральне розуміння *кума* та *куми*, як от в англійському *godfather* та *godmother*, що, можливо, має дохристиянські корені, у сенсі причетності батьків до божественної пари предків.

Нанашкою, крім того, за молдавськими та західноукраїнськими даними, звуть *весільну* (посаджену) *матір*, цю ж *матір* у Росії звуть *кумою* [1, с. 490]. Ця обставина пов'язана, вочевидь, зі звичаєм обирати за віком таких кумів, які б могли бути присутніми на весіллі своїх хрещеників чи хрещениць у якості найдостойніших фігур – посаджених *батька* або *матері* [62, с. 43]. Добре відоме також ласкаве звернення до мами як до *нені*, і менш вживане *неньо* як діалектний синонім 'батька'. Отже, ми бачимо чітку термінологічну відповідність між рідними батьками, з одного боку, та дядьком, хресними батьками та кумами – з іншого, а це ще раз свідчить, що і дядьки, і хресні, і куми, вважаються „співбатьками” дітей.

Євген Желехівський засвідчив у гуцульському говорі і таку пестливу назву батька, як *лельо* (*лелько*). Оскільки це слово генетично пов'язане з *леля* – 'тітка', то первісно воно означало, очевидно, дядька по матері. Спочатку здається,

що навряд чи цей термін спорідненості має відношення до „Леля” – слов’янського божества кохання та шлюбу, саме існування якого переважною більшістю дослідників ставиться під сумнів. Єдиний ланцюжок, що пов’язує дане ім’я зі звичаями кумування – це згадка цього божества у приспівах ритуальних пісень, що їх виконували на відповідних святах з елементом кумування – на Трійцю та на інших. Цей приспів, у вигляді *лелю, лелі, лельо* зустрічається у сербських „кращицьких” (троїцьких) піснях, піснях, що славили шлюб, у болгарській великодній і лазарській обрядовості. Польські церковні заборони 15-го ст. серед ідолів, імена яких згадувались в піснях під час поганських ритуальних танців, називають *Lado* та *Leli*.

З цього можна припустити, що *лель, леля* як терміни, які пізніше позначали *батька* та *мати* або *дядю* та *тітку*, у своїх джерелах сходять до гіпотетичної постаті, де збігаються ознаки першопредка, родоначальника, і божества плодючості та шлюбу, якому вклонялися на весняних обрядах і з яким умовно-символічно через утворення *кумівських* пар ріднилися. На таку постать першопредка вказує пісенний приспів – „Дід-ладо”, і нехай це тільки рефрен, ми маємо прислухатись до думки Бориса Рибаківа, який у своєму „Язичестві древніх слов’ян” писав, що не слід ігнорувати стійкий широко розповсюджений багатостолітній матеріал, навіть якщо це є простий пісенний рефрен. „Дід-ладо” наводить нас на відомого обрядового „Дідуха” – останнього з лану снопа пшениці, якого до Різдва тримали у красному кутку хати і якого шанували як начальника усього роду, пригощаючи його на свято поминання предків – Новий рік, так само, як пригощають померлих крвних.

Ще одна відповідність хрещення та старовинних дохристиянських обрядів полягає у звичаї водяного обмивання немовляти, вочевидь, на тій підставі, що вода розумілась як субстанція, що дає життя. При цьому разом з відомості про дохристиянське водохрещення джерела згадують й про дохристиянських попередників хрещених батька та матері. Оформлення тогочасного кумівства здійснювалося через обмивання дитини у річці, озері чи у ночвах. Дитину несли до води, купали, сповивали й давали ім’я за вибором батьків чи старших у народі, часто – на честь предка. Волхви чинили магічну службу проти злих духів та пророкували долю немовляти [12].

Галина Лозко, посилаючись на Г. Дяченко (це джерело, на жаль, виявилось недоступним) повідомляє, що до нас дійшла цікава писемна згадка про обряд освячення дитини, під яким слід розуміти наречення з купілля і введення дитини до віри (показ богам): „Родився увечір, а утрясь (вранці) Божат забожив його в купелі”. Отже, пише вона, людина, яка, побожившись (присягнувши) взяла на себе відповідальність за виховання чужої дитини, в язичницькій релігії наших пращурів називалась *Божат* (тобто так само, як тепер подекуди ще кличуть хрещеного батька, *кума*). Як видно, стародавній обряд освячення і наречення дитини був пов’язаний з магічними заклинаннями над водою, що його правили на світанку, а також із символічним зануренням дитини у купель, після чого урочисто показували дитячко богам, виносячи її на природу, до Сонця-Дажбога [63, с. 12]. Християнські джерела обряд занурення у воду пояснюють від

обмивань, прийнятих у Старому Заповіті, тобто, доєвангельськими реаліями, коли ще не було хрещення, а мало місце лише обрізання (через що власне хрещення почали називати „обрізанням нерукотворним”). До речі, зозулю в обряді її „хрещення” також занурювали у воду [35], і навряд чи це було богохульним відтворенням християнського таїнства, радше – даниною поганській традиції.

Відповідність хрещення та старовинних дохристиянських обрядів у звичай водяного обмивання немовляти є цікавою в контексті семантик переходу, коли з водою „уходить” старе, а той, хто зазнав обмивання, виходить з нього „очищеним”. На аналогії між обмиванням дитини як акту її переходу до „соціуму” з омиванням нареченої (що змиває „дівочість”) та покійника (з якого „змиваються” ознаки життя, життєва аура) вказує, з посиланням на низку фольклорних джерел, Альберт Байбуурин. Основний персонаж обряду (наречена, небіжчик) даним дійством приводяться у „першопочатковий” стан голизи, де цілком відсутні знаки пов’язаності зі „світом культури”. Але після омивання дитини, молодої та небіжчика вжита вода цілком у відповідності до амбівалентності такого типу світосприйняття сама ставала, з одного боку, „нечистою”, через що її виливали на межі оселі (у кутку двора чи деінде), тобто, на кордоні „культурного” та „позакультурного” світів, але там, де є „розриви” між ними [3, с. 43]. З іншого боку, атрибути омивання покійника (мило, солому) використовували як сильні обереги [3, с. 107], як, до речі, й хустки та рушники з похорон.

Оскільки пряма тотожність термінів *Божат* та *хресний батько* збереглася у російських діалектах майже до наших часів [78], то з цього стає ясным, що християнський духовний батько мав в особі Божата свого поганського попередника, а сама система кумівського поріднення могла спиратися на якісь дуже древні системи кривності, коли, приміром, як вже згадувалось, діти брата та сестри вважалися їхніми спільними дітьми. Ці діти мали, відповідно, декілька батьків – рідного фізіологічного батька та батька – дядьку (одного чи декількох) по матері (Льюїс Морган). За думкою вчених, це було певним пережитком тих форм групового шлюбу, коли, як писав Максим Ковалевський у своєму „Нарисі походження та розвитку сім’ї та власності”, зв’язок чоловіка з жінкою мав тільки тимчасовий характер, батько дитини залишався невідомим, натомість домінуючу роль відігравав дядя по матері. Останній, з огляду на те, що він здавна вважався *кумом*, міг легко передати узвичаєне ставлення до нього як до знакового батька дитини новій культурно-історичній постаті – батькові хрещеному.

Однак так як дядьків у дитини могло бути декілька, і „кумування” за дитиною могло мати родовий, колективний характер, то певний час і на хрещення, бувало, хрещених батьків запрошувалося за традицією більше, ніж одну пару. Якийсь час ці хрещені батьки ще відрізнялися за своєю обрядовою роллю, коли за перехідного періоду від язичества до християнства одні куми подовжували виконувати функції Божата, а інші грали роль вже суто духовних, християнських наставників хрещеників.

У літературі є інформація про те, що головних кумів, які тримають дитину при зануренні у воду (чи, у крайньому випадку, обливанні нею) і до яких дитина потім звертається „тато” чи „мамо”, й досі називають *божатими* і

крижмовими кумами, а ще – кумами *хрещеними* [74]. Уточнююче називання кумів відмінними термінами – „божати”, „крижмові” та „хрещені”, є вкрай прикметним. Воно дає підстави гіпотетично стверджувати, що раніше це були відмінні куми (серед яких і тепер виділяються „головні” та „неголовні”), котрі співвідносились з різними обрядами – язичеським та християнським, які певний час накладалися один на одного. Тобто, за перехідного періоду двовір’я, повторимося, в обряді хрещення могли брати участь щонайменше трое символічних батьків-кумів: два архаїчних – один з вже приглушеною, але все ще дієвою роллю колишнього „Божата”, що проявилось у збереженні за ним назви *божатиий кум*, другий – *крижмовий кум*, що приймав дитину після купелі та обгортав її у крижмове кросно, та третій кум – власне *хресний* батько.

Таким припущенням ми можемо пояснити відоме з етнографічних джерел „колективне” кумівство, яке існувало через поєднання у даному обряді трьох відмінних функцій, що виконувалися різними людьми. Один з них, Божат, за тисячолітньою традицією виконував дохристиянське приведення дитини до роду через її занурення у купель, другий, „крижмовий”, приймав її з рук в руки від Божата та обгортав у крижмо, а третій поставав як хресний батько в ортодоксальному християнському значенні (новітній „хрещений” кум). Ці три функції згодом почала поєднувати одна пара хрещених батьків, внаслідок чого таких кумів стали називати одночасно і ”божатими”, і „крижмовими”, і „хрещеними”.

Доречно припустити, що як колись волхви тільки служили службу, але самі не занурювали дитину у купель (це робив Божат), так і у ранніх формах хрещення священник, відправляючи таїнство, не занурював того, хто хрестився, у воду. Це виглядає цілком логічним з огляду на те, що колись хрестились лише дорослими, і їх не треба було тричі опускати у воду – вони це у відкритих водоймах робили самостійно. Відповідно, спочатку при хрещенні людини вже у дитячому віці трикратного занурення її у воду за первісною традиційною непричетністю до цього священник не робив. Згодом функції Божата, котрий вже не міг, як раніше „божити” дитину у купелі і через затухання язичества поступово зник з обрядового простору, були цілком передані священникові (у плані занурення немовляти у купель), тоді як функції „крижмового” кума перейшли хрещеному батькові (прийняття дитини у крижмо, а також взяття над нею опікунства).

Разом з тим певний вплив на „чисті”, без елементів поганства форми хрещення, які, вочевидь, деякий час могли існувати паралельно зі змішаною обрядовістю, але, набираючи більшого значення, витісняли обрядові елементи подвійної віри, Божат, хай і у негативному аспекті, все ж таки залишив. Випадіння з таїнства хрещення батька-Божата, який колись сам-один залучав новонародженого до роду, визначило й те, що його заступник, хресний батько, на перших порах також виступав тут наодинці. Хрещеники певний час, таким чином, мали самого тільки хресного батька, але не мали хресної матері. Потім дівчинці почали обирати хрещену мати, а хлопчику – хрещеного батька, а ще пізніше, під впливом адаптованих до хрещення семантик аграрних свят, цей батько та мати стали батьківською „парою”, кумівським подружжям (докладніше про це див. нижче). Отже, наявність у пізнішому хрещенні декількох кумів свідчить про часи,

коли до нього входили елементи язичництва. У деяких варіантах аграрно-календарних свят „подружня” пара предків подвоювалась. Як свідчить Микола Бондар, іноді одна така пара вважалася батьками (вочевидь, просто „називаними”, „посадженими”), а інша – батьками хрещеними, у чому можна побачити накладання на старовинний поганський обряд пізніших християнських правил.

Примітимо, що з причин неповноти джерельної бази для подібних реконструкцій та проблематичності її автентичного тлумачення ми можемо запропонувати й інші, альтернативні щодо щойно викладеного, пояснення витоків „колективного” кумівства. Вище йшлося про чинники, котрі визначили наявність двох, максимум трьох символічних „співнародителів” дитини, кумів для її батьків. Але як пояснити наявні і за наших часів випадки такого кумівства, коли дитині обиралася не один, не два, і не три хресних батька? Наприклад, кількість хресних батьків на Гуцульщині іноді сягала, за даними Наталі Гаврилюк, двадцяти пар [19, с. 121, 125]. Явно, це є нічим іншим, як відлунням давнього поганського звичаю обрання кумами всіх дядьків дитини. Принаймні, пояснень, чому кількість хресних батьків, яка за церковними нормами спочатку мала дорівнювати одному чи двом, подекуди була більшою у двадцять разів, у межах християнської догматики шукати, зрозуміло, безперспективно.

Натомість висування гіпотези, що всі сестрини брати, виконуючи функцію „божатих” батьків її дітей, давали не одного, а декілька „кумів”, дещо прояснює всю картину визнаного багатьма дослідниками за історичний факт колективного опікунства дитини. Ця ситуація взяття „колективного” дядьківського опікунства над дітьми сестри чи сестер стає особливо вірогідною, якщо її прив’язати до великої сім’ї патріархального типу, котра в українців звалась „дружба”. У ній було спільне виробництво і споживання, вона включала до себе декілька генерацій кривних та не кривних родичів, що гуртувалися довкола подружжя першого, найстаршого покоління. Саме у цій родині, живучи однією великою сім’єю, брати могли, як „другі” тата, легко виконувати функцію спільного опікунства над дітьми сестер.

Надалі виникає ще одне питання – чому ці діти сестри, племінники, традиційно називались „небожами”? *Небіж* – це син рідних, двоюрідних та троюрідних брата або сестри, *племінник*, згодом – назва всіх малих дітей (*небожата*) та звертання до чоловіка, молодшого за віком. Але звідки пішла ця назва? Якись натяки на напрямок пошуків дає прийняття до уваги тієї обставини, що оскільки опікунство над новонародженою дитиною брав на себе брат по матері, то він, скоріше за все, й виконував роль „Божата”. Як бачимо, ці два слова – „*Божат* (дядя по матері) та *небіж* (племінник цього дяді) певним чином „перегукуються”.

Припущення, що „небожем” племінника звали до того моменту, як його „забожив” Божат, дядя по матері, малоімовірно, оскільки, за наведеним вище фрагментарним повідомленням, немовлятко „божили” на другий день після народження, хоча і цю версію не слід цілком відкидати.

Певне пояснення походження терміну *небіж* з якихось ще не зовсім до кінця теоретично узагальнених матеріалів щодо кельтського впливу на слов’ян

наводить Олег Гуцуляк. На його думку, ірландським *феніям*, які були чимось на зразок напівтаємних чоловічих союзів, відповідає слов'янське *пан* – ‘дородний член суспільства’, він же *leoch* ‘воїн, герой’, а також *lex/лях*, що походить від визначення члена цієї спільноти – *кума*. З цим можна зіставити збережене румунами визначення похресника – *fin*, тобто „феній” – член даного союзу. До нього приймалися не тільки чоловіки, але й жінки (брет. *taouiez* – ‘жінка’ ~ укр. *мава*, *мавка* – ‘міфічна оргіастична істота’), для чого всі вони проходили ініціацію, стаючи „дружною”, „дружиною” (< ірл. *drong* – ‘загін’), відрізняючись з цього моменту привілейованістю („молодець” < ірл. *moladh* – ‘похвала’) і шляхетністю (дв.-ірл. *slacc* – ‘меч’, *slachta* – ‘побитий, вдарений’, ‘той, хто пройшов ініціацію’ < і.-с. **slak-* – ‘вдаряти’). Члени цього союзу носили найбагатший одяг і коштовності, вважаючи себе вищими навіть за племінних та родових вождів. Звідси і йде слово *небіж* – < ірл. *noib* – ‘святий’ ~ дв.-перс. *naiba* – ‘красивий’ [23].

За умов, якщо всі ці поки що штриховано окресленні міркування розвинуться до рівня закінченої вірогідної концепції, можна буде визнати, що тут мова йде про вже зовсім затерту давно минулими часами систему уявлень, де колись спліталися у взаємній смисловій узгодженості і *куми* як заступники батька у сестриній родині, і *русалки-мавки* як „учасниці” аграрно-календарних свят, і „*дружини*” у значенні жінки, що пройшла ініціацію і після цього побралася, і поганські варіанти *похресників* – дітей, яких „побожили” та увели у таємний союз, та, зрештою, можливо, похідні від них „*небожі*”, яких вважали за святих, тобто, приналежними до світу божественних предків. Але поки що подібні міркування не виглядають аргументовано доказовими.

Більш переконливим бачиться пояснення походження слова *небіж* від не- і основи іменника *богъ* – ‘доля, майно, багатство’. Отже, *небіж* буквально – ‘це той, хто не має частки, долі’ (при поділі). За умов визнання вірною цієї точки зору слід визнати, що слова *небіж* – ‘племінник’ й *небога* – ‘племінниця’, та „небога” у значенні ‘бідний’, походзячи від одного джерела, зазнали певних смислових дивергенцій. Останнє слово, позначаючи бідність людини, більше відповідає слову „убогий”. Віталій Скляренко пише [77], що у префіксальному прикметнику **ubogъ* префікс *u-* має значення *не-*, тобто, первісно він указував на повну відсутність того, що називає коренева частина слова, і найточніше його можна передати префіксом *без-*. *Небіж* тоді буквально означає ‘який не отримав (при розподілі) ніякої частки’, лишився *без долі*, ‘*бездолний*, *обездолений*’.

Виникає питання, чи вважали племінника-небожа або племінницю-небогу „обездоленими”, „сіромахами”, „біднягами” „сердягами”, „нешасними”, тобто, „небогами” з усіма тими негативними сенсами, що має це слово у значенні ‘бідний’? Вочевидь, що ні, цей термін по відношенню до них не має негативного оціночного підтексту. За будь що, племінника – *небожа*, чи племінницю – *небогу* знедоленими і нещасними апіорно вважати явно не було прийнято. Навряд чи вуй, наприклад, звертаючись до племінниці у формі „Тож ти моя небога”, мав на увазі „Ти ж моя нещаслива” – підстав для цього у звичайних формах родинного спілкування знайти важко.

Усе ж, навіть якщо погодитися з тим, що „небога” означало „нешасний”, „без долі”, то цьому можна знайти принаймні два гіпотетичних пояснення. З одного боку, до повноліття та остаточного визначення своєю присудженою долею („судь-бы”) як „фортуни” дитина могла вважатися такою, котра своє щастя-долю поки що не отримала, з чого і звалася „небожем”. З іншого боку, ця імення могло мати апотропейну, захисну функцію. Добре відомо, що у традиційних суспільствах для того, щоб не віддати беззахисне дитинча у владу темним силам, його справжнє ім'я, часто утаємничене, було заборонено навіть прилюдно вимовляти. Не добре було дитину хвалити, приписуючи їй якісь позитивні властивості – у випадку, коли це з недогляду траплялося, з боязні наврочити, „помилку” швидко „виправляли”, кажучи: „Тьху-тьху, поганенька, поганенька” (як це зробила, поривом вихваливши мене, малого, за „вродливість”, моя світлої пам'яті дядина Катерина Комар). Тому вважалося, що якщо б людину від народження заздальгідь звали щасливою, це завадило б здійсненню її напророченої богами та принесеної кумами щедрої долі, через що дитину часто евфемічно наділяли „незавидними” епітетами – „небогою”, „бездольною” тощо.

Водночас у випадках, коли людина насправді вважалася безталанною, тобто, нещасною з об'єктивних причин, ці визначення застосовувалися до неї в їхньому прямому смислі, як це ми бачимо у Тараса Шевченка: „А наймичка невсипуща / Щовечір, *небога* / Свою долю проклинає / Тяжко-важко плаче” („Наймичка”), або „І вона, *небога* / Безталанна, встала мовчки / І нібито богу / Нишком собі помолилась / Та й пошкандибала / За циганами” („Відьма”).

Разом з тим „долю” племінників можна було розуміти й цілком матеріально. Так, Андрій Петрик повідомляє, що „відповідно до ... практики авункулату (з лат. *avunculus* – ‘дядько по матері’), малолітні діти *переходили у сім'ю свого дядька*, який тепер ставав їхнім батьком, та *отримували право успадкування майна* (курсив наш – О. К.). З 11-12-того століть така практика поступово відходить у минуле, але особливе ставлення до дядьків-годувальників і вихователів з боку племінників збереглося” [68, с. 34].

Дане повідомлення Андрія Петрика, пояснюючи, в принципі, статус дядька як другого батька (кума, „співбатька”), не дає відповіді на питання про походження та зміст терміна „небіж” – адже якщо племінники переходять до родини дяді і стають його дітьми, то вони перестають вважатися племінниками, а якщо до цього вони ще й отримують права на його майно, то перестають вважатися й *небожами*, тобто, „о-без-доленими”, „без частки майна”. Єдиний варіант, коли таку точку зору можна прийняти, полягає у визнанні того, що не всі діти сестри переходили до родини дяді, і ті, хто залишився при матері, хто статус дитини свого дядька з якихось обставин не отримав, вважалися, як і раніше, племінниками та *небожами* у сенсі ‘ті, хто не має частки (долі)’ дядькового майна. Окрім того, у літературі є відомості, що не діти сестри переходили до дядькової родини, а він сам входив до великої сестриної сім'ї як знаковий „батько” своїх племінників.

Є ще деякі міркування з цього приводу. Уявимо собі, що племінники у відповідності до своєї синонімічної назви „*небоги*” насправді не мали власної

частки майна. Постає питання – у якому сенсі? Чи вони права на нього мали та чомусь їх втратили, чи вони від самого початку їх не мали, або, можливо, не мають поки що і, за певних обставин, безпремінно ці права отримують? Наведена вище цитата говорить про „вступ” небожів у права, а отже, йдеться про стан „без майнових прав” та стан „з правами на майна”, розділені у часі.

Ситуацію відтермінування вступу в права на свою частку сімейного добра, щоправда, з іншою метою – критики поглядів Єлизара Мелетинського на походження казкового героя, ми вже досліджували у нашій роботі зі структури казки [47, с. 292 і далі]. Цей дослідник зазначає, що після смерті господаря спадок не відкривався, майном подовжували спільно користуватися, тоді як *розпорядження* ним переходило до *дядьки* (вочевидь, по матері) дітей померлого газди. Отже, садиба та майно по смерті батьків нікому у спадок не відходили, але до деякого часу розпорядча функція при цьому залишалась за *вуйком*. Задля забезпечення неповнолітніх сестриних дітей як своїх звичаєве право, вочевидь, і присудило йому розпоряджатися „двором” сестри. Оскільки жоден з дітей у цей момент не отримував своєї частки батьківського майна, то з цього приводу їх і могли звати „небожами”, тобто, тими, хто не отримав своєї частки спадку.

Іншими словами, за такої цілком життєвої ситуації пояснення походження назви „племінник” як „небіж” проступає доволі ясно. „Небожами” як людьми „без своєї частки майна” були всі, судячи з усього, сестрини неповнолітні діти, за умов, коли у права на добро її сім’ї вступав її брат. Абсолютно очевидно, що „опікун” племінників – *кум*, материн брат, граючи велику роль у вихованні та забезпеченні дітей сестри, здійснював також контроль за дотриманням їх майнових прав, і до певного часу, як опікун, ці права без їх участі здійснював, наразі тимчасово їхнім спадковим майном розпоряджаючись. Можливо, саме таке тимчасове відлучення дітей сестри від їхньої долі майна (до вступу у спадок) і малось на увазі при називанні їх „небожами”? Ясно одне, що якісь тепер вже забуті норми звичаєвого права особливим чином регулювали права сестриних дітей при чоловічій ролі їхнього дядьки. У всякому випадку, сам факт існування *авункулату* – дуже старовинного кодексу звичаєвого права, що спеціально регулював відносини племінників та дядька по матері, свідчить про ту увагу, яку надавали в архаїчних спільнотах цим відносинам.

Існує й точка зору, за якою слово „небіж” не пов’язане з відношенням до майна, прихильники якої твердять, що „найбільш імовірним видається його походження від назви спорідненості” [66, с. 45]. Судячи з усього, разом із прив’язаністю слова „небіж” до системи певної кривності, воно все ж таки співвідноситься із майновими стосунками, скоріше за все – у межах даної спорідненості.

Згодом, вочевидь, за принципом аналогії, всі діти і взагалі молодші за віком почали зватися *небожатами* як такі, що за певного свого статусу, вже не тільки племінників, з глуздів їхніх малих літ, допоки не мають прав на свою долю у родинному майновому спадку, як втрачав права на цю долю й померлий (*небіжчик*).

Як не дивно, існують певні внутрішні смислові кореляції між „небожатами” (дітьми) та „небіжчиком” (померлою людиною). Ми вже знаємо, що уяви, начебто дітей приносить лелека, пов’язані з тим, що цей птах належав світові мертвих, звідки він і переносив новонароджених. Іноді ця мортальна приналежність „птахів-дітоподателів” виражалася у тому, що до появи дітей, як пише Олена Таланчук, вважалися причетними й чорні птахи із зазвичай мортальними асоціаціями – сороки та ворони, котрі, за уявленнями наших пращурів, перебували на службі у Баби-Яги. Як *божество смерті*, вона забирала душі від померлих (*небіжчиків*) і цими птахами посилювала їх на землю новонародженим дітям (*небожатам*).

З цією потойбічною міфічною Бабою-Ягою, праматір’ю роду людського, асоціювалася баба-бранка – з її ритуальними та практично-медичними функціями жриці та повитухи, виконавиці найголовніших обрядових дій у родинному та соціальному житті суспільства. Тож формула „баба принесла” має глибинний магічний зміст – не випадково вважалося, що від цієї баби залежала майбутня доля дитини [80, с. 137-138]. У пісні, що її у розділі „До історії розвитку понять народу про моральне значення кумівства” наводить у своїй статті Микола Сумцов, співається: „А я хлопець нещасливий / Чи я в лісі родився? / Чи я в полі хрестився? / Ой, чи в лісі, чи то в полі / Не дав мені Господь долі! / Чи такі куми прийшли / Щастя-долі не принесли / Чи така баба брала / Щастя-долі не вгадала” (Запис П. Чубинського) [79, с. 25].

Прецінь, долю новонародженого визначали сакралізовані першопредки – як через свою „представницю” – бабу-повитуху, так і, як це видно з тексту – через *кумів* (котрі, ми про це вже знаємо, в аграрно-календарній обрядовості, були їхніми символічними „дублерами”, „земною репродукцією”). З даної пісні видно, що вказана *баба* мала *вгадати* майбутнє дитини, звідки, за всіма ознаками, узвичаєна ворожба та гадання на життя та на долю новонародженого, котрий, її ще на маючи, був „небожем”. Це гадання збережене навіть у християнстві у вигляді кидання відрізаного при хрещальному постригу пасма волосся немовляти на воску у купель: не потоне волосся – маля житиме.

Куми ж мали долю дитині її „принести”, і тут, вочевидь, слово *bogъ* розумілося вже не як „частка майна” чи „багатство” – дитина ще довго не мала на нього прав. Адже термін *bogъ* мав ще значення ‘владика, бог’. Віталій Скляренко наводить відомості, що праслов’янське **bogъ* утворено від дієслівного кореня **bhag-* – ‘ділити, наділяти, давати’. Тобто, божество наділяло дитину її майбутньою долею (у значенні планиди, фортуни). Виглядає цілком ймовірним, що куми як посередники між немовлятком та божеством розумілися як ті, хто встановлював зв’язок між ними через „принесення” долі (у згаданому вище сенсі) до дитини. Цей ритуально маркований встановлений зв’язок і був змістом самого акту „божіння” дитини – адже божество не могло наділяти долею когось невідомого, „безадресно”.

Таким чином, роль кумів полягала ще у тому, щоб „демонструвати” наявну, народжену дитину божеству, і тільки після цього воно посилало через них її її „долю”, котра отримувала вже значення „щастя”, слова, утвореного з того ж

кореня **bogъ*. Віталій Складенко відзначає з цього приводу, що іменник **sъbožьje* утворено за допомогою суфікса *ьj(e)* від прикметника **sъbogъ*, що складається з *съ-* – ‘гарний, хороший’ і **bogъ* – ‘частина, частка, доля’. Прикметник **sъbogъ* буквально означає ‘який отримав (при розподілі) хорошу частку, який має гарну долю’, а іменник **sъbožьje* – ‘хороша частка, гарна доля (як результат розподілу)’. Хоча цією доброю часткою могли бути худоба, майно, зерно (останнє у вигляді „збіжжя” є переважним значенням у українців), у деяких мовах слово *zbože* – це ‘щастя, здоров’я, благополуччя’. Отже, пізньоіндоевропейське слово **sъbogъ* позначало долю у значенні щастя, що видно з давньоіндійського **subhāgas* – ‘щасливий’ та з пізньослов’янського **sъčestьje* – ‘щастя’ тощо.

Є ще деякі слова, гіпотетично утворені від **bogъ*, які непрямо вказують на його зв’язок з продуктивністю, повнотою, дітонародженням. Так, за даними Миколи Сумцова, „*божантом*” називали весільного півня, звареного обов’язково за селом (тобто, поза засвоєним, людським культурним простором, що може говорити про його мортальну семантику, як й інших орнітоморфних фігур), котрого подавали у хаті нареченої, а почесне місце на покутті під образами, де всаджували молодих, звалось *богад* [79, с. 15]. Це, з огляду на ймовірну взаємозаміну „богад” – „богат” може означати прилучення молодих не тільки до бога, а також й до долі, щастя та добра. Суфіксальний прикметник **bogaty* буквально означає ‘який отримав (при розподілі) велику частку’. Щодо значення суфікса *-at(ь)* Віталій Складенко відсилає до відповідної аналогії – **nosatъ* – ‘який має великого носа’ [77]. Отже, молодята тому могли вважатися „бог-атими”, що через розташування „у сфері впливу” сакральних сил вони ставали причетними до них та до всіх тих значень, що несло у собі слово **bogъ*. Одночасно не слід виключати, що це залучення разом з іншими елементами весільно-вінчальних обрядових дійств довершувало статусні зміни парубка та дівчини, перетворювало їх на чоловіка та жінку, з чого ще одним своїм смислом висвічується термін *небожата*, застосований до дітей та підлітків як приналежних до вікової групи недорослих, ще не одружених, і, отже, допоки не прилучених до **bogъ-атства* – як до подружнього щастя, так і до своєї частки майна.

Зі сказаного, таким чином, впливає цілком логічний висновок про те, що „божіння” дитини відбувалося саме через *кума*, котрий, як *Божат*, мав контакт з божеством. Щодо власне „божіння”, то воно, судячи з усього, розумілося як сполука дитини з богом, де зв’язувальним ланцюжком було послане богом *щастя-доля*, якого мали доставити „за адресою” куми-посередники. З огляду на те, що всі діти, яких дядько по матері „*лобожив*” (прилучив до родового божества) були, ясне діло, його *племінниками*, буквально – тими, хто належить до його *роду-племіні*, стає добре зрозумілою причина, через яку слова *небіж* та *племінник* почали вживатися як синоніми.

Наведені вище міркування стосуються впливу на інститут кумівства обрядового комплексу залучення нового члена громади до роду. Проте, окрім вже згаданих вище кумів (*божатих*, *крижмових* і *хрещених*) до зовсім недавніх останніх часів природної української архаїки існували, як ми вже говорили на початку цієї роботи, ще й куми *перестрічні* – запрошені на роль хрещених батьків

випадкові люди. Їм у часи поганства відповідала певна типологічна постать – теж випадково, за перейнятим вінком, обрана дівчина, з котрою ситуативно, на час святкування Адоній-Купали, „кумувався” (близько, як чоловік з жінкою, сходився) хлопець, утворюючи „дублікат” божественної подружньої пари. Ця обставина ще раз підтверджує явні відповідності між звичаєм кумування при хрещенні дитини та кумуванням на аграрно-календарні свята. Саме через заперечення церквою подібних безсоромних „кумувань” спочатку хресний батько та хресна мати не були „подружньою” парою, і дівчинці обиралась сама тільки хресна мати, а хлопчику – тільки хресний батько. Тобто, кумівське „подружжя” при хрещенні сформувалося не відразу, спочатку ці батьки були окремими фігурами.

За реконструктивною схемою, традиційний обрядовий символічний батько дитини, що прилучав її до роду, та декотра, теж традиційна, фігура символічної матері, що існували ізольовано, згодом, під впливом аграрно-календарних свят з їх сакральним подружжям, також стали подружньою парою, знаковими татом та матір’ю новонародженого немовлятка. Принаймні, як на нас, глядиться достатньо ймовірним твердження, що саме завдяки контамінації аграрно-календарних свят та обряду присвячення до роду, за врахування того, що у перших фігурували діти, а у другому – божества-першопредки, з санкції яких „не зовсім” людина фізіологічно народжувалась та через ритуал ставала власне людиною, у породільній обрядовості поступово сформувалась пара сакральних батька та матері, архаїчний „подружній”, *кумівський* статус яких, запозичений з аграрних свят, зволяв їм відомі статеві вільності у стосунках між собою.

Постає питання – яка постать з перинатальних ритуалів могла цілком природно посісти місце хресної матері? Вивчення відповідних матеріалів показало, що у породільній обрядовості така постать, котра могла б трансформуватися на знакову матір новонародженого, існує. Якщо Божат як чоловічий персонаж, здійснював свої функції вже після народження дитини, то „материнський” „патрон” немовляти був пов’язаний з жінками, що брали участь у знаково обставлених родах, особливо – в їхній завершальній, постнатальній стадії.

До такихпологових знакових постатей у першу чергу відноситься *пупова баба*, вкрай важливий персонаж комплексу язичеської породільної обрядовості, яка ставала ключовою фігурою усього подальшого процесу після того, як *баба-повитуха* закінчувала робити свою справу. Вона обиралася, за даними Олени Боряк, з літніх жінок (хоча інколи – й з молодиць), обов’язково – з чужих людей, у деяких випадках – перша-ліпша стрічна [11]. Примітимо, що останнє, з огляду на наявність „стрічних” кумів та таких партнерів купальських свят, що часто обиралися теж ненароком, через випадкове переймання парубком пущеного річкою „анонімного” вінка-піхви до часу невідомо якої дівчини, котра мала свій вінок впізнати і так знайти собі тимчасового ритуального „чоловіка”, є доволі показовою рисою цієї баби. Отже, після того, як рододопоміжні функції повитухи закінчувались, на перший план виступала *баба пупова*, в обов’язки якої входило обрізання пуповини та закопування „місця”.

Хоча Олена Боряк вважає *пупорізну бабу* наслідком „трансформаційних змін функцій баби-повитухи”, наведені нею ж самою дані свідчать про її

самостійну обрядову роль та давню історичну укоріненість. Зокрема, від запрошення стати „пупною бабою” не можна було, на відміну від запрошення „кумувати за дитиною”, відмовлятися. По-друге, цій бабі, як і хрещеним батькам, завжди робили подарунки. По-третє, їй доручали виконувати освячений тисячоліттями звичай закопування посліду, який є, за визнанням самої Олени Боряк, сакральним дійством, що вказує на сакральність і самої цієї баби. Почетверте, ця традиція була настільки потужною, що навіть за умов приймання пологів у медичних установах ця баба забирала послід для ритуального закопування його у відповідному місці, і акушери, знаючи про це, готували його для передачі. Нарешті, по-п’яте, баба, що приймала дитину, ототожнювалась з потойбічною праматір’ю роду людського, котра була, як всі Великі Матері, богинею і *народження*, і *смерті*. Саме вона наділяла дитину душею. Нагадаємо, що душі ще не народжених дітей перебувають у країні предків. Виходить, що ця баба, як і лелека та інші птахи з цією функцією, теж причетна до переправлення душ новонароджених на „цей” світ.

Значущість ритуальної ролі цієї баби бачиться у тому, що вона варила семіотично важливу для усього обряду „бабину кашу” (ерзацний інфантицид, поїдання первістків), готувала новонароджених до родин або хрестин, і, головне – до першого їх купання, вочевидь, у купелі – прообразу занурення у воду при хрещенні, якому надавалося вкрай важливе символічне значення. Коротко кажучи, у дитини за дохристиянських часів, окрім „земних” батьків та знакового брата матері з функціями батька, була ще й „потойбічна праматір”, володарка світу мертвих та розпорядниця безсмертної душі та долі дитини.

Цілком ймовірно, що з резонів причетності *пупової баби* до світу предків, з якими у відповідних іпостасях пращурів *кумувалися* в аграрно-календарних обрядах, вона теж вважалася такою *кумою*, але вже покликаною не просто знаково сприяти плодючості землі та народженню дітей, а „кумувати” за реальною дитиною, тобто, не просто запомагати фізіологічному народженню людини (це робила баба-повитуха), а через залучення малечі до роду забезпечувати її, говорячи сучасною мовою, „соціалізацію”, беручи безпосередню участь у передачі дитині душі та у визначенні її долі. Показово, що реальна мати таких функцій не мала, як не несла пізніше відповідальності за християнське виховання, принаймні, формально, для Церкви, справжня мати хрещеної дитини – цю роль відводилась „духовній”, хрещеній матері (і хрещеному батькові).

Поєднання до цього відособлених одна від одної батьківських постатей пологової обрядовості у кумівську подружню пару полегшувалось тим, що у дохристиянських ритуалах присвячення до роду Божат здавна вважався „духовним” батьком „побоженного” немовляти, маючи за свій древній обов’язок „кумування за ним”. Вочевидь, з часом задля симетричного відтворення повної „родини” та під впливом кумівських пар аграрних свят Божата почали розуміти як знакового чоловіка *пупової баби*, представниці світу пращурів, Праматері.

Тобто, у такий спосіб утворилася *кумівська пара*, ритуальне подружжя, котре мало забезпечити розвиток у дитини отриманої з того світу *душі* та її *духовний* прогрес. З цього можна припустити, що роль язичеської „праматері”

цілком органічно могла перейти від дуже давньої поганської *пупної баби* до пізніших хрещених матерів, а роль поганського Божата – до хрещеного батька. Водночас, за силою впливу народної традиції, хрещені батьки отримали від своїх попередників віковичний „кумівський статус”, консеквенцією чого було закріплення за ними всіх тих приписних специфічних стосунків, які були притаманні оргіастичним календарно-аграрним обрядовим парам.

Усі ці наші міркування спираються на добре встановлений факт, що включення дитини у соціальну структуру через певний обряд присвяти та залучення до роду (додамо – через „кумування за дитиною”) сягає ще поганських часів [92, с. 104]. Про те, що обряд, котрий звався „родини”, де відбувалося ритуальне залучення дитини до соціуму, „ріднання” з родом, історично передувало хрещенню, побіжно видно з того, що його продовжували справлятися навіть і після введення звичаю хрестити дитину. Метою „родин” було залучення новонародженого до олюдненого космосу, громади, сім’ї, але з відмиранням даного обряду функції „родових патронів” новонародженого від таких її поганських „батьків-кумів”, як „Божат” і „пупорізна баба”, перейшли до хрещених батьків.

Попри це, ритуальні функції „пупової баби” через її участь у реліктових елементах язичеського супроводження пологів, хоча тепер вже другорядні та в обмеженому обсязі, залишились і при хрещенні дитини. Втім, навіть за збереження цих залишків колишньої обрядової значущості, „пупова баба” угаля головне. З передачею функції „матері” від цієї баби до матері хрещеної вона з втратою значень представниці роду, втратила й статус *куми*, тобто, семіотичного представника та уособлення загробної божественної праматері, хоча й зберегла певні типологічні паралелі з нею.

Внаслідок цього у пізніші часи і пупова баба, і хрещені батьки, що тепер вже замість баби рахувалися за *кумів*, разом брали участь в обряді хрещення. І хоча ця *баба* вже втратила свій *кумівський* статус, її колишні функції як *представниці роду, першопредків*, в обряді хрещення за традицією частково збереглися. Саме ця баба передавала дитину майбутнім хрещеним батькам із словами „Даємо вам нехрещене, а нам принесіть хрещене”. Після хрещення *куми* повертали дитину бабі, яка передавала немовлятку матері, часто – з хлібом, а та клала його на шубу, на котру кидали монетку. Фактично, змістом її дій було певне посередництво між батьками фізичними та хресними, що цілком відповідає її загальній древній ролі медіатора між людьми та божественним світом.

Звернімо увагу на таку деталь обряду, як використання шуби, на котру, перед хрещенням та після нього, вивернуту хутром назовні та розстелену на підлозі або на столі, клали дитину. І хоча Альберт Байбуурин вбачає у цьому прагненні забезпечити майбутнє життя дитини у статку, а саме це хутро, як на нього, є начебто втіленням рубежу природного та культурного, що його символічно перетинає дитинча [3, с. 48, 50], реконструкція семантики цієї шуби як пізнього заступника родового тотему, предка, виглядає більш переконливою.

Задля з’ясування цього питання нам слід зважити ще на один „різновид” кумівства. Так, у літературі є відомості про те, що *кумами* молодої пари були, як, скажімо, у сербів, весільні дружки. „Дружба” поставав тут також як утілення

першопредка, хоча спочатку в обрядах такого роду прямо фігурували тотемні тварини. Про те, що ця весільна фігура успадкувала архаїчні значення тваринного „отця” роду, свідчить той факт, що іноді скорину тотемної тварини, у нас найчастіше – ведмедя чи тура, надягав на себе „боярин” – учасник обрядодійства, стаючи тим самим наочним уособленням цього родоначальника.

У ведичному ритуалі Ашвамедха, де в жертву приносили коня, що символізувало зачаття світу, дружини вождя тричі обходили попередньо задушену тварину, після чого перша з них наближалася до неї, брала в руку кінський член та вводила його собі у піхву. Пізнішою заміною цього ритуалу став еротичний танець оголеної жінки довкола мертвого коня, в якому вона імітувала статевий акт з ним [47, с. 219]. Згодом замість тотемної тварини почали використовувати її муляж, а ще пізніше – її шкуру, на яку, за писемними джерелами, всаджують молодих вже більше трьох тисячоліть підряд – від сивої давньогрецької архаїки і до теперішнього дня (українські Карпати).

Якщо тотемом були бик чи тур, то весільний „дружба” мав на собі шапку, прикрашену мисами, яку передавав після свого ритуального злягання з нареченою у відповідності до „насамонійського права” молодому, котрий з цього моменту отримував від прашчурів усі права на зачаття нащадків. Звідси походить тепер вже малозрозумілий вислів *наставити роги* чоловікові. За сучасними уявами, „рогоносцем” чоловік стає тоді, коли його дружина має позашлюбні зв’язки, хоча раніше злягання молодої з дружбою і наступне „наставляння” ним „рогів” молодому (надягання ним на нареченого шапки з рогами) означало підвищення статусу останнього до рівня першопредка-тотема. Таких уособлень „предків”, що злягали з молодію раніше за її чоловіка, могло бути доволі багато, і в деяких культурах, бувало, до ліжка замученої нареченої, очманілої від того, що відбувається, у першу шлюбну ніч вишиковувалася довга черга найповажніших людей племені.

Після цього молодих, ототожнюючи їх з предками-тваринами, на весіллі іноді прямо звали туром та турицею. У курдів ще не так давно на весільному святі „Загашення свічок” колективне злягання у пільмі без відрізнення кривності та віку розпочиналось після того, як у статевий акт вступали жрець, котрий називав себе „Великим туром”, та жінка, що останньою перед цим весіллям взяла шлюб, і котра називала себе „Коровою” [18, с. 311]. У нас на весіллі молодих теж іноді звали „туром” та „турицею”, співаючи „Ой вам тур, і туриця, а із дівки молодиця”. Пізніше замість шкури тварини почали використовувати вироби з неї, наприклад, шуби, або, у зовсім виродженому варіанті, прості покривала.

Отже, символіка тварини-шкури-рядженого-шуби була пов’язана із родовим тотемом, предком. Ця символічна річ, тепер іноді вже навіть у вигляді простої подушки, на якій сидять молодята на сучасному весіллі, мала забезпечити передачу продуктивної сили від потойбічних предків нащадкам. Водночас це була сакральна санкція на подовження роду, на народження нового його члена. Тим самим ця подія знаково обставлялася як поєднання *мортальності* (предки померлі) та *генетики* (предки сприяють народженню).

Важливою є також є та обставина, що шубу з дитиною розстиляли на *столі* – з його семантикою трону, вівтаря, могили, місця відродження, через що і

київські князі були „на столі”, і небіжчик, вже причетний до потойбічного царства предків, також лежав на ньому. Тому й новонароджена дитина, що прийшла зі світу предків і певним чином їм ще належала, також клалася на стіл. *Аліментарне* кодування столу як місця вживання їжі через поєднання вказаних значень з *агресивністю* у вигляді ритуального дітоядіння (жертви первістків) особливо добре видно з послабленого вже звичаю інфантициду у вигляді пожирання вже не дитини, а лише пуповини, а згодом – спеціального печива „плацєка” чи, тепер вже зовсім видозмінено – „бабиної каші”, де каша уособлювала дитину, а горщик – материнське лоно [97, с. 52-54].

Таким чином, використання розстеленої на столі шуби у народних формах супроводження обряду хрещення є нічим іншим, як залишковим проявом традиційного ритуалу демонстрації родинного зв'язку між предком-тотемом та новонародженим, знаковим усвідомленням факту переходу дитини з „того” в „цей” світ, *від смерті до життя* та „не випадкового”, а санкціонованого поповнення родини саме людиною, котру для остаточного набуття нею цього статусу ще треба було, як колись, „побожити”, або, як тепер, похрестити.

Примітки

[¹]. Скелети або черепи як атрибути обрядів поминання предків поширені у багатьох культурах.

[²]. *Лоскотання* – однокореневе слово із „skъkъt” (іменник), „skъkъtati” (дієслово), що мають значення ‘статевий акт’ з похідними від цього смислами збудження похоті через тактильні дотики (див. пункт 3.2.2 „Міфологічні уявлення про Русалок-Лоскотух, лоскотання й сміх” дисертації Світлани Лашенко „Ритуальний сміх: досвід тлумачення смислових витоків (за матеріалами української традиції)” – К.: Нац. музична академія України, 2006 – 516 с.

[³]. Наведено за власними спостереження автора на материнщині у с. Бубнова Слобідка проти Канєва.

[⁴]. *Кумкати* – квакати, рехкати, крєктати, крєкотати, крякати, крюкати.

[⁵]. Української відповідності „кукуну” ми не знайшли. Як пояснюють етимологічні словники, „зозуля – це теж звуконаслідувальна назва, як і називання птаха „кукушкою” від її „ку-кування”, але з’явилася вона настільки давно, що зазнала гармонійної асиміляції та спрощення приголосних. Звуконаслідувальна назва індоєвропейського походження **gheghAug-* (**ge-gu-g-*‘) дала прасл. **že-gъz-a* (жегъзуля, жєгозуля), а пізніша асиміляція (зєгзиця, зигзиця, зогзуля), як у випадку заліза, і нерегулярне випадіння приголосного *z* (зозуля) довершили справу (див. відповідну статтю в „Етимологічному словнику української мови”).

Концептуальне резюме

Витоки та сутність сучасного кумівства поки що зовсім не досліджувались. На наш погляд, воно походить з двох джерел. Одним з них було кумування під час аграрно-календарних свят, що ґрунтувались на мотивах помирання та розквіту плодючих сил природи. Це було пов’язано з уявами про божество, що помирає від оскоплення та воскресє завдяки відновлення його продуктивної сили через

злягання ритуальних пар. Тобто, ці свята знаменувалися „шлюбами” з укладанням знакового подружнього союзу „кума” та „куми”. Утворені на цих святах чоловічо-жіночі (згодом, через табування сексуальної складової обряду – тільки жіночі) пари формували певну систему символічної спорідненості, відповідну шлюбній парі чоловічого та жіночого божеств родючості. В якихось далеких витоках це була архаїчна сакральна інцестуальна пара сестри та брата з їхньою жовто-синьою етіологічною символікою квіту „Івана-га-Мар’ї”. Ці свята, особливо Купало, мають безпосереднє відношення до стихій вогню (жовтий цвіт) та води (синій цвіт), знакове приєднання до яких було цілющими та плодоносним. Добрі врожаї забезпечували й потойбічні предки, які перебувають у лоні землі. Вищим уособленням пращурів поставала божественна пара народителів усього суцього, відповідальна за добрі врожаї та статок громади. Семіотичні подружжя учасників цих обрядів через сексуальний пароксизм у гомеопатичний спосіб також сприяли розквіту природи, виступаючи „співбатьками” породжуваних божественними пращурами плодів ланів та садів (з чого й походять слова „кум” та „кума” – *commater*, буквально – ‘співмати’, та *compater*, буквально – ‘співбатько’).

Постаючи „дублерами” божественної пари, кум та кума як сакральне подружжя спочатку мали за припис дотримуватись усіх „подружніх обов’язків” і у позаобрядовій сфері, але довготривала боротьба християнства проти поганських статевих вільностей призвела до того, що у календарній обрядовості сексуальність набула цілком приглушених рис, побіжно видаючи себе наявністю парубків лише тільки як другорядних учасників обряду, а вільготні стосунки кума та куми як хрещених батьків через сувору заборону вийшли за межі нормативного культурного простору. Але й у пізніші часи позашлюбні зв’язки, що дозволяли собі куми, з боку громади якщо прямо не схвалювались, то однозначно не засуджувались – адже ця пара своїми діями колись прямим чином забезпечувала майбутній врожай, добробут та, врешті-решт, виживання громади.

Окрім кумування між чоловічими та жіночими учасниками обряду, кожен з них кумувався і з першопредком протилежної статі (а ним в аграрно-календарній обрядовості поставав то реальний чоловічий, то реальний жіночий учасник обряду, то його семіотичні заступники – опудало, лялечка, а то і кущ, купа віт або дерево). Одночасно семантики, притаманні божествам-предкам, було перенесено на постаті надприродних істот – померлих батьків і нехрещених дітей (потерчат), приписано демонічним фігурам на кшталт русалок, надано орнітоморфним та зооморфним персонажам – птахам і жабам тощо. Тому коли від колись цілісного календарно-аграрного обрядового комплексу божества плодючості, що помирає та воскресає, виокремились його стадіальні епізоди, що, набувши самостійних форм функціонування, розпоршились та деградували, то колишні „парування” з божеством перетворилися на кумування з його щойно названими демонологічними заступниками та субститутами.

Ці ритуально впорядковані парні стосунки на аграрних святах пізніше знайшли закріплення в інституті кумівства як форми символічної спорідненості, котра, спочатку, буди цілком прив’язаною до календарної обрядовості Іванового дня, пересунулося на хрестини, де кумами стають хрещені мати та батько. *Куми*

тут вже виступали як „співбатько” та „співмати” реальних батьків хрещеної (побоженої) ними дитини. Таким чином, другим історичним джерелом звичаю кумівства був комплекс перинатальної обрядовості, коли новонароджена дитина залучалася до роду за певним „водним” ритуалом за участі спеціального представника племені – Божата, частіше за все – брата матері дитини. Він вважався *кумом* через свою належність до роду матері, як „спільно народжений” із своєю сестрою або через розуміння його „таким самим, як батько” народителем дітей (інша етимологія слова „кум”). Кум-дядько-батько, виступаючи у цій ролі „співбатька” сестриних дітей, за звичаєвим правом авункулату брав над ними опікунство. Ті ж самі обов’язки, але вже у християнському дусі, пізніше перебрали на себе хрещені батьки. Тобто, як головна персона (Божат) в обряді введення дитини до роду, дядько був язичеським попередником пізнішого хрещеного батька, котрого інколи все ще подовжувати звати „божати́м” кумом.

Окрім нього, у постнатальній обрядовості існувала ще одна постать – „пупова баба”, яка скоріше за все як представниця роду, Праматері, що передавала дітям від неї душу, була предтечею хрещеної матері, і котра тривалий час була єдиним „духовним наставником” дитини. З часів остаточного встановлення християнства, коли Божат як „представник роду” трансформувався на хрещеного батька, він під впливом усталених стандартів весняно-літнього обрядового комплексу з його „божественною парою” став „подружжям” новітньої хрещеної матері, утворивши тим самим закінчену пару батьків для новонародженої дитини, але вже духовну (хоча спочатку через впливовість традиції новонародженому призначався лише один з батьків). Тобто, через конвергенцію обрядів дітонародження (з їх семіотичним батьком, кумом, братом матері, і з представницею потойбічної праматері – „пуповою бабою”) та обрядів плодючості природи (з їх кумом та кумою як „репродукції” сакральної божественної пари, батька та матері усього суцього) виникло християнське „духовне подружжя” з хрещеної матері та батька, які за старої пам’яті звалися *кумами* („співматір’ю” та „співбатьком”), але вже не дарів природи, а хрещеної ними дитини).

Отже, хресна матір може мати походження від „пупової баби”, а хресний батько – від брата матері, Божата. Пізніше, коли обряд введення дитини до роду трансформувався на обряд прилучення її до Бога, а функції представників роду перейшли у зовсім зміненій формі до хрещених батьків, то, за старої пам’яті, останні, як і аграрні *куми*, вважалися вільним любитися „подружжям”. Насамкінець скажемо, що нашою мовою аналізу текстів культури сам звичай кумівства у його культурних джерелах кумування та приведення новонародженої дитини до роду кваліфікується як *еротично* кодована *імортальність*, що предметно відтворює базисну світоглядну формулу *життя – смерть – відродження*.

Література:

1. *Агапкина Т. А.* Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл / Татьяна Алексеевна Агапкина – М.: Индрик, 2002 – 816 с.
2. *Агапкина Т. А.* Этнографические связи календарных песен: встреча весны в обрядах и фольклоре восточных славян / Татьяна Алексеевна Агапкина – М.: Индрик, 2000 – 334 с.
3. *Байбурин А. К.* Ритуал в традиционной культуре: структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов / Альберт Кашфуллович Байбурин – СПб.: Наука, 1993 – 242 с.
4. *Балушок В. Г.* Инициации древних славян (попытка реконструкции) / Василий Григорович Балушок // *Этнографическое обозрение* – 1993 – № 4 – с. 57-65.
5. *Банников Е. А.* Славянские и православные праздники и обряды / Евгений Анатольевич Банников – М.: Изд. дом „Гелеос“, 2008 – 416 с. [Гл. 3. Лето. Зеленые Святки. Троица. Электронный ресурс. Режим доступа: http://druidgor.narod.ru/slav_prazd/slav_prazd03.3.1.2.html].
6. *Баранова О. Г.* Дожинки / Ольга Геннадьевна Баранова // Российский этнографический музей ; Календарные народные праздники и обряды ; Русские праздники и обряды ; Весенне-летние праздники и обряды. [Электронный ресурс. Режим доступа: <http://www.ethnomuseum.ru/section/62/2092/2089/4286.htm>].
7. *Бернштам Т. А.* Обряд „крещение и похороны кукушки” / Татьяна Александровна Бернштам // *Материальная культура и мифология* ; Сб. Музея антропологии и этнографии – Т. 37 – Л.: Наука, ЛО, 1981 – с. 179–203.
8. *Богатырев П. Г.* Магические действия, обряды и верования Закарпатья / Петр Григорьевич Богатырев // *Вопросы теории народного искусства* – М.: Искусство, 1971 – 544 с. : портр. – с. 169-276.
9. *Бондарь Н. И.* Кукушка / Николай Иванович Бондарь // Кубань-Украина. Материалы к этнокультурному словарю Кубани. [Электронный ресурс. Режим доступа: http://kuban-ukraine.org/ru/index_ru.html].
10. *Боряк О. О.* З рукописних фондів ІМФЕ. Матеріали до „жіночих студій” у польових записях Людмили Шевченко / Олена Олександрівна Боряк // *Архіви України*. – 2001 – № 1-2. [Электронный ресурс. Режим доступа: <http://www.archives.gov.ua/Publicat/AU/2001-1-2-01.1.php#Zap04>].
11. *Боряк О. О.* Трансформаційні зміни у функціях баби-повитухи як ключового персонажа родильної обрядовості / Олена Олександрівна Боряк // *Гілея: науковий вісник*. Зб. наук. праць. Всеукраїнське фахове видання – [с. 1.] Вип. 30, 2010. [Электронный ресурс. Режим доступа: http://www.nbu.gov.ua/portal/Soc_Gum/Gileya/2010_30/Gileya30/I19_doc.pdf].
12. *В круге жизни: рождение ребенка* // Энциклопедия обрядов и обычаев ; Брудная Л. И., Гуревич З. М., Дмитриева О. Л. [составители] – СПб.: Респекс, 1996 – 560 с. [Глава 3. Электронный ресурс. Режим доступа: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/Obrijads/Obrijad_14.php].
13. *Васильева К. К.* Стадиальность социокультурных кодов / К. К. Васильева // *Вестн. Московск. ун-та – Сер. 7 – Философия* – 2002, № 5 – с. 82-92.

14. *Веселовский А. Н.* Гетеризм, побратимство и кумовство в купальской обрядности (Хронологические гипотезы) / Александр Николаевич Веселовский // *Журн. Мин-ва народн. просвещ.* – 1894, янв.-фев. – с. 218-318.
15. *Веселовский А. Н.* Три главы из исторической поэтики / Александр Николаевич Веселовский // *Историческая поэтика* – М.: Высш. школа, 1989 – 406 с. – с. 155–298.
16. *Виноградова Л. Н.* Подменьш / Людмила Николаевна Виноградова // *Славянская мифология: Этнолингвистический словарь.* – М.: Эллис-Лак, 1995 – 416 с. // Дом Сварога. Славянская мифология. Словарь [Электронный ресурс. Режим доступа: <http://www.pagan.ru/slowar/p/podmenysh0.php>].
17. *Власова М. Н.* Русские суеверия : энцикл. словарь / Марина Никитична Власова – С.-Пб : Азбука-классика, 2001 – 669, [1] с. : ил.
18. *Вовк Хв. К.* Студії з української етнографії та антропології / Хведір Кіндратович Вовк. – [Прага: Укр. громадській видавничий фонд – 1928] – К.: Мистецтво, 1995 – 336 с. – [Репринт].
19. *Гаврилюк Н. К.* Картографирование явлений духовной культуры (по материалам родильной обрядности украинцев) / Наталья К. Гаврилюк – К.: Наук. думка, 1981 – 279 с.
20. *Гегель Г. В.* Энциклопедия философских наук. – Т. 2. – Философия природы. / Георг Вильгельм Фридрих Гегель – АН СССР. – Ин-т философии. – М.: Мысль, 1975 – 695 с.
21. *Громыко М. М.* Кумление / Марина Михайловна Громыко // *Святая Русь. Энциклопедия* ; гл. ред. и сост. О. А. Платонов – М.: Энци. рус. цивилизации, 2002 – 944 с. [Электронный ресурс. Режим доступа: <http://holyrussia-enc.ru/description/kumlenie/1820>].
22. *Грушевський М. С.* Історія української літератури. Поезія подружжя : / Михайло Сергійович Грушевський ; упоряд. В. В. Яременко; авт. передмови П. П. Кононенко; прим. Л. Ф. Дунаєвської – В 6 т., 9 кн. – Т. 1 – К.: Либідь, 1993 – [Розд. „Еротика. Характеристичні прикмети старої поезії” Електронний ресурс. Режим доступа: <http://litopys.org.ua/hrushukr/hrush1.htm>].
23. *Гуцуляк О.* Кельтський слід в історії слов'ян / Олег Гуцуляк // *Філософія традиціоналізму* [Електронний ресурс. Режим доступа: <http://primordial.org.ua/archives/537>].
24. *Денисова И. М.* Вопросы изучения культа священного дерева у русских: Материалы, семантика обрядов и образов народной культуры, гипотезы / Ирина Михайловна Денисова ; Ин-т антропологии и этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая – М.: Индрик, 1995 – 203 с.
25. *Дитячий фольклор* : народна творчість ; упорядкування., вступ. ст. та прим. Г. В. Довженок ; ред. кол.: С. Д. Зубков [та ін.] ; відп. ред. О. І. Дей – К.: Дніпро, 1986. – 302, [1] с. : іл.
26. *Етимологічний словник української мови*: В 7 томах. – Т. 3 / АН УРСР. Ін-т мовознавства ім. О. О. Потебні ; Редкол. О. С. Мельничук (головн. ред.) та ін.; укл.: Р. В. Болдирев та ін. – К.: Наук. думка, 1989 – 552 с.
27. *Єгоров С. М.* Про село Великі Копані (на Херсонщині) / С. М. Єгоров // *Етнограф.-лінгвістична секц. Одеськ. комісії краєзнавства при Всеукр. акад. наук* – Одеса – 1926 – с. 30-33..

28. *Ерофеева Н. Н.* Лук / Н. Н. Ерофеева // *Мифы народов мира*; главн. ред. С. А. Токарев ; ред. кол.: И. С. Брагинский [и др.] – В 2-х т. – Т. 2. – М.: Сов. энциклопедия, 1982 – 720 с. – с. 75-77.
29. *Журавлёва Е. А.* Структура русского обряда с „кукушкой” / Е. А. Журавлёва // *Уч. зап. Рос. Правосл. ун-та ап. Иоанна Богослова* – Вып. 4 – М., 1998 – с. 191-209.
30. *Жюльен Н.* Словарь символов. Иллюстрированный справочник / Надя Жюльен ; пер. с фр. С. Каюмова и др. ; 2-е изд. – Челябинск: Урал, 2000 – 499 с.
31. *Завадська В.* Жаба / Вікторія Завадська // Завадська В., Музиченко Я., Таланчук О., Шалак О. 100 найвідоміших образів української міфології ; під загальн. редакц. д. філол. н. О. Таланчук – К.: Орфей, 2002 – 448 с. – с. 288.
32. *Завадська В.* Коноплі // Завадська В. та ін. 100 найвідоміших образів української міфології... – с. 364-366.
33. *Заветные частушки* из собрания А. Д. Волкова – В 2 т. – Т. 1: Эротические частушки / Под ред. А. В. Кулагина. – М.: Ладомир, 1999 – 768 с.
34. *Зелені свята.* Українські свята й обряди календарного циклу // Інститут україніки. Міжнародн. громадська організація „Благодійний фонд Олексія Лазька” [Електронний ресурс. Режим доступу: http://www.ukrainica.com.ua/ukr/raditions/traditions_calendar/1393].
35. *Зими́на Т. А.* Крещение и похороны кукушки / Татьяна Александровна Зими́на // Российский этнографический музей... [Електронний ресурс. Режим доступу: <http://www.ethnomuseum.ru/section62/2092/2089/4160.htm>].
36. *Зими́на Т. А.* Кумление / Татьяна Александровна Зими́на // Российский этнографический музей... [Електронний ресурс. Режим доступу: <http://www.ethnomuseum.ru/section62/2092/2089/4147.htm>].
37. *Зими́на Т. А.* Семик (Зеленые Святки) / Татьяна Александровна Зими́на // Российский этнографический музей... [Електронний ресурс. Режим доступу: <http://www.ethnomuseum.ru/section62/2092/2089/4170.htm>].
38. *Зими́на Т. А.* Троицкая суббота / Татьяна Александровна Зими́на // Российский этнографический музей... [Електронний ресурс. Режим доступу: <http://www.ethnomuseum.ru/section62/2092/2089/4172.htm>].
39. *Зими́на Т. А.* Троицкий венок / Татьяна Александровна Зими́на // Российский этнографический музей... [Електронний ресурс. Режим доступу: <http://www.ethnomuseum.ru/section62/2092/2089/4180.htm>].
40. *Иванов Вяч. Вс.* Проблемы этносемиотики / Вячеслав Всеволодович Иванов // *Этнографическое* изучение знаковых средств культуры ; отв. ред. А. С. Мыльников – Ин-т этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая АН СССР – Л.: Наука, ЛО, 1989 – 297, [3] с. – с. 38-62.
41. *Иванов Вяч. Вс.* Славянская мифология / Вячеслав Всеволодович Иванов, Владимир Николаевич Топоров // *Мифы народов мира*; гл. ред. С. А. Токарев ; ред. кол.: И. С. Брагинский [и др.] – В 2-х т. – Т. 2 – М.: Сов. энциклопедия, 1982 – 720 с. – с. 450-456.
42. *Кабакова Г. И.* Дети, умершие до крещения / Галина Ильинична Кабакова // *Проблеми сучасної ареалогії* – К.: Наук. думка, 1994 – 344 с. – с. 312-317.
43. *Календарні свята* та обряди // Подоля – Поділля. Наші традиції. [Електронний ресурс. Режим доступу: <http://www.podil.com/nation/rituals2.htm>].
44. *Кедрина Р. Е.* Обряд крещения и похорон кукушки в связи с народным кумовством / Р. Е. Кедрина // *Этнографическое* обозрение. – 1912 – № 1–2 – с. 101–139.

45. *Килимник С.* Український рік у народних звичаях в історичному освітленні / Степан Килимник ; У 3 кн, 6 т. – Кн. II, т. 3 (Весняний цикл) – Факс. вид. – К.: АТ „Обереги”, 1994 – 528 с.
46. *Кирилюк О. С.* Адоніс та Купала: універсально-культурна структурна типологія // *До́жа/До́кса*: зб. наук. праць з філософії та філології. – Вип. 4. – Грецький спадок і сучасність ; ред. кол. М. М. Верников [та ін.] ; відп. ред. вип. В. Л. Левченко – ОНУ ім. І. Мечнікова, Од. гуманітар. традиція. – Одеса, 2003. – СС. 290-306
47. *Кирилюк О. С.* Універсалії культури і семіотика дискурсу. Казка та обряд ; концепт. резюме рос. мов. с. 356-359 ; Engl. Summ. с. 360-362 ; бібліогр. автора з пробл. універсалій культури с. 363-364 ; бібліогр. с. 365-370 – НАН України. Центр гуманітарн. освіти, Одеськ. філіал – Вид. 2, доп. та виправл. – Одеса: Автограф / ЦГО НАН України, 2005 – 372 с.
48. *Кирилюк О. С.* Мартін Гайдеггер та Максиміліан Волошин. Оргія та жертва. Дві статті на задану тему: за мат. доп. на наук. конференціях ; анотац. рос. мов. с. 69-71. – Одеса: Автограф/ЦГО НАН України, 2005 – 72 с.
49. *Кирилюк О. С.* Незвичні значення звичних речей („метафори первісної свідомості” Ольги Фрейденберг та універсалії культури) // *Філософські пошуки. Філософія і культура. Біографічний метод в історико-філософському і історико-культурологічному дослідженнях ; 70-річчя від дня народж. та 40-річчя науков. і педагогіч. діяльності проф. М. М. Вернікова – Всеукр. асоціація філософських спілок ; Львівсь. філос. спілка „Cogito” ; Ін-т філософії, логіки і соціології [та ін.] – Львів-Одеса: ІФЛІС-ЛФС „Cogito”, 2004 – Вип. 17-18 – с. 172-182.*
50. *Кирилюк О. С.* Про одну кумедну телевізійну заставку, або чому Христос ніколи не сміявся (деконструкція метатексту Гегель – Кожев – Батай) // *До́жа/До́кса*: зб. наук. праць з філософії та філології – Вип. 7 – Людина на межі смішного і серйозного ; ред. кол. М. М. Верников [та ін.] ; ред. вип. Н. А. Іванова-Георгієвська, В. Л. Левченко – ОНУ ім. І. Мечнікова ; Од. гуманітар. традиція – Одеса, 2005 – с. 59-71.
51. *Кирилюк О. С.* Універсалії культури в мові опису дитячої забавлянки „Сорока-воровка” // *До́жа/До́кса*: зб. наук. праць з філософії та філології. – Вип. 13. – Сміх та серйозність: множинність видів та взаємин ; ред. кол.: М. М. Верников і др.; ред. вип. Н. А. Іванова-Георгієвська, О. С. Кирилюк, В. Л. Левченко. ОНУ ім. І. Мечнікова ; Од. гуманітар. традиція. – Одеса: ОНУ ім. І. Мечнікова, 2008 – 286 с. – с. – 119-125.
52. *Клейн Л. С.* Смысловая интерпретация совместных захоронений в степных курганах эпохи бронзы / Лев Самуилович Клейн // *Проблемы эпохи бронзы Юга Восточной Европы. Тез. докл.* – Донецк : Изд. ДГУ – 1979 – с. 18-20.
53. *Климець Ю. Д.* Купальська обрядовість на Україні / Юрій Дмитрович Климець ; АН УРСР, Ін-т мистецтвознавства, фольклору та етнографії ім. М. Т. Рильського. Львівське відділення. – К.: Наук. думка, 1990 – 141 [2] с.
54. *Козлова Н. К.* Восточнославянские мифологические рассказы о змеях. Систематика. Исследование. Тексты / Наталья Константиновна Козлова ; науч. ред. В. М. Гацак. – Омск: Изд. дом „Наука”, 2006 – 460 с. [Раздел 4.7. Крещение и похороны кукушки. Электронный ресурс. Режим доступа: <http://www.ruthenia.ru/folklore/kozlova7.htm>].

55. *Кон І. С.* Вступ до сексології / Ігор Семенович Кон ; пер. з рос. П. Л. Пироженко – К.: Либідь, 1991 – 304 с.
56. *Косвен М. О.* Кто такой крестный отец? / Марк Осипович Косвен // *Сов. этнография* – 1963 – № 3 – с. 95-108.
57. *Криничная Н. А.* Персонажи преданий: становление и эволюция образа / Неонила Артемовна Криничная ; отв. ред. А. К. Микушев – АН СССР. Карельск. фил. Ин-та яз., лит. и ист. – Л.: Наука, ЛО, 1988 – 191 с. – с. 39-40.
58. *Купало* // Энциклопедический словарь Ф. А. Брокгауза и И. А. Эфрона [Электронный ресурс. Режим доступа: http://vseslova.com/brokgauz_efron4/page/kupalo.93231/].
59. *Курочкін О. В.* Свята й обряди календарного циклу / Олександр Володимирович Курочкін // *Українська минувшина: ілюстрований етнографічний довідник* [Електронний ресурс. Режим доступа: <http://etno.uaweb.org/mynuvshyna/r19.html>].
60. *Лановик М. Б.* Українська усна народна творчість / Мар'яна Богданівна Лановик, Зоряна Богданівна Лановик ; вид. 2 – К.: Знання-Прес, 2006 – 591 с.
61. *Левкиевская Е. Е.* Дети некрещеные / Елена Евгеньевна Левкиевская // *Дом Сварога. Славянская мифология. Словарь* [Электронный ресурс. Режим доступа: <http://www.pagan.ru/slowar/d/detinekreshlenuye8.php>].
62. *Листова Т. А.* Кумовья и кумовство в русской деревне / Татьяна Александровна Листова // *Сов. этнография* – 1991 – № 2 – сс. 37-52.
63. *Лозко Г. С.* Іменослов: імена слов'янські, історичні та міфологічні / Галина Сергіївна Лозко – К.: Сварог, 1998 – 176 с.
64. *Музиченко Я.* Сорочка / Ярослава Музиченко // *Завадська В., Музиченко Я., Таланчук О., Шалак О.* 100 найвідоміших образів української міфології ; під загальн. редакц. д. філол. н. О. Таланчук – К.: Орфей, 2002 – 448 с. – с. 421.
65. *Несен І. І.* Лелека в народних уявленнях Правобережного Полісся / Ірина Іванівна Несен // *Сіверянський літопис: народознавчі студії* – 2008 – № 5 – с. 121-127.
66. *Новикова Ю. М.* Назви осіб за родинними стосунками в основах сучасних прізвищ центральної та східної Донеччини / Юлія Миколаївна Новикова // *Записки з ономастики: Зб. наук. праць* – Вип. 11 / Відп. ред. Ю. О. Карпенко – Одеса: Астропринт, 2008 – 124 с. – с. 41-52.
67. *Носова Г. А.* Язычество в православии / Галина Алексеевна Носова ; отв. ред. А. И. Клибанов – М., Наука, 1975 – 152 с.
68. *Петрик А.* Великий галицький боярин Дмитро Детко та його рід / Андрій Петрик // *Дрогобицький краєзнавчий зб.* ; ред. кол. Л. Тимошенко (голов. ред.) та ін. – Вип. XIII – Дрогобич: Коло, 2009 – 412 с. – с. 33-44.
69. *Поснов М. Э.* История Христианской Церкви (до разделения Церквей – 1054 г.) / Михаил Эммануилович Поснов ; К.: Асоц. „Путь к истине”, 1991 – 614 с. [Электронный ресурс. Режим доступа: http://www.krotov.info/history/00/posnov/16_posn.html].
70. *Присяжнюк Н.* Пісні Поділля / Записи Насті Присяжнюк в селі Погребище у 1920-1970 рр. – К.: Освіта, 1976 – 376 с.
71. *Пушкарева Н. Л.* „Мед и млеко под языком твоим...” / Наталья Львовна Пушкарева // *Этнографическое обозрение* – 2004, № 1, с. 63-76.
72. *Рахно К. Ю.* Східні ремінісценції в українському фольклорі / Костянтин Юрійович Рахно // *Мовні та літературні зв'язки України з країнами Сходу* – К.: Видавнич. дім Дм. Бураго, 2010 – с. 58-97.

73. *Редфорд Э.* Энциклопедия суеверий / Редфорд Э., Редфорд М., Миненок Е. [составители] ; пер. с англ. Д. Гайдука – М.: Локид-пресс, Миф, 1998 – 560 с.
74. *Рубан В. Бережа* / Василь Рубан – Х., 1988. [Електронний ресурс. Режим доступу: http://lib.kharkov.ua/SU/UKRAINA/RUBAN_W/berezha.txt_Piece40.18].
75. *Руденко Н. В.* Листи В. Ястребова до Хв. Вовка // *Південна Україна*. XVIII-XIX ст. ст. – Вип. 5 – Запоріжжя, 1999, с. 31-65.
76. *Русалочья неделя* // Праздники. Народные. Инф.-справоч. портал Беларуси – Interfax. by. [Електронний ресурс. Режим доступу: <http://www.interfax.by/article/24742>].
77. *Склярєнко В. Г.* Бог і багатство, або щастя давніх слов'ян / Віталій Григорович Склярєнко // *Культура мови*. Сайт Інституту мовознавства ім. О. О. Потебні НАН України. [Електронний ресурс. Режим доступу: <http://www.kulturamovy.org.ua/КМ/pdfs/Magazine64-15.pdf>].
78. *Судаков Г. В.* Вологодский крестьянин в зеркале родного говора / Гурий Васильевич Судаков // *Русская речь* – 2004 – №3 – с. 7-12. [Електронний ресурс. Режим доступу: <http://www.booksite.ru/prensa/162.htm>].
79. *Сумцов Н. Ф.* Культурные переживания. К истории развития понятий народа о нравственном значении кумовства / Николай Федорович Сумцов // *Киевск. старина*. 1889 – Т. 27 – № 1-2 – с. 19-54.
80. *Таланчук О.* Вирій / Олена Таланчук // *Завадська В., Музиченко Я., Таланчук О., Шалак О.* 100 найвідоміших образів української міфології ; під загальн. редакц. д. філол. н. О. Таланчук – К.: Орфей, 2002 – 448 с. – с. 137-138.
81. *Таланчук О.* Вітер // *Завадська В. та ін.* 100 найвідоміших образів української міфології ... – с. 69.
82. *Таланчук О.* Жайворонок // *Завадська В. та ін.* 100 найвідоміших образів української міфології... – с. 321-322.
83. *Таланчук О.* Зозуля // *Завадська В. та ін.* 100 найвідоміших образів української міфології... – с. 323.
84. *Таланчук О.* Купало // *Завадська В. та ін.* 100 найвідоміших образів української міфології... – с. 115.
85. *Таланчук О.* Лісовик // *Завадська В. та ін.* 100 найвідоміших образів української міфології... – с. 173.
86. *Таланчук О.* Мокош // *Завадська В. та ін.* 100 найвідоміших образів української міфології... – с. 18.
87. *Ткач В. В.* Виховання обдарованої дитини на традиціях народної педагогіки / Віктор Васильович Ткач // *Педагогічні студії*. Укр.-німецькі пед. студії – 36. наук. праць учених ун-ту Фрідріха-Александра (Ерланген-Нюрнберг) та Бердянського держ. пед. ун-ту ; за ред. К. О. Баханова – Бердянськ: БДПУ, 2005 – 329 с. [Електронний ресурс. Режим доступу: http://www.bdpu.org/scientific_published/Pedagogical_studios/12].
88. *Топорков А. Л.* Порог / Андрей Львович Топорков // *Славянская мифология: Энциклопедический словарь* ; изд. 2-е, испр. и доп. – М., 2002 – с. 378-380 // *Дом Сварога. Славянская мифология. Словарь*. [Електронний ресурс. Режим доступу: <http://www.pagan.ru/slowar/p/porog0.php>].
89. *Тресиддер Дж.* Словарь символов / Джек Тресиддер ; пер. с англ.. М. : Гранд ; ФАИР-пресс , 1999 – 443 [1]. с. ил.
90. *Українські народні пісні*: календарно-обрядова лірика ; вступ. стаття, упорядкування, підгот. текстів та примітки О. Дея. – К.: ДЛВ, 1963 – 569 с.

91. Успенский Б. А. „Заветные сказки” А. Н. Афанасьева / Борис Андреевич Успенский // Избр. труды – В 2-х т. – Т. 2 – Язык и культура – М.: Гнозис, 1994 – 688 с. – С. 129-150.
92. Успенский Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей: реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского / Борис Андреевич Успенский – М.: Изд. МГУ, 1982 – 245 с.
93. Фрезер Дж. Дж. Золотая ветвь. Исследование магии и религии / Джеймс Джордж Фрезер ; пер. М. К. Рыклина – М.: Политиздат, 1980 – [Глава XI. Отношение полов и его влияние на растительность – Электронный ресурс. Режим доступа: <http://psylib.org.ua/books/freze01/txt11.htm>].
94. Фреймарк Г. Оккультизм и сексуальность: Иссл. по ист. культ. и психологии настоящего и прошлого / Ганс Фреймарк. – М.: Константа, 1994 – 152 с.
95. Холодная В. Г. Лесенки / Вера Георгиевна Холодная // Российский этнографический музей ; Календарные народные праздники и обряды ; Русские праздники и обряды ; Весенне-летние праздники и обряды. [Электронный ресурс. Режим доступа: <http://www.ethnomuseum.ru/section62/2092/2089/4230.htm>]
96. Цагараев В. А. Искусство и время / Валерий Андреевич Цагараев – Владикавказ: Ир, 2003. [Электронный ресурс. Режим доступа: http://www.anaharsis.ru/semiot/ornam/orn_11.htm].
97. Черв'як К. Весілля мерців: Спроба соціологічно пояснити обряди ініціації / Корній Черв'як – S. L. [Харків]: Пролетар – 1930 – 142 с.
98. Шалак О. Потерчата / Оксана Шалак // Завадська В., Музиченко Я., Таланчук О., Шалак О. 100 найвідоміших образів української міфології ; під загальн. редакц. д. філол. н. О. Таланчук – К.: Орфей, 2002 – 448 с. – с. 191-195.
99. Шангина И. И. Моргосье / Изабелла Иосифовна Шангина // Российский этнографический музей. ; Календарные народные праздники и обряды ; Русские праздники и обряды ; Весенне-летние праздники и обряды. [Электронный ресурс. Режим доступа: <http://www.ethnomuseum.ru/section62/2092/2089/4156.htm>].
100. Шапарова Н. С. Краткая энциклопедия славянской мифологии / Наталья Сергеевна Шапарова – М.: АСТ ets, 2003. – 624 с.
101. Шейнина Е. Я. Энциклопедия символов / Елена Яковлевна Шейнина – М.: АСТ, 2006 – 591 с.
102. Штейнгольд А. Еще раз о мифологическом имени Кострома (Коструб) в свете фольклорно-этнографических данных / Анжелика Штейнгольд // *Respectus Philologicus* – Тарту: Тартуск. ун-т – 2002 – № 2 (7) – S. 117-131.
103. Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения / Мирча Элиаде ; пер. с англ. Ш. А. Богининой и др. ; предисл. Жоржа Дюмезиля ; послесл. и комм. В. Я. Петрухина – М.: Ладомир, 1999 – 488 с.

Аннотация

Работа является расширенным вариантом статьи, написанной по материалам доклада на Международной конференции „Природа смеха” (Одесса, Национальный университет, апрель 2010 года) и изданной в журнале „Δόξα”.

Развертывания в ней своеобразного „детективного поиска” происхождения обычая кумовства раскрывает не только те его древние источники, которые восходят к аграрным обрядам плодородия, таким, как древнегреческие Адонии и украинские купальские мистерии, а также к культуре предков и языческим ритуалам посвящения новорожденного к богу и роду, но и объясняет устоявшиеся народные представления, которые обрамляют этот давний обычай. Показано, что кумовья – это «сородители», сакральная супружеская пара, которой предписано «любовиться» ради усиления плодородия и рождения детей.

Читатель узнает, почему считается, что детей приносит аист или их находят в капусте, почему и как крестили потерчат – детей, которые умерли некрещеными, или из каких соображений супружеская измена понимается как „наставление рогов”. Не менее интересными являются сведения о происхождение сказочного образа царевны-лягушки, о подлинном виде русалок и о том, чем они доводят до смерти парней, почему именно у кукушки спрашивают, сколько лет суждено человеку жить, зачем молодых на свадьбе усаживают на шубу, что общего между словами „небіж” (племянник) и „небіжчик” (покойник), почему брату и сестре быть крещеными родителями сначала запрещалось, а потом приветствовалось, из каких резонов когда-то крестились уже в преклонном возрасте, кто такая „пуповая баба” и какое отношение она имеет к Бабе-Яге, и как это можно было кумиться со скелетом, или почему фривольные отношения между кумом и кумой, которые часто обыгрываются в шуточных песнях, в целом не встречают всеобщего осуждения, а также какое отношение к кумовьям – крещеным родителям, имеют кумовья аграрно-календарных праздников, и почему крещенного отца еще и до сих пор кое-где зовут „божатом”, а кумовьев – „божатими” кумовьями, почему с мольбой об урожае обращались к предкам, отчего молодую накрывают фатой, как и покойника – кружевом, ради чего вешают венок на двери, и откуда пошел символ любви как сердца, пробитого стрелой, и что имелось в виду, когда казаки, привязав Галю к сосне, ее подпалили.

Главным моментом работы является проблемное, открытое для дальнейших поисков, но целостное и аргументированное объяснения обычая кумовства, демонстрация его глубокой укорененности в нашем историческом прошлом и органической связи с целостной системой народно-мифологического сознания, некоторые элементы которого позднее было ассимилированной христианством.

В соответствии со своей концепцией культурных универсалий автор показывает, что в основе обычая кумовства и связанных с ним ритуалов и обрядов лежат такие категории предельных оснований, как рождения, жизнь, смерти и бессмертия, а также мировоззренческие коды, связанные в базовую формулу „утверждение жизни, преодоление смерти, стремление к бессмертию”.

Зміст

Вступ. Звичай кумівства: проблемні питання.....	3
Розділ 1. Фольклорно-етнографічні витоки звичаю кумівства.....	6
<i>Глава 1.</i> Кумування в аграрно-календарній обрядовості	6
§ 1. Статеві вільності в обрядах плодючості, або чому кумам, що згрішили, не дорікають.....	6
§ 2. Обрядове парування як древня форма кумування, або як чоловікові та жінці досягти біокосмічної єдності.....	17
§ 3. Трансформація еротичної складової кумування, або чому замість жінок „заламували” вже березу.....	19
§ 4. Куми – ритуальні опудала Коструби-Костроми, або як кумувалися із скелетом.....	23
§ 5. Зозуля-кума, чи чому дітей знаходять у капусті або їх приносить лелека.....	25
<i>Глава 2.</i> Потойбічні істоти в обрядах з мотивом кумування.....	34
§ 1. Предки та їх поминання, або чому, поплакавши на гробках, веселе скакання на них учиняли і через вінок кумувалися.....	34
§ 2. Русалки, або чим вони парубків до смерті залоскочують.....	39
§ 3. „Кум-кума” – рехкає ропавка, „кум-кум” – відповідають їй потерчата, або як виник персонаж казкової „царівни-жабки”.....	45
Розділ 2. Кумівство, старовинні системи родинних стосунків та дохристиянські родильні обряди.....	49
<i>Глава 1.</i> Кума та кум як подружжя.....	49
§ 1. Чоловічо-жіночі календарно-обрядові кумівські пари, або про причини ритуальної дівочої травестії.....	49
§ 2. Тимчасові „чоловіки” та кумівські пари, або чому жінка іноді з гуляння додому не поспішає.....	55
<i>Глава 2.</i> Кумівство в системі кривних та символічних родинних стосунків.....	58
§ 1. Ритуальний інцест, або чи можуть бути кумівською парою брат з сестрою.....	58
§ 2. Куми як рідня, або кумівство як непотизм.....	63
<i>Глава 3.</i> Обрядові форми приведення новонароджених до роду.....	64
§ 1. Ритуал залучення до роду померлих нехрещеними дітей, або з чого потерчат нарікали Адамом та Євою.....	64
§ 2. Дохристиянські форми кумівства при народженні дитини, або чому дотепер хрещеного батька іноді звать Божатом, а племінника – небожем.....	71
Примітки	88
Концептуальне резюме	89
Література	91
Анотація	98

Олександр Сергійович Кирилюк
„Ой, кум до куми залицявся...”:
Походження та універсально-культурний зміст звичаю кумівства
Культурологічна розвідка

Olexander S. Kyryliuk
"Ev'ry godfather loves godmother sometimes ...":
An Agrarian Holiday Rite Couples ("kum" & "kuma") and Folklore Nepotism:
Origin and Universal-cultural Content
A Cultural, Semiotics & Folklore Studies

Александр Сергеевич Кирилюк
„Ой, кум за кумой волочился...”:
Происхождение и универсально-культурное содержание обычая кумовства
Культурологическое разыскание

Редактор Олена Лунєва

Науково-популярне видання

Кирилюк О. С. „Ой, кум до куми залицявся...”: походження та універсально-культурний зміст звичаю кумівства (культурологічна розвідка) / Олександр Сергійович Кирилюк ; прим. с. 88 ; концептуальне резюме с. 89-90 ; бібліогр. с. 91-97 ; анотац. рос. с. 98 ; Національна академія наук України ; Центр Гуманітарної Освіти ; Одеський філіал – Одеса: INVAZ, 2011 – 100 с.

На обкладинці: фотоколлаж обрядової „куми”, лялечки-зозулі.
Джерело: <http://photos.streamphoto.ru/4/7/3/0c2c87368af3def84e34f7d9e7655374.jpg>
Авторські права джерела не заявлені.