

Олександр Кирилюк

УНІВЕРСАЛІЇ КУЛЬТУРИ В МОВІ ОПИСУ ДИТЯЧОЇ ЗАБАВЛЯНКИ «СОРОКА-ВОРОВКА»

Відновлення неявних семантик фольклорних текстів відбувається, як правило, за допомогою встановлення аналогій між реконструйованим та «еталонним» текстом. Це знаходить прояв у застосуванні певної аналітичної мови опису, коли за її допомогою в обох текстах виявляється ідентичний зміст, зафіксований у близьких чи цілком тотожних поняттях. Тому необхідно відрізнити власно «текст», або певне «культурне тіло» («денотат»), та засоби його теоретичного осягнення в межах певних синтетико-аналітичних процедур («концепт») [12, с. 114–127]. Тобто, враховуючи, що в процесі реконструкції неявного сенсу текстів культури застосовують-ся певні пізнавально-когнітивні засоби («аналітична» мова), доречно розрізнити «змістовні» складові текстів (в «денотатах») та їхні поняттєві відповідності в мовах опису, аналізу та тлумачення текстів (в «концептах»).

Вказані поняттєві форми, за одним тільки їх визначенням як «поняттєвих», передбачають наявність в їхній основі більш загального, категоріального підґрунтя, тобто певних інваріантних структур універсального типу. Виходячи з результатів наших розвідок вказаних інваріантів в текстах культури, можна попередньо стверджувати, що ними є категорії граничних підстав (КГП), а саме, категорії народження, життя, смерті та безсмертя, а також відповідні світоглядні коди – аліментарний, еротичний, агресивний та інформаційний. Ці КГП та коди часто-густо настільки закамують в своїх понятійних формах, що їхнє виявлення саме потребує спеціальних рефлексивно-аналітичних процедур.

Метою даної статті є знаходження ще одного підтвердження висунутої нами дедуктивної гіпотези високого рівня універсальності про те, що будь-який структурований текст культури має своїм інваріантом базисну світоглядну формулу «ствердження життя – подолання смерті – прагнення до безсмертя» [12, с. 25]. Досягнення цієї мети планується здійснити через виявлення в поняттєвих засобах реконструкції (мові аналітичного опису) такого тексту, як дитяча забавлянка з пальцями під назвою «Сорока-воровка», вказаних інваріантних універсально-культурних смислів, і це є задачею цієї нашої роботи. Самі ж вказані описові засоби постають предметом нашого дослідження. При цьому ми використовували дані, наведені в матеріалах Наталі Аксьонової [3].

Маніпуляції з пальцями дитини з тим, щоб змусити її сміятися, є доволі розповсюдженим явищем в різних культурах, і вони завжди супроводжуються вимовлянням певного тексту. У першому наближенні розгляд обраного нами тексту однозначно фіксує в ньому домінування аліментарного коду, пов'язаного з годуванням дитини: «Сорока-ворона

/ На припічку сиділа, / Діткам кашу варила: / І цьому дам, і цьому дам, і цьому дам, і цьому дам, / А цьому не дам: / Бо це біцман, / Дров не рубав, / В печі не топив, / Води не носив, / Діжі не місив, / Каші не варив, / Діток не кормив. / Гай! гай!... / Полетіли в гай, / на бабину хату сіли: / Молочко пити, / Кашку їсти» [10, с. 57–58].

Але цим кодом матеріал Н. В. Аксьонової не обмежується, і вона наводить приклад інтерпретації мотиву випікання хлібин та варіння каші вже не в *аліментарному*, а в *еротичному* коді, і, виявляється, саме він є тут переважним. В одному з випадків даний мотив втілює ідею роду [16, с. 497–498], коли участь у маніпуляції всіх пальців вказує на повне зібрання родини. Якщо ж мова заходить про випікання весільного хліба, то в ньому пальці починають позначати вказаний *еротичний* код зовсім відверто. Так, замішування тіста імітаційно вказівним пальцем починав чоловік, і палець цей мав прозору фалічну символіку [9, с. 500]. Даний код в описі процесів замішування тіста докладався до *генетивної* та *вітальної* універсалій, оскільки це замішування розумілося як *творення першоначала життя* через статевий акт [16, с. 495, 501].

Аналогічні символічні значення мало також варіння каші. Закопану горнятку з кашею дівчата використовували як приворотний засіб: «Закопали горщик каші, / ще й кілком підбили, / щоб на нашу вулицю / парубки ходили» [17, с. 95]. Каша в горщику із значеннями дитини в утробі матері використовувалась і у так званому обряді «бабиної каші». В ньому кум розбивав кашник чепелем (залізним ножом без ручки) на дрібні шматочки, прагнучи залишити цілим вінце. Чепель уособлював статевий орган чоловіка, а вінце – жіночий, а розбиття горняти означало статевий акт. Після цього баба збирала уламки стовбуна, приказуючи: «Щоб важко горщики бились, щоб легко діти родились» [18, с. 52–54]. Горщик, таким чином, постає як жіноче лоно, а каша – як дитина. Через це весь обряд переходить до розряду ритуального дітоядіння, коли *еротично-генетивний* комплекс змінюється *мортально-аліментарним* при загальному домінуванні КГП «народження».

Еротично-аліментарна контамінація у вигляді поїдання їжі як субституту статевого акту вбачається, за Н. В. Аксьонової, в тому, що молодята повинні були їсти з одного горщика однією ложкою, що мало позначити ідеєю плідності [13, с. 40], а символічне відтворення заборони нерегламентованих статевих стосунків (*табуїований еротизм*) – в тому, що в багатьох культурах мав місце припис їсти тільки своєю ложкою [15, с. 198].

Повертаючись до фалічних семантик пальців, слід сказати, що таке його розуміння мало дзеркальну відповідність у семантизації прутеня як двадцять першого пальця. Через таке досить поширене в багатьох культурах світу ототожнення фіксувався смисловий збіг цих понять в *еротичному* коді. Додамо, що казковою відповідністю подібних уявлень є Хлопчик-

Мізничник, який постає як пеніс, що з усією силою своїх почуттів замінює чоловічий член, доводячи тим самим, що маленький, розміром з палець, чоловік може впоратися з великою жінкою, та Гензель, в якого відьма насправді перевіряла не просто пальчик, а його генітальний, «двадцять перший перст» [20, сlm. 254].

Н. В. Аксьонова наводить також вербальну частину цієї дитячої забавлянки з пальцями, де фалос евримічно приховується за рослинними образами «пня», «палки», «колоди». В цілому мова йде про потужну рослинну символіку, яка має широке розповсюдження в межах універсально-культурних значень «життя» (здоровий = з-дърев, 'як дерево') та *еротизму* (барвінок). В українців застосовуване на весіллі гільце (райське дерево) виступає як символ *живої сили* нового подружжя (*агресивна вітальність*).

З матеріалу Н. В. Аксьонової надалі стають відомими більше детальні універсально-культурні сигніфікації рослинних символів типу колоди. Вони мають таке ж семантичне навантаження, що й чоловічі статеві органи [16, с. 501]. Паралель між пальцями та чоловічим статевим органом видно з називання перших «цурупалками», оскільки коренем «*цур, *чур» послуговуються при називанні статевих органів. Поєднана з «палкою» лексема «пальці» має подвійний фалічний смисл [14, с. 494].

Ці данні підтверджуються й нашими матеріалами. Є відомості про те, як в Єгипті ще в 1840 р. ритуальну дефлорацію робили пальцем, обгорнутим у хустку, яку потім, вже скривавлену, демонстрували всім як свідчення цнотливості нареченої. Ще не так давно в Камбоджі дефлорацію нареченої під час весілля за допомогою пальця, що змочувався у вині, робив чернець, після чого це вино випивали родичі нареченого (один із слабких проявів *аліментарно-еротичної* контамінації). Палець виступає знаряддям дефлорації і на Самоа, де цю процедуру публічно виконує сам молодий.

Якщо взяти до уваги розуміння долоні як символу всього людського тіла, то стане зрозумілим, що кожен з пальців виконує функцію відповідного органу (в усіх забавляннях кожен палець щось робить). Лише один з них звинувачується у бездіяльності. Але звертання до нього зі словом «цур» розкриває приховану символіку пальця – від нього вимагають *водити діток* і через це не притискують до долоні, щоб зберегти його «ерегований» стан, – пише Н. В. Аксьонова.

Далі ця дослідниця, посилаючись на праці А. Дандеса, А. Байбурина та А. Топоркова, зазначає, що «варінню каші» у дитячих віршиках передують плювання. Цей акт найчастіше зустрічається разом із соромітьким жестом – дулі або фіги. Символіка «дулі» розглядається як відтворення коїтису, і цей жест у народній культурі слугував дійовим оберегом [4, с. 103], а плювання розцінювалось як еяколяція [6, с. 137]. Наділення пальців такими відвертими еротичними семантиками викликало появу стійкого «культурологічний симбіозу» – «сміятися з пальця». Показування пальця несе в собі ідею

сексуальності та запліднення – твердить Н. В. Аксьонова, хоча і не пояснює, чим саме викликано сміх (як на нас – відкритістю, оголеністю геніталій, що постає як посмішка недостатності [11]).

Тобто, ми бачимо, що у поняттях, застосованих до відтворення прихованих семантик дитячої забавлянки через маніпуляцію з пальцями дитини, автори цих реконструктивних процедур на неявному, глибинному рівні спиралися на категорії граничних підстав та світоглядні коди, котрі, будучи правдивими інваріантами культури, є її універсаліями. *Аліментарний* код при цьому контамінує переважно із категорією життя (*вітальність*), хоча він також поєднується з *еротичним* кодом, власне еротичний код докладається до універсалії народження (*генетив*), а *агресивно-мортальна* семантика ся проявила у паралелі між грою з пальцями та розчленуванням тіла, якого в даному випадку уособлювала вся долоня [19, с. 57] (хоча це розчленування може розумітися і як креативний акт, якщо йдеться про першолюдину).

Проте яким чином можна виконати поставлену задачу і виявити базисну інваріантну формулу, коли винайдені в мовах опису КГП та коди поки що виглядають як розрізнені та непов'язані одне з одним? Річ у тім, що забавлянка з пальцями дитини мала **викликати** в неї **сміх**, а через нього, власно, і впроваджувалась шукана базисна формула. Вочевидь, що вказана формула конкретизувалося в кореляції сміху з найбільш потужним засобом життєствердження – репродуктивною функцією в її прямих сексуальних проявах, хоча тут мало б спостерігатися також введення мортальної універсалії з метою розгортання усієї базисної світоглядної формули у її специфічному варіанті – «життя – загроза життю – відведення загрози». Чи наявне таке введення насправді, розглянемо далі.

У вказаному аспекті викликання сміху дитини через лоскіт, мету багатьох дитячих пестушок, Н. В. Аксьонова пропонує розглядати як провокування її здатності до відтворення, продукування. За нею, більшість забавлянок згаданого типу не тільки користувалися сексуальною символікою, а й мали на меті в такий спосіб ознайомити дитину з статевими відносинами (*інформаційний* код). Дитина від лоскоту сміється, а саме лоскотання супроводжується фіксацією фалічних семантик «пенька» (долоні) та «колоди» (ліктя), а також еротичних семантик «водиці/криниці» (під пахвами, що розуміються як статеві органи). Сам цей спровокований сміх позначає акт запліднення – вважає ця дослідниця.

Водночас лоскотання отримувало апотропейне (від гр. *apotrōpion* – 'те, що відводить біду') значення – за його допомогою, як вважалося, янголи захищають дитину. За наведеними Н. В. Аксьоною записами П. В. Іванова, на сороковий день після народження кума приносить дитині нову сорочку, в якій під пахвами повинні залишатися незашиті місця, отвори, щоб коли до дитини прилетять янголи, вони через ці отвори могли б дістатися її грудей

і через них пестувати її, лоскочучи із захисною метою [10, с. 37]. В цьому плані ми бачимо явне втілення базисної формули, коли *лоскіт* постає як засіб *відведення від життя* немовляти *загрози*.

Н. В. Аксьонова, наводячи приклад регіональної варіації дитячої забавлянки на вказану тематику, стверджує, що піднімання правої руки, коли впоперек її лежить рука ліва, усвідомлюється як символ ерегovanого чоловічого члена. Саме він й відводить біду. Останнє вказує на наявність в описі цього тексту ще й *агресивності* у вигляді *оборони* від нечистої *сили* за допомогою наочного втілення *життєвої снаги* у фалосі.

Аксьонова відмічає також, що зазначена фалічна семантика пальця знаходить прояв у застосуванні до нього згаданого вище заговірного слова «чур» задля уникнення небезпеки. Це видно з одного варіанту вказаної забавлянки, з Харківщини: «*Каші не варив, / Діток не кормив, / Цур йому, – лек!*» [9, с. 476]. Як на неї, таке звертання до пальця вказує на його фалічну символіку і допомагає усвідомити функцію і семантику пальця в тексті забавляння. Кожен з пальців виконував відповідну роль у процесі творення хліба/каші, за винятком того, якому кажуть «цур». За думкою М. Толстого, це слово поряд із сороміцькими рухами, які символізували фалос, найчастіше використовували з метою *захисту від нечистої сили* [14, с. 495].

У відповідності до поширеної універсально-культурної амбівалентності фольклорно-міфологічних образів та мотивів, лоскотання іноді постає як засіб *вмертвіння*, а не захисту, і саме через лоскіт демонічні істоти гублять людей [2]. Особливим моментом семантики лоскотання є також те, що вона часто ототожнювалась із статевим актом. З фольклорних джерел відомо, що мавки-навки та мамуни доводять чоловіків до смерті виснажливим статевим актом, що пізніше було замінено лоскотанням, яке, втім, зберегло ознаки «еротичності» [5, с. 48]. Русалки, потоплені дівчата, теж поєднують у собі еротизм та *агресивно* кодовану *мортальність*.

Мавки – це молоді, дівчата, які приваблюють парубків, а потім лоскочуть їх до смерті. Від людей вони переховуються у печерах. Їх еротичний вигляд (довгі коси, напівпрозорий одяг) контрастує із мортальним мотивом – смертельно спотвореним тілом (якщо подивитися на нього ззаду, то можна побачити всі внутрішні органи), та холодними, хоча блискучими очима. Мавки ссуть чоловіків, через що ті сохнуть та марніють.

Ще одним моментом, котрий виводить нас на *аліментарно-еротично* кодування, але вже не *мортальності* (через ссання чоловіки сохнуть), а *генетиву*, є етимологія терміну «мавки» (навки), що прямо співвідноситься з ідеєю народження, оскільки місцем перебування навок є печера, поширений образ жіночого лона. В свою чергу, міфологічний образ печери постає як пуп землі, тобто, він просторово маркує генетивну КГП як місця породження, що теж виводить нас на образ навок (nav = pavel – ‘пуп’).

Іншими словами, стійкий *аліментарно-еротичний* комплекс, що

кодифікує як *генетивні*, так і *мортальні* мотиви, який чітко простежується в традиційних демонологічних народних уявах, певним чином відбився і в трансформованих та деградованих їх ремінісценціях. Через це пізніше лоскотання дитини, з врахуванням еротично кодованих маніпуляцій з пальцями при розумінні цього лоскотання як субституту статевого акту певним чином втратило очевидним чином репрезентовану світоглядну проєктивну настанову на подовження життя. Втім, основна базисна формула в цих забавлянках все ж таки піддається реконструкції, і саме через амбівалентність лоскотання-злягання.

З одного боку, це лоскотання-злягання як стимуляція життєвих сил постає ще не відконтрастованим смертельною небезпекою. З іншого, лоскотання-злягання є способом умертвіння, через що виникає діалектична ситуація відведення смерті через смерть. Подібна *мортально-генетивна* контамінація лежить у підґрунті одного післяпологового ритуалу, сутність якого В. І. Єршоміна вважає «фольклорною загадкою» [8, с. 78]. Це – ритуальне закликання смерті на власну дитину, відгомони якого дійшли до нас у всім відомій колисковій: «Баю-баюшки, баю / Не ложися на краю, / Придєт серенький волчок, / Схватит Катю за бочок, / Утащит еє в лесок, закопат в песок. / Баю, баю да люли, / Хоть теперь умри, / Завтра у матери кисель да блины, / Это поминки твои, / Сделаем гробок из семидесяти досок, / Выкопаем могилку на плешивой горе, / На господской стороне!»

Подібні мотиви простежуються і в деяких українських колискових: «Колисала я, колисала я / Дитиночку маленьку, / Та й розбила я, та й розбила я / Колисочку новеньку. / Ой не жаль мені, ой не жаль мені / Колисочки нової, / Тільки мені жаль, тільки мені жаль / Дитиночки малої. / Бо колисочка, бо колисочка, / З сухого деревечка, / А дитиночка, а дитиночка / Матінці з-під сердечка». Як «порвалася вервечка новая» та «забилася дитина малая», то мати плаче за нею, приговорюючи: «Колисоньку за годину зготую, а дитиночку за рочок не згодую» [7, с. 61].

За іншими етнографічними даними, наведеними Корнієм Черв'яком, мотив закликання смерті оформлювався в різні обряди, голосіння та заклинання, і ритуальне поховання новонародженої дитини було обставлено досить реалістично. Якби хто-небудь під час його проведення зайшов би до хати, то він мав би прямо подумати, нібито нещодавно народжена дитина точно померла: всі стояли довкола стола, на якому лежала дитина, зажурені, горіли свічки, панувала скорботна тиша. Іноді в постнатальному обряді, покликаному відвести смерть від немовляти, замість дитини ховали колоду (послаблена категорія безсмертя у вигляді відведення загрози від життя).

Насправді глибинний сенс цього обряду був зовсім *не мортальний*. У такий вчинок, через заклинання смерті на найдорожчу для матері маленьку істоту, від неї ця смертельна загроза відводилася. Виклик кирпатої свашки

мав показати їй, що те, за чим вона прийшла, вже померло і їй тут вже нема чого робити. В цьому ми бачимо послаблений варіант *імортальної* універсалії у вигляді відведення загрози для життя малечі шляхом «оволодіння» цієї загрозою через її навмисне залучення для знищення її самої через діалектичне заперечення заперечення.

Побіжне підтвердження зазначеної амбівалентності вказаних ритуалізованих дій шляхом приписування їм протилежних життєво-смертельних семантик при забавлянні дитини підтверджується тим, що русалки, не дивлячись на свою в цілому мортальну природу, відповідають за запліднення рослинності [1, с. 355].

На підсумок з проведеного розгляду предмету цієї статті можна зробити такі висновки. В мові опису та аналітичного відтворення неявних семантик дитячої забавлянки «Сорока-воровка» як інваріантне категоріальне підґрунтя цієї мови імпліцитно застосовуються універсалії культури – як КГП (генетив, вітальність, мортальність, імортальність), так і світоглядні коди (аліментарний, еротичний, агресивний та інформаційний), пов'язані між собою у стійку світоглядну формулу «життя – смерть – безсмертя» в її варіанті «життя – смертельна загроза життю – відведення смертельної загрози». Специфіка репрезентації даної формули в цьому матеріалі полягає в поєднанні в лоскотанні *еротизму* (лоскотання як злягання) та *мортальності* (воно веде до смерті), що в цілому відбиває реальне поєднання цих явищ в конвульсивних здриганнях в колапсі оргазму, в останній агонії та від ласкавого лоскотання (порівн. пушкінське: «ласкою лобзаний приблизить миг *последних* содроганий» з подвійним смислом слова «последних»).

Водночас стосовно дитини це лоскотання з повним вибиттям організму зі стану звичної норми в стан напруженого стрясування, яке символічно відтворює зазначені еротично-мортальні смисли, покликані парадоксальним, але звичним для архаїчного мислення чином підкреслити заперечення смерті через (умовне) помирання, і це видно з того, що лоскіт мав також захисну функцію. Навіть якщо таке реконструйоване нами тлумачення вказаного тексту культури розглянутими дослідниками за допомогою впровадженої ними «мови опису» є їх акцентованим авторським перебільшенням, факт іманентного застосування ними в підґрунті цієї мови універсалій культури багато чого сам за себе говорить.

1. Агапкина Т. А. Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл.– М.: Индрик, 2002. – 816 с.
2. Айдачич Д. Смех демона в славянских литературах XIX в. // Славянские этюды.– М.: Индрик, 1999.– С. 491–538.
3. Аксьонова Н. В. Еротичні мотиви у дитячих забавлянках із пальцями. [Електронний ресурс] // Сайт Українського етнологічного центру Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН

- України. Режим доступу: <http://www.etnolog.org.ua/vyd/vydetn/Body/Art17.htm>. Останній доступ 30. 03. 2008.
4. Байбурин А, Топорков А. У истоков этикета : этнографические очерки.– Л. : Наука, 1990.– 166 с.
 5. Гаврилюк Е. Еротичні імплікації рослинної символіки в українській календарній обрядовості // SIC / Студії з інтегральної культурології. Ritual. [«Народознавчі зошити». Спец. вип. № 2]. Інститут народознавства НАН України.– Львів.– 1999.– С. 32–55.
 6. Дандес А. Сухе та мокре, лихе око. Есей про індоевропейське та семітське світобачення // SIC / Студії з інтегральної культурології. Thanatos. [«Народознавчі зошити». Спец. вип. № 1]. Інститут народознавства НАН України.– Львів, 1996. – С. 132–142.
 7. Дитячий фольклор.– К.: Дніпро, 1986.– 302 с.
 8. Еремина В. И. Заговорные колыбельные песни // Фольклор и этнографическая действительность.– СПб., 1992.– 208 с.
 9. Жизнь и творчество крестьян Харьковской губернии. Старобельский уезд. Очерки по этнографии края; под ред. П. В. Иванова.– Т. I.– Харьков: Изд. губ. стат. комитета, 1898.– 1012 с.
 10. Иванов П. В. Этнографические материалы, собранные в Купянском уезде Харьковской губ. // Этнографическое обозрение.– 1897.– Т. 32.– № 1.– С. 22–70.
 11. Кирилюк О. С. Про одну кумедну телевізійну заставку, або чому Христос ніколи не сміявся. // Дóжá / Докса. Збірник наукових праць з філософії та філології.– Вип. 7.– Одеса, 2005.– С. 59–71.
 12. Кирилюк О. С. Світоглядні категорії граничних підстав в універсальних вимірах культури.– Одеса: ЦГО ОФ / Автограф, 2008.– 416 с.
 13. Лаврентьева Л. С. Символические функции еды в обрядах // Фольклор и этнография: Проблемы реконструкции фактов традиционной культуры.– Л.: Наука.– 1990. – С. 37–47.
 14. Толстой Н. И. Гениталии // Славянские древности. Этнолингвистический словарь под ред. Н. И. Толстого.– Т. 1.– М., 1995.– С. 494–495.
 15. Топорков А. Л. Структура и функция сельского застольного этикета у восточных славян // Этнознаковые функции.– М.: Наука, 1991.– С. 190–203.
 16. Топоров В. Н. Об одной мифоритуальной “коровье-бычьей” конструкции у восточных славян в сравнительно-историческом и типологическом контексте / / Славянские этюды. Сб. к юбилею С. М. Толстой.– М.: Индрик, 1999.– С. 491–538.
 17. Українські народні пісні: Календарно-обрядова лірика.– К.: ДПВ, 1963.– 569 с.
 18. Черв'як К. Весілля мерців. Спроба соціологічно пояснити обряди ініціації.– (Харків): Пролетарій.– 1930.– 142 с.
 19. Чеснов Я. В. Герменевтический подход к происхождению смеха // Этнографическое обозрение.– 1996.– № 1.– С. 53–60.
 20. Rochlich Lutz. Erotische Maerchendeutung; Pornographische Maerchen. // Enzyklopaedie des Maerchens. HandworteBuch zur historischen und vergleichen den Erzahlforschung.– Bd. 4.– Berlin-New York, 1984.