Олександр БОСИЙ
Кіровоград

ЗНАКОВІ ФУНКЦІЇ ТКАНИНИ В ЗВИЧАЄВО-ОБРЯДОВІЙ СФЕРІ УКРАЇНЦІВ
(семантичні паралелі "крижмо" – "саван")

Однією з проблем етнології останніх десятиліть стала проблема ритуалу і ритуальної символіки, яка має безпосередній вихід у сферу актуальних питань сучасної філософії, історії, естетики, лінгвістики, психології, історії культури. Такими, найбільш місткими і концентрованими формами вираження культурних (як загальнолюдських так і специфічних національних) цінностей і змістів, є клас предметних символів, атрибутів традиційних обрядів українців. Вони, будучи насиченими міфологічною семантикою, є надзвичайно інформативними для науковців у плані вивчення явищ духовної культури, зокрема, проведення порівняльних досліджень з метою виявлення генетичних та етнокультурних зв'язків між народами, нашарувань у загальній обрядовій системі, які допоможуть глибше зрозуміти принципи творення символічних образів, логіку їх використання в ритуалі. Дослідження саме цього аспекту ритуалу дозволяє реконструювати елементи міфологічної картини світу давніх слов'ян і певним чином зрозуміти глибинну суть і всієї традиційної культури.

З найдавніших часів контакти людини з навколишнім світом великою мірою опосередковувались предметним середовищем. Рукотворне оточення людини втілювало весь її життєвий і творчий досвід, всю сукупність уявлень про світ, а відтак і речі, якими користувалась людина, виступали німими хранителями інформації, що визначало і зміст традиційної культури. Отож, дійсність відкривалась людям через речі та їх дії з ними. Як відомо, часто і назви виготовлених людиною речей, пояснювали їх утилітарне призначення. В багатьох випадках побутова "потрібність" речі базувалася на відомому принципі називання речей, що притаманний архаїчним культурам індоєвропейського світу: покривало, настольник, налавник, завіска, рушник (ручник) тощо. Таким чином, предметно-дієві характеристики навколишнього світу робили його простим і осяжним.

Але, як відомо, речі, створені людиною, стають фактом культури лише у тому випадку, коли вони відповідають не тільки утилітарно-практичним, а й ідейно-символічним критеріям. А відтак, в обрядово-звичаєвій сфері українців існує ряд сакралізованих предметів-знаків, котрі були для людини з традиційним світоглядом носіями міфопоетичної семантики, німими хранителями певної езотеричної інформації, яка безпосередньо стосувалась багатьох таємниць Всесвіту. Специфіка таких рукотворних речей полягала в тому, що вони створювались в умовах ритуалу, і використовувались виключно в звичаєво-обрядовій сфері, як своєрідні "речі міфу". І саме певні народні уявлення чи міфи, повязані з таким предметом, санкціонували предмету потенційно невичерпну глибину його культурно-символічних змістів, а відповідно і ритуально-магічних функцій.

Етнографічні матеріали засвідчують, що народна уява була дуже багатою на творення різноманітних образних аналогій. При чому, саме цей принцип лежить в основі існування та функціонування практично всіх предметних атрибутів обрядів. У більшості випадків до уваги бралася зовнішня подібність, внутрішня структура, схожість дії, спорідненість назв. Поряд зі своїми основними функціями, вони були ще й оберегами, адже неодмінно прикрашались магічними знаками-орнаментами, що мали нейтралізувати небезпеку для людини зовні від ворожих і небезпечних сил природи.

За давніми язичницькими віруваннями, новонароджений, що прийшов з чужого "того" світу (де перебувають духи хвороб і сама смерть), сам вважався небезпечним для оточуючих його людей. А звідси і подвійне ставлення до нього (як і до нареченої, жениха чи покійника). Він хоч і вважається "божим даром", але разом з тим, якоюсь мірою і небезпечний для оточуючих до тих пір, доки не отримає "чистоту"[1]. В давньослов'янській традиції лише після певних посвячень, а пізніше – після хрещення (очищення хрестом), дитину як повноцінну істоту включали до соціуму. Тоді вона знаходила батьків (хреще-

© О.Босий, 2000

них), отримувала ім'я, перший одяг тощо.

За народними віруваннями, особливе символічне значення в процедурі хрещення мав акт загортання дитини в крижмо (шматок непраного полотна). Очевидно, це був перший культурний оберіг – оболонка (але ще не одяг) для "вторинно народженого – хрещеного". Звідси зрозумілі і вмотивовані варіанти загортання дитини до хрещення (справжнього, духовного народження) в старий батьківський одяг, старі шматки тканини, а також загортання в кожух, який в обрядовій сфері виступає стійким символом природного начала. Як зауважує А.К.Байбурін, саме вовна слугує своєрідним "першоматеріалом" для "переробки" обрядових персонажів у перехідних ритуалах[2]. Тому саме з цими предметами-маркерами "докультури", аж до обряду хрещення, тісно пов'язана Доля новонародженого. Згодом, піднімаючись по віковій драбині, дитина все далі відходить від першородної "дикості", ніби повторюючи шлях міфічних першопредків, які жили в ще неосвоєному світі, без правил і меж у просторі і часі, ще не підвладним законам культури. Тому, вже пізніше людина захистившись, екраном культури (тобто навчившись виготовляти рукотворні речі, а в контексті ритуалу посвячення – отримавши певні речі-знаки), надає впорядкованості і природному оточенню.

Саме таким екраном культури, очевидно, і виступає в ритуалі хрестин крижмо, як надійний оберіг і перша культурна річ (оболонка), тепер уже "узаконеної" дитини в "цьому" освоєному людиною світі – в соціумі. Тому лише після хрещення дитину включають до соціуму – вона знаходить родичів, отримує сім'ю, перший одяг. Відомо, що померлі нехрещені діти вважались дуже небезпечними, і їх навіть хоронили без участі матері, поза кладовищем, а найчастіше під плетеним тином, тому, що він у своїй структурі має хрещате переплетіння гілок, – щоб той, що переходить те місце, був захищений знаком святого хреста. З цієї ж причини і плетена борона часто використовувалась як оберіг, зокрема, нею накривали домовину утопленика та ін.). З віком збільшується число маркерів-речей, що означають нові зв'язки дитини з соціумом і супроводжують її у житті. В народі вірили, що крижмо здатне позитивно вплинути на дитину в дитячому і більш зрілому віці. На Буковині, коли хлопчика відлучали від материнського молока, мати стелила на стілець свою весільну хустку, щоб порчі від жіночої статі не зазнав, а якщо це була дівчинка – то мати стелила крижмо, "аби честі своєї за увесь вік не зваляла". Цю тканину приберігали на весільні рушники, з неї шили для доньки "наволоку": щоб гарно заміжньою жила, для сина – торбину, "онучі": коли його брали на службу, щоб він повернувся щасливо. Із крижма також шили одяг, який дитині потрібно було зносити[3].

Оберегові функції, що надаються крижму (сітка – захист), як необхідному атрибуту перехідних обрядив співвідносяться з функціями іншого обрядового атрибуту сітки-оберегу – савану.

Сучасні дослідники відмічають, що акти народження та смерті розглядаються у обрядовій, інакше вторинній моделюючій системі, як ідентичні і супроводжуються однаковими за структурою ритуалами переходу. Тому, згідно із законами міфопоетичного мислення, у всіх випадках лише здійснюється перехід живої сутності з одного світу в інший (з природного світу – в людський і навпаки). Такі світоглядні установки мають відношення і до такого семіотично значимого предмету-знаку, як пуповина, та зумовлюють особливі стосунки людини з нею. Оскільки, за народними віруваннями, пуповина і після відрізання вважалась частиною людського тіла, а відтак – мала вплив на людину та відтінювала її долю, тому недоторканість її слугувала гарантією життя новонародженого. Як відомо, всі ритуалізовані дії з пуповиною носили виразний символічний характер, її теж обов'язково загортали у шматок тканини і закопували у "чистому місці, де не ходять люди" (с. Бабанка, Кіровогр. обл.). А розглядаючи захоронення пуповини дитини, як репліку поховального обряду, висловимо думку, що тканина в даному разі функціонально є тотожною крижму, савану, а одночасно і "домовині", що зберігає пуповину, а разом з нею і здоров'я дитини. В контексті цих уявлень можна пояснити і використання у поховальному обряді дитячих пелюшок (крижма), що повторюють функцію савану, і звичаї перепоясування савану дитячим сповивачем[4]. Широко відомі й численні українські повір'я про схрещення вже померлих дітей та необхідність для цього крижма.

В альтернативній позиції до народження дитини, а саме на етапі "смерть", основні зусилля учасників обряду звернені вже на ритуальне "відправлення" душі померлого в

потойбічний світ і захист там її від небезпечних духів та злих демонів, що хочуть заволодіти нею. Відповідно символічне оберегове значення отримує і новий одяг, в який одягають небіжчика, а також і шмат спеціальної тканини (саван-оберіг), в яку загортали померлого. Зазначимо, що типологічно подібні звичаї простежуються у багатьох народів, що належать до індоєвропейського кола культур. З історичних джерел відомо, що і ведійські арії тіло небіжчика покривали шматком побіленого нерозрізаного полотна з бахромою по краях. При цьому читали мантру: "Ця тканина приходить до тебе вперше...". Покійного просили змінити старий одяг і одягнути чистий, новий для вступу у інший світ. Потім тіло, загорнуте в покривало, відносили на носилках до місця кремації[5].

Використання тканини як магічного оберегу для померлого при його переході в інший світ збереглось до нашого часу. Зокрема, ключовий момент використання крижма як необхідного магічного оберегу в обряді переходу, фіксується також у поховальних та поминальних обрядах українців. Так у кінці 19 ст. в Єлисаветградському повіті, коли хоронили нехрещених дітей, їм у домовину клали все необхідне для хрещення: свячену воду в пляшечці, свічку, хрестик і крижмо. Вірили, що через 7 років дитина стане хрещеною (с. Велика Виска, Єлисаветгр. пов.).

Також з народними уявленнями про циклічність життя, пов'язаний мотив "повернення" померлого у світ людей в якомусь іншому, невпізнанному вигляді, наприклад, комахи чи птаха[6]. Це відповідає загальнослов'янським уявленням про птаха, як деміурга, птаха-посередника між світом живих та потойбічним (вирієм) та птаха – як душу померлого. Душа людини схожа на голуба, тільки її не видно[7]. Зразком вербального коду цього вірування може бути таке голосіння: "Моя донечко, моя павочко, моя зозуле. Яку ти мені вісточку подаватимеш? Чи ти куватимеш, чи ти щебетатимеш?"[8]. Українці вірили, що на Зелені святки потерчата літали у вигляді птаха і просили собі хрещення криками: "Христу, Христу!" Вважалося, що в таких випадках треба кинути якусь хустину і назвати ім'я, промовивши: "Хрещу тебе". Після цього душа немовляти потрапляє в рай. Якщо ж цей обряд не здійснити до семи років, то немовля перетворюється на русалку або нявку, стає нечистим духом і завдає людині шкоди[9]. На Житомирщині казали: "Як побачиш таку пташку, що так кричить, то треба кинуть їй хустку… і та дитина вже буде охрещена, хустка буде їй крижмо".

Вірування в необхідність отримання крижма-оберегу та хрещення для померлих досить розповсюджені, як у східних слов'ян (українці, білоруси, росіяни), так і в південних (болгари, серби, македонці) та ін. Простежується і певна подібність міфологічних уявлень про те, що злі духи в потойбічному світі мали під своїм впливом душі неохрещених дітей, викрадали їх і давали волю тільки на Трійцю та на Духів День.

Отож, розглядаючи крижмо як полісемантичний предмет-знак, можемо стверджувати, що обрядова назва предмета може бути важливим носієм семантики, зміст якої лежить, звичайно, поза реальними прикметами цього предмета. Як ми вже відзначали, за такою річчю (тканиною) штучно закріплюється певний міф або, за висловом О.М.Фрейденберг, "міфологічна слава", в даному разі: криж-хрест, хрещате переплетіння нитей (магічний захист) + багато = магічний оберіг. Саме такі міфологічні уявлення і санкціонують право людини виявляти в ритуальному предметі його позалогічні "надприродні" змісти. При цьому, семантика предмета виявляється надзвичайно багаторівневою, і кожен раз дешифрується носіями традиції: покривання на певних етапах весілля (лімінальна фаза) нареченої тканиною-оберегом (хусткою), як персонажу, що "перероджується" в новому соціальному статусі – стає заміжньою жінкою, а для цього здійснює символічні переходи з "цього" світу в "той" і навпаки; загортання померлого в саван-оберіг, що необхідний йому при переході в інший, а значить і ворожий для нього світ.

Розглянуті факти засвідчують, що використання тканини та виробів з неї у звичаєво-обрядовій сфері українців носило не стільки раціонально-практичний, скільки символічно-магічний характер. А відтак обрядові функції предметних символів розкривають нам певні принципи кодування явищ дійсності, способи надання знаковості обрядовій реалії. Виконуючи важливі інформативні та адаптивно-комунікативні функції в культурі, розглянуті предметні символи – вироби ткацтва (крижмо, саван), відтворювали певні норми людської поведінки, відображали певну систему цінностей, виявляли основні світоглядні концепції носіїв традиції.

[1]Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. – СПб., 1993., – С.197.
[2]Там же. – С.218 – 219.
[3]Боряк О.О. Ткацтво в обрядах та віруваннях українців (середина 19-поч. 20ст.). – 1997. – С. 146
[4]Маслова Г.С. Народная одежда у восточнославянских традиционных обычаях и обрядах 19 – нач. 20 в. – М., 1984. – С. 90 – 91.
[5]Пандей Р.Б. Древнеиндийские домашние обряды – М., 1990. – С.197.
[6]Земцовский И.И. Баллада о дочке-пташке.// Русский фольклор. – М., Л., 1963. – Т.6. – С. 144.
[7]Новицкий Я.П. Духовный мир в представлениях малорусского народа. //Летопись Екатериносл. ученой архивной комиссии.– Екатеринослав, 1912. – №8. – С.168.
[8]Масєрчик М. Орнітоморфні уявлення про душу. //Народозн. зошити, 1996. – №1.
[9]Скрипник Г.А. Народні знання. Народні вірування, демонологія, космогонія. // Українська минувшина. – К., 1993. – С.223.

Людмила ПОНОМАР
Київ

ОСОБЛИВОСТІ ЗАХІДНОПОЛІСЬКОГО НАРОДНОГО ВБРАННЯ ТА ЙОГО НАЗВ

Традиційний комплекс жіночого та чоловічого вбрання привертає увагу дослідників збереженням давніх видів одягу, а також давніх назв, походження яких пов'язане з матеріалом пошиття (лляне чи конопляне полотно та сукно з овечої вовни), способом виготовлення (ткацтво), фарбуванням, оздобленням. Особливе географічне розташування Полісся як контактної зони сприяло давнім міжетнічним зв'язкам. Глибока традиція, пов'язана з цілим комплексом естетичних норм, що йшли від вірувань та обрядів, сприяла збереженню архаїчного, навіть замкнутого побуту (збереження курних хат до поч. XX ст., давнього орнаменту на рушниках, килимах і, зокрема, давніх видів одягу та їх назв). Але час, звичайно, позначився на одязі під впливом нових економічних та історичних умов, викликаючи появу нових видів одягу та назв, особливо, з поширенням крамної тканини наприкінці XIX – початку XX ст. Наше дослідження показало, що нові види одягу, які витісняли старий комплекс з домотканої тканини, на Поліссі поволі входили в побут, бо старше покоління дотримувалося традицій, що було пов'язано із вже вивіреними психологічними настановами, а також використанням його в ритуальних дійствах.

Народний одяг Полісся, зберігаючи зв'язок з іншими українськими типами одягу, водночас має регіональні особливості крою, колориту, а також назв.

На всій території Полісся поширені такі види жіночого одягу та взуття, як пошитий із овчини кожух, верхній суконний одяг, полотняна сорочка, вовняний пояс, вовняна спідниця (найчастіше смугаста), полотняний фартух. Комплекс доповнювали головні убори самітньої жінки, які складалися з дерев'яного обруча або лляного шнурка, на який укладали волосся, шапкоподібного чепця та рушникоподібної намітки, оздобленої на кінцях. Чоловіки одягали сорочку, полотняні та вовняні штани, а також плетене з лика взуття. Верхній одяг був подібний до жіночого, але різнився кроєм. Це кожух, свитки. Основний матеріал, з якого шився одяг – лляне та конопляне полотно, сукно з овечої вовни. Полотно ткали на верстатах.

На території Західного Полісся традиційний жіночий та чоловічий одяг та його назви мають свої особливості. Виділяються комплекси за різновидами крою сорочки, оздоблення, за способом поєднання окремих компонентів, локальними назвами певних різновидів одягу. Народне вбрання Західного Полісся виділяється серед інших локальних типів, зокрема на тлі середньополіського та східнополіського. Останній істотно відрізняється і є наближеним до наддніпрянського і слобожанського типів.

Серед етнографів є різні погляди на визначення етнографічних комплексів поліського одягу. Одні дослідники розглядають одяг північних районів Волинської, Рівненської, Житомирської областей як один комплекс

© Л.Пономар, 2000