



Уляна МОВНА

СЕМАНТИКА МЕДУ В ВЕСІЛЬНОМУ РИТУАЛІ: УКРАЇНСЬКИЙ КОНТЕКСТ ТА ЄВРОПЕЙСЬКІ ПАРАЛЕЛІ

У статті здійснене комплексне дослідження символічної ролі меду у весільній обрядовості українців. Розкрито його основні семантичні конотації — медіативні, ініціаційні, апотропеїчні властивості, а також вітальну, еротико-фертильну та магично-примножувальну символіку, обрядове призначення як жертвенного продукту. Семантичне поле весільного ритуалу включає у свою площину активне функціонування меду як важливого еротико-сексуального маркера, що виявляється на усіх етапах українського весілля (заручини, коровайницьке дійство, вінкоплетини, підготовка до шлюбного благословення молодих, зустріч молодят як повінчаної пари, весільна гостина у молодії, обряд комори і перезва, покривання молодії).

Ключові слова: мед, весільний ритуал, семантика, медіатор, еротико-сексуальний маркер, український контекст, європейські паралелі.

© У. МОВНА, 2012

ВСТУПНІ ЗАУВАГИ

У семантичному аспекті весільний ритуал як культурний текст є «багатокодовим», тобто у його межах знаходять виявлення структурні та семантичні взаємовідносини елементів різних кодів, різних планів вияву — вербального, акціонального, фольклорного, що поетапно актуалізуються на відповідних хронологічних стадіях його розгортання — у вигляді самостійних одиниць чи комплексної смислової цілості.

Загальновідомо, що мед входить до переліку найпоширеніших ритуальних символів українського весілля, до складу структурних елементів різних кодів систем, проте дослідження його знаково-семіотичного сенсу все ще залишається на маргінесі сучасного наукового дискурсу. А тому й донині не втратив актуальності заклик авторитетного вітчизняного етнографа Людмили Шевченко, зроблений нею у 20-х рр. ХХ ст.: «Годилося б звернути ближчу увагу на уживання меду... в весільнім обряді, з огляду на те, що це був один з найдавніших, первісних продуктів і безумовно мав широке обрядове значення. Розуміється, примінення його в ритуалах треба дошукуватись передусім у лісових околицях, де більше розвинулось пасічництво...» [114, с. 92]. Тобто, і сьогодні встановлення первинного кодового сенсу, функціонального призначення, що виправдовувало би широке застосування меду в весільному ритуалі українців, у різних планах його вияву, є важливою дослідницькою проблемою.

Ще В. Пропп у куштуванні обрядової їжі абсолютно справедливо вбачав акт прилучення особистості до тих сил і властивостей, які приписувалися споживаному продукту [88, с. 27]. Ця заувага повністю стосується й меду, який у весільному ритуалі — в контексті дій, скерованих на досягнення щастя і благополуччя молодими, вважається універсальним символом солодкості з цілим «віялом» позитивних конотацій — наділенням здоров'я, багатства, щасливого сімейного життя; суттєвим компонентом останнього є статева насолода та сексуально-прокреативна активність пошлюбленої пари.

Потужний еротичний пласт весільної обрядовості, як цілком слушно констатує О. Курочкін [56, с. 28], навіть сьогодні залишається на узбіччі магістральних шляхів етнології, випадаючи з поля її наукових пріоритетів. Ця оцінка також значною мірою стосується й такого важливого компоненту цієї дослідницької

проблеми, як встановлення сексуально-еротичної значимості меду в українському весіллі. Водночас, у цьому контексті доречно підкреслити, що зазначеної проблематики ми вже частково торкалися, окресливши весь пучок семантичних значень меду на етнографічному матеріалі з Карпат і Прикарпаття [65, с. 106—117]. Сьогодні постає складніше завдання — не поминаючи інших, не менш значимих, вичленити й заакцентувати еротико-сексуальний аспект ритуального застосування меду у весільній звичаєвості, розширивши територіальні межі дослідження до всього українського етнічного обширу.

Складність, а водночас й привабливість задекларованого завдання полягає в тому, що у багатьох випадках (особливо на початкових етапах весілля) еротична ритуалістика меду далеко не очевидна, тому доводиться «відчитувати» еротичний «медовий» код, за допомогою якого здійснюється значна частина символічних «повідомлень», крок за кроком розшифровувати завуальований еротичний підтекст цілком «безневинних», на перший погляд, рядків обрядових пісень (що супроводжують окремі ритуальні дії) — зразків весільного фольклору, які навіть не увійшли до вже опублікованих нині збірок сороміцьких пісень [11; 109]. Хоча важко не погодитись із думкою одного з їх упорядників — М. Красикова, що прихований еротичний присмак деяких фольклорних текстів власне у «мерехтінні смислів, двозначності, двоплановості, грі слів», а глибинний еротичний пласт значно сильніший від того, який лежить на поверхні [53, с. 8].

Для весільного ритуалу характерна інформаційна насиченість «кулінарного» [у нашому розгляді «медового». — У. М.] коду, оскільки за допомогою наїдків (зокрема, меду) здійснюється значна частина символічних «повідомлень». Зазвичай, основною метою будь-якого ритуалу (і весільний не виняток) виступає оновлення світу і створення нової «конфігурації» сил, нового світопорядку. Одним із способів засвоєння та закріплення нового статусу світу і людини у ньому є поділ об'єкту, який символізує світ, поміж учасниками ритуалу. Під час обрядового розподілу кулінарного символу кожен учасник отримує свою частку цінностей, свою долю вітальної сили. Власне цим пояснюється висока семіотичність ритуальної, зосібна, весільної трапези, яка є формою жертвоприношен-

ня, перерозподілу цінностей і утвердження нових зв'язків та відносин [10, с. 217].

Характерне для весільного обряду взаємне пригощання і спільне куштування їжі та напоїв нареченими й іншими учасниками весільної драматургії зі строго регламентованими правилами їх подачі, визначеним топосом та хроносом в рамках обрядового сценарію виконувало важливі магічно-символічні функції, що мали на меті позитивно вплинути на загальний перебіг подій, гарантуючи його результативність та перформативну успішність.

1. ЗАРУЧИНИ

Перші кроки творення нових взаємин і маніфестації нових соціальних ролей в українців відбувалися під час проведення такого значущого вступного акту весільного дійства, як заручини. Окрім того, уже на цій початковій стадії весілля мед як ритуальний символ набував еротичного забарвлення. Заручини звичайно відбувалися в суботу, в урочистій обстановці, у присутності численних родичів потенційних наречених та супроводжувалися співом обрядових пісень, спеціально призначених для цієї прелюдії весільного дійства. У гуцулів «згідних» частували медом з одного келиху, у який вони одночасно опускали мізинці й давали облизати своєму візаві, а тоді за чергою усім присутнім. З уст старости лунало: *«Я вас благословлю так, аби вас ніхто не міг розщепити, як не розщепиш бджолу від меду»* або *«Хай ваша любов буде солодка як мед»* [116, с. 13; 15, с. 201]. Пізньою редукованою формою обряду слід визнати вкладення матір'ю до рота зарученим по ложечці меду, зафіксоване Л. Дем'яном на Бойківщині в середині ХХ ст. [36, с. 109]. Мед як необхідний елемент обрядового частування фігурував під час заручин у покутян [32, с. 318]. Пов'язаність з медом першої шлюбної форми нотується також на Волині, Волинському Поліссі і Підляшші [52, с. 121; 37, с. 34; 12, с. 116—117]. На нашу думку, вперше спільно споживаючи мед, заручені роблять перший символічний крок назустріч подальшому зближенню та майбутньому шлюбному поєднанню. Куштування меду на початковій стадії весілля розглядаємо як спосіб символізації перших ритуальних перетворень, заснованих на застосуванні закону подібності — визнані со-

ціумом внаслідок обряду заручин наречені вперше стають нероздільною парою за аналогією з медом, невіддільним від бджіл.

Основну мету заручин — темпорально першу прокламацію «згідних» як нероздільної пари адекватно віддзеркалюють ритуальні пісні, у яких вловлюємо перші, спочатку дуже завуальовані натяки на майбутнє подружнє поєднання (на шлюбний вибір зарученої дівчини), де мед відіграє не останню роль:

*На заручинах були,
Мед-горілку пили.
У кубочки наливали —
Марусину намовляли [29, с. 147].*

В обрядовій ситуації, коли молодий (Юрась), сидячи за столом, випиває чарку води, яку підносить йому молода (Маруся) на тарілці з перснем, який він одягає на палець, з'являється вже більш прозорий, хоча й з ще доволі стриманими нотками, еротичний «медовий» підтекст. Молодого приваблюють дівочі чари уже «його» Марусі:

*Заручена Марусенька!
Да подай Юрасю водиці:
Що твоя водиця солодка,
Солодій за меду, за вина, —
Коли-б моя Маруся здорова була!
[63, с. 127; 113, с. 81]¹*

Тогожне ритуальне навантаження меду в обрядах заручин спостерігається і в деяких європейських народів — чехів Моравії, італійців Калабрії, росіян. Коріння російської традиції пити «по посуду меда на сговоре» простежується принаймні з XVI ст. [38, с. 72, 93—94; 90, с. 13]. Спільне споживання меду, особливо з однієї посудини, не лише в символічному плані скріплювало спілку наречених, а й, належачи до відомих засобів споріднення, зближувало їх родичів й тим самим виконувало важливу функцію соціального інтегрування.

2. ВІНКОПЛЕТИНИ

Як символ майбутнього сімейного добробуту та тілесної злуки закоханих мед фігурував в обряді вінкоплетин, що в різних етнографічних районах України відбувалися від п'ятниці до недільного ранку. Так, наречена-лемкиня разом з дружками у неділю вранці плела два вінки з барвінку (символу дівочства та

кохання) — для себе та свого судженого й намазувала їх медом, а мати одягала готовий вінок доньці на голову, щоб та була «така солодка як мід» [33, с. 369; 94, с. 196]. Медом змочували барвінковий вінок наречених й вкривали його «позліткою» (тонкою золотистою фольгою) покутяни під час церемонії «плетіння вінця», що відбувалася в п'ятницю чи суботу [1, арк. 64; 35, с. 96; 21, с. 81]. Ця обрядова практика була настільки поширеною на Покутті, що отримала віддзеркалення у місцевому фольклорі:

*А до Марійки молоденької
Три сестриченьки прийшли.
Ой перша сестра барвінок несла,
Та й барвінок на вінок.
А друга сестра медочок несла,
Помастити віночок.
А третя сестра позлітку несла,
Золотити віночок [93, с. 30].*

На Буковині ще донині мати намазує медом весільний вінок молодої (який шиє її ритуальна заступниця — весільна «матка»), бажаючи щасливого шлюбу своїй доньці [65, с. 108]. Під час вінкоплетин на Гуцульщині барвінковий вінок молодої також намазували медом, при цьому висловлюючи спонуку-сподівання ледь приховано еротичного змісту: «Аби ти йому навіки була така солодка, як мід» [28, с. 238; 31, с. 30]. Важливу еротико-ритуальну роль меду в обряді вінкоплетин рельєфно підкреслюють гуцульські весільні ладкання:

*Ой, ти, дитино мила, шию ти вінок щиро.
З добрими гадоньками, з солодкими медками.
Абис така старанна, як бджола в лузі зрання.
Абис така цікава, як бджілка нелукава.
Абис така пахуча, як медик цей липучий.
Абис така миленька цілому світочкови,
Цілому світочкови, та й своєму Йваночкови
На ціле жите ваше, мила дитино наша
[14, с. 39—40].*

Доволі прозора семантика меду, спроможного підсилити еротичну принадність нареченої в очах нареченого та забезпечити її матеріальними статками, адекватно усвідомлювалась й самими носіями обряду: «Щоб молода була мужови як мід солодка», «аби її тримався достаток й солодким було подружнє життя», «абис така миленька своєму Йваночкови». Аналогічна функціональна значущість меду проглядається у практикованому гуцулами намазуванні ним щоки «княгині»: «Аби їй був тривок

¹ Варіант: [106, с. 163—164].

[зв'язок. — У. М.] солоденький». Згадану обрядодію повторювали декілька разів з певним інтервалом, мотивуючи тим, щоб любовна насолода тривала впродовж усього шлюбного співжиття [67, с. 94].

Зафіксована в українців традиція «медити» барвінковий вінок є, на нашу думку, ремінісценцією давнього обрядового змочування медом волосся наречених. Це наприкінці ХІХ — на початку ХХ ст. цей звичай подекуди (Гуцульщина [130, с. 82], Поділля — Бережанщина, Хмельниччина [121, с. 324; 100, с. 151]) продовжував спорадично існувати у вигляді намазування медом розчесаної коси нареченої. Його широке побутування в минулому із встановленим вище знаково-семіотичним навантаженням засвідчують зразки весільного фольклору з різних етнографічних районів України:

Підляшшя:

(де в суботу староста молодої розплітав і чесав її косу):

*Молода Марисю!
Не схильяй головоньки,
Не дай коску рвати,
З золота оберати.
Ми твою косу годovali,
Медом, вином смаровали,
Золотом посипали,
Шовком (єдвабом) заплітали [57, с. 56].*

Півдня:

*Молодая Ганнулю, не схильяй головоньки,
Не дай косу рвати,
З золота обирати!
Ми твою косу годovali,
Медом, вином шмаровали,
Золотом посипали,
Шолком заплетали [13, с. 438].*

Покуття:

*Ой, в неділю на подвір'ю
Музики заграли
Тогда мою русу косу
Брати розплітали.*

*Та розплели-розчесали
Чесаною щітков,
Намастили чівки медом,
А вінок позлітков.*

*Намастили чівки медом,
Щоби солоденькі,*

*А віночок позліточков,
Щоби золотенький [70, с. 33].*

Розгорнуте лінійно-синтагматичне дійство зазначеного обряду в період його активного функціонування (ХVІ—ХVІІ ст.) у різних українських регіонах (Наддністрянщина, Підляшшя, Червона Русь), а також у сусідніх етносів — литовців, поляків, росіян та інших полягало у розчісуванні голови молодої і молодого гребенем, вмоченим у мед як підготовчій процедурі виряджання до шлюбу [117, с. 179; 42, с. 270; 118, с. 70].

Розглядаючи мед, згідно арійської концепції, як символ запліднюючого дощу, вчені ХІХ ст. вважали, що весільним звичаєм змочування медом волосся висловлювалося побажання багатства, здоров'я та плодючості молодій парі [8, с. 374, 378; 95, с. 7]. Таке твердження, здобує радше логіко-інтуїтивним шляхом, аніж в результаті глибинного наукового пошуку, хоча й частково проливає світло на роль меду в обряді розплетин, але вповні не розкриває його універсальної вітальної, еротико-фертильної та магічно-примножувальної семантики. Воно також залишає поза увагою інший важливий компонент ритуалу — волосся, а тому вимагає суттєвого доповнення. Волосся, а саме коса здавна символічно асоціювалася з інтимними взаємовідносинами і людською взаємозалежністю [43, с. 264]. Отже, змащування коси медом у знаково-семіотичному аспекті символізувало генерування та наростання еротичної напруги, спрямованої на сексуальне поєднання молодят і ствердження їх репродуктивної потуги. Окрім того, зміну зачіски сучасні дослідники на парадигматичному рівні схильні розглядати в контексті ритуальних перетворень — як спосіб демонстрації кардинальної «переробки» героїв весільного ритуалу, зокрема їх зовнішності в зв'язку зі зміною соціального статусу [9, с. 275].

3. ПРИГОТУВАННЯ КОРОВАЮ

Еротичний «медовий» код фольклорного тексту українського весілля вже більш акцентовано простежується у коровайницьких піснях, що співають під час приготування весільного короваю. Сам процес «бгання» короваю як магічне дійство, спрямоване на досягнення успішної дефлорації і забезпечення фертильності молодої (основної мети весільного обряду) та водночас сакральне «замішування» й «випі-

кання» нової родини, густо насичений еротичними елементами [53, с. 12]. Власне ці еротичні елементи в ході коровайницького дійства виявляють тенденцію до поступового наростання. Спочатку мед фігурує як символ солодкості й засіб номінації короваю як молодих та їх щасливого подружнього життя:

*Із суботоньки на неділеньку година,
Та збиралася Хведоркова родина,
Та привезла липівку меду на коровай,
Та хвалить Бога, солодкий буде наш коровай*
[80, с. 398]².

У фольклорних текстах процес випікання короваю також символічно позначає створення нової реальності — перетворення дівчини в молоду жінку. Для сакрального «замісу» необхідні лише добірні й ритуально визначені продукти — «мука пшеничная», «вода криничная», «яйця від старих курок» (символ плідності), «меди від ярих пчолок» (від молодої сім'ї бджіл, яка ще не роїлася; символ ритуальної чистоти):

*Ой у Липі та на юлонці
Ідуть разом коровайниці,
Несуть муку все пшеничную,
Беруть воду все криничную.
Несуть яйця від старих курок,
А меду — від ярих пчолок* [26, с. 135].

Прихована еротика надає особливого колориту тим жартівливим коровайницьким пісням, які звучать вже після посадки короваю до печі. Таким, зосібна, є зразок весільного фольклору з Волині, де парубок приваблює кохану «медком» (мед тут, на нашу думку, виступає символом взаємного сексуального задоволення), який вони питимуть удвох під яблуною (загальновідомим символом плідності):

*Чом, чом не прийшов,
Як ще місяць не зійшов.
Тоді тебе принесло,
Як вже сонечко зійшло.
Прийди, прийди ти до мене,
Є гостинчики у мене...
Сядемо під яблуною,
Будем пити медок* [29, с. 157—158].

Сексуально-еротична символіка, коли коровай метафорично позначає жіночий статевий орган, а мед — чоловіче сім'я, набуває все більш виразного, хоча й виключно алегоричного, звучання у виконанні хору коровайниць після вийняття короваю з печі:

² Варіанти: [86, с. 134; 79, с. 61].

*Притечи, медочку, притечи,
Бо ще наш коровай у печі.
Поки ми коровай виймемо
Бочечку меду³ вип'ємо.
Бочечку меду, вина — дві,
Поставили коровай на столі* [29, с. 160]⁴.

4. РОЗПЛЕТИНИ. ВИРЯДЖАННЯ МОЛОДИХ ДО ШЛЮБУ

Еротична конотація меду помітно виявляється в процесі підготовки до шлюбного благословення молодих. Мед як ритуальний символ з виразним еротичним підтекстом супроводжував наречену в обряді розплетин, який відбувався перед вінчанням. Так, на Середній Наддніпрянщині, Поділлі та Підляшші молоді прибирали до шлюбу в неділю зранку, коли брат розплітав косу, а дружки розчісували волосся й намазували його медом, влітаючи у вінок дрібні монети, шматочок хліба та зубчик часнику [113, с. 251; 57, с. 96—97; 28, с. 250; 100, с. 151]. Наречено-бойкиню виряжала до шлюбу «спеціальна жінка у селі, яка уміє убирати, що убирає молоду. Розчісує брат, кладуть вінец. Плели вінчик з барвінку, на той вінчик накладали такі косиці. Позлітку так медом приклеювали до віночка зверху» [112, с. 489]. Локальною специфікою Гуцульщини була практика накладання молодій вінка матір'ю або заміжною родичкою, котра після благословення мазала їй уста, а іноді й волосся медом і виряждала до шлюбу [66, с. 264—265]. У покутян косу княгині починали розплітати брати, а заміжні жінки розплітали її до кінця, розчісували і мастили вінок медом [21, с. 64]. Типологічну схожість до описаних обрядодій виявляє практиковане матерями-бойкинями намазування синові чоло медом при випровадженні його до церкви [4, арк. 35].

5. ВІНЧАННЯ

Мед як ритуальний символ з виразним підтекстом звабливості супроводжував наречених й під час церемонії вінчання. «Княгиня»-горянка, вирушаючи

³ Бочка меду алегорично прирівнюється до нареченої та її жіночих принад. Про це докладніше подаємо далі, у контексті перезв'янської символіки меду.

⁴ Варіанти: [106, с. 311; 77, с. 88].

до шлюбу, клала за пазуху пляшечку меду, що, на її думку, мало гарантувати солодке подружнє життя [119, s. 75; 120, s. 130; 127, s. 68; 2, арк. 33]. У рівнинних місцевостях Закарпаття, одягаючи молоду до шлюбу, дружки в непомітному місці прилаштували маленьку пляшечку з медом, щоб «парі солодко жилось» [46, с. 204]. Активне застосування меду впродовж та після закінчення шлюбної церемонії, що увійшло в церковний канон, ще до сьогодні побутує на Буковині: тут священник тричі підносить по шматочку колача, вмоченого у мед, основним дійовим особам — молодому, молодій, весільним «матці» та «батькові» кожного з наречених. При виході з церкви «матки» і «батьки» (подекуди разом з матерями молодят) роздають присутнім, починаючи з молодих, рештки колача з медом, який залишився після вінчання. Молодих частували медом, «аби життя було солодким і багатим у любові на довгі літа» [65, с. 110—111; 17, с. 203; 48, с. 186]. Локально на Черкаській Наддніпрянщині (с. Беркозівка Канівського р-ну, с. Мицалівка Золотоніського р-ну) [6, арк. 87; 7, арк. 55] нами зафіксовано побутування в минулому звичаю частування священником молодої подружньої пари медом («щоб здоров'я у їх було, щоб дітки родились»), одержаним ним як винагороду за проведення церемонії вінчання. Вийшовши з церкви після вінця, лемкиня ділилася з молодим цілушкою хліба та дрібною меду, а гуцулка й покутянка колачем, вмоченим у мед, частували весільних гостей [122, s. 401; 120, s. 130; 89, с. 645]. У с. Вербівцях Городенківського р-ну Івано-Франківської області після шлюбу молоді надкушували медівник, який їм підносив дружба. Потім він розрізав його на скибки і роздавав усім присутнім [78, с. 25].

Спільне споживання хліба (символ життя) та меду (символ солодкості та плідності) творило семіотичне ядро синдіасмічних обрядів шлюбної магії, покликаних закріпити офіційно визнану спілку двох осіб, господарське та емоційне єднання щойно повінчаної пари. В обрядово-еротичному семантичному плані мед відігравав важливу роль у підготовці до емоційно-сексуального єднання щойно створеного подружжя. Поширена в східних слов'ян практика підносити повінчаній парі наповнену медом чашу фіксується джерелами XVI—XVII ст. [74, с. 148—149; 103, с. 42; 90, с. 21]. Традиція пригощання гостей — представ-

ників молодого і молодої губиться у морозі століть і символізує злучення обох родів, шлюбне поєднання молодят, скріплене обов'язковою жертвою — споживанням меду, первісного культурного здобутку, пов'язаного зі становленням і розквітом бортництва, який на українських теренах припадає на добу Ранняго Середньовіччя (V—XII ст.) [64, с. 63].

6. ЗУСТРІЧ МОЛОДИХ З БАТЬКАМИ МОЛОДОЇ

В обрядовій практиці українців широко побутував звичай зустрічі молодих батьками після отримання церковного благословення (варіанти — зятя з весільним кортежем матер'ю дружини, невістки свекрухою) хлібом-медом (або й самим медом), глибинно-еротичні інтенції якого нам важливо розглянути. Цей звичай набув поширення у багатьох етнографічних районах України. Переважно мати (іноді разом з батьком), рідше їх ритуальні заступники — хрещені чи весільні «батьки» або староста підносили хліб і мед молодят, а вже тоді розподіляли його поміж усіма учасниками весільної дружини. В частуванні медом власне і полягала магічна дія, що (поряд з іншим) мала на меті підсилити взаємну любов подружжя.

Традиція частування медом молодих, які звичайно разом поверталися від вінця до хати молодої, притаманна для всього карпатського і прикарпатського регіону з локальними інваріантами⁵. Якщо ж кожен з подружжя після шлюбу повертався до себе додому, молоду вітала мати, даючи їй лизнути меду, зі словами: «Бись вам так солодко жити, як цей мед» (Бойківщина). По прибутті зятя теща тричі натирала йому медом щоки, чоло і бороду або проводила тричі лише по устах зі словами: «Щоби вам було так солодко, як мід солодкий» (Гуцульщина). Меду цього не змивали цілий тиждень, аби з водою не спили солодощі любові. Особливістю весільної церемонії у гуцульському селі Верхній Майдан Надвірнянського р-ну Івано-Франківської області була спільна зустріч молодят двома матерями вдома у молодого: одна частувала їх горілкою з медом, а друга мачала калач в мед і давала закусувати спочатку молодим, а згодом усім гостям [32, с. 318].

⁵ Детальніше див.: [66, с. 265—266].

Обрядове частування молодих хлібом і медом під час зустрічі батьками було характерною рисою поліського весілля. Так, на Східному Поліссі (Луцький повіт) молоді після вінчання у церкві приїжджали до хати молодої, де їх зустрічала мати з мискою меду та хлібом. Вона сідала на лавку, брала свою дитину на праве коліно, а чужу — на ліве й по черзі давала їм відкусити вмочений у мед хліб. Мед, що залишився, роздавала «весільникам», кожен з яких старався один поперед іншого вмочити руку в мед і облизати, з твердою вірою в те, що хто перший оближе мед, першим одружиться чи вийде заміж [41, с. 328—329]. Ізоморфним до описаного попередньо було обрядове дійство, зафіксоване О. Кольбергом у с. Туличів Турійського р-ну Волинської області. Тут мати на порозі частувала молодих хлібом і медом, бажаючи їм подружнього щастя. Молоді брали по шматку хліба з медом, дружки і свашки виривали тарілку й розхачували її вміст [123, с. 13]. Подібні за своїм семантичним наповненням весільні обрядодії відбувалися у с. Стобихва Камінь-Каширського р-ну Волинської області: тут мати у вивернутому кожусі з мискою меду та 3 калачами, виходила назустріч молодим. Молодята ставали на одне коліно, мати зі своїх рук пригощала їх калачами з медом, які треба було вкусити по разі. При цьому співали:

*Теща зятя вітає
Щедрим словом питає
Ой будь, зятю, добренький,
Як той мед солоденький* [71, арк. 10—11]⁶.

У с. Несухойже, що на Ковельщині, під час проведення аналогічної церемонії фіксувався наступний варіант цієї пісні:

*Будь зять багатий,
Як кожух волохатий,
Будь невістка добренька,
Як мед солоденька* [71, арк. 11].

Натомість обоє батьків обсіпали житом й вітали медом молодих, коли вони входили в хату, у с. Залаззя Любешівського р-ну Волинської області [32, с. 18]. Схоже зустрічали молодих після взяття шлюбу під час проведення весільного обряду в с. Гута-Каміньська Камінь-Каширського р-ну: мати тримала в руці білий калач, а в іншій — мед на тарілці; батько подавав молодому чарку горілки:

*Ой вийди, вийди,
А мій тестийку,
Ой вітай, вітай
Свого зятійка
Пшеничним хлібом,
Солодким медом...*

Молодий пригублював, решту виливав через себе й відкушував шматок калача з медом. Так само пригощали й інших представників роду молодого [51, с. 95—96].

Після взяття шлюбу батьки молодої зустрічали молодих калачем з медом не лише на Волинському Поліссі, а й на прилеглий до нього території історико-етнографічної Волині. Так, калач з медом подавали молодим міщани Угнова Сокальського р-ну Львівської області [82, с. 289]. Аналогічні обрядові дії відбувалися й у низці сіл Волинської області: у с. Серкизів Турійського р-ну на порозі хати батьки зустрічали молодих — батько з горілкою, а мати з паляницею і медом [25, с. 130]; у с. Уховецьк Ковельського р-ну мати по черзі з ложечки тричі пригощала молодих медом, а за ними інших весільних гостей [110, с. 170]; у с. Сварицевичі Дубровицького р-ну молодят вітали на порозі батьки: батько виходив з буханцем хліба, а мати — з медом. Ним спочатку частували молодих, а тоді решту гостей. Перед хатою молоді співали:

*Встричай мене, моя мамонько,
З густими хлібами,
Солодкими медами,
Ясними свічами* [22, с. 70].

Обрядова практика зустрічі молодих хлібом і медом широко побутувала і на теренах Центрального Полісся. Так, у с. Буки Малинського р-ну Житомирської області молодих на порозі зустрічали батьки молодої: батько з хлібом, мати з образом, а хрещена мати з медом. Мед раніше тримали у ложці, а пізніше почали класти в тарілку. Батьки благословляли і вітали молодят, а хрещена тричі частувала їх медом. Потім мед давали куштувати усім гостям з боку молодої [61, арк. 36]. Пригостивши спочатку молодих, мед підносили усім присутнім на весіллі, «щоб життя молодих було солодким», у с. Лугини Лугинського р-ну Житомирської області [16, с. 117]. А у с. Каленське Коростенського р-ну цієї ж області мед із чашки давали покуштувати лише молодим [61, арк. 8—9]. Подекуди звичай годуван-

⁶ Варіанти: [37, с. 129; 98, с. 193; 30, с. 25].

ня молодих медом побутував не у вигляді зустрічі на порозі хати, а частування за весільним столом, де мед був першою стравою урочистого обіду (с. Забріддя Житомирського повіту) [40, с. 102].

На території Східного Полісся звичай ритуальної зустрічі молодих хлібом-медом теж набув неабиякого розповсюдження. Тут здебільшого мати виносила мед і калачі для почастунку молодих. Умочивши в мед, вона тричі давала відкусити калач молодому. Тоді так само тричі частувала дочку і запрошувала молодих до хати за стіл [113, с. 646; 124, с. 210] (Пінщина). У селах Мозирського повіту мати молоді вітала молодих медом, подаючи його на ложечці до уст, «*штоб жаловаліса [любилися. — У. М.], штоб солодко жили молодіє*» [125, с. 190].

На Поділлі в хаті молоді на пошлюблену пару чекали на столі мед та смажена курка. Після почастунку, молода намазувала мед на хліб і роздавала усім присутнім [92, с. 232]. Поширеність обрядової практики частування молодих медом засвідчує весільна співанка з Ушицького повіту:

*Лети, лети, соколоньку, поперед нас,
Неси, неси вістоньку батеньку од нас;
Що вже єго діточки звінчани;
На білому рушничку стояли,
Золотий перстеньки мінjali.
Та винеси чашу меду, частуй нас,
Бо вже наша Маруся зітем у нас [113, с. 286].*

На Черкащині мед як ритуальний символ весілля, що мав досить вузьку сферу обрядового застосування, фігурував практично лише під час церемонії зустрічі батьками молодих після отримання церковного благословення, спорадично зустрічаючись на Канівщині. Так, до батьків, що на хатньому порозі зустрічали дітей хлібом-сіллю, підходив староста і по черзі частував молодят ложкою меду (с. Озериче) або по ложечці меду їм клали до рота самі батьки (с. Лука). У с. Келеберда звінчану пару виглядали батьки: мати — з іконою та хлібом-сіллю, а батько — з медом [6, арк. 12, 106, 31].

Як бачимо, основну обрядову партію у церемонії зустрічі пошлюбленої пари «вела» мати, що відобразилося у пісенному репертуарі українського весілля:

*Вийди, мати, з хати
Свого зятя вітати
З медом-вином, з перпоєм,
Щастям і здоров'ям [106, с. 391].*

Або

*Вийдь ку нам, мамичко, з мащеним колачом,
Бо ми ті ведемі дівку і зо зятьом [108, с. 138].⁷*

Семантично вітання молодих хлібом і медом дорівнювало вітання хлібом-сіллю і вписувалося в коло магичних універсалій, що символізували собою початок. Ритуал зустрічі як прояв ініціальної магії, що символізувала настання нового щаблю життєвого циклу пошлюблених, виступав одним із найбільш відповідальних моментів, що визначали кінцевий результат чи впливали на весь хід подальших подій (щасливе подружнє життя молодят, майбутнє шлюбне поєднання неодружених учасників весілля), а тому володів високим семіотичним статусом. Прилюдне обрядове годування повінчаних хлібом і медом (а відбувалося воно здебільшого на порозі перед хатою у присутності численних гостей), символічно закріплюючи набуття ними нових соціальних ролей та зв'язків, у плані глибинної парадигматики сприймалося як наділення долею (недаремно весільний колач з медом звався «доля»). Частування супроводжувалося відповідними вербальними кліше. У сконденсованому вигляді побажання-заворожування щасливої долі молодим зводилося до трьох основних компонентів: «*Щоб так ся любили як мід, щоб були працювати як бджоли, щоб таке солодке життя як мід*». Текст віншування, заснований на принципі симільної магії, висловлює народний ідеал сімейного щастя — любов як тілесна втіха та емоційна злагода вкупі з невтомною працею у власному господарстві є тим фундаментом, на якому вибудовується забезпечене й гармонійне подружнє життя.

Наділення медом родичів основних персонажів весілля символізувало отримання кожним з них своєї долі — частки цінностей у вигляді життєвої, зокрема статевої снаги, набуття нових ланок родинної спорідненості, нового соціального статусу, який оформлювався за допомогою відповідної термінології (свекор, свекруха, тещь, тецца, зовиця, швагро та ін.). Окрім того, розподіл меду поміж родичами молодого і молоді як дієвий ритуальний засіб відігравав яскраво виражену соціоінтегративну функцію, оскільки лише спільні зусилля представників обох родів сприяли зміні статусу ініційованих молодят, всієї сільської громади і відтворенню в процесі про-

⁷ Варіант: [107, с. 98].

ведення весільних ритуальних дій космічного акту першотворення світу, який відроджувався щоразу із імітацією кожним людським шлюбом сакрального шлюбу між Небом-Батьком та Землею-Матір'ю («міфологема Ієрогамії» за М. Еліаде).

Мед у церемонії зустрічі молодих виступав й емблемою лагідності, що вдало ілюструє карпатська співанка:

*Отвори́й, мамко, ліску, бо веде син невістку,
До поля робітничку, до комори ключарничку.
А ми йшли долі ледом,
Вийди, мамичко, з медом.
Хоч з медом, хоч з медцем,
Аби з ласкавим серцем* [85, с. 87—88].

Іноді в Карпатах замість пригощання, практикувалося намазування медом губ і обличчя молодят з уже відомою народною інтерпретацією: «*Щоб солодко любились*». У деяких гуцульських і бойківських селах під час зустрічі молодої пари мати робила їм знак хреста на чолі та щоках або ж медула хрестиками чоло, бороду та плечі не лише молодим, а й дружбі та дружці [34, арк. 61]. Мед у цій ритуальній процедурі, окрім іншого, виконував ще й роль магічного оберегу, захисника від усього лихого та зловорожого.

Звичай зустрічі та годування медом пошлюбленої пари широко побутував і в наших найближчих сусідів — білорусів та росіян [41, с. 451; 115, с. 288; 54, с. 80; 42, с. 265; 96, с. 14; 101, с. 150; 20, с. 210], у багатьох народів європейського континенту — чехів, литовців, поляків, південних слов'ян (словенців, болгар), греків, італійців, англійців, угорців [117, с. 124, 225—226; 28, с. 268]. В останніх молодих частували медом перед дверима хати, щоб кохалися у шлюбі. Широке етнотериторіальне поширення та тотожне семантичне наповнення цього обряду в різних етносів вказує на архаїчність його генезису⁸ і універсальність меду як ритуального символу весілля.

7. ВЕСІЛЬНА ГОСТИНА У МОЛОДОЇ

Важливе місце займав мед і на весільній гостині, що відбувалася у хаті молодої. У Карпатах і Прикарпатті на столі перед молодими, що сиділи на посаді, стояла склянка («порція») меду, яким вони згодом

⁸ Традиція зустрічати і частувати нареченого медом відома ще у Стародавній Індії.

частували батьків. Про це співалось у покутській весільній пісні:

*Візьми молода, повнечку,
Почастуй свою ненечку,
Гей, пивом, медом, солодким вином* [75, с. 82].

Подекуди (сс. Млиниська, Любша, Бортники Жидачівського р-ну Львівської області, с. Вільхівці Городенківського р-ну, с. Живачів Тлумацького р-ну, с. Суходіл Рожнятівського р-ну, с. Білі Ослави Надвірнянського р-ну Івано-Франківської області) учасникам гостювання розносили маленькі тарільця з медом [3, арк. 13, 15, 17; 4, арк. 35; 2, арк. 42]. Здебільшого лише молодих частували медом на поліському весіллі: «*Перед їми ставили в тарелочці мед. Так тарелочку меду — це молодим і тепер ставляють. Як хочут, так і їдять. Ложка, а хочут мочають булками, а хочут з тарелочки. Сколькі хоче, столькі й ест. Ну трі раза треба взяти. Мед дають — молодой — молодому, молодой — молодому. Щоб молода все допіла до дна. За столом давали мед, седають за стол*» (с. Каленське Коростенського р-ну Житомирської області) [61, арк. 8—9]; «*дружко садить молодих на посад. За молодими садецьця всі остальній. Частуюцьця. На той стіл, де молодії, стараюцьця, коб дешо ліпше. Колись меду було більш, чим тепер... То мед стоїть на столі*» (с. Симонівичі Дорогичинського р-ну Брестської області, Білорусь) [44, с. 215]. Мед був присутній і на весільному столі мешканців Середньої Наддніпрянщини. За свідченням А. Малинки, у Ніжинському повіті Чернігівської губернії наприкінці весільного обіду свахи підносили усім гостювальникам булки з медом [59, с. 100]. На Черкащині мед подавали в основному лише тоді, коли весільна забава відбувалася в оселі пасічника (с. Сахнівка Корсунь-Шевченківського р-ну, сс. Яблунів, Ковалі Канівського р-ну, сс. Драбівці, Скориківка Золотоніського р-ну) [5, арк. 3; 6, арк. 69, 92; 7, арк. 5, 25]; тут тарілки з медом стояли на столі перед всіма учасниками застілля. Подекуди на Лівобережжі (с. Мицалівка Золотоніського р-ну Черкаської області) медом частували лише молодих: «*Становлять на столі мед для молодих, тільки для молодих*». У ситуації весільного почастунку актуалізувалася семантика меду як ритуального еквівалента солодко-го і щасливого подружнього життя, фертильності мо-

лодять та набуття ними і їх родичами нових рольових функцій та шаблів спорідненості. Після гостини у молодій молодий зі своїм товариством покидав її оселю, щоб повернутись за нею увечері.

8. ПОЇЗД МОЛОДОГО ПО МОЛОДУ

З організації поїзда молодого, який вирушав по молодю, щоб привезти її до своєї оселі, розпочиналося весілля у повному розумінні цього слова, супроводжуване відповідними ритуальними піснями, в яких набуває все чіткішого вияву й відповідно легшого «прочитання» еротичний «медовий» код. Тісний зв'язок меду з «обдаровуванням молодю» простежуємо вже на початку власне весілля, коли молодий приїхав за своєю судженою:

*За ворітними дверми,
Там тещенька свого зятя
Медом-вином частувала
Дочкою дарувала [113, с. 323]⁹.*

З часу, коли після «продажу» молодій, молодий вперше отримує право сісти біля неї й прилюдно поцілувати в губи, весільне дійство набуває виразно еротичного характеру, що відразу проектується на обрядові пісні, де мед фігурує як алегоричне віддзеркалення одного з компонентів цілісного образу принадної «солодкої» Марисі:

*Ледом, Марисю, ледом,
Твоя губонька з медом;
Рученькі с пастернаком,
Ноженки со всем смаком [57, с. 130].*

Після того, як молодий сів на посаді біля молоді, починається розподіл подарунків й обдаровування гостей короваем. Так, на Покутті після вечері староста запрошував гостей, щоб обдаровували молодих. Тоді молодий з молодю краяли коровай на шматки, вмочували у мед і подавали тим, що підходили з дарунками (с. Гостів Тлумацького р-ну Івано-Франківської області) [81, с. 549]. Розподіл короваю з медом як образу світу, колективної долі символізує розподіл поміж представниками старшої вікової статусно-рольової категорії, до яких відтепер належать молоді, їх долі життєвої сили, а також багатства й плодючості, уособленої у медові як ритуальному символі весілля.

⁹ Варіант: [106, с. 285].

Перевезення молоді до чоловікової хати, що було фінальним актом весільних обрядів у хаті молоді, супроводжувалось співами, у яких вона алегорично прирівнювалася до «медової бочки»:

*Викотили, викотили
Та медову бочку,
Видурили, видурили
В пана свата дочку
[113, с. 422, 474; 28, с. 274]¹⁰.*

В іншому фольклорному тексті зі схожим змістом еротична символіка меду виявляється більш акцентовано:

*Випили і виточили меду і вина бочку,
Як схтіли, видурили у батька дочку
[80, с. 139]¹¹.*

9. ЗУСТРІЧ МОЛОДИХ БАТЬКАМИ МОЛОДОГО

По прибутті молодих до оселі молодого розпочиналася урочиста церемонія їх зустрічі батьками. Перебіг поширеного на Україні звичаю прийняття новоствореного подружжя в домі молодого зафіксував у середині ХІХ ст. уродженець Київщини А. Новосельський: батьки вносили на тарілці мед і ставили на столі. Медом намазували дві скибки хліба й натикали їх на ніж. Батько подавав скибку сину, міряючи спочатку в око, а насправді частував лише за третім разом. Молодий брав хліб з медом губами з ножа. Аналогічно частували й молодю [126, с. 229]. На Поліссі переважно мати молодого, вбрана в кожух хутром догори, на порозі вітала молодю подружню пару медом і калачами; наприклад у с. Бутейки Сарненського р-ну Рівненської області зустріч молодих виглядала так: «*Виходит мати, наколотит миску меду молодого, виходит, віверне кожуха такого надіне, ну і виходит уже на порог і бере той мед, дає потрошку усем, дає есті той мед їм по три рази трошечки, таку ложку візьме да по три рази у рот каждому итурхне там, хто пудійде — свахам, дружкам і молодим, усем і невістці уже*» [124, с. 213; 32, с. 67]. Аналогічно в інших поліських місцевостях (с. Залав'є Рокитнівського р-ну Рівненської області, с. Рубежівка Народицького р-ну, с. Іванівка Малинського р-ну Житомирської області) свекруха, зустрічаючи молодят на порозі

¹⁰ Варіант: [45, с. 495].

¹¹ Варіант: [106, с. 305].

хати, годувала їх медом з ложечки [72, с. 210; 73, с. 313]. Подекуди мати молодого зустрічала молодих уже за столом, тричі частуючи їх медом, а за ним приїжджих гостей (с. Ворокомле Камінь-Каширського р-ну Волинської області) [30, с. 45]. Аналогічно на Східному Поліссі свекруха вітала молоду в себе в хаті: подавала їй на ложечці мед, а потім частувала ним всю «бесіду» (весільну дружину) [125, s. 206]. Натомість у м. Гостомиль Київського повіту молоду пару зустрічали обоє батьків, що садовили їх за стіл і частували шматком хліба намазаним медом [113, с. 598]. Разом на порозі хати зустрічали свекри молодих і на Волині: у с. Сварицевичі Дубровицького р-ну свекор з буханцем хліба, а свекруха у вивернутому кожусі з медом [22, с. 70]; у селах Старовижівського р-ну Волинської області батько виходив з горілкою, мати з хлібом і медом [98, с. 202]. На Південній Лемківщині, коли молода приходила до батьків молодого, біля дверей її вітала свекруха в кожусі з медом і хлібом. В якості обміну дарами молода приносила з собою весільний калач (радустник) [128, s. 428].

Ритуал зустрічі молодої в домівці молодого його матір'ю хлібом та медом характерний не лише для української, а й для болгарської весільної традиції — тут свекруха вручала молодій дві хлібини та посудину з медом, щоб вона внесла їх в будинок («щоб зайшла з родючістю»). Майже скрізь у Болгарії молода намазувала медом і маслом пороги дверей, що розглядалося в контексті висловлення побажання плодючості, як символ доброти, лагідності, шлюбної насолоди, яку наречена вносить у нову сім'ю, а також в контексті її прилучення до чоловікового роду [18, с. 484; 84, с. 404].

Як бачимо, мед виконує неабияку обрядову функцію у ключовий, екзистенційно значущий момент українського весілля — під час переїзду молодої в дім чоловіка й ритуалу зустрічі батьками, підкреслюючи назріваючу зміну її соціального статусу, перехід до наступного життєвого етапу: від соціальної групи дівчат до ієрархічно вищої страти заміжнього жіноцтва, перехід зі свого роду до чоловікового, символічне «народження» особи, що підлягала ініціації (ритуал зустрічі розглядаємо як ініціальне випробування). Перехід до нового статусу відбувається якраз внаслідок просторового переміщення особи зі сфери свого до чужого, що має над-

звичайно високий рівень семіотичності, оскільки змінює сутність основних героїв весілля в міру наближення до чужого. Власне споживання меду, що виконує у весільному ритуалі мультисимволічну функцію (жертвенного продукту, медіатора з потойбіччям й душами померлих, плідності, магічної охорони) на порозі нової домівки, що є межею світів, полегшувало перебіг чергового (другого після народження) лімінального стану в житті ініційованої, яка символічно «помирала» як дівчина і «народжувалась» до нового життя в якості заміжньої жінки¹². У традиційному мисленні цей перехід дорівнював перетину символічної межі між двома світами — живих та мертвих, а виконання обряду «переходу» мало на меті подолання небезпек перехідного періоду, пов'язаного з тимчасовою відкритістю кордонів двох сфер (життя-смерть, своє-чуже) та їх остаточне роз'єднання. Тимчасове перебування молодої у володіннях Смерті завершувалося її безпечним поверненням в лоно людського світу у новій іпостасі. Мед у весільному ритуалі, що одночасно був дійством посвяти молоді у доросле життя, як наділений чималими символічними властивостями брав участь у ритуальній «переробці» наречених, у жертвоприношенні предкам та божествам, що «відали» домашнім ладом і забезпечували сімейну гармонію, у символічному переході крізь смерть та у відродженні до нового життя. Споживаючи відомий своїми медіаторними властивостями продукт, насамперед молоді, а також інші учасники обряду, за допомогою прихильних до них потойбічних сил (богів та предків) забезпечували собі охорону, успіх, достаток, фертильність як в господарському, так і сексуальному розумінні в найближчому майбутньому.

10. КОМОРА

З моменту від'їзду молодої з батьківської хати весільний фольклор набуває явного «вакхічно-еротичного характеру» (Ф. Вовк), який дедалі більше посилюється й досягає піку в час, коли молоді покидають гостей, щоб провести першу шлюбну ніч. У коморних та післякоморних (перезв'янських) обрядових піснях українців еротична навантаженість

¹² Згідно з класичною тричленною схемою rites de passage: виділення з колективу — лімінальний період (тимчасова смерть) — реінкорпорація в колектив.

меду як сексуального маркера сягає апогею, як і вакхічно-еротичний настрій самого весілля, яке переходить в оргіастичну фазу свого розгортання. В обрядовому пісенному діалозі матері й доньки, що відбувається під час відходу молодих на подружнє ложе, процес дефлорації молодої метафорично отожднюється з частуванням медом:

«Ой мамцю, мамцю,
До комори везуть».
— Цить, доню,
Тобі меду дадуть.
«Ой, мамцю, козак
На мене лізе».
— Цить, доню,
Він тебе не заріже.
«Ой, мамцю, вже й ножик виймає...»
— Цить, доню, він Боже думає [113, с. 437]¹³.

Більш сучасний та бруталний варіант цієї коморної пісні з медовою еротичною символікою, записаний у другій половині ХХ ст. на Поліссі, подав В. Скуратівський:

— Ой мамо, мамо,
В комору ведуть...
— Ой іди, доню,
Там меду дадуть...
Пограєшся, покохаєшся
І з целокою розпрощаєшся [39, с. 74].

Еротична знаковість меду отримує розвиток і у весільній традиції інших слов'янських народів (поляків, болгар, сербів, хорватів, словаків), у яких намазували медом волосся нареченої, частували медом пошлюблених, а також пекли два медівники як символи сексуального єднання молодят та перед коморою намазували обличчя молодого медом: «Аби кохались, як кохають бджоли мед» [117, с. 142; 19, с. 295], щоб цими синергічними засобами зміцнити взаємний сексуальний потяг щойноодружених.

Упродовж перебування молодих у коморі в обрядових епіталамах з виразно обсценним змістом, виконуваних лише дорослими учасниками весільного дійства, яскраво виявляється «медовий» код генітальної символіки:

Тупу, курочки, тупу,
Чотири ніжечки в купу,
А п'ята коротша,
Од меду солодша [11, с. 142].

¹³ Варіант: [109, с. 63].

11. ПЕРЕЗВА

На другий день весілля, у понеділок зранку після виходу молодих з комори, коли їм подекуди (Херсонщина) [13, с. 477] подавали на сніданок щільниковий мед, розпочиналася фінальна оргіастична фаза весілля, учасниками якої були не лише батьки та родичі молодого, а й запрошені до них на гостину родичі молодої («перезва»). В Центральній Україні, якщо молода виявилася «чесною», родички молодого мазали медом заздалегідь спечені пироги; їх зв'язували по парі червоною¹⁴ ниткою. Цими пирогами частували перезву. Рід молодого висловлював подяку батькам: «Спасибі Богу і вам за вашу чесну дитину, що звеселила родину» [111, с. 140]. В українців Одещини на знак незайманості молодої до шлюбу усім прикріплювали червоні стрічки, а гостей пригощали шматком калача з медом [97, с. 51]. Як ознакою цноти молодої медом пригощали всіх учасників весілля, саму цнотливу молоду, намазували ним весільний коровай у різних місцевостях Луганщини (Слобожанщина) [58, с. 85]. Висловлюючи свій осуд «нечесній» молодій, гості могли відмовитися від частування калачем з медом (Кілійський, Ізмаїльський р-ни Одеської області) [102, с. 80]. Ознакою «доброго» весілля слугував мед і на теренах Центрального та Західного Полісся. Так, у с. Буки Малинського р-ну, що на Житомирщині, якщо весілля було «гарним», то батьки молодого годували пошлюблену пару медом [73, с. 315]. На підтвердження дівочого статусу молодої на Рівненщині широко побутував звичай «колотити ситу», коли медом частували її батьків та родичів («приданих»). Мед виконував функцію обрядового почастунку за добре виховану дочку, що вдало ілюструє поліська весільна пісня з вшануванням матері:

Ой меде наш, меде,
Да й зять тещу веде
За білу ручку,
За хорошу дочку [79, с. 66]¹⁵.

Червоною ниткою крізь усі виконувані у цей час пісні, в яких, за словами Ф. Вовка, багато слідів

¹⁴ Червона барва — елемент найпростішої первісної символіки з позитивним змістом, емблема життя. В обрядовому контексті червоний колір, пов'язаний з культом фалічних божеств, символізував плідність людини та вегетацію у природі, а також служив оберегом від впливу злих сил. Пор.: [91, с. 132—134].

¹⁵ Варіанти: [105, с. 114; 55, с. 128, 160].

культу органів відтворення [28, с. 289], проходила тема успішної дефлорації молодої та загального піднесення від констатації її дівочого статусу. У перезв'янських наспівах домінує мотив уподібнення молодої та її незайманості до бочки, вміст якої — «мед солоденький», який вона «розточила» на радість усьому родю:

*Була у нас бочка-дубівка,
У ній чіп коротенький,
Мед солоденький.
Не багато розточила
Весь рід звеселила [11, с. 7].*

Аналогічний образ «медової бочки-дубівки» фігурує і в наступній коморній пісні:

*Таточко, питочки хочу,
Та із тії бочки-дубівки,
Шо чіп коротенький,
А мед солоденький,
Марфочка вточила,
Весь рід звеселила [109, с. 85].*

Зазначена тема пронизує і бойківську весільну ладканку, занотовану І. Франком у рідних Нагуєвичах:

*По горі бербеничка,
Маленька, невеличка.
Чопок у ній коротенький,
Мед у ній солоденький [69, с. 80].*

Алегоричне співставлення нареченої з бочкою меду виявив у весільних піснях і О. Потєбня, навівши наступний фольклорний зразок:

*Мід солодейкий,
Чуп коротейкий;
Бочку розрубати,
Меду скоштувати [87, с. 8].*

Російський дослідник О. Афанасьєв, констатувачи уподібнення нареченої до посудини з медом, подає цікаву версію-тлумачення весільних обрядів, що відбувались після комори: «У тому випадку, коли буде з'ясовано, що наречена вийшла заміж не цнотливою, її матері подають склянку меду, внизу якої спеціально роблять отвір, який тримають пальцем. Коли мати бере склянку, отвір відкривається і мед утікає — знак, що солодкий напій незайманості випито ще до шлюбу» [8, с. 464].

Цикл перезв'янських пісень, які виконуються від імені молодої, відслонює флер таємничості з інтим-

них переживань молодої жінки, яка отримала перший сексуальний досвід. В одній з них яскраво виражено відголоси фалічного культу (фалос прирівнюється до калача, а чоловіче сім'я до меду):

*Захотіла калача з медком,
Захотіла калача з медком,
Я ж була да пуд парубком,
Я ж думала умру, умру,
А я ж це є давно люблю
[113, с. 443; 11, с. 78; 109, с. 74]¹⁶.*

В іншому випадку акт сексуального зближення, досвідом якого наречена ділиться з подругами, виявляє схожість із «питтям» меду:

*Була я, сестриці, в темниці,
Пила ж я, сестриці, мед-вино;
Не таке личенько як було —
За сою ніченьку змарніло [109, с. 94].*

Мед у перезв'янському фольклорі фігурує і як винагорода за акт коїтусу, необхідна для підняття сексуального тону молодого:

*«Ой хто-ж мене за рученьку —
Тому рукавички;
А хто мене за ніженьку —
Тому черевички!
Біля мене полежить,
За пуп мене подержить —
Тому гарнець меду,
Коновочка пива —
Щоб стояла жила!»
[27, с. 165; 11, с. 143; 109, с. 134].*

Оргіастичність поведінки учасників заключного акорду весільного дійства, а також еротико-сексуальна знаковість меду, висловлена у перезв'янському фольклорі, була не випадковою, а мала певний практичний і магічний сенс: молодим повинна передатися ця могутня, життєдайна сила Еросу, нестримність та шал почуттів, що цілком вписувалися у ритм природи, споріднюючись з великою енергією бажання, властивою усьому живому [53, с. 14].

Інтенсивна еротико-сексуальна насиченість меду як ритуального символу у весільній обрядовості українців, можливо, пояснюється його укоріненістю в індоєвропейській традиції, яскравим прикладом активного функціонування якої є практиковане в давнину індусами намазування медом геніталій молодої

¹⁶ Варіант: [22, с. 89].

з наступною мотивацією: «*Намащуємо твій знаряд медом, бо він є другими устами творчої енергії, через яку ти сама, непоконана, поконаєш усіх мужчин!*» [116, с. 40].

12. ПОКРИВАННЯ (РОЗПЛЕТИНИ) МОЛОДОЇ. «ПІДГУЛЮВАННЯ МОЛОДИХ»

У понеділок під обідню пору відбувалася одна з фінальних сцен весільного драматичного дійства — покриття голови молодої, яку завивали в намітку як молодичцю. Церемонія завивання супроводжувалась частуванням медом молодих та усіх присутніх, а також співом обрядових пісень у виконанні свашок. Традиція розносити гостям калач з медом після покривання молодої у церкві, яке подекуди відбувалося другого весільного дня, зафіксована першим етнографічним описом українського весілля пера Г. Калиновського (1777). Гості йшли до батька молодого, де молодих садовили за стіл. Дружко ставив мед на дерев'яній тарілці, намазував ним шматок калача, з їдав сам, потім обмазував ним молодих, але знову сам з їдав. Намазаними медом шматками калача частували гостей [76, с. 85].

Друга половина XIX ст. була періодом повноцінного побутування на території Середньої Наддніпрянщини церемонії «підгулювання молодих» з обрядовим почастинком медом як головних винуватців цього дійства, так і усіх присутніх: за столом дружко брав паляницю, розрізав її ножом на скибочки і намазував їх медом. Потім настромлював на ніж і підносив молодому, але давав їх тільки за третім разом. Так само частував й молоду, а далі роздавав всім родичам, що сиділи за столом [113, с. 460; 23, с. 142; 60, с. 153]. Аналогічно «підгулювали» молодих і у Борзнянському повіті Чернігівської губернії: їх саджали за стіл, вносили калач, різали його і клали на тарілку з медом. Дружко намазував дві скибки, устромлював їх на ніж і давав молодим, котрі в цей момент вклонялися. Перший і другий раз молодята віддавали калач свхам, а на третій раз брали самі. Свашки при цьому співали:

*Десь був Грищечок, десь була Оксенічка,
Грищечок у світлиці, Оксенічка у другій,
А тепер да й ссудив біг — сидять вони да ув одній.*

*Да їдять калачі з одного полумиску,
П'ють вони мед-вино з одного кубочку* [111, с. 139].

Схожого змісту пісню виконували на Черкащині (с. Стеблів Корсунь-Шевченківського р-ну):

*Де був Василько, де була Домашка,
А тепер же вони в одній світлиці,
Їдять калачі з ярїї пшениці,
П'ють вони мед-вино з однієї скляниці* [77, с. 96].

У наведених фольклорних зразках йдеться про спільне споживання молодою парою хліба (пшеничної паляниці) та меду, яке виступає способом символізації доконаного факту сексуального єднання і підтвердження шлюбного статусу новоствореного подружжя:

*Де-ж був Юрасенько,
Де-ж була Марьечка?
Юрасько у батечка.
Маруся у матінки.
Тепер у купоньці,
У одній світлоньці;
Їдять паляниці
З ярїї пшениці,
П'ють вони мед-вино
Із кубка одного* [63, с. 215].

Аналогічне символічне навантаження несе й пісня, записана І. Манжурою на Слобожанщині:

*Та сидять же вони
За тесовим столом,
Та п'ють же вони
Мед-вино, горілку.
Їдять же вони
Білі калачі,
І п'ють, і їдять,
І у парі сидять* [68, с. 84].

Розплітання коси молодої після комори, коли вона частувала гостей «діравими» колачами з медом [31, с. 34; 3, арк. 7], було центральною подією другого весільного дня (понеділка) в українців Карпат і Прикарпаття. Так, гуцули підносили весільникам калач з медом на «пропої», а мати молодої тричі намазувала зятю уста медом [47, с. 480; 116, с. 48]. На Покутті та Гуцульщині батьки (або їх ритуальні заступники) на «сніданку» («перепої») кроїли «батьківський» калач, вмочували в мед і тричі пригощали молоду пару, яка, перейнявши естафету від батьків, роздавала його гостям зі словами: «*Прошу вас на солодкий медочок*» (сс. Іллінці, Микулинці, Трійця

Снятинського р-ну, сс. Торговиця, Прикмище, Вікно, Серафінці Городенківського р-ну, сс. Бортники, Братишів Тлумацького р-ну, сс. Пістинь, Старі Кути Косівського р-ну Івано-Франківської області) [1, арк. 1, 17, 19, 64; 2, арк. 25, 33; 104, с. 285]. Споживанням меду досягалася основна мета церемонії — «*солодити життя молодим*», після чого виголошувалися віншування й обдаровували їх. У с. Русів Снятинського р-ну цей обряд звався «мед пити» й відбувався у весільного «батька»:

*Ми до батька прийшли,
Мед-горілку пили,
Батька з собою забрали.*

У с. Вербівці Городенківського р-ну «сніданок» відбувався увечері третього весільного дня у молоді, куди сходилися її гості, несучи калачі і мед. Учасники гостини сідали за стіл разом з молодими та друзями, щоб давати «сніданок». Для цього дружба країв калачі, гості намазували їх медом і ставили перед молодою, яка по черзі роздавала їх гостям [78, с. 46—47]. Схожий звичай частування медом родичів та гостей-дарувальників, наповнений ідентичним символічним змістом, існував на Опіллі (с. Жабиня Зборівського р-ну Тернопільської області) [62, с. 80].

13. ЗАВЕРШЕННЯ ВЕСІЛЛЯ. ВІДВІДИНИ МОЛОДИМИ БАТЬКІВ. «ЦИГАНЩИНА»

У деяких етнографічних районах України на другий день весілля було прийнято молодим разом з гостями приходити до батьків молодих на гостину. Так, на Поліссі в понеділок молоді з гостями їхали на обід до свекрів. Свекри зустрічали молодих хлібом-медом та з іконою [61, арк. 37]. На Буковинській Гуцульщині молоді з гостями йшли до батьків молодого. Весільна «матка» (іноді разом з «батьком») зустрічала кожного шматочком хліба з медом (сс. Іспас, Банилів Вижицького р-ну Чернівецької області) [17, с. 225, 241]. Гостина у батьків молодого з частуванням медом також відбувалася в українців Молдови. Тут гостей запрошували на «калач», який ділили на шматки, змащували медом і роздавали присутнім. Кожний гість підходив за «солодким» й дарував молодим гроші [83, с. 92]. На Опіллі було прийнято у понеділок йти «на пироги» — свахи йшли

на гостину (вечерю) до батьків молоді і молодого, принісши з собою продукти. Якщо весілля справляв пасічник, то ставив у тарілках рідкий мед, в який гості мачали хліб [62, с. 126].

Мед був невід'ємним атрибутом «проводин» на Гуцульщині. «Княгиня», мовивши: «*Прошу тата на дар!*» передавала свекрусі принесений з дому колач. Свекор переломлював його, обмокував у мед і частував гостей, віншуючи: «*Щобисте були такі чесні і величні у Бога йик цес колач, а жите шоби вам було таке солодке йик цес мід*» [116, с. 61]. Висловлене побажання мало на меті перенести символічні властивості хліба як мірила духовної досконалості та меду як знаку солодкості на присутніх, наділивши їх високими моральними чеснотами, родинним щастям і достатком.

У вівторок, на третій день весілля на теренах Середньої Наддніпрянщини вранці молода пекла пиріжки, щоб через дружка послати батькові — маленькі, складені по парі, кожна з яких зв'язувалася червоною ниткою і намазувалася зверху медом. Приїхавши до батьків молоді, дружко роздавав батькам та гостям спечені молоді пиріжки, зв'язані червоною ниткою й намазані медом. При цьому дружко промовляв: «*Кланяємось тобі, батьку, од твоєї дочки ділом*» (м. Бориспіль Київської області) [113, с. 460, 578]. На Поділлі на третій день весілля, коли молода приїжджала до хати молодого, мати їй давала з собою калач. Молода з калачем, хлібом і медом входила з молодим до його хати. Його батьки благословляли молодих; молода віталася з усіма і частувала їх покряним калачем з медом [50, арк. 46]. На Буковині на третій день весілля (у с. Лівинцях Кельменецького р-ну Чернівецької області це — понеділок) молодята із свахами йшли до весільних батьків, щоб запросити їх на гостину. «Матка» дарувала дітям глечик меду, яким згодом намазували весільний калач («жевно») й пригощали ним усіх присутніх [49, с. 316]. Мед подекуди фігурував в ході обрядових дій, здійснюваних на Черкащині на третій день весілля («циганщина»). Цього дня кожен, хто гуляв на весіллі, мав принести до батьків молодого «снідать молодим». У випадку, коли скупі господарі нічого не принесли молодим, гості, переодягнені «циганями», заходили до них у хату і збирали «данину», зокрема з пасічників — у вигляді меду

(с. Леплява Канівського р-ну) [6, арк. 28], «со-лодячи» подальше подружнє життя молодят.

Символічне призначення ритуальних дій післявесільного циклу, у яких важливе місце відводилося частуванню медом, полягало в організації переходу молодят у новий соціовіковий стан, а також остаточного входження (інтегрування) молодої в рід чоловіка. Весільний ритуал в сенсі компонента соціальної динаміки, що зберігає, змінює та поновлює соціальні інституції й організації, у стані агрегації закріплює за молодими новий статус і становище в соціумі. Вживання меду як медіатора між окремими точками у часі та просторі, поміж різними станами та віковими категоріями, сприяло легшому переходу й засвоєнню ними нового становища.

За участю меду відбувалося обрядове завивання покутянки на четвертий день весілля (до або після виводу). Молодят садили за стіл, поставивши перед ними два полумиски — з колачем і медом. «Князь» першим умочував колач в мед, годував «княгиню» і цілував її. Аналогічно чинила й «княгиня». Після цього молоді по черзі частували гостей та цілувалися з ними [24, с. 214]. У с. Назурна Коломийського р-ну Івано-Франківської області жінок, які після виводу завивали «княгиню», пригощали лише медом [129, с. 94]. Церемонією завивання на Покутті завершувався тривалий весільний марафон, а обрядовий почастунок медом в його контексті органічно сприймається як фінальна частина ритуальної «переробки» основних весільних персонажів (регламентації переходу молодої у вищий соціально-рольовий статус заміжньої жінки й закріплення за щойно створеною подружньою парою становища окремої структурно-господарської одиниці, нової родини у середовищі сільської громади).

Частування молодих медом, який володів значним як природнім, так і символічним еротичним потенціалом, відбувалося в українців (та й інших слов'янських етносів) не лише під час проведення весільного ритуалу, воно продовжувалося протягом усього першого місяця шлюбного співжиття, який в народі отримав назву «медовий». І у цьому контексті занадто звужено видається версія М. Стельмаховича щодо позиціонування «медового» місяця тільки як еквівалента категоричної відмови молодят упродовж цього періоду від спиртного на користь меду задля піклування про здоров'я майбутньої дитини та створення морально міцної родини [99, с. 20].

ВИСНОВКИ

Здійснене комплексне дослідження символічної ролі меду у весільній обрядовості українців вповні розкрило ціле віяло його обопільно пов'язаних між собою семантичних конотацій: як універсального символу солодкості з вітальною, еротико-фертильною та магічно-примножувальною семантикою; як медіатора між людським й потойбічним світами та одночасно різними соціальними станами й послідовними віковими періодами життя людини; як дієвого апотропея, що виявлялися на різних етапах її розгортання в контексті різних структурних та семантичних кодів (акціонального, вербального, фольклорного). Мед у весільному ритуалі, що одночасно був дійством посвяти молоді у доросле життя, як наділений чималими магічними властивостями продукт брав участь у ритуальній «переробці» наречених, у жертвоприношенні божествам, що «відали» домашнім ладом і забезпечували настання сімейної гармонії, у символічному переході ініційованих крізь смерть та відродженні до нового життя, спілкуванні із предками, що виступали подавцями основних життєвих благ.

На різних стадіях весільного дійства спільне споживання меду молодятами виступало способом символізації тих ритуальних перетворень, яких вони знавали в ході його поступового розгортання. До них належали громадське санкціонування вперше публічно висловленого шлюбного вибору під час заручин, підготовка до емоційного та сексуального єднання молодят під час вінкоплетин та шлюбної церемонії, закріплення пошлюбними з'єднувальними обрядами з участю меду спілки двох осіб, господарської та сексуально-емоційної злуки повінчаних, зустріч молодих батьками чоловіка та фінальна частина весільних обрядів з завиванням молодої, що, символізуючи набуття нових соціальних ролей та зв'язків, на парадигматичному рівні сприймалися як наділення долею й маніфестували завершення ініціативних випробувань та ритуальної «переробки» основних героїв ритуалу (переходу молодої у статево-вікову групу заміжніх жінок та створення нової сім'ї як додаткової ланки у структурі сільської громади). Під час проведення весільного ритуалу актуалізувалася і символічна функція меду як носія охоронних конотацій, що захищав внутрішній простір людини від виявів усього чужого, зовнішнього, зловорожого, невідомого.

Спільне споживання меду родичами молодят у певній послідовності виконувало функції їх соціального спілкування, поступового зближення, аж до символічної злуки обох родів, скріпленої жертвеним куштуванням меду як первісного культурного здобутку. Кожен учасник ритуалу в процесі розподілу меду як кулінарного символу отримував свою частку життєвої (тілесної) снаги, наділявся новим соціальним статусом, новими ланками родинної спорідненості.

Неодмінно слід підкреслити, що окрім інших, семантичне поле весільного ритуалу включало у свою площину активне функціонування еротичного «медового» фольклорного коду, який «прочитується» на усіх етапах українського весілля (з різною силою вияву та змістом знакового навантаження) — під час проведення заручин, коровайницького дійства, обряду вінкоплетин, церемонії підготовки до шлюбного благословення молодих (розплетини, виряджання до вінця, частування медом після шлюбу), зустрічі молодих як повінчаної пари, весільної гостини у молоді, поїзда молодого по молоду, обряду комори та наступної перезви, покривання молоді. Але якщо на початковій стадії весілля у фольклорних текстах простежуються насамперед еротично забарвлені паралелі, завуальовані натяки, еротичний присмак і підтекст, непрямі алегорії, то у перезв'янських піснях ритуальна насиченість меду як еротико-сексуального маркеру сягає апогею (домінує фалічна «медова» символіка як відголос культу репродуктивних органів, обсценний характер фольклорних зразків з прямими метафорами процесу дефлорації, констатації дівочтва молоді та її вражень про перший сексуальний досвід, символіка меду як винагороди за акт коїтусу, визнання сексуального єднання та підтвердження подружнього статусу новоствореної пари), як і власне вакхічно-erotичний настрій самого весілля, кульмінація якого виявляється у фінальній оргіастичній частині цього драматичного дійства.

1. Архів Інституту народознавства НАН України (Далі: Архів ІН НАНУ). — Ф. 1. — Оп. 2. — Спр. 434.
2. Архів ІН НАНУ. — Ф. 1. — Оп. 2. — Спр. 435.
3. Архів ІН НАНУ. — Ф. 1. — Оп. 2. — Спр. 448.
4. Архів ІН НАНУ. — Ф. 1. — Оп. 2. — Спр. 468.
5. Архів ІН НАНУ. — Ф. 1. — Оп. 2. — Спр. 577.
6. Архів ІН НАНУ. — Ф. 1. — Оп. 2. — Спр. 593.

7. Архів ІН НАНУ. — Ф. 1. — Оп. 2. — Спр. 600.
8. Афанасьев А. Поэтические воззрения славян на природу / А. Афанасьев. — М., 1868. — Т. 2.
9. Байбури А.К. Послесловие / А.К. Байбури, В.З. Фрадкин // Сумцов Н.Ф. Символика славянских обрядов. Избранные труды. — М., 1996. — С. 269—277.
10. Байбури А.К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов / А.К. Байбури. — СПб., 1993.
11. Бандурка. Українські сороміцькі пісні / упоряд. М. Сулима. — К., 2001.
12. Бессараба И. Материалы для этнографии Седлецкой губернии / И. Бессараба // Сборник ОРЯС. — СПб., 1903. — С. 1—319.
13. Бессараба И. Материалы для этнографии Херсонской губернии / И. Бессараба. — Петроград, 1916.
14. Боберський Ю. Бджолине оздоровлення / Ю. Боберський. — Яремче, 2002.
15. Богатырев П. Магические действия, обряды и верования Закарпатья / П. Богатырев // Богатырев П. Вопросы теории народного искусства. — М., 1971. — С. 169—296.
16. Борисенко В. Весільні звичаї та обряди на Україні / В. Борисенко. — К., 1988.
17. Буковинські говірки: хрестоматія діалектних текстів. — Чернівці, 2006.
18. Вакарелски Хр. Етнография на България / Хр. Вакарелски. — София, 1977.
19. Валенцова М.М. Мед / М.М. Валенцова // Славянская мифология. Энциклопедический словарь. — М., 2002. — С. 294—295.
20. Валенцова М.М. Мед / М.М. Валенцова // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. — М., 2004. — Т. 3. — С. 208—210.
21. Весілля // Енциклопедія Коломийщини. — Коломия, 2000. — Зш. 3. — С. 60—85.
22. Весілля у Сварицевичах (етнографічний опис з народних уст) // Фольклористичні зошити. — 2005. — № 8. — С. 59—117.
23. Весілля у селі Бориспіль Переяславського повіту Полтавської губернії / зап. П.Чубинський // Весілля: у 2-х кн. — К., 1970. — Кн. 1. — С. 81-146.
24. Весілля у селі Орельці Снятинського повіту на Станіславщині / зап. В. Равлюк. 1890 // Весілля: у 2-х кн. — К., 1970. — Кн. 2. — С. 183—214.
25. Весілля у селі Серкизів // Фольклористичні Зошити. — 2005. — № 8. — С. 119—147.
26. Весільні пісні: у 2-х кн. — К., 1982. — Кн. 2. Волинь, Поділля, Буковина, Прикарпаття, Закарпаття.
27. Вовк Хв. Сороміцькі весільні пісні записані М.О. Максимовичем / Хв. Вовк // МУРЕ. — Львів, 1889. — Т. 1. — С. 157—168.
28. Вовк Хв. Шлюбний ритуал та обряди на Україні // Вовк Хв. Студії з української етнографії та антропології. — К., 1995. — С. 219—323.

29. Волинь у піснях / зібрав І. Федько. — Львів, 1969.
30. Ворокомлівське весілля у запису Л. Назарчука. — Луцьк, 2006.
31. Ворон А. Гуцульські звичаї / А. Ворон // Підкарпатська Русь. — 1932. — Ч. 1—3. — С. 27—34.
32. Говори української мови (Збірник текстів). — К., 1977.
33. Головацкий Я. Народные песни Галицкой и Угорской Руси / Я. Головацкий. — М., 1878. — Ч. 4.
34. Гонтар Т.О. Польові матеріали про народне харчування. 1974 р. / Т.О. Гонтар // Архів ІН НАНУ. — Ф. 1. — Оп. 2. — Спр. 213.
35. Данів В. Бережниця. Історичний нарис, весільний обряд, пісні і приповідки / В. Данів. — Івано-Франківськ, 2008.
36. Дем'ян Л. Традиційне бойківське весілля / Л. Дем'ян // НТЕ. — 1960. — № 1. — С. 100—110.
37. Денисюк І. Пісні з-над берегів Турського озера / І. Денисюк. — Луцьк, 2004.
38. Довнар-Запольский М.В. Белорусская свадьба в культурно-исторических пережитках / М.В. Довнар-Запольский // Довнар-Запольский М.В. Исследования и статьи. — К., 1909. — Т. 1. — С. 61—146.
39. Дрелянський В. «Ой мамо, мамо, в комору ведуть» (До історії про післявесільні перезв'янські наспіви) / В. Дрелянський // Берегиня. — 2003. — № 3. — С. 65—78.
40. Звичаї в селі Забрідді Житомирського повіту на Волині. Етнографічні матеріали, зібрані В. Кравченком. — Житомир, 1920.
41. Зеленин Д. Описание рукописей ученого Архива Импер. Русского географ. об-ва / Д. Зеленин. — Петроград, 1914. — Вып. 1.
42. Карский Е.Ф. Белорусы / Е.Ф. Карский. — М., 1916. — Т. 3.
43. Керлот Х.Э. Словарь символов / Х.Э. Керлот. — М., 1994.
44. Климчук Ф. Традиційне весілля села Симоновичі / Ф. Климчук // Вісник ЛНУ. Сер. філологічна. — Львів, 1999. — Вип. 27. — С. 185—274.
45. Клімчук Ф. А в нашого свата («прыпывки» з вескі Сіманавічы Брєсцкай вобласті) / Ф. Клімчук // Діалектологічні студії. 3. Збірник пам'яті Я. Закревської. — Львів, 2003. — С. 494—516.
46. Ковач Т. Весільний обряд у селі Терєбля Тячівського р-ну Закарпатської обл. / Т. Ковач // «Молодь — Україні». Наукові записки молодих учених Ужгородського державного ун-ту. — Ужгород, 1994. — Т. 3. — С. 201—215.
47. Козарищук В. Из буковинських карпатських гір / В. Козарищук // Наука. — 1889. — № 7. — С. 407—412.
48. Кожолянко Г. Святкова та обрядова їжа українців Буковини / Г. Кожолянко // Питання стародавньої та середньовічної історії, археології й етнології. — Чернівці, 1998. — Т. 1. — С. 184—192.
49. Кожолянко О. Лівинецька весільна обрядовість / О. Кожолянко, Г. Лакуста // VII Буковинська міжнародна історико-краєзнавча конференція, присвячена 140-річчю першого українського культурно-освітнього товариства на Буковині «Руська Бєсїда»: Тези. — Чернівці, 2009. — С. 316—317.
50. Колтатів С. Весілля у с. Вільхівці над Дністром / С. Колтатів // Архів ІН. — Ф. 1. — Оп. 2. — Спр. 239 і. — Т. 10.
51. Кондратович О. Весілля на Поліссі / О. Кондратович. — Луцьк, 1996.
52. Кравченко В. Свадьба в с. Курозванах / В. Кравченко // Труды Общества исследователей Волини. — Житомир, 1902. — С. 118—150.
53. Красиков М. Таємничий дивосвіт українського еросу / М. Красиков // Українські сороміцькі пісні / упоряд. М. Красиков. — Харків, 2003. — С. 3—16.
54. Крачковский Ю. Быт западно-русского селянина / Ю. Крачковский. — М., 1874.
55. Кримський А. Звенигородщина. Шевченкова батьківщина з погляду етнографічного та діалектологічного / А. Кримський. — Черкаси, 2009.
56. Курочкін О. Єротичні весільні ігри українців / О. Курочкін // Берегиня. — 2004. — № 1. — С. 27—38.
57. Лозинський Й. Українське весілля / опрацюв. тексту, упор. і вступна стаття Р. Кирчіва. — К., 1992.
58. Магрицька І. Словник весільної лексики українських східнословобожанських говірок (Луганська область) / І. Магрицька. — Луганськ, 2003.
59. Малинка А. Малорусское веселье. 2. Обряды и песни Черниговской губернии / А. Малинка // Этнографическое обозрение. — 1898. — № 2. — Кн. 37. — С. 84—102.
60. Маркевич Н. Обычаи, поверья, кухня и напитки малороссиян / Н. Маркевич // Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. — К., 1991. — С. 52—169.
61. Матеріали науково-дослідних робіт за 1996 р. з теми «Родинна обрядовість та народне харчування». Матеріали зібрала і опрацювала І. Несен. — К., 1998 // Архів ІН НАНУ. — Спр. н/н.
62. Медведик П. Село Жабина на Зборівщині. Весілля. Народні звичаї та обряди / П. Медведик. — Тернопіль, 1996.
63. Метлинский А. Народные южнорусские песни / А. Метлинский. — К., 1854.
64. Мовна У. Бортництво / У. Мовна // Мала енциклопедія українського народознавства. — Львів, 2007. — С. 63—65.
65. Мовна У. Звичаї та обряди українських пасічників Карпат і Прикарпаття (друга половина XIX — початок XX ст.) / Уляна Мовна. — Львів, 2006.
66. Мовна У. Знакова функція меду в родинній обрядовості українців Карпат і Прикарпаття / У. Мовна // Записки НТШ. — Львів, 2001. — Т. ССXLII. — С. 262—270.

67. Мовна У. Семантика меду у весільному ритуалі українців Карпат і Прикарпаття / У. Мовна // Матеріали до української етнології. Збірник наукових праць. — К., 2004. — Вип. 4. — С. 93—98.
68. Народні пісні в записах І. Манжури. — К., 1974.
69. Народні пісні в записах І. Франка. — Львів, 1966.
70. Народні пісні в записах П. Козланюка. — К., 1978.
71. Національні архівні наукові фонди рукописів і фонозаписів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології НАН України ім. М. Рильського (Далі: НАНФРФ ІМФЕ). — Ф. 14—3. — Спр. 338. — Папка 1. — Зош. 19.
72. Несен І. Весільна обрядовість (друга половина XIX — XX ст.) / І. Несен // Етнокультура Рівненського Полісся. — Рівне, 2009. — С. 193—218.
73. Несен І. Весільний обряд: традиційна структура / І. Несен // Полісся України. Вип. 3. У межиріччі Ужа і Тетерева. 1996. — Львів, 2003. — С. 297—322.
74. Нудьга Г. «De Russorum, Moscovitarum et Tatarorum»... / Г. Нудьга // Жовтень. — 1976. — № 10. — С. 145—152.
75. Ой не коси, бузьку, сіна. Народні пісні Покуття / зап. К. Смаля. — Снятин, 2008.
76. Описание свадебных украинских простонародных обрядов в Малой России и в слободской украинской губернии, сочиненное Г. Калиновским // Архив историко-юридических сведений, относящихся до России. — М., 1854. — Кн. 2. — С. 75—88.
77. Описание свадьбы и свадебных обрядов украинских малороссиян (в Богуславщине) / сост. св. с. Стеблева С. Левицким, 1845 // НТЕ. — 1972. — № 2. — С. 86—99.
78. Паньків М. Весілля у селі Вербівцях на Городенківщині / М. Паньків. — Івано-Франківськ, 2000.
79. Пархоменко Т. Традиції весільних обрядів Рівненського Полісся / Т. Пархоменко // Етнокультурна спадщина Полісся. — Рівне, 2008. — Вип. VII. — С. 61—68.
80. Песни, собранные Н.В. Гоголем. Южнорусские песни // Памяти В.А. Жуковского и Н.В. Гоголя. — СПб., 1908. — Вып. 2. — С. 123—267.
81. Петришин В. Ще про село Гостів / В. Петришин // Альманах Станиславівської землі. Збірник матеріалів до історії Станиславова і Станиславівщини. — Нью-Йорк ; Париж ; Сідней ; Торонто, 1985. — Т. 2. — С. 546—557.
82. Петришин М. Весілля в Угнові / М. Петришин // Угнів та Угнівщина. Исторично-мемуарний збірник. — Нью-Йорк ; Париж ; Сідней ; Торонто, 1960. — С. 280—294.
83. Петрова Н.О. Традиційне весілля у селі Гараба / Н.О. Петрова // Українці Придністров'я (Матеріали етнографічних досліджень). — Одеса, 2005. — Вип. 1. — С. 83—93.
84. Пирински край. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. — София, 1980.
85. Пісні Карпат. — Ужгород, 1972.
86. Пісні Поділля. Записи Н. Присяжнюк в селі Погребище, 1920—1970. — К., 1976.
87. Потебня А. Объяснение малорусских и сродных песен / А. Потебня. — Варшава, 1883. — Т. 1.
88. Пропп В. Русские аграрные праздники / В. Пропп. — Ленинград, 1963.
89. Пушкар Я. Павелче (Павлівка) / Я. Пушкар // Альманах Станиславівської землі. Збірник матеріалів до історії Станиславова і Станиславівщини. — Нью-Йорк ; Париж ; Сідней ; Торонто, 1985. — Т. 2. — С. 640—656.
90. Рабинович М.Г. Свадьба в русском городе XVI в. / М.Г. Рабинович // Русский народный свадебный обряд. Исследования и материалы. — Л., 1978. — С. 7—31.
91. Раденкович Л. Символика цвета в славянских заговорах / Л. Раденкович // Славянский и балканский фольклор. Реконструкция древней славянской духовной культуры: Источники и методы. — М., 1989. — С. 132—134.
92. Рыбский Ф. Свадебные обряды и песни в м. Макове Каменецкого уезда Подольской губернии / Ф. Рыбский // Живая Старина. — 1895. — Вып. 2. — С. 222—234.
93. Савчук М. Барвінок / М. Савчук, С. Пушик // Енциклопедія Коломийщини. — Коломия, 1998. — Зш. 2. — С. 29—30.
94. Свистун В. Руська сватівба в Колбасові на Словащині / В. Свистун // Підкарпатська Русь. — 1930. — Ч. 9—10. — С. 194—199.
95. Селиванов А.Ф. Исторический очерк развития пчеловодства в России / А.Ф. Селиванов. — СПб., 1896.
96. Сержпутовский А. Бортничество в Белоруссии / А. Сержпутовский // Материалы по этнографии России. — Петроград, 1914. — Т. 2. — С. 13—34.
97. Сікиринський О. Українське весілля (с. Глибокояр Тираспольської округи) / О. Сікиринський // Вісник Одеської комісії краєзнавства при УАН. — Одеса, 1925. — Ч. 2—3. — С. 41—53.
98. Старовижівське весілля // Фольклористичні зошити. — 2005. — № 8. — С. 187—203.
99. Стельмахович М. Народнопедagogічні погляди на дитину / М. Стельмахович // НТЕ. — 1989. — № 5. — С. 18—25.
100. Стельмащук Г. Традиційні головні убори українців / Г. Стельмащук. — К., 1993.
101. Сумцов Н.Ф. О свадебных обрядах, преимущественно русских / Н.Ф. Сумцов. — Харьков, 1881.
102. Телеуця В. Весільний обряд українців Придунав'я / В. Телеуця // Фольклористичні зошити. — 2008. — № 11. — С. 71—83.
103. Терещенко А. Быт русского народа / А. Терещенко. — СПб., 1848. — Ч. 2.
104. Ткачук В. Весілля на Покутті / В. Ткачук // Життя і Знання. — 1935. — № 10. — С. 284—285.

105. Українське весілля / записав І. Демченко. — Одеса, 1908.
106. Українські народні пісні в записах З. Доленги-Ходаковського (з Галичини, Волині, Поділля, Придніпрянщини і Полісся) / упоряд. О.І. Дея. — К., 1974.
107. Українські народні пісні Пряшівського краю. — Братислава, 1958. — Кн. 1.
108. Українські народні пісні Східної Словаччини. — Братислава, 1997. — Т. 3.
109. Українські сороміцькі пісні / упоряд. М. Красилов. — Харків, 2003.
110. Уховецьке весілля // Фольклористичні зошити. — 2005. — № 8. — С. 159—174.
111. Фольклорні записи Марка Вовчка та Опанаса Марковича. — К., 1983.
112. Хібеба Н. Бойківське весілля: стан і перспективи мовознавчих досліджень / Н. Хібеба // Діалектологічні студії. 4. Школи, постаті, проблеми. — Львів, 2004. — С. 480—502.
113. Чубинский П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Юго-Западный отдел. Материалы и исследования / П. Чубинский. — СПб., 1877. — Т. 4.
114. Шевченко Л. Звичаї, зв'язані з закладами будівлі / Л. Шевченко // Первісне громадянство та його пережитки на Україні. — К., 1926. — Вип. 1. — С. 87—95.
115. Шейн П.В. Белорусские народные песни, с относящимися к ним обрядами, обычаями и суевериями / П.В. Шейн. — СПб., 1874.
116. Шухевич В. Гуцульщина. Ч. 3 / В. Шухевич // МУЕ. — Львів, 1902. — Т. 5.
117. Biegeleisen H. Wesele / H. Biegeleisen. — Lwów, 1937.
118. Dmochowski F. Dawne obyczaje i zwyczaje szlachty i ludu wiejskiego w Polsce / F. Dmochowski. — Warszawa, 1860.
119. Falkowski J. Na pograniczu lemkowski-bojkowskim / J. Falkowski, B. Pasznicki. — Lwów, 1935.
120. Falkowski J. Zachodnie pogranicze Huculszczyzny / J. Falkowski. — Lwów, 1937.
121. Kolberg O. Ruś Czerwona / O. Kolberg // Kolberg O. Dzieła wszystkie. — Wrocław ; Poznań, 1981. — Т. 56. — Cz. 1.
122. Kolberg O. Sanockie-Krosnieńskie / O. Kolberg // Kolberg O. Dzieła wszystkie. — Wrocław ; Poznań, 1974. — Т. 49. — Cz. 1.
123. Kolberg O. Wolyń. Obrzędy, melodye, pieśni / O. Kolberg. — Kraków, 1907.
124. Kolberg O. Zwyczaje i obrzędy weselne z Polesia / O. Kolberg // ZWAK. — Kraków, 1889. — Т. 8. — С. 208—245.
125. Moszyński K. Polesie wschodnie / K. Moszyński. — Warszawa, 1928.
126. Nowosielski A. Lud ukraiński / A. Nowosielski. — Wilno, 1857. — Т. 1.
127. Reinfuss R. Śladami Lemków / R. Reinfuss. — Warszawa, 1990.
128. Sigmundová M. Svadba / M. Sigmundová // Horna Cirocha. — Košice, 1985. — S. 421—430.
129. Waigiel L. Rys miasta Kolomyi / L. Waigiel. — Kolomyja, 1877.
130. Witwicki S. Huculy / S. Witwicki // Pamiętnik Towarzystwa Tatrzańskiego. — Kraków, 1876. — Т. 1. — Cz. 2. — S. 73—86.

Ułana Movna

ON SEMANTICS OF HONEY IN WEDDING RITES: UKRAINIAN CONTEXT AND EUROPEAN PARALLELS

The article has presented some results of a research-work on symbolic role of honey in the context of the Ukrainians' wedding ritualism and exposed main semantic connotations of the mentioned product, viz., its mediative, introductory, apothropic, vitalizing, erotizing, fertilizing and magical procreative functions as well as its ritual meanings of sacrificial donation. The semantic sphere of wedding ritual has included quite active function of honey being distinct erotic-sexual marker, which could be discernable on a various stages of wedding — i.e. in engagement, korovay-loaves acting, weaving of wreathes or vinkopletiny, preparation of marriage temple ceremony, greeting of bride and bridegroom by parents, party at the bride's home, komora rite and Perezva, zavivannja of young lady.

Keywords: honey, wedding rites, semantics, mediator, erotic-sexual marker, Ukrainian context, European parallels.

Ульяна Мовна

СЕМАНТИКА МЕДА В СВАДЕБНОМ РИТУАЛІ: УКРАЇНСЬКИЙ КОНТЕКСТ І ЄВРОПЕЙСЬКІ ПАРАЛЛЕЛІ

В статті комплексно досліджується символічна роль меду в контексті рідильної обрядності українців. Розкриваються його головні семантичні конотації — медіативні, ініціаційні, апотропеїчні властивості, вітальна, еротико-фертильна, прокреативна символіка, а також обрядове призначення як жертвенного продукту. Семантичне поле свадбного ритуалу включає в себе активне функціонування меду як важного еротико-сексуального маркера, який проявляється на всіх етапах української свадьби (помолвка, коровайницьке дійство, плетіння вінців, підготовка к церковному браку, зустріч обвенчаної пари, свадбне угощення в домі молодої, обряд комори і перезва, покривання молодої).

Ключевые слова: мед, свадбний ритуал, семантика, медіатор, еротико-сексуальний маркер, український контекст, європейські паралелі.