

ПЕРЕЖИТКИ МАТРИЛОКАЛЬНОГО ШЛЮБУ В УКРАЇНСЬКОМУ ВЕСІЛЬНОМУ ФОЛЬКЛОРІ

Пропонована стаття – спроба реконструкції реліктів матрилокального шлюбу в українському весільному фольклорі.

Ключові слова: весільний обряд, матриархат, матрилокальний шлюб, ритуал.

Чимало істориків та етнографів визначають цілий ряд свідчень на користь існування матриархальної сім'ї у стародавніх народів: «У лікійців, за Геродотом, зберігся звичай називання за іменем матері, а не батька. До того ж, у них спільне положення людини визначалось положенням його матері. За словами Полібія, аналогічні звичаї існували в локридців, фінікійців та єгиптян, які рахувались тільки з родичанням по жіночій лінії. Ефіопи більше за все шанували своїх сестер і їх вожді передавали свою владу тільки синам своїх сестер, а не власним дітям»¹. Щось подібне було і у слов'янських племен, зокрема, у древлян і чехів, які не знали шлюбу: «Зв'язок чоловіка з жінкою мав тільки тимчасовий характер, батько дитини залишався невідомим, натомість домінуючу роль у древньослов'янському праві відігравав дядя по матері»².

Завдяки вивченню глибокого фактологічного матеріалу, дослідники доводять існування первісного матриархату у всіх народів: і семітські, і арійські народи, як і океанійці і червоношкірі, починали з періоду матриархату, сліди цього первинного порядку зберегли їх найдревніші закони, народні легенди, перекази³. Ці ж закони описані у землеробів-меланезійців тробріанських островів і ірокезів, вищих мисливців-алгонкінів, вищих риболовів-тменкітів. Для них була характерна матрилокальність⁴.

Домінуюча роль матері та її родини в структурі весільного обряду, маса фольклорних текстів, у яких мати та її рід знаходяться в панівному становищі в процесі створення нової сім'ї, раз по раз провокує в наукових колах думку, що український етнос в його історичному минулому входив до ареалу, де існував якщо не матриархат, то матрилокальний шлюб очевидно. Побіжно проявив його давніх пережитків торкалося чимало провідних українських учених. Його розглядали в своїх студіях Михайло Грушевський, Катерина Грушевська, Микола Сумцов, Хведір Вовк, також сучасні науковці Валентина Борисенко, Віктор Давидюк, Зоряна Марчук. Проте тільки в монографії Зоряни Марчук це питання проставлено в предметну площину⁵.

¹ Ковалевский М. Очерк происхождения и развития семьи и собственности. – М., 1939. – С. 30–31.

² Там само. – С. 44.

³ Там само. – С. 46.

⁴ Алексеев В. П., Першиц А. И. История первобытного общества. – М., 1990. – С. 236.

⁵ Марчук З. Генеалогія українського весілля. – Луцьк, 2005. – 284 с.

Зрештою, цілком зрозуміло, що одним, хай навіть і монографічним, дослідженням повністю вичерпати цю тему неможливо. Вже хоча б тому, що постійно з'являються все нові й нові тексти, які дають можливості корекції висловлених раніше припущень.

Недостатність вивчення цього питання якраз і полягає в бракові текстів весільних пісень із різних регіонів України, адже цілком очевидно, що матрилокальні пережитки, залежно від регіону, виявляються більшою чи меншою мірою. Саме в цьому й полягає завдання нашого дослідження. Його розв'язання може мати значення й для вирішення інших важливих питань, адже без з'ясування походження та занепаду початкових форм сім'ї неможливо пізнати архаїчний зміст традиційної української обрядовості, а відтак, і осягнути першопочаткові основи соціальної культури українців.

Для розв'язання поставленого завдання щонайперше слід з'ясувати номенклатурні основи проблеми. За найновішими установками української фольклористики «матрилокальність» і «матрилокальний шлюб» тлумачиться як «шлюбне поселення молодят у групі дружини»⁶.

Незалежно від питання існування чи відсутності матріархату в історії розвитку тих чи інших народів майже у всіх сучасних нащадків індоевропейців та й не тільки існують пережитки матрилокальної сім'ї, а в деяких і матрифікальність.

Існування великих материнських сімей було характерною ознакою пізньородової общини. Оскільки за групових статевих відносин часто була відома тільки мати, спорідненість у них визначалася за материнською лінією, а відтак, і на чолі роду стояла жінка, мати. Думка про зв'язок материнського права з неможливістю встановити походження дитини від визначеного батька через неупорядковане змішання статей була висловлена вперше Мак Леннаном⁷, і до цих пір це єдине пояснення відсутності будь-якого зв'язку між статями та батьком і дітьми.

Кістяк матрилокального суспільства складали жінки зі своїми дітьми, особливо міцними були зв'язки з братами і, відповідно, з дядьками по матері. Саме дядько опікувався дітьми, передавав їм своє майно. Тому всі плоди своєї праці чоловік віддавав не жінці, а заміжній сестрі, а сам годувався тим, що його жінка отримувала від свого брата. З приводу цього свого часу слушні зауваги висловив Хведір Вовк, підкресливши, що дядько репрезентував у родині елемент мужчини, а щодо недорослих дітей своєї сестри, то він виконував функції, які сьогодні випадають батькові⁸.

Вочевидь, саме такими нормами обумовлюється величезне значення, яке всі слов'яни надають родинному зв'язку між братами і сестрами. Писемні згадки таких устоїв засвідчено у найдревнішому зводі руських законів, «Правді Ярослава», перша стаття якого зазначає, що зв'язок між братами і сестрами, як рідними, так і названими, вважається священним⁹. Аналогічні

⁶ Українська фольклористика. Словник-довідник. – Тернопіль, 2008. – С. 242.

⁷ Максимов А. Что сделано по истории семьи? – М., 1901. – С. 94–95.

⁸ Вовк Хв. Студії з української етнографії та антропології. – К., 1995. – С. 320.

⁹ Ковалевский М. Очерк происхождения и развития семьи и собственности. – М., 1939. – С. 44.

норми існували у сербів. Якщо вірити їх старовинним народним пісням, то перед судом колись виголошували таку форму: «Клянусь іменем своєї сестри». Людина ж, яка не мала сестри, клялась зброєю і гірко шкодувала, що не має найдорожчого – сестри¹⁰.

Ремінісценції початкового зв'язку між братом і сестрою знаходимо ще й сьогодні у весільному обряді усіх слов'ян. Зокрема, в українському весіллі особлива роль братові молодого відводиться у тій частині обряду, де молодий платить йому викуп за майбутню дружину. Дівчина ж мовчки приймає будь-які рішення чоловіків – вона сидить, схилена на стіл. Єдиним її захистом з боку чоловіків є брат. У момент приходу молодого лише він знаходиться поблизу, уособлюючи перешкоду на шляху до молодого, яку бояри долають шляхом відкупу:

*Йдуть бояре дай чиріз сини ти стайко,
Дай заглядають по світьолках частайко,
Чи сидить братик коля систрици щільненько.
Ой ме ж його да й ізкупімо хутайко.
Да й посадимо князя – женишка щільнайко¹¹.*

Уже саме скоординовані пошуку особи, яку мають підкупити, – брата молодого, – засвідчує пріоритетність його становища у матріархальній родині: він розпоряджався долею сестри. Так, на Буковині співають:

*Ой Серебану, Сербаночку,
Сватай мене, дівчиночку!
Не сватаю, бо ся бою,
Маєш брата над собою¹².*

Загалом, не важко спостерегти, що в обрядовій сфері брат молодого почасти дублює функції її матері. Зокрема, фольклор засвідчує здійснення обряду розплітання коси молодий братом:

*Йди, брате, до хати,
Час косу розплітати¹³.*

Такі пісні – не рідкість. У обрядових піснях, які оспівують наділення матір'ю дочки посагом, трапляються згадки й про те, що його мав би давати брат:

*Ой всідай, всідай,
Молода Мариню, з нами.
Ой як я маю сідати:*

¹⁰ Ковалевский М. Очерк происхождения и развития семьи и собственности. – М., 1939. – С. 44.

¹¹ Архів ПВНЦ. – Ф5. – Од. зб. 6. – Арк. 6.

¹² Весільні пісні. – Кн. 2. – К., 1988. – С. 305.

¹³ Там само. – С. 81.

*Не хце братейко мені посагу дати*¹⁴.

Особливе положення брата у матріархальному суспільстві створюється лише при розпаді матріархату – в процесі перетворення материнської общини у велику патріархальну сім'ю. Подібне пережило трипільське суспільство, яке на ранньому і середньому етапах мало матріархально-родові відносини, що на пізньому етапі переросли у патріархально-родові¹⁵.

У весільному обряді початкові матріархальні норми збережено у функціях матері молодої. Вона благословляла дочку на запросини гостей, обсипаючи її з дружками зерном, грішми¹⁶:

*Мати Марічку родила,
Зорою обгородила,
Місяцем підперезала,
На село виряджала*¹⁷.

Мати визначала й кого дочці кликати на весілля:

*– Бери, доню, всю родиноньку
Ще й чужую половиноньку*¹⁸.

Дочка кланялась матері і запрошувала її першою, що також визначало значимість матері у сім'ї. Після запросин молода, повертаючись у супроводі дружок додому, знову зверталась до матері, ніби звітуючи перед нею: «*Ми все село, мати, обходили, Всю родину обпросили...*»¹⁹.

До числа архаїчних функцій матері відносимо й підбір та скликання коровайниць:

*Ганнусина ненька по юлоньці ходить
Та сусід своїх просить:
«Зробіть коровай красен,
Як на небі місяць ясен.
Як на небі місяць з зірочками,
А коровай з шишечками»*²⁰.

Перед початком роботи коровайниці знову ж таки питаються матиного благословення: «*Благослови, мати, Своему дитяті коровай готувати*».

¹⁴ Весільні пісні. – Кн. 2. – К., 1988. – С. 432.

¹⁵ Заєць І. Трипільська культура. – Вінниця, 2001. – С. 130.

¹⁶ Борисенко В. Весільні звичаї та обряди на Україні. – К., 1988. – С. 59.

¹⁷ Там само. – С. 59.

¹⁸ Весільні пісні. – К, 1988. – С. 65.

¹⁹ Там само – С. 87, 88.

²⁰ Там само. – С. 88, 101.

Одну з міфологічних функцій матері зауважує Олександр Потебня. Вчений підкреслює, що в українських піснях мати наділяє дітей долею²¹. У весільному обряді пісні з мотивами наділення дочки долею виконуються, зазвичай, у тих частинах обряду, що символізують підготовку до шлюбу, а отже, до переходу з дівочого стану до заміжнього, що спричиняє до припущень про зв'язок цих уявлень із повторним народженням, оскільки відхід молодої з дому сприймався як ритуальна смерть. Після цього молода, вважалось, повторно народжується у сім'ї молодого. Вочевидь, саме це й засвідчують тексти пісень, яких співали якраз при відході молодої:

*Ни сій, мате, жито,
А всій тианицею,
Наділе діляницею,
Окropи водою,
Надиле долею²².*

Мотиви материнського благословення присутні й у момент підготовки до завивання вінків.

Окремої уваги заслуговує роль матері молодої в обряді «митвин». Почасти його здійснювали дружки, яких у суботу, переддень весілля, молода скликала до себе мити їй голову. Але в піснях цей ритуал виконує мати:

*Ізмий, мати, та головочку
Посліднюю та суботочку:
Бо вже більше не будеш мити,
Та не будеш коси заплітати,
Тільки будеш в гості дожидати²³.*

Схоже, що ритуальна практика просунулась у своєму розвитку далі, ніж це встигли зафіксувати пісенні тексти. Раніше ця роль, як бачимо, належала матері молодої.

За матір'ю в весільному обряді значиться й здійснення обрядодії накладання вінка:

*Прийди, матінко, до мене,
Наклади вінок на мене²⁴.*

Накладаючи вінок, тим самим мати виявляє згоду на шлюб дочки²⁵. Почесне місце матері належить і у ритуалі посаду на вінкоплетинах:

²¹ Весільні пісні. – К, 1988. – С. 390–391

²² Архів ПВНЦ. – Ф1-М. – Од. зб. 30. Запис здійснено у с. Гірники.

²³ Ящуржинский Хр. Свадьба малорусская, как религиозно- бытовая драма. – К., 1896.

²⁴ Давидюк В. Волинське весілля //Фольклористичні зошити. – 2005. – Вип. 8. – С. 12.

²⁵ Там само.

*Є в мене матюнка для того.
Вона мені раду розрадить,
Вона мене на посад посадить*²⁶.

Заведення дочки на посад виконує ту ж функцію, що і накладання вінка матір'ю – сирегація від дівочої групи та привселюдна згода на доччин шлюб. Отож, як бачимо, за головної участі матері молодої відбуваються усі обрядодії передвесільного циклу.

Чи не найповніше прояви матрилокальності шлюбу реалізуються у обряді першого дня весілля, коли в піснях возвеличується почергово молода і вся її родина:

*Чом жоржина та й не квіточка,
Чом Марійка та й не дівочка?
Сріблом-злотом та й обведена,
Шовком коса та й заплетена*²⁷.

*Нічого дивувати,
Така в неї була мати*²⁸.

*Яка мати, така дочка,
Хорошая, [як] квіточка*²⁹.

*Доцик прикрашує, сніжок пролітає,
Марусина родинонька, як мачок, процвітає*³⁰.

*У вашому городочку цвіте ружа темна.
Яка в тебе, відданице, родина приємна*³¹.

У ритуалі зустрічі зятя матір'ю молодої мати виступає ще й головною захисницею власного осідку. У вивернутому кожусі вона постає на останньому рубежі підступу до молодої – перед хатнім порогом. Дружки в цей час співають: «*Теща зятя лякає, Кожуха вивертає...*». Ця зустріч цілком відповідає характеру первісного конфлікту між матір'ю дівчини і чужинцем. На Прикарпатті теща на порозі свого дому ще й сьогодні кладе схрещені руки на одвірки і вдає, що не впускає зятя. Він проходить попід руками³². Інформатори розповідають, що це видовище настільки емоційне, що кожного разу така боротьба видається їм справжньою.

²⁶ Архів ПВНЦ. – Ф5. – Од. зб.2.

²⁷ Муравський шлях – 97. – Харків, 1998. – С. 119.

²⁸ Весільні пісні. – Кн. 1. – С. 683.

²⁹ Архів ПВНЦ. – Ф1 - М. – Од. зб. 37.

³⁰ Фольклорна веселка. Українські народні пісні з голосу Антоніни Голентюк. – К., 1984. – С. 38.

³¹ Запис автора у с. Калини Тячівського району Закарпатської області.

³² Запис зроблено автором у с. Тухля Сколівського району Львівської області у 2009р.

Елементом захисту та відлякування постають і пісні-дотинки, які применшують якості прибулих гостей:

*Що то за ворона стоїть у порога?
Руки розставила, рота роззявила,
Хоче нас поїсти, коло молодої сісти*³³.

Наділення чужинця зоогонічним ознаками можна сприймати не лише як образу, але й як наголошування на його тотемічній несумісності з родом молодої. Коріння подібних переконань можна вбачати у тотемізмі, оскільки відомо, що умови екзогамії дотримуються у традиційних мисливських спільнотах. Зародження тотемізму є «висловленням самосвідомості групи, що фіксує коло «своїх», пов'язаних з тотемом, на відміну від чужих»³⁴. У період екзогамії, коли кожне плем'я мало свого покровителя-тотема, такий ритуал був цілком вмотивованим, що й могло спричинити сакралізацію мотиву зустрічі алохтона. Важливо, що належність до тотема діти успадковували саме по материнській лінії³⁵, а тому мати і могла бути прямим посередником між родом і тотемом, який був символом, персоніфікацією єдності членів кровноспорідненої групи. Саме такі уявлення могли спровокувати виникнення ритуалу, за яким мати, охоронниця та очільниця цілого роду, уподібнюючись тотему власного роду, намагалась убезпечити його від впливу чужорідних духів, принесених алохтоном.

Весільний фольклор засвідчує побутування ще одного ритуалу, що символізує страх зятя перед тещею: коли мати молодої приходить з перезвою до дому молодого, зять ховається.

*Ой що ж про це та й сказати,
Нігде зятя не видати?
Не лякайся, зятю, не лякайся,
За дверима від нас не ховайся*³⁶.

*Ой дивно нам, дивно,
Що зятя не видно;
Зять тещі злякався –
За двері сховався;
Ой там миші шелестіли,
Десь-то вони зятя з'їли*³⁷.

Розпочинається обряд перезви з посольства до матері молодої. Мета почту – вшанування матері за достойне виховання дочки, підтвердженням

³³ Весільні пісні. – Кн. 2. – К., 1988. – С. 262–263.

³⁴ Павленко Ю. Дохристиянські вірування давнього населення України. – Київ, 2000. – С. 11.

³⁵ Давидюк В. Первісна міфологія українського фольклору. – Луцьк, 1997. – С. 67.

³⁶ Вовк Хв. Студії з української етнографії та антропології. – К., 1995. – С. 302.

³⁷ Весільні пісні. – Кн. 2. – К., 1982. – С. 484.

чого – успішне завершення обряду «комори». Почесна делегація, до складу якої входять родичі молодого, всіляко вихваляє матір молоді, її родину та приносить їй викуп за цнотливість дочки: забарвлену у червоний колір горілку та хліб (спечений разом з короваем), перев'язаний червоною стрічкою чи ниткою³⁸. У цей час співають:

*А у нас овес рясен,
А у нас увесь рід красен:
Яка мати, така дочка,
Як красна калиночка*³⁹.

Хведір Вовк зауважує, що цей звичай практикується ще у більш виразній формі в інших слов'янських народів, зокрема у сербів та болгар⁴⁰. У Болгарії після виявлення ознак чесного дівування молоді батькам посилається *червена ракя* – горілка, забарвлена у червоний колір, сушені фіги та другу половину «агарлику», чи «права батька» (спеціальна плата за незайманість молоді); крім того, посилають козла чи барана, чоло якого позначають червоним, а роги позолочують та оздоблюють яблуками. Після приходу молодий з боярами роздають подарунки, а скотину забивають і з м'яса готують обід⁴¹. Дослідник припускає, що хоч агарлик і не існує на Україні, забарвлена грілка може становити собою залишок цього зниклого права, а священний хліб, перев'язаний червоною ниткою, замінює в українців жертву худобою у болгарів та хевсурів⁴². Для нас очевидно, що викуп, який приносять бояри чи й сам молодий – той самий відкупний подарунок тещі, що має зв'язок з її абсолютною владою в умовах матрилокального шлюбу.

Прикметою норм матрилокального шлюбу може бути й звичай, за якого під час гостини на перезві, коли батьки молоді частують усіх горілкою, як тільки черга дійде до дружка, він тікає під стіл і, сховавшись у такий спосіб, подає матері покрасу – сорочку молоді з доказами цнотливості⁴³. Таке невігідне становище головного представника молодого, який ніби боїться кари за завдану шкоду, цілком відповідає нормам материнського права, що існували за матрилокального шлюбу.

Окремі пісні перезви й досі зберігають особливу форму пошанування тещі зятем. Зокрема, на Поділлі (Вінниччині), коли після гостини у матері молоді йдуть до молодого, співають:

*Ой меде наш меде, (2)
Зять тещеньку веде
Попід білі боки*

³⁸ Вовк Хв. Студії з української етнографії та антропології. – К., 1995. – С. 290.

³⁹ Весілля: У 2-х кн. – Кн. 2. – К., 1988. – С. 474.

⁴⁰ Там само. – С. 292.

⁴¹ Вовк Хв. Студії з української етнографії та антропології. – К., 1995. – С. 292

⁴² Там само.

⁴³ Вовк Хв. Студії з української етнографії та антропології. – К., 1995. – С. 292.

*Через Дунай глибокий*⁴⁴.

Обрядова симуляція страху зятем та його товаришем перед тещею могла мати цілком реальний характер у часи становлення ранньопатріархальних норм. Це підтверджує і Хведір Вовк, зауважуючи, що цей звичай поширений у всіх народів, які практикували умикання молодої⁴⁵. Відтак, саме стійка попередня традиція локалізації молодих у домі матері молодої могла спровокувати виникнення звичаю, за яким при порушенні звичних норм, зять почувався ще дуже непевно.

Норми материнського права певною мірою відбиває і обряд «пирогів», зокрема й роль матері молодої у ньому. Через сім днів після весілля молоді обов'язково повинні повернутися до її дому з подарунками – пирогами, – які мають ритуальне значення. Хведір Вовк порівнює цей обряд з болгарським звичаєм *повратки* чи *презывки*. Там молоді мали відвідати батьків молодої та переспати у них ніч. Дослідник підкреслює, що подібні звичаї присутні у обрядовості стародавніх греків, у населення Камчатки, в Сіямі, де молоді застаються у батьків молодої на кілька місяців, що, вочевидь, є ні що інше, як пережиток стародавнього звичаю матріархальної родини, коли чоловік мусив залишатись у хаті своєї дружини⁴⁶.

Усі ритуальні (посад) та реальні зближення молодих у формі пробних ночей (після сватання, заручин, обряд комори) у тих місцевостях, де простежуються прояви матрилокального шлюбу, також відбуваються саме у домі матері молодої.

Поряд із тим у величальних піснях, як і в обряді першого дня весілля загалом, та зрештою й на сватанні, позиція батька молодої відсутня. Зокрема, обрядові тексти, які виконують, коли молода йде від шлюбу додому, звертаються спочатку до її матері: «*Вийди, вийди, матюнко, Навпроти нас...*⁴⁷», а потім – до її брата: «*Засвіти, брате, свічку, Да вийди на зустрічку...*⁴⁸», що цілком відповідає нормам матріархату, за яких сексуальні стосунки мали тимчасовий характер, а тому біологічний батько дитини залишався невідомим.

На тих же звичаєво-правових устоях, вочевидь, базується і звичай перейми молодого представниками роду дівчини, з якими він змушений залагоджувати стосунки. Спочатку його переймають парубки. Свахи з весільного кортеджу оспівують цю ситуацію так:

*Ой на городі огірки,
А на воротях парубки.
Ні проїхати, ні пройти*⁴⁹.

⁴⁴ Весілля. – Кн. 2. – К., 1988. – С. 474.

⁴⁵ Весілля. – Кн. 2. – К., 1988. – С. 292

⁴⁶ Вовк Хв. Студії з української етнографії та антропології. – К., 1995. – С. 307.

⁴⁷ Весільні пісні. – Кн. 1. – С. 350.

⁴⁸ Там само.

⁴⁹ Там само. – С. 436.

Вочевидь вони вимагають плату за подальше обмеження власних прав на дівчину. Ремінісценції звичаєво-правових норм, які дозволяли дівчатам мати дошлюбні стосунки зі «своїми» хлопцями, в українців існували ще донедавна: на українському півдні (на Херсонщині) дівчатам обстригали коси за втрату честі тільки тоді, коли доводили їх зносини із парубками з чужого села⁵⁰. Загалом у всіх примітивних народів, які знаходяться в стадії комунального шлюбу, чи на стадії переходу від нього до індивідуального, дотримуються норм вільного співжиття. Як зауважує Хведір Вовк, такі пережитки комунального шлюбу у весільному обряді переходять сліди матріархату⁵¹. Отже, викуп, якого домагаються парубки за дівчину зі свого села чи кутка, цілком узгоджується з нормами ендогамного гетеризму.

Подоланням перейми парубків перепони на шляху доступу до молодої не вичерпувалися. Дружки, які «стінкою» ставали перед входом до хати, також не хочуть поступатися подругою. Самодостатність дівочої громади в своєму праві на молоду, представлення її як осібної одиниці відображає текст весільної пісні, в якому свашки, які безумовно, старші в своїх правах хоча б за віковим критерієм, звертаються до них з повагою («паняночки»), щоб уступили дорогу молодому :

*Ви, дружечки, ви, паняночки,
Становіться на лавочки,
Пускайте дорогу
Князю молодому⁵².*

Агресію до зятя проявляє й мати молодої, вдаючись до не менших бешкетів, ніж дружки.

*Поламаю лаву
На зятьову славу.
Зять буде тесати,
А я буду танцювати⁵³.*

Важко визначити, яким чином славу зятеві принесе поламана тещею лава і чи вона особисто її буде ламати, проте зумисно нанесений нею збиток господарству очевидний, а компенсувати його повинен зять. Цілком можливо, що старі речі нищилися заради оновлення хатнього інтер'єру, де житиме новоутворена сім'я. Зрозуміло, що це стосується тільки тих умов, коли вона житиме в домі тещі. Не виходить за межі цього старого звичаю й вимога тещею грошей чи дорогих подарунків:

⁵⁰ Вовк Хв. Студії з української етнографії та антропології. – К., 1995. – С. 202.

⁵¹ Там само. – С. 319.

⁵² Весільні пісні. – Кн. 1. – К., 1982. – С. 461.

⁵³ Весільні пісні. – Кн. 1. – К., 1982. – С. 461.

*Ой зятю хороший,
Готуй мені купу грошей!
Та копою не одбудеш
Хіба мені жупан купиш*⁵⁴.

Незважаючи на особистий характер подарунка, при матріархальній організації сім'ї його значення не виходить за межі сімейного. Навіть при дотриманні залишкових норм материнського права в молдаван, болгар та інших південних народів у формі великої сім'ї, мати головна розпорядниця всіх домашніх статків, тому саме від її волі залежить, скільки вона буде надалі виділяти для потреб новоутвореної сім'ї. Тож весільний подарунок із боку зятя – це своєрідний підкуп. Доки вона буде його носити, доти поблажливо ставитиметься й до зятя. Усталеною нормою такого подарунка в багатьох пісенних текстах виступають чоботи. Щоправда, в усіх текстах з цим образом помітні й норми патріархального права на молоду:

*Тебе матінка продає не за велику ціночку,
За шаг і за біленьку шишечку.
Тебе матінка продає не за велику ціночку –
За червонії чобіточки, за золотенькі підківки*⁵⁵.

У контексті традицій патрилокального шлюбу цей подарунок тещі набув відвертого характеру відступного подарунка.

*Чоботи, чоботи ви мої,
Наробили клопоту ви мені.
А за тую чортову шкапину
Взяли мою ріднею дитину*⁵⁶.

Загалом звичай викупу молодим мав не стільки ритуальне, як реальне значення: кожен член матріархальної родини отримував за дівчину свою частку. Подібний відкуп від членів роду молодої могло визріти уже в умовах ранньопатріархального укладу, хоч ритуали, які відображають його субституційне значення мають усі ознаки матрилокального сімейного устрою.

У матріархальному роді жінка посідала привілейоване становище. Недарма в казках, які відображають таку форму сім'ї, дівчину називають «царівною», «панною», «королівною». Не завжди пройдені приниження юнака гарантують йому шлюб із нею. Хоча коли це вдається, він обов'язково залишиється жити в її сім'ї. Це – норма матрилокального шлюбу. В

⁵⁴ Пісні Айдарського краю. – К., 1988. – С. 33.

⁵⁵ Пастух Н. Зміни в символіці сучасної весільної обрядової пісенності українців // Народознавчі зошити. – 2004. – № 1–2. – С. 40.

⁵⁶ Давидюк В. Волинське весілля // Фольклористичні зошити – 2005. – Вип. 8. – С. 18.

латентній формі ця норма присутня і в весільному ритуалі збору, коли рід молодого випроводжає його в похід за нареченою, називаючи її також «королівною»:

*Ой молодий ти небоже,
Най ті господь допоможе,
Королівна – не твоя рівна*⁵⁷.

Ритуал виряджання молодого до молодої його родиною теж не виходить за межі норм матрилокального шлюбу, звідси ж і особливий прощальний настрій, що превалює у обрядових текстах цієї частини весілля.

*Знати Лукася молоденького – до дівоньки настроївся.
В правій ручейці хустойкі держить, сльозойке обтирає,
Свої матіньце, свої рідненькій до ножок упадає*⁵⁸.

У записі першої половини XIX ст. порощання жениха у день весілля виглядає так: «Усі кричать: «Бог благословить!» Тоді наречений прощається зі всіма: кланяється в ноги батькові з матір'ю, родині, плаче, цілує їх і просить прощення, ніби збирається не одружуватись, а вмирати»⁵⁹. У піснях молодий теж прощається не лише з матір'ю, а й з батьком та цілим «родоньком», а зміст та емоційна насиченість їх нагадує більше прощання з покійником, який назавжди покидає свій рід. Вочевидь, саме норми матрилокального шлюбу, за яких рід втрачав парубка через те, що той вирушав поза межі власного племені у пошуках алохтонної нареченої, де і залишався жити з нею, могли спричинити виникнення таких прощальних обрядів, що пізніше засвоїли народнопісенні тексти.

Матрилокальність шлюбу сформувалася, вочевидь, під впливом особливостей побуту. Тому-то навіть у межах України його пережитки поширені не однаковою мірою. Та все ж весільний обряд щодо залишків його рудиментів виявляє чимало загальнонаціональних тенденцій. Зокрема, більшість санкціонуючих шлюб обрядів (сватання, заручини, вінчання, пирпоги) відбуваються в побутовому локусі матері молодої. Інші можуть варіюватися залежно від місцевості. Валентина Борисенко з цього приводу зазначає, що збереження пережиткових елементів матрилокального розселення сім'ї більшою мірою стосується районів Українського Полісся⁶⁰. Тут у неділю (головний весільний день) молоді після вінчання поверталися в дім нареченої, а вже після великої гостини жених вирушав з боярами додому за своїми родичами і разом з ними приходив до молодої, де й відбувався посад молодих. Шлюбна ніч і зав'язування нареченої в головний убір заміжньої жінки на території Центрального Полісся (Поліський район

⁵⁷ Весільні пісні. – Кн. 2. – К., 1988. – С. 96.

⁵⁸ Там само. – С. 323.

⁵⁹ Еремина В. Ритуал и фольклор. – Ленинград, 1991. – С. 91.

⁶⁰ Борисенко В. Весільні звичаї та обряди на Україні. – К., 1988. – С. 114.

Київської області, Коростенський, Овруцький райони Житомирської області), на відміну від інших регіонів України, теж відбувалися в домі нареченої, лише в понеділок вона переїздила в дім чоловіка. Тут же відбувався і обряд комори та гостина за участі двох родів⁶¹. Окремі дослідники зауважують, що виряджання молодої до молодого відбувалось у понеділок і у західних областях та на Поділлі⁶². Вочевидь, саме на цих територіях довше проживали племена, у яких матріархальний устрій, а відтак, і традиція збереження матрилокального шлюбу, проіснували довше, ніж у інших.

Зоряна Марчук підкреслює, що усі обрядодії, які відбуваються у домі матері молодої, не виходять за межі матріархату, а тому сформувались в епоху неоліту⁶³. На зв'язок з цією добою вказують і численні хліборобські елементи, присутні в цих ритуалах. В епоху неоліту територію України заселяло кілька відмінних цивілізацій. На південному заході сучасного Карпатського регіону та Поділля, сягаючи частково й Волині, мешкали балканські племена культури лінійно-стрічкової кераміки (КЛСК), які за способом господарювання були первісними хліборобами, крім того, розводили малу рогату худобу – кіз, овець⁶⁴. У той же період в ареалі від гирла до витоків Прип'яті проживали представники ДДК, мисливці⁶⁵. За нашими спостереженнями, саме на цих територіях і досі побутують пережитки матрилокального шлюбу, а тому приходимо до висновків, що особливості розвитку та поширення цих культур і залишили помітний слід норм матрилокального устрою у фольклорі. Зокрема, з культурою КЛСК можуть бути пов'язані ритуали, спрямовані на реалізацію аграрної магії (обмін хлібом, розбивання горщика, саджання молодої на кожух, під який сипали зерно, обсівання зерном молодих матір'ю...). Натомість від представників культури ДДК у весіллі можуть походити ритуали, пов'язані з катартичною магією, оскільки остання користувалась у них найбільшою пошаною, а тому навіть сьогодні мешканці територій, де колись проживали племена КЛСК, можуть сказати, що знахарі і ворожбити проживають саме на Поліссі, тобто у межах колишнього поширення ДДК⁶⁶. Вочевидь, звідси ж слід виводити й катартичні ритуали весільного дійства, до прикладу, зустріч зятя тещею, вбраною у вивернутий кожух.

Світлана ПОДОЛЮК

ПЕРЕЖИТКИ МАТРИЛОКАЛЬНОГО БРАКА

⁶¹ Борисенко В. Весільні звичаї та обряди на Україні. – К., 1988. – С. 114.

⁶² Весільні пісні – Кн. 1 – С. 23.

⁶³ Марчук З. Українське весілля: генеалогія обряду. – Рівне, 2004. – С. 41.

⁶⁴ Давидюк В. Генеалогія українського фольклору. – Рівне, 2005. – С. 34.

⁶⁵ Там само.

⁶⁶ Давидюк В. Генеалогія українського фольклору. – С. 35.

В УКРАИНСКОМ СВАДЕБНОМ ФОЛЬКЛОРЕ

Предлагаемая статья – попытка реконструкции реликтов матриликального брака в украинском свадебном фольклоре.

Ключевые слова: свадебный обряд, матриархат, матриликальный брак, ритуал.

Svetlana PODOLYUK

ARCHAIC ELEMENTS OF THE MATRILOKAL BRIDGE IN UKRAINIAN WEDDING FOLKLORE

This article is devoted to the way of reconstruction of the archaic elements of the matrilokal bridge in ukrainian wedding folklore.

Key words: wedding ceremony, matryarhy, matrilokal bridge, ritual.