



УДК [398.21:392.5](=161.2):[801.81:7.046](09)
DOI <https://doi.org/10.15407/nz2025.02.466>

МІФОПОЕТИЧНА І МІФОЕРОТИЧНА СЕМАНТИКА КАЗКИ «ЛИСИЧКА І ЖУРАВЕЛЬ»

Андрій ТЕМЧЕНКО

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-3999-9459>

доктор історичних наук, доцент,

професор кафедри історії України,

Черкаський національний університет

імені Богдана Хмельницького,

бульвар Шевченка, 81, 18000, м. Черкаси, Україна,

e-mail: temchen@ukr.net

Здійснена чергова спроба дешифрувати приховані змі-
ли відомих сюжетів української традиційної казки.

Мета публікації — виявлення міфологічних підтекстів
казкових образів Лисички, Журавля, Вовка, Котика як се-
мантично динамічних персонажів, що втілюють різні рівні
міфологічного всесвіту і презентують загальноприйняті со-
ціальні норми звичаєвого права.

Методи дослідження відповідають поставленій меті і
тягнуть до аналізу, порівняння і синтезу різних концепцій,
пов'язаних з реконструкцією міфологічних контекстів каз-
ки. Крім цього, важливим є залучення досвіду суміжних
гуманітарних наук.

Українська казка «Лисичка і Журавель» є рудиментом
міфологічного дискурсу, тому має складну смислову кон-
фігурацію. Перший змістовий маркер стосується архаїчної
картини світу, що уявляється як протиставлення міфологіч-
ного верху-неба (Журавля) і хтонічного низу-землі (Лисич-
ки). Звідси позитивні і негативні концепти казки, які про-
ектуються на ситуації буденності.

Крім психологічного контенту сюжет казки рясніє еротич-
ною символікою, дотичною до весільного фольклору. У кон-
тексті казки формуються додаткові бінарні опозиції із симво-
лікою «чоловічого» і «жіночого», зокрема: «глиць — миска»,
«чапля — сковорода», «вовчий хвіст — ополонка» тощо.

Ключові слова: Божий посланець, весілля, глиць, гор-
щик, Вовк, дітородний орган, еротика, жаба, жінка, Жура-
вель, заєць, змія, казка, Котик, курка, лелека, Лисиця, мак,
міф, ополонка, парубок, пиріжок, поведінка, риба, секс, ско-
ворідка, стать, стереотип, тарілка, чапля, чоловік, хвіст.

Andriy TEMCHENKO

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-3999-9459>

Candidate of Historical Sciences, Associate Professor,

Associate Professor of the Department

of the Ukrainian History

of the Bohdan Khmelnytsky National University of Cherkasy,

81, boulevard of Shevchenko, 18000, Cherkasy, Ukraine,

e-mail: temchen@ukr.net

MYTHOPOETIC AND MYTHOEROTIC SEMANTICS OF THE TALE «FOX AND CRANE»

Introduction. Another attempt was made to decipher the
hidden meanings of famous subjects of the Ukrainian tradi-
tional fairy tale.

The purpose of the publication is to identify the mythologi-
cal implications of fairy -tale images of chanterelles, cranes,
wolf, cat as semantically dynamic characters that embody dif-
ferent levels of mythological universe and present generally ac-
cepted social norms of customary law.

The research methods meet the goal and tend to analyze,
compare and synthesize different concepts related to the recon-
struction of the mythological context of the fairy tale.

The results obtained. The Ukrainian fairy tale «Fox and
Crane» is a rudiment of mythological discourse, so it has a com-
plex semantic configuration. The first content marker concerns
the archaic picture of the world, which seems to be a juxtaposi-
tion of the mythological top of the neb (crane) and the chronic
bottom-land (chanterelles). Hence the positive and negative
concepts of fairy tales, which are protruding on the situations of
everyday life. In particular, dual values acquire semantic con-
cretization and relate to the relationship of «male» and «female»,
where crane denotes parity relationships, which with «great
friendliness» can develop into opposite as a result of violation of
an important rule of harmonious coexistence — physiological
and psychological incompatibility. The chanterelle, not receiv-
ing the desired from the crane, stops a relationship that demon-
strates opposite estimates of similar situations, where the wrong
actions of a man are interpreted as unacceptable, and his refusal
is perceived as an insult for a woman. The corresponding stereo-
types are of ancient origin and are explained by the existence of
an indisputable rule, according to which a woman had the right
to choose a husband — the future father for her children.

Instead, the situation with the wolf is different because it is
subjected to constant manipulation of the chanterelle. The se-
mantic architectonics of the fairy tale exposes a number of be-
havioral stereotypes. The fairy tale leitmotif is the desire of the
chanterelle to get the maximum benefit of a naive wolf.

In addition to psychological content, the plot of the fairy tale
is full of erotic symbolism, tangent to wedding folklore. In the
context of the fairy tale, additional binary oppositions with the
symbols of «male» and «female» are formed, in particular:
«jug — bowl», «heron — skovoroda», «wolf tail — hole». In
parallel in the fairy tale, they prevail with the symbolism of mat-
ing and fertilization, which indicates ambiguous images of
«porridge», «fish» and «poppy seeds».

Keywords: God's messenger, wedding, jug, pot, wolf, child-
bearing organ, erotica, frog, woman, crane, hare, snake, fairy
tale, cat, chicken, stork, fox, poppy, myth, tunnel, young man,
pies, behavior, fish, sex, frying pan, gender, stereotype, plate,
heron, man, tail.

Вступ. Останнім часом набувають популярності екскурси у міфологію буденності, які відрізняються своєю контрверсійністю, оскільки відбуваються у діаметрально протилежних просторах культури — філософській антропології і тривіальній етнографії, де глибинні міфологічні смисли презентуються у спрощеному *messenger*-форматі. Топові теми, що обговорюються в інтернет-мережах, стосуються переважно базових психофізіологічних потреб, як от: споживання, відтворення і безпеки. Окреме місце посідають публікації і конспірасу-коментарі про потойбічне, що часто маскується в лаштунки недосяжно таємничого і містичного, хоча природний інтерес до таких тем пояснюється страхом перед незбагненно невідомим «тим» світом. У цьому разі особливо цікавими виглядають дослідження, автори яких намагаються дешифрувати закодовану інформацію, що стосується міфологічної картини світу, «защиту» у фольклорних творах й етнографічних джерелах.

Залишаючи за дужками питання глобальної онтології, звернемося до ситуацій буденності, зокрема семантики відтворення, а саме культурно описових взаємовідношень «чоловічого» і «жіночого». У науковому дискурсі, присвяченому зазначеній проблематиці, увага акцентується переважно на гендерних стереотипах, особливо тих, що стосуються категорії «жіночого». Відповідна зацікавленість пояснюється спробою осмислити ідентичні явища традиційної культури, які тривалий час перебували під негласною забороною тоталітарного погляду. Знаковими у цьому сенсі є публікації, де висвітлюються стереотипи образу «радянської жінки». Невипадково дослідницями з цих питань є переважно історикині й етнологині, зокрема: О. Кісь [1, с. 26—43; 2, с. 76—233], О. Нестерцова-Собакарь [3, с. 110—117], Т. Грушева [4, с. 119—123], Л. Буряк [5, с. 67—71], Г. Сокіл [6]. Крім гендерних студій, цікавими видаються культурологічні дослідження, присвячені жіночій тілесності [7] й еротичним мотивам традиційного фольклору [8; 9; 10, с. 178—183; 11]. У зв'язку з цим актуальним видається вивчення казок, які частково зберегли структуру архаїчного міфу, тому легко сприймаються і засвоюються не лише дорослими, але й дітьми. На відміну від інших фольклорних жанрів (зокрема замовлянь), казка виглядає самодостатньо, оскільки має деталізований сюжет,

образну структуру, головних персонажів і констатує певні соціальні правила і норми.

Мета нашої публікації — виявлення міфологічних підтекстів казкових образів Лисички, Журавля, Вовка, Котика як семантично динамічних персонажів, що втілюють різні рівні міфологічного всесвіту і презентують загальноприйняті соціальні норми звичаєвого права.

Методи дослідження відповідають поставленій меті й тяжіють до аналізу, порівняння і синтезу різних концепцій, пов'язаних з реконструкцією міфологічних контекстів казки. Крім того, важливим є залучення досвіду суміжних гуманітарних наук.

Основна частина. Характерним прикладом є українська народна казка «Лисичка і Журавель», в образах якої проглядаються приховані взаємостосунки «чоловічого» і «жіночого» на тілесному і психічному рівнях. Наскрізна інакомовність казки є рудиментами обрядового табування назв дітородних органів, що мало обмежити або нівелювати негативний вплив «чужого» чи «ворожого» слова-погляду. З часом слова-табу трансформувалися на незрозумілі для сучасників метафори, а «дорослі» повчальні оповідки, де описувалися чоловічі і жіночі поведінкові стереотипи, перетворилися на твори дитячого фольклору.

Сюжет казки є традиційним і формується навколо діалогу між двома, різними на перший погляд, тваринам: «Лисичка з Журавлем у велику приязнь зайшли, навіть десь покумалися. От Лисичка і кличе Журавля до себе в гості: «Приходи, кумцю! Приходи, любочку! Чим хата багата, тим і погощу». Іде Журавель на прошений обід, а Лисичка наварила кашки з молочком, розмазала тонесенько по тарілці та й поставила перед кумом. «Живися, кумочку, не погордуй! Сама варила». Журавель стук-стук дзьобом — нічого не спіймав. А Лисичка тим часом лиже та й лиже кашку, аж поки сама усе не з'їла. А коли кашки не стало, вона й мовить: «Вибачай кумочку, більше не маю вас чим гостити». «Спасибі й за те», — пісним голосом промовив Журавель. «А ти б, кумонько, до мене завтра в гості прийшла!». «Добре, кумочку, прийду, чому не прийти», — мовить Лисичка. На другий день приходить Лисичка, а Журавель наварив м'яса, бурячків, квасольки, картопельки, покрав усе те на дрібні шматочки, зложив у високе горнятко з вузькою шийкою та й поста-

вив на столі перед Лисичкою. «Живися, кумонько! Не погордуй, люба моя», — припрошує Журавель. Нюхає Лисичка — добра страва! Встромляє голову до горнятка — не йде голова! Пробує лапою — годі витягнути. Крутиться Лисичка, заскакує відти й відти довкола горнятка — нічого не порадить. А Журавель не дармує. Дзьоб-дзьоб у горнятку та й їсть собі шматочок за шматочком, поки всього не виїв. «Вибачайте, кумонько, — мовить, випорожнивши горнятку, — чим хата багата, тим і рада, а більше на сей раз нічого не розстарався». Розсердилася Лисичка, навіть не подякувала за гостину. Вона думала, що на цілий тиждень наїється, а тут прийшлося додому йти, облизня спіймавши. Відтоді й зареклася Лисичка з Журавлями приязнь водити» [12].

Знаковим є початок казки, де констатуються дружні, майже родинні стосунки Лисички і Журавля, які «зайшли у велику приязнь», про що свідчить суттєве уточнення: «десь покумались». Відповідний тандем різних, на перший погляд, тварин пояснюється тим, що вони є хижаками. Однак, вирішальним чинником, який формує опозиційні відношення дуальності «Лисичка-Журавель», є об'єкт їхнього полювання. Зокрема лисиця промишляє поблизу людських помешкань, вистежуючи домашню птицю. Натомість журавель, яким часто називали лелеку, також мостить гніздо поблизу житла, але полює на «нечистих», навіть демонічних з погляду культури тварин — жаб і змії. У зв'язку з цим у міфології ці тварини виконують різні функції — Лисичка зарекомендувала себе як хитра і підступна істота, трансформувавшись на літературні метафори езопівської мови. Журавель або лелека в космогонічних міфах сприймався як небесний або Божий посланець, здатний перетинати межу з «тим» світом. У міфології індоєвропейців лелека був чоловіком, попри заборону він з цікавості розв'язав торбинку, яку йому доручив позбутися Бог, викинувши її у глибоку річку¹. У результаті з торбинки вийшла всіляка нечисть — жаби, ящірки, змії і вужі, за що Бог зобов'язав чоловіка збирати втрачене, перетворивши його на птаха². Отже, Журавель є Бо-

жим посланцем, оскільки виконує Його завдання — збирає нечистих тварин хтонічного низу, що пояснює використання цього образу в європейській геральдиці. На антропоморфну семантику птаха указує також називання його людськими іменами — Іваном, Василем, Максимом [13].

Вагомими залишаються також просторові локуси міфу. Крім того, що ці тварини проживають у різних природних ареалах — лисичка шукає нору у лісі, тобто ховається під деревами, а журавель гніздиться поблизу водойми на деревах, вони представляють різні рівні міфологічної картини світу — лисичка персоніфікує низ, а журавель — верх. Таким чином, Лисичка і Журавель утворюють смислову дуальність, що кодує міфологічний простір по вертикалі.

Крім зазначених протиставлень журавель виконує також функцію міфологічного судді або небесного законотворця-примирителя у споконвічному конфлікті змії і жаби. Цікавою у ньому сенсі видається смислова генеалогія поняття, пов'язана з ідеєю тепла і світла: д-р. жеравь — «журавель» ↔ д-р. жеравь — д-р. «тліючий попіл» ↔ д-р. жерети — «жертвувати» [15, с. 860—862], спорідненого з ідеєю небесного вогню — жар — «сонце» (п-сл. *ḡar* < **gēg*ʰ, пов'язане чергуванням голосних з **gor*mti — «горіти»), що розсіює зимову темряву, зігріває і висушує землю — місце дислокації жаб і змії. Звідси семантика казкової Жар Птиці, як орнітоморфного втілення сонця, денного світла і весіннього тепла, а відтак пробудження сексуальності. Поява лелек і журавлів зіставляється також з Благовіщенням, тому опосередковано втілюють Архангела Гавриїла, який приніс благу вість про народження Спасителя світу і перемоги життя над смертю. На честь цієї події українці Холмщини виготовляли обрядове печиво «буслові лапки» (іл. 1) [14]. Відповідні аналогії пояснюють народні вірування, чому лелека приносить дітей. Не випадково з Благовіщенням пов'язують вихід на поверхню жаб і змії після зимового сну, що остаточно стверджує прихід весни.

Цікавими видаються також інші смислові пари, що формують сюжет казки. Мова йде про

¹ Йдеться про відомі сюжети, «Лисиця й виноград», «Лисиця-жалібниця», «Гава і лисиця», «Вовк і лисиця» тощо.

² Можливо мається на увазі первинний океан-хаос, що зіставляється з «кромішньою» зовнішньою темрявою у Новому Заповіті, де «буде плач і скрегіт зубів» (Мат-

фей 13:42). Проглядаються також асоціації з потопленням нечистих покійників або пусканням «за водою» ритуальних предметів — шкаралуп великодніх крашанок чи дівочих купальських вінків. Пор. зі смисловими відмінностями «піти по воду»/«піти за водою».

атрибутивно-семантичні відношення «Лисичка-миска» і «Журавель-гличик». Перша смислова пара формує окремий текст, що стосується категорії «жіночого» у традиційній культурі. Незважаючи на те, що назва тварини має дуальні родові ознаки (лисиця) у традиційних казках завжди наголошується на її жіночих ознаках: «Лисичка-сестричка», «Лисичка-кумоська». Відповідна ситуація не є випадковою, оскільки лисиця намагається досягти потрібного результату не за рахунок грубої сили, а хитрістю і винахідливістю. Аналогічні якості є, скоріше, ознаками «жіночого», емоційна гнучкість і практичність якого обумовлена піклуванням про майбутнє потомство. Прикладом може бути українська казка «Лисичка сестричка і Вовк панібрат»³, традиційний вступ якої «жили собі дід і баба» указує на «дійсність» описаних подій, свідками яких були пращури («дід» і «баба»). Згадування саночок, які Лисичка виготовила влітку, запрягши в них «бичка-третячка», може свідчити про архаїчність сюжету (періоду до винайдення колеса). На користь цього свідчить факт, що баба спекла поріжки з маком, тому події казки, скоріш за усе, відбувалися наприкінці літа, точніше на Маковія. Можливо, що мова йде про т. зв. «жіночі» сани, які використовували у весільному обряді.

На відміну від ситуації з Журавлем, де Лисичка отримала адекватну реакцію, Вовк завжди піддається на її маніпуляції, демонструючи довірливість, непрактичність і впертість, що часто приписують «чоловічій» психічній моделі. Зокрема він слухняно виконує її вказівки (рубає дерево на нові сани, ловить хвостом в ополонці рибу, везе на спині її додому), терпить численні глузування («Давай тоді його Лисичка лаяти: «А щоб тобі добра не було, капосний Вовцюгане! Що це ти мені наробив?»». «Нарубав, тягне до Лисички. Глянула та, аж воно таке корякувате, що й на полицю в плуг не вибереш, не те що на полозок. Давай вона його знову лаяти: «Нащо ж такого нарубав?»». «Коли воно таке рубається!» «А чом же ти не казав так, як я тобі веліла?» «Ні, я так саме й казав: рубайся, дерево, криве й криве!» «Ну і дурний же ти який і до того недотепний!»).

У казці про Лисичку і Журавля пропонується інший міфологічний сценарій, де описано протисто-



Іл. 1. «Буслові лапки», Холмщина, 80-ті рр. XX ст. (Скансен в Голі). Фото Т. Карабовича [14]

яння паритетних «жіночого» і «чоловічого» концептів, втілених у відповідних образах. Знаковим є також текст пригощання, який може сприйматися як елемент залицяння або прелюдія до статевого акту. Зазвичай пригощають чоловіки, що є прозорим натяком на майбутні стосунки. Згода жінки відвідати пригощення свідчить про її можливу згоду. У казці Лисичка перша запрошує Журавля на обід: «Приходи, кумцю! Приходи, любочку! Чим хата багата, тим і погощу». Нехарактерна на перший погляд ситуація, коли жінка і чоловік міняються ролями, свідчить про смислову паритетність «чоловічого» і «жіночого» у традиційній культурі українців, що є наслідком історичних реалій, коли жінка посідала важливе місце у соціальній ієрархії громади. Відповідна ситуація свідчить про те, що жінка, незважаючи на усталені норми традиційної моралі, могла перша проявити ініціативу, запросивши чоловіка на званий обід. Аналогічний жест завжди розцінюється чоловіками як пропозиція познайомитися ближче. У цьому разі обід трактується як спосіб комунікації, де спільне споживання їжі є фактичною імітацією статевого акту на «верхньому» рівні, що є смисловою основою весільного обряду.

Показовим у цьому плані є текст рибки, ловля і смаження якої у традиційній культурі є евфемізмом статевих стосунків⁴, а сон про рибу до сьогодні-

³ Записано автором: с. Зам'ятниці, Чигиринський р-н, Черкаська обл. від Квак Олександри 1910 р. н.

⁴ З метою кращого розуміння смислу казки, варто нагадати її зміст: «Були собі дід та баба. От раз у неділю баба спекла пиріжків з маком, повибирала їх, поскладала в миску та й поставила на віконці, щоб прохолоди. А Лисичка бігла повз хатку та так нюхає носом; коли чує — пиріжки пахнуть. Підкралась до вікна тихенько, вхопила пиріжок моторненько та й подалась. Вибігла на поле, сіла, виїла мачок із пиріжка, а туди напхала сміттячка, стулила його та й біжить. От біжить, аж хлопці товар женуть до води.

«Здорові були, хлопці!» «Здорова, Лисичко-сестричко!» «Проміняйте мені бичка-третячка за маковий піріжок!» «Де ж таки бичка за піріжок!» «Та він такий солодкий, що аж-аж-аж!» Таки найшла одного, проміняла. «Глядіть же, — каже, — хлопці, не їжте піріжка, аж поки я зайду в ліс!» Та й побігла і бичка гоном погнала. Ті підождали, поки вона сховалась у лісі, тоді до піріжка, — аж там сміттячко ...

А Лисичка тим часом пригнала бичка у ліс, прив'язала його до дуба, а сама пішла рубати дерево на саночки. Рубає та й приказує: «Рубайся, деревце, криве й праве! Рубайся, деревце, криве й праве!». Нарубала дерева, зробила саночки, запрягла бичка, сіла та й їде. Аж біжить Вовк-панібрат. «Здорова була, Лисичко-сестричко!» «Здоров, Вовчику-братику!» «А де це ти взяла бичка-третячка та саночки?» «От, де ж там? Бичка заробила, саночки зробила та й їду!» «Ну, то підвези ж і мене!» «Куди я тебе візьму? Ти мені й саночки поламаєш!» «Ні, не поламаю, я тільки одну лапку покладу». «Та клади вже, ніде тебе діти». От Вовк і поклав лапку. Від'їхали трохи, вовк і каже: «Покладу я, Лисичко-сестричко, і другу лапку». «Е, Вовчику-братику, ти мені санки поламаєш!» «Ні, не поламаю». «Ну, клади». Вовк і поклав. Їдуть, їдуть, коли це — трісь! «Ой лишенько, — каже Лисичка, — санки тріщать!» «Та ні, Лисичко-сестричко, то в мене кісточка хруснула». Ну, дарма ... Їдуть... А Вовчик знову: «Покладу я, лисичко-сестричко, і третю лапку». «Та де ти її кластимеш! Ти мені зовсім санки поламаєш!» «Та ні, чого б вони ламалися?» «Та вже клади!» Тільки поклав, а саночки знову — трісь-трісь! «Ей, Вовчику, саночки тріщать! Злазь, бо поламаєш!» «Та де там вони тріщать! Що ж бо ти, Лисичко-сестричко, вигадуєш? То я орішок розкусив». «Дай же й мені!» «Так останній». Проїхали ще трохи ... «Ой Лисичко-сестричко, сяду я й увесь!» «Та куди ти сядеш? Тут ніде тобі й сідати!» «Та я зібгаюсь так, що поміщусь». «Та ти мені санки зовсім поламаєш! Чим же я тоді дровець привезу?» «От-таки, чого я поламаю? Я легенький». Сяду я, Лисичко-сестричко, бо притомивсь. Я помаленьку». «Та вже сідай, нема де тебе діти». От він убравсь зовсім у саночки, та тільки сів, а санки — трісь-трісь-трісь! Так і розсипались.

Давай тоді його Лисичка лаяти: «А щоб тобі добра не було, капосний Вовцюгане! Що це ти мені наробив?» Лаяла його, лаяла, а тоді: «Іди ж тепер та рубай дерево на санчата». «Як же його рубати, Лисичко-сестричко, коли я не вмію і не знаю, якого треба дерева». «А, капосний Вовцюгане! Як санчата ламати, так знав, а як дерево рубати, то й ні! Кажі: рубайся, деревце, криве й праве! Рубайся, деревце, криве й праве!» Пішов Вовк. От увійшов він у ліс та й почав: «Рубайся, дерево, криве й криве! Рубайся, дерево, криве й криве!» Нарубав, тягне до Лисички. Глянула та, аж воно таке корячквате, що й на полицю в плут не вибереш, не те що на полозок. Давай вона його знову лаяти: «Нащо ж такого нарубав?» «Коли воно таке рубається!» «А чом же ти не казав так,

як я тобі веліла?» «Ні, я так саме й казав: рубайся, дерево, криве й криве!» «Ну і дурний же ти який і до того недотепний! Сиди ж тут, бичка доглянь, а я сама піду на рубаю. Пішла вона».

А Вовк сидить сам собі, та так йому хочеться їсти! Почав він перекидати, що було в саночках, — ні, нема ніде нічого. Думав, думав та й надумав: «З'їм бичка та й утечу!» Проїв дірку в бичка, з середини все виїв, а туди горобців напустив і соломою заткнув, а бичка під тином поставив і паличкою підпер. Тоді сам на втіки. Приходить лисичка до бичка, аж у нього з боку віхоть стримить... Лисичка хап за той віхоть, а звідтіля горобці — хрррр!.. Вона за паличку, тільки прийняла її, а бичок гуп — і впав! «Ну, стривай же ти, капосний Вовцюгане! Я ж тобі це згадаю!» Та й побігла шляхом.

Біжить, коли це їде валка запізнілих чумаків з рибою. Вона впала серед шляху і ноги відкинула — притаїлась, мов нежива. Чумаки зараз її побачили: «Дивіться, хлопці, яка здорова лисиця лежить!». Обступили її, перевертають. «Треба взяти — дітям шапочки будуть». Кинули її на задній віз й знову рушили. Їдуть попереду, а лисичка-сестричка бачить, що вони не дивляться, і давай кидати рибу з воза. Кидає та й кидає по рибиці на шлях, усе кидає... Накидала багато та нишком і зіскочила з воза. Чумаки поїхали собі далі, а вона позбирала ту рибку, сіла та й їсть. Зирк — аж і Вовк-панібрат біжить. «Здорова була, Лисичко-сестричко!» «Здоров!» «А що це ти робиш, Лисичко-сестричко?» «Рибку їм». «Дай же й мені!» «Отак! Я скільки морочилась, ловила та й віддам йому? Піди, сам собі налови!» «Та як же я наловлю, коли не вмію? Хоч навчи, як її ловити!» «Та як же ловити? Піди до ополонки, встроми хвоста в ополонку і сиди тихенько та й приказуй: «Ловися, рибко, велика й маленька!» То вона й наловиться». «Спасибі за науку!» Побіг вовк мерщій на річку, та до ополонки, та хвіст в ополонку... «Ловись, — каже, — рибко, велика та все велика! Ловись, рибко, велика та все велика! Ловись, рибко, велика та все велика!» Не хочеться йому малої. А мороз надворі такий, що аж шкварчить! Лисичка ж бігає по березі та все: «Мерзни, мерзни, вовчий хвіст! Мерзни, мерзни, вовчий хвіст!» А Вовк: «Що ти, Лисичко-сестричко, кажеш?» «Та то ж і я кажу: ловися, рибко, велика й мала!» «А, ну й я так: ловися, рибко, велика та все велика!» Ворухнув вовк хвостом — важко вже. А лисичка: «Ото вже рибка почала чіплятися». Трохи згодом: «Ану, Вовчику, тягни!» Вовк як потяг, а хвіст уже прикипів до ополонки, — не витягне. А вона його ще й лає: «А, капосний Вовцюгане, що ти наробив?! Бач, казав: «Ловися, рибко, велика та все велика», — от велика начіплялася, тепер і не витягнеш. Треба ж тобі допомогти дати, побіжу покличу». Та й майнула на село. Біжить селом та гукає: «Ідїть, люди, вовка бити! Ідїть, люди, вовка бити!» Як назбігалось людей!.. Хто з сокирою, хто з вилами, з ціпами, а баби з рогаками, з кочергами! Як почали вони того Бідолаху-вовка періщити!

ні є передвісником вагітності. Звідси походження виразу «рибку пекти», як інакомовного позначення coitus(y), а також вживання «рибної» термінології для позначення чоловічого статевого органу (мова йде про «щупак»). Наприклад: «Захотіла молодця / У середу рибки, / Заставила ятірі / Серед пи<...>и на дірі». «Мельничко, мельничко. / Чого вертишся, / Чом до мене животом / Не обернешся. / Животом, животом, / Ще й воронкою. / Я до тебе з щупаком. / Ще з головкою» [8].

Відомим до сьогодні залишається цикл жартівливих пісень про кума і куму, які варять юшку, що має відверто еротичний підтекст: «А я рибку варила, / По кусочку ділила: / В кого чорний вусок, / Тому рибки кусок, / В кого руда борода, / Тому юшки шкода» [8]⁵.

У казці «Лисичка сестричка і Вовк панібрат» жінка-Лисичка також їсть «рибку», яку обманом викрадає у чумаків. Вона відхиляє пропозицію чоловіка-Вовка поділитися з ним цією стравою, тому він змушений самотужки ловити «рибку» в ополонці, що є прозорим натяком на відсутність будь-якого

інтимного інтересу до нього з боку жінки-Лисички. Зрозумілими є еротична символіка казки, де крижана ополонка є знаком холодної, тобто не збудженої vagin(и), а опущений до низу вовчий хвіст указує на ерективну неспроможність голодного Вовка.

Цікавим елементом казки про Лиску і Вовка є її початок, коли «у неділю баба спекла пиріжків з маком», на які, власне, і спокусилася Лисичка. Можливо, що пиріжок залишився б гастрономічним маркером, якби не декілька чинників, що свідчать про інші смислові контексти. Напевне, що «пиріжки з маком», які спекла «баба», є знаком й асоціюються з жіночим libido. Невипадково «нечесний» наречений пекли пиріжки з товченим, тобто не-цілим (зіпсованим) маком, тому ця страва була «приготована» бабою у неділю — вільний від роботи день. На користь цього свідчить інший факт, оскільки, на відміну від інших страв, маку відповідає смисловий опозит. Пор. «Кому смак, а кому й так» [16, с. 68]. У цьому контексті частика «так» не є ствердною (позначає згоду жінки) і свідчить про ситуацію непевності, відмови і порожнечі, тобто відсутності того самого маку, яким у нечесний спосіб заволоділи казкова Лисичка⁶.

Відтак стають зрозумілими нав'язливі пропозиції Лисиці до хлопців (!) поміяти украдений у баби пиріжок з маком на трирічного бичка: «Хлопці товар женуть до води. «Здорові були, хлопці!» «Здорова, Лисичко-сестричко!» «Проміняйте мені бичка-третячка за маковий пиріжок!» «Де ж таки бичка за пиріжок!» «Та він такий солодкий, що аж-аж-аж!» Таки найшла одного, проміняла». Неадекватність цієї пропозиції компенсується тим, що Лисиччин пиріжок є «таким солодким, що аж-аж-аж», що підтверджує гіпотезу про існування прихованого смислу, де пиріжок символізує жіночий дітородний орган. На це натякає також його характерна форма — овально-продовгувата з повздовжнім розрізом по центру. У

А лисичка тим часом ускочила в одну хату, — нікого нема, хазяйка побігла на річку вовка бити і діжу немішену покинула. Вона взяла вимазала голову в тісто — та в поле... Коли дивиться — Вовк насилу лізе, — добре дали йому, сердешному. Вона зараз-таки прикинулася хворою, тільки тюпає, стогне... А Вовк побачив її. «А, — каже — така ти! Наробила ти мені добра, що й хвоста збувся!» А вона: «Ой Вовчику-братику, хіба ж то я? Хіба ж ти не бачиш, що з мене й мозок тече, так мене побили, що й голову провалили мені. Вовчику-братику, підвези мене!» «Та я й сам нездужаю!» «Та в тебе ж тільки півхвоста нема, а мені й голову провалили. Ой-ой-ой, не дійду додому!» «Та сідай уже, нема чого з тобою робити». Вона вилазить йому на спину, вмощується та так стогне. Повіз її Вовк. От вона їде та все приказує: «Битий небиту везе! Битий небиту везе!» «Що ти там, лисичко-сестричко, кажеш?» «Та то я кажу: битий небиту везе». А сама знову нищечком: «Битий небиту везе!» От довів він її до хатки: «Уставай, Лисичко, доїхали!» Вона тоді плиг з вовка та: «Битий небиту привіз! Битий небиту привіз!» Вовк до неї, хотів її зубами, а вона в хатку та й зачинилася. Не влізе Вовк. А вона ще визирає у вікно та й дражнить: «Битий небиту привіз!» Тупцявся вовк, тупцявся коло лисиччиної хатки — не влізе. «Ну й клята ж Лисичка!.. От так піддурила!» Та й потяг додому. А Лисичка живе та курей ловить» [30].

⁵ У цьому контексті по іншому сприймається відома міні-притча про нездійсненні бажання: «Кума! Смажте рибу! Аде риба? Ви смажте, риба буде».

⁶ Аналогічні мотиви фіксуються в інших контекстах: «І сніг іде, І дощ хлющить, / А кум до куми / Судака тащить. / А кум до куми / Судака тащить. // — Ой кумочко, / Ой голубочко, / Звари мені судака, / Щоб і юшка була. / Звари мені судака, / Щоб і юшка була. // «І юшечка, і петрушечка, / Кума любя, кума мила, / Кума-душечка. / Кума любя, кума мила, / Кума-душечка». «Прийшов кум до куми, / Кума моркву струже. / — Добре, кум, що прийшов, / Люблю тебе дуже. / — Добре, кум, що прийшов, / Люблю тебе дуже» [8].

цьому контексті стає очевидним, що пиріжок є обрядовою стравою. Загорнута у пшеничний млинець начинка символізує прихований у лоні (землі, жінки) плід, що пояснює традиційні ворожіння, коли в один із пиріжків клали квасолину або горошину і пригощали парубків. Той, кому пощастило, мав поцілувати обрану ним дівчину, яка ставала королевою вечора. Цікавими у цьому контексті є висновки Е. Гарилюк, де пиріжок стає, фактично, аналогом дівочого тіла, яке має принажити достойного для неї парубка: «Перед «Меланкою» (тобто днем св. Меланії) у деяких хатах мати лє роздягненій наголо дівчині, або ж сама дівчина лє собі на голову розтоплене масло, яке стікає по грудях і животі вниз, на пироги, що лежать під ногами дівчини. Такі апетитно змащені пироги ставлять у місці, звідки їх хлопці, які ходять щедрувати («Меланка»), можуть легко вкрасти, і з того ворожать, чи будуть дівчину любити порубки» [18, с. 32—55]. Отже, процес пригощання-годування, крім зазначеного «чоловічого» компоненту, що відрізняється відсутністю прихованих підтекстів і виступає гастрономічним евфемізмом статевого акту (інакше кажучи, жінка достеменно знає, що від неї хоче чоловік)⁷, має зворотний ефект і може реалізуватися жінкою, але у ситуації принадження «потрібного» для неї чоловіка або з практичних міркувань безпеки і матеріальних благ.

Закономірним фіналом «тексту пиріжка» є пригощання молодих на перезву у понеділок цілою звареною куркою, яку прикрашали калиною і червоними нитками (символ втрати цноти), обкладаючи з усіх боків пиріжками. «Потім все це обмотували навхрест двома червоними поясами і співали: «Марусини ніжки / Заробили пиріжки, / А Івашчин х<...>єчко / Заробив собі курочку» <...>. У сороміцькому фольклорі і пиріжок, і курка — усталені образи вагіни, а поїдання — символ коїтусу» [9]. Звідси стають зрозумілими ритуальні глузування дружок нареченої із старшого боярина: «Чи бачили, люди добрі, диво? / В боярина борода сива... / Бородою трусить — / Пиріжка не вкусить» [8]. В окремих джерелах зазначається, що у давні часи боярин мав забезпечити дефлорацію нареченої, коли молодий з певних причин цього не міг зробити. Натякаючи на

«похилий» вік («борода сива») і статеву неспроможність боярина («пиріжка не вкусить»), дружки тим самим піднімали *repute* молодого, оскільки така заміна не виглядала необхідною⁸.

Отже, Лисичка знайшла «одного», який погодився на, здавалося б, нерівноцінний обмін, хоча інші відмовилися («де ж таки бичка за пиріжок»). Мораль казки є досить прозорою, яка не стільки засуджує, скільки констатує відоме соціальне явище, коли жінка може використовувати чоловіка для досягнення своїх меркантильних цілей. Взамін чоловік отримує пиріжок без маку (тобто без кохання), наравду нашпигований «сміттячком» або «таким», що проявляється, коли Лисичка/жінка зникає у лісі/з його поля зору («Глядіть же, — каже, — хлопці, не їжте пиріжка, аж поки я зайду в ліс!». Та й побігла і бичка гоном погнала. Ті підождали, поки вона сховалась у лісі, тоді до пиріжка, — аж там сміттячко»).

Іншою є ситуація із чоловіком-Журавлем і жінкою-Лисичкою, яким відверто «не зайшло» пригощання одне одного. Інакше кажучи, статевий акт не відбувся, або «щось пішло не так», можливо, тому що вони були кумами, про що постійно наголошується протягом казки («Лисичка з Журавлем <...>десь покумалися <...>. «Приходи, кумцю! Приходи, любочку! Чим хата багата, тим і погощу» <...>. «Живися, кумочку, не погордуй! Сама варила» <...>. «А ти б, кумонько, до мене завтра в гості прийшла!» «Добре, кумочку, прийду, чому не прийти» <...>. «Живися, кумонько! Не погордуй, любо моя» <...>. «Вибачайте, кумонько <...> чим хата багата, тим і рада»), внаслідок чого «зареклася Лисичка з журавлями приятель водити». Паралельно згадується зворотний наратив, що фіксується у вельній обрядовості і «рекламує» заборонені церквою статеві зв'язки між кумами: «Ой що то за кума, що під кумом не була».

Однак, слушно може видаватися інша думка, що казка навмисно демонструє несумісність Журавля і Лисички, що підтверджується характером столового посуду і страв, які подавалися Лисичкою і Журавлем. Дотичною у цьому плані є українська приказка: «Паруйся кінь з конем, а віл — з волем», яка опосе-

⁷ У Докії Гуменної читаємо: «Що воно за пироги з таким? Треба й собі спробувати! Купив і я — а в пиріжку нема ніякої начинки» («Дар Евтодеї») [17].

⁸ «“Ішла дівка з весілля / Та й на мості сіла: / Ой ти, поцю, хлєпчи воду, / Бось ковбасу їла”, де поця, поцька, потка, пцьоха є народними назвами жіночих геніталій» [8].

редковано свідчить про відмінність соціальних верств тогочасної України, де кінь є знаком козацького стану, а віл указує на приналежність до селян.

Атрибути казки. Важливим гендерним маркером виступає тарілка, з якої Лисичка пригощає Журавля. Тарілка є суто жіночим побутовим предметом, тому поряд з голкою, веретенем, гребнем, ступою, товкачем, рогачем, горщиками та іншим домашнім начинням вона наділяється магічними властивостями. У традиційній культурі тарілка асоціюється з красою («Красу на тарілці не краяти») і своєю територією, де жінка почувається господаркою («Не у своїй тарілці»)⁹. Невипадково мисник розташований біля печі — осереддя тепла і достатку, тому також вважається жіночою територією. Крім цього, кухонний посуд часто входив у придане і міг передаватися у спадок дочкам. Сучасні рефлексії, які надують архаїчні фетешистські культи, простежується у нещодавньому вшануванні столового посуду, що вважався маркером достатку радянської родини. Наприклад, обідній сервіс, який складався з шести або двадцяти персон, був мрією радянської господині, оскільки свідчив про її статус, а кожен з приборів ототожнювався з конкретним членом родини, який опрідечувався, а відтак потрапляв у її силове поле. Їжа у цьому разі стала засобом магічного впливу на родину, була засобом її гуртування і прив'язування до себе «своїх» чоловіків. Відчуття власності і відповідальності за сім'ю властиве українським жінкам, що, крім безперечних переваг, має побічні ефекти. Загально відомими є факти «розбірок» свекрухи і невістки, які зазвичай відбуваються на кухні і спричинені правом годувати «прикріпленого» до когось із них чоловіка. У цьому разі в матері спрацьовує інстинкт нагодувати сина, залишивши за собою можливість піклуватися про нього, точніше маніпулювати його поведінкою. Натомість невістка відстоює своє право, виготовляючи несхожі на свекрушині страви, ніби пепепрошиваючи його підсвідомість. Очевидно, що молода дружина має суттєві

переваги над свекрухою, оскільки головним її аргументом впливу (крім їжі) є її сексуальність і здатність народжувати дітей.

Залишаючи за дужками соціальні фактори гастрономічних уподобань українців, повернемося до «тексту тарілки», яка за формою і функціональним призначенням нагадує сковороду, оскільки також має широке і плескате дно з низькими вінцями (хто в дитинстві не ласував смаженою картоплею зі сковороди). Давні сковороди також були глиняними і формою нагадували тарілку, про що свідчать історичні відомості [20, с. 100—111; 21, с. 96—100; 22, с. 56—61] й етнографічні дослідження [23, с. 101], оскільки приготування смаженої їжі здійснювалося у печі. Поширена в українців чавунна плита виникла пізніше і пов'язується з розвитком ливарної промисловості XIX—XX ст. Цілком можливо, що велика глиняна тарілка могла використовуватися як сковорода для швидкого розігріву страв у печі, про що свідчить етимологія поняття «сковорода»: д-в-н. scart-īsan — «казанок, сковорода», але вірм. skavarak < *skavaridak — «миска»; пор. з етимологією «тарілки», де технології приготування зіставляються з віковими особливостями жінки, гіпотетично пов'язаними з її ініціальними посвяченнями: с-в-н. talier «тарілка» — італ. tagliere — «дошка для різання м'яса» — нар-лат. *taliāre — «т. с.», спорідненого з д-інд. tālī — «вид дерева», але гр. tālīs — «доросла дівчина, наречена», лит. talėkas — «дорослий». Жіноча семантика сковороди-тарілки доповнюється смисловим опозитом з чоловічими ознаками. Зокрема дерев'яну ручку до сковороди називали «чаплією», тобто процес термічного приготування їжі регулюється faloso-подібним держакон, назва когоспіввідноситься з казковим Журавлем.

Зважаючи на смислові й етимологічні паралелі розглянемо тарілку-сковороду як обрядовий об'єкт. М. Красіков зазначає, що в українському еротичному фольклорі сковорода «позначає жіночий статевий орган. Порівняймо у загадці: «Чорна манда по печі гайда» (сковорода). Кочерга — образ фалоса; до того ж, так називався розріз у штанах спереду» [8]. Відповідні значення активуються у контекстах, пов'язаних з процесом смаження риби, семантика якої також зіставляється з паруванням і вагітністю: «Хоче дід по току, / Баба по вгороду: / Носе дід кочергу. / Баба сковороду»; «Ой чук-чук-чук, / На-

⁹ Відомі інші фольклорні тексти, де фігурує піріжок як елемент гастроеротичного фольклорного коду: «Як стояла під вербою / Та махала пеленою: / Сюди, сюди, козаки, / Дешевої кабаки! / Ой у тебе тютюн добрий, / А у мене чубук довгий, / Ой дай мені тютюну — / Навстоячки потягну. // Та вже ж тая вмерла, / Що кабаку терла, / А ще в ті сестра є, / Що кабаку продає. / По копійці рожок, / На закуску піріжок» [19, с. 97].

ловив дід щук. / Баба рибку пекла, / Сковорідка текла» [8]. Звідси стає зрозумілим приховане значення поширеного в окремих народів звичай бити під час весільного застілля посуд, а випадково розбиту тарілку вважати передвісником «жіночого» щастя. Напевне, що аналогії між тарілкою-сковородою і паруванням є досить прозорими, що дозволяє по іншому сприймати окремі казкові сюжети за участю «срібної тарілочки» і «наливного яблучка» (тобто дозрілого), завдяки чому дівчина одружується із царевичем (пор. з весільними титулами молодих — «князь» і «князівна»). Образ «яблучка», яка качається по «тарілочці», є смисловим доповненням до шлюбної обрядової семантики. У традиційній культурі українців дівчина кропила яблуко непочатою водою, якою перед цим омивала своє тіло, після чого пригощала ним уподобаного нею хлопця. У такому разі воно ніби акумулює еротичну пристрасть дівчини, яку «куштує», непосвячений у таємниці жіночої магії, парубок¹⁰. Відтак яблуко начебто переймає властивості конкретної жінки, що пояснює його дуальну міфологічну символіку. У казці яблуко стає «молодильним» лише за участі сина або «дівчини» (у казці «Про молодильні яблука й живу воду» — невістки), тобто є засобом трансформації із «старого» на «молоде» або із стану імпотентності у стан фертильності. Звідси стає зрозумілим міфологічний образ яблука, що позиціонується як символ тілесної спокуси, кохання і народження (пор.: «Яблуко від яблуні недалеко падає», «Не рости яблуку на ялинці», «В чужому саду яблука завжди солодші», «Чоловік і жінка — дві половинки одного яблука», «Яблучко на блюдечку» тощо). Однак яблуко іноді набуває протилежних значень за умови, що воно ототожнюється із старою, а відтак безплідною і фригідною мачухою. Отже, яблуко, яке «качається по тарілочці», слугує прозорим натяком на жіночу тілесність, насичену невгамовною любовною пристрастю. Пор. з етимологічними паралелями дієслова «качатися» п.-сл. *kotiti* — «кидати, перевертати; котити»; вірогідні зближення з поняттями, що

використовуються як евфемізми до *coitus(y)*, як от: лит. *skąsti* — «скакати» (укр. «скакати у гречку»), з англ. *skate* — «ковзатися», з лат. *quatio* — «трясу». з д.-інд. *śātáyati* — «звалює, кидає на землю». Імітація трясіння як необхідної умови статевого акту фіксується у любовних чаруваннях українців: «Дівчина, яка хоче привернути увагу парубка, виходить на водойму, стає на кладку і ритмічно її хитає, примовляючи: «Трясу, трясу кладкою, кладка водою, а вода купиною, а купина чортами, а чорти козаком N, щоб його трясли, трясли, та й до мене принесли» [24, с. 100]. Отже, розбивання тарілки є суттєвим елементом весільного обряду, оскільки не лише натякає, але на предметному рівні моделює дефлорацію нареченої, що відповідним чином вплинуло на міфологію буденності, окремі елементи якої трактуються як позбавлені смислу давні забобони.

Каша. Лисичка пригощає Журавля «розмазаною кашкою» із своєї «тарілочки». Закономірно, що значення «кашки» стає зрозумілим у контексті «тарілочки». В українському весіллі молодим перед коморою подавали на вечерю кашу. Залежно від результату першої шлюбної ночі текст приспіву міг бути різним: «А все ж тая каша не каша, / Не вродила морковця наша. / Наш город при долині, / Виїли моркву свині, / Пропала наша праця, / Виїла моркву каця» [8]. Слова «каця» — зменшувально-пестливе «качка», тобто «качення» є табуйованою назвою жіночого дитородного органу, яка «виїла моркву». Текст пісні цілком очевидний, тверда і вертикальна морква втрачає свою форму внаслідок активних дій «каці». Однак відповідні відвертості не властиві весільному фольклору, що є наскрізно метафоричним. Скоріш за все мова йде про обрядові підтрюнювання над молодими, які ще не встигли зрозуміти, що з ними має відбутися. Звідси травестійні образи «каці», яка «виїла моркву», або дотичної за значенням «ринки»: «Куховарочко наша, / Не смачена каша, / Ринкою потрусить, / Нам кашу посмачить» [8]. Іноді аналогії каші і *coitus(y)* є більш відвертими: «Ой кашечка наша / Заслужечка наша, / Ми ж тебе да заслужили / Та в новій коморі, / На простій соломі. / Там чотири да нозі спало, / П'ята да короткая, / Каша наша да солодка» [8]. На четвертий день весілля у вівторок відбувалося завершальне приготування обрядової каші старшими представниками роду, куди додавали «чоловічий» і «жіночий» компоненти. Зо-

¹⁰ Розуміння тарілки як символу є значно глибшим, оскільки презентує важливі принципи співжиття «чоловічого» і «жіночого». Наприклад, «Земля — тарілка, що покладеш, те й візьмеш», замінивши слово «земля» на «жінка», прислів'я лише локалізує, але не втрачає свого первинного значення.

крема у батька нареченого брали півня, у матері нареченої — курку і прямували на огород варити кашу, співаючи: «Іде кум городом, / Кума вулицею, / Трясе кум півником, / Кума курицею» [8].

Отже, Журавель не зміг покусити Лисиччиної кашки, оскільки її тарілочка виявилася досить мілкою або він буквально спіймав облизня¹¹.

Лисичка. У казці образ Лисички використовується як смислова аналогія, про що свідчать власні імена, які надаються їй залежно від контексту: Сестричка, Кумця, Жалібниця і т. п. Казкова Лисичка поєднує хитрість і практичність. Однак ці риси проявляються лише у тандемі з тваринами чоловічої статі — Зайцем (див. виноску 8), Вовком, Журавлем і Котиком. Часто Лисичка має справу з людьми, що з погляду тотемних вірувань є цілком прийнятним. На відміну від інших тварин вона врешті-решт програє українському селянину — Господарю, який одразу розгадає її підступні наміри¹². Напевне, що тут у властивій для міфу манері описано характерну модель жіночої поведінки, яка жаліється чоловікам на «свою нещасну долю», намагаючись викликати співчуття, отримавши від цього певну вигоду.

У контексті казки «Лисичка і Журавель» цікавими видаються паралелі з обрядом сватання, де наречена ототожнюється з лисицею або кунцею, а наречений з мисливцем¹³. Алгоритмічні зіставлення ґрунтуються за принципом *pars pro toto*¹⁴, оскільки у весільному фольклорі так називають жіночий дітородний орган. З цього приводу М. Красіков зазна-

чає, що вираз ««положити догори куною» не потребує коментарів. Коли у коморній пісні сповіщається, що соболю грає з куною — це стільки ж молодий і молода, скільки *fallos* та *vagina*» [8]. Відповідна ситуація дає змогу інакше трактувати пестливі найменування, пов'язані з пухнастими тваринками, як от: «киця», «зайчик», «мишка», якими подекуди називають коханих жінок¹⁵.

Журавель протиставляється Лисичці, хоча за сюжетом казки вони є кумами. Міфологічну семантику Журавля було описано у попередній авторській статті «Міфосемантика і міфосюжетика народної картини «Козак з дівчиною біля криниці»» [25, с. 118—125] у контексті смислової опозиції «криниця-журавель». Очевидно, що Журавель є маркером «чоловічого», про що указують його переосмислені функціональні властивості — занурюватися у криницю, дістаючи звідти необхідну для життя вологу. На користь цього свідчить також весільний танець, який називали «Журавель» і виконували після «ламання калини». Особливістю цього танцю було слідування поїздом один за одним «найтруднішими стежками, проваллями, через рови, будяки, тини, воду» [26, с. 73], ніби імітуючи процес запліднення¹⁶. Виконання танцю на рівні обряду має стимулювати вдале зачаття і народження наступного покоління, коли цей самий «журавель» має принести немовля. Вірування про те, що дітей приносить лелека дійшли до нашого часу у фольклорі («бузьку, бузьку, принеси Маруську») і побутують до нашого часу на рівні фразеологізмів [28, с. 43].

Смислові асоціації «журавля» і «чоловіка» дає підстави до трактування семантики відомої української пісні: «Унадився журавель, журавель, журавель / До бабиних конопель, конопель, конопель. / А я тому журавлю, журавлю, журавлю / Києм ноги переб'ю, переб'ю, переб'ю. / Кого люблю — та й візьму, та й візьму, та й візьму, / Поцілую, обійму, обійму, обійму» або «Знадився Журавель-Журавель / До Бабиних Конопель Конопель / Приспів: Сякий-такій Жура-

¹¹ Використання гастрономічного коду для позначення парування фіксується в обрядовому фольклорі: «Ой подайте калача з медком, / Я ж була під парубком. / Все тремтіла: себе згублю... / А тепер я той мед люблю!»; «Ой меде наш, меде! / Зять тещеньку веде / Під білу ручку / За поштиву дочку»; «Оттам, оттам, при пасіці / Просив заць у лисіці (!). / Она йому відповіла: "Ти не годен мого тіла"» [8]).

¹² Так називали тих, хто «облизав макогін», тобто кому було відмовлено під час сватання (точніше відмовлено у паруванні).

¹³ Мова йде про казку «Лисичка-сестричка», в якій Лисичка тривалий час дурила людей, виманюючи у них курочку, качечку, гусочку, поки на захотіла замість телички «невісточку», отримавши замість неї злого собаку.

¹⁴ «Ми, мисливці, довго шлялися, ходили, блукали, поки на слід напали. А слід веде з вигону до двору, а з двору в хату, в якій ви передержуєте куніцю, красну дівіцю» [27, с. 99—105].

¹⁵ Лат. Частина замість цілого.

¹⁶ У цьому контексті дискусійною видається думка, що літописні «куни» є лише шкірками упольованих тварин, якими розраховувалися руські князі. Можливо, мова йде про жінок, які також могли бути елементом товарообміну і торгівлі.



Іл. 2. Давньоруський жіночий браслет (реконструкція). Фото з відкритих джерел

вель / Сякий-такий Довгоносій / Сякий-такий Довгоногий / Сякий-такий виступає / Конопельки все щипає / А я тому Журавлю-Журавлю / Дрючком / Києм ноги поломлю-поломлю/переб'ю / Оце ж тобі Журавель-Журавель / Не ходи до Конопель-Конопель / Щоб ти більше не літав не літав / Конопельок не щипав не щипав» [8]. Очевидною є метафора, де журавель асоціюється з *falos*(ом), який «унадився» до «бабиних конопель», що завершується *coitus*(ом): «Кого люблю — та й візьму, та й візьму, та й візьму, / Поцілую, обійму, обійму, обійму». Цікавою видається думка М. Красікова, що відповідні пісні «виконували на похрестинах (на другий день після хрестин): метою їх було обмежити сексуальну активність чоловіка породіллі. Ці пісні вказують чіткий термін (на шосту неділю), коли подружжю після пологів дружини можна відновити статеве життя. Тому-то і обіцяють нетерплячому журавлю, який «в первую неділю дибле ... породілю», «києм ноги перебити» [8].

На довершення слід додати, що процес обробки коноплі, який включав дертя, биття, тіпання і тертя, також асоціювався із статевим актом, що простежується у текстах народних пісень: «Кумко, голубко, сокілко моя, / Хто б тебе відвідав, якби не я? / Хто б тобі виорав, якби не я? / Хто б тобі посіяв, якби не я? / Хто б тобі намочив, якби не я? / Хто б тобі витяг, якби не я? / Хто б тобі потер, якби не я? / Хто б тобі потіпав, якби не я?» [8] [32]. Відвідування куми з метою допомогти «виорати», «посіяти», «намочити», «витягти», «потерти», «потіпати» коноплі має подвійний зміст і розцінюється як опис інтимного процесу, який кодували від стороннього вуха. У казці Лисичка також вважалася кумою Журавлю, який «щипає бабині коноплі».

Отже, існує безпосередній зв'язок між різними іпостасями Журавля, зокрема: механічним пристосуванням для діставання води з криниці, весільним танцем і казковим образом, оскільки усі вони є різними елементами спільного, почасти закодованого еротико-обрядового дискурсу. Його фрагменти проглядаються у малих жанрах фольклору, зокрема загадках: «У баби блищить, а в діда талала висить (вода, цебер і колодязь)» [29, с. 123], мовленнєвих евфемізмах: копанка, криниця — «піхва» (пор.: «Тицю, тицю у чорну криницю» [30, с. 174, 216, 219]. Небезпідставними є також семантичні аналогії журавля-птаха з чоловіком, про що свідчить поведінка цих тварин під час весняного парубання, яка нагадує залицяння парубків до дівчат. Зазначені ознаки пояснюють, чому стилізовані зображення птахів, схожих на Журавлів, фіксуються на атрибутах давньоруського жіночого весільного вбрання — браслетах і колтах (іл. 2).

Однак «текст Журавля» не обмежується лише еротичними значеннями. Відповідні асоціації перебувають у силовому полі міфологічної опозиції «верх-низ», а сценарій розгортання обрядового сюжету є зрозумілим і прогнозованим. Зокрема чоловік, так само як журавель-«верх» (небесний вогонь), поєднується з жінкою-«низом» (земною вологою), внаслідок чого з'являється нове життя. Відтворення міфологічної містерії «запліднення-народження» відбувається на усіх рівнях Всесвіту і презентується в тео- / космогонічних сюжетах, що, своєю чергою, дублюються на рівні соціуму.

Глечик. У казці позиціонується як «чоловічий» посуд, оскільки з нього Журавель пригощає Лисичку. Відповідні зіставлення не є випадковими, позаяк глечик має вертикальну продовговату форму, тому в окремих контекстах може виступати метафорою до чоловічого дітородного органу. Фігурна форма глечика нагадує також анатомічні обриси жіночого тіла, на що вказуються назви його елементів, як от: вінце, шийка (прикрашена стилізованим намистом), горловина, тулуб, плечі, боки, вушко, пуп — виступ посеред денця, пипка — виступ-заглибина на вінці, пристосований для зручності виливання рідини (пипкою називали також *papillae mammae*¹⁷ під час arousal

¹⁷ Обрядова імітація цілеспрямованого руху сперматозоїда до яйцеклітини.

phase¹⁸. Гетеро-антропоморфність форми глечика або ринки пояснюється тим, що гончарями були переважно чоловіки, тому природно, що їхні вироби нагадували жіноче тіло з вираженими заокругленими «стегнами». Невипадково ринка є метафорою, яка позначає жіночий дитородний орган. Наприклад: «Маринка, Маринка, в мене — яйці, в тебе — ринка. / Ой підємо на долинку: будем бити яйці в ринку» [8].

У цьому разі зрозуміло, чому Журавель «годує» Лисичку з глечика, яка «навіть не подякувала за гостину». Неспроможність Лисички їсти з глечика корелюється з Журавлем, який не може дзьобати з її тарілочки. Крім суто побутового контексту, згідно з яким «кінь має паруватися з конем, а віл — з воллом», тобто Лисичка і Журавель не зрозуміли один одного, однаково піймавши облизня, проглядаються інші — приховані смисли казки. Перше, що спадає на думку — це абсолютна несумісність Журавля і Лисички, оскільки вони уособлюють протилежні рівні міфологічного всесвіту — «верх» і «низ». Відтак їхні функціональні властивості мають кардинально відрізнятися, оскільки птах журавель є символом небесного простору, весни, народження, він є небесним посланцем, тому його поява поблизу оселі вважається доброю прикметою. Натомість лисичка є хижою твариною, яка проживає у лісі (на «чужій» території потойбічного), її природні уподобання є шкідливими, що пояснює позиціонування цього образу у фольклорі як негативного і підступного. У цьому плані фінал казки є закономірним: «відтоді й заріклася Лисичка з журавлями приятель водити».

Однак Лисичка іноді виконує невластиву їй функцію. Зокрема кардинально іншою виглядає ситуація у казці «Котик і Півник», де Лисичка, яка є представницею «лісу», зіштовхується з Котиком, який, на відміну від Вовка, Зайця і Журавля, є її антиподом, оскільки представляє світ культури. Протистояння між ними виникає внаслідок порушення балансу між «диким» і «свійським», спровокованого Лисичкою — вона викрадає Півника, який у міфології є знаковим птахом й асоціюється з ранковим сонцем, тобто теплом і світлом. У цьому разі Лисичка одразу набуває статусу міфологічного антагоніста і підлягає ритуальному покаранню, що пояснює сюжет розправи з її дітьми: «А котик підійшов під ві-

кно та й загравав, ще й приспівує: «Ой у лиски, в лиски новий двір та чотири дочки на вибір, п'ятий синко, ще й Пилипко. Вийди, лисе, подивися, чи хороше граю!» <...>. От найстарша лисичівна не стерпіла <...> вийшла, а котик її цок у лобок та в торбу <...>. Котик і Пилипка (сина Лисички) цок у лобок та в торбу. А потім почепив торбу на сухій вербі, сам у хату, знайшов півника, розв'язав». Відповідні описи можуть бути рудиментарними описами ритуальних забивань пращурів [31], про що свідчить знаряддя убивства — дерев'яний молоток, макогін або довбня, а також його спосіб — «в лобок». Початковою формою, скоріш за усе, було «лубок», що є відголосом тотемних вірувань і визначає місце поховання, тобто «в лубі» — у корі дерева. Н. Велецька зазначає, що садили на сани чи на луб і вивозили на мороз у полі чи степ; звідси — фразеологізми «... посадовити на санки», «на саночки», а також походження висловів: «На лубі отця спустив, і сам того чекай», «Луб'яні очі» — позбавлені смислу, розпущені; діал. луботь — «стара, зашкарубла шкіра»; лубенити — «робити твердим» [31], що пояснює назви населених пунктів на кшталт Лубенців, що на Чигиринщині. На користь останнього свідчить назва поховальної гри — «бити лубка», яка ще побутувала у гуцулів на початку ХХ ст. [32]. Аналогічне значення має завершальний сюжет з'їдання лисичиних страв, перевертання і розбивання її кухонного начиння, оскільки усі предмети, які торкалися покійного, мають бути знищені або поховані разом з ним: «Взяли вони удвох усю лисичину страву, поїли, горщика з окропом вивернули, горшки-миски побили, а самі втекли додому».

Висновки. Казка «Лисичка і Журавель» є рудиментом міфологічного дискурсу, тому має декілька рівнів прочитання. Перший стосується архаїчної картини світу, в якій тварини персоніфікують бінарну опозицію, де Журавель уособлює космічний верхнебо, що пояснює апокрифічні сюжети про «Божого посланця». Натомість Лисичка уособлює протилежний аспект й зіставляється з низом-землею, що почасти пояснює негативні смисли, якими наділяється ця тварина.

Відповідні характеристики проектуються на ситуації буденності¹⁹, де дуальні значення набувають

¹⁸ Лат. жіночий сосок.

¹⁹ Лат. фаза збудження.

смісловій конкретизації і стосуються взаємовідношень «чоловічого» і «жіночого». Зазвичай ці категорії проявляються у казках, що свідчить про їхню архаїку. Головними персонажами найчастіше виступають Лисичка, Журавель і Вовк, тобто один жіночий персонаж позиціонується проти двох чоловічих, уособлюючи типові ситуації, що подекуди виникають у стосунках між жінками і чоловіками. Журавель презентує паритетні відносини, які з «великий приязні» можуть перерости у протилежні внаслідок порушення важливого правила гармонійного співіснування — фізіологічну і психологічну несумісність неможливо компенсувати «званими обідами».

Важливою особливістю цієї казки є послідовність розгортання сюжету. Зокрема Журавель, який осоромився у Лисички, подякувавши, все одно запрошує її на обід. Натомість Лисичка, не отримавши бажаного у Журавля, припиняє відносини, що демонструє протилежні оцінки подібної ситуації, де неправильні дії чоловіка трактуються як неприйнятні, а його відмова сприймається як глибока образа для жінки. Відповідні стереотипи мають давнє походження і пояснюються існуванням незаперечного правила, згідно з яким жінка мала право обирати собі чоловіка — майбутнього батька для своїх дітей. Згодом виникає усталене поведінкове кліше, що існує до сьогодні, — чоловік першим пропонує «руку і серце», а жінка погоджується або відмовляє йому.

Іншою є ситуація з Вовком, який піддається постійним маніпуляціям з боку Лисички. Сміслова архітектоніка казки викриває низку поведінкових стереотипів. Лейтмотивом казки є прагнення Лисички отримати максимальну вигоду від наївного Вовка. Напевне у такий спосіб описано намагання самотньої жінки вижити, тому у казці її поведінка не засуджується. Скоріше навпаки висміюється залежний від Лисички недолугий Вовк, позбавлений чоловічої ініціативи і креативного мислення.

Крім психологічного контенту сюжет казки рясніє еротичною символікою, дотичною до весільного фольклору. У контексті казки формуються бінарні опозиції із символікою «чоловічого» і «жіночого», зокрема: «гличик — миска», «чаплія — сковорода», «вовчий хвіст — ополонка». Паралельно у казці превалюють значення із символікою парування і запліднення, на що указують неоднозначні образи «кашки», «рибки» і «пиріжка з маком». Натомість ситуацію народження не передбачено сюжетом казки, що пояснюється існуванням табу на його обрядову імітацію, тим більше на буденне озвучення цього процесу.

1. Кісь О. Етнічні гендерні стереотипи та джерела їх конструювання. *Український жіночий рух: здобутки і проблеми: Зб. наук. праць*. Вип. перший. Дрогобич, Коло. 2002. С. 26—43.
2. Кісь О.Р. Жінка в традиційній українській культурі другої половини XIX — початку XX ст. Львів: Інститут народознавства НАН України, 2012. С. 76—233. URL: <https://irbis-nbuv.gov.ua/ulib/item/ukr0000024325> (дата доступу 03.03.2025).
3. Нестерцова-Собакар О.В. Особливості правового становища українських жінок за цивільним законодавством Російської імперії у другій половині XIX на початку XX століття. *Науковий вісник Юридичної академії Міністерства внутрішніх справ: збірник наукових праць*. Дніпропетровськ. 2005. № 1 (20). С. 110—117.
4. Грушева Т.В. Соціальний статус жінки в радянській Україні у 20—30-ті рр. XX ст. *Наукові праці історичного факультету Запорізького національного університету*. 2017. Вип. 47. С. 119—123. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Npifznu_2017_47_24 (дата доступу 03.03.2025).
5. Буряк Л. Жінка в українському соціумі: історичні студії другої половини XIX ст. — початку XX ст. *Українознавчий альманах*. 2011. Вип. 6. С. 67—71. URL: <http://irbis-nbuv.gov.ua/everlib/item/er-0003145> (дата доступу 03.03.2025).
6. Сокіл Г. Образ жінки в українських обрядових піснях: функціональне спрямування, традиційні смисли. URL: <https://bibliotekanauki.pl/articles/55678943> (дата доступу 03.03.2025).
7. Маєрчик М. Ритуал і тіло. Структурно-семантичний аналіз українських обрядів родинного циклу. Київ: Критика, 2011. 327 с.
8. *Українські сороміцькі пісні*. Упоряд., передм., прим. М.М. Красікова. Харків: Фолио, 2003. URL: <https://proridne.com/content/%D0%BF%D1%96%D1%81%D0%B5%D0%BD%D0%BD%D0%B8%D0%BA%D0%B8/%D0%A3%D0%BA%D1%80%D0%B0%D1%97%D0%BD%D1%81%D1%8C%D0%BA%D1%96%20%D1%81%D0%BE%D1%80%D0%BE%D0%BC%D1%96%D1%86%D1%8C%D0%BA%D1%96%20%D0%BF%D1%96%D1%81%D0%BD%D1%96/#m01> (дата доступу 07.02.2025).
9. Красіков М. *Доречна сороміччина*. URL: <https://localhistory.org.ua/texts/statti/dorechna-soromichchina/> (дата доступу 07.02.2025).
10. Ігнатенко І., Оприско О. «Ідеальна жінка»: уявлення про жіночу красу в СРСР у 1920—1930-ті роки. *Ет-*

- нічна історія народів Європи. 2014. Вип. 42. С. 178—183. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/eine_2014_42_28 (дата доступу 03.03.2025).
11. Ігнатенко І. Тіло, секс, шлюб. Історія інтимних стосунків в українських традиціях. Київ: Віхола, 2023. 256 с.
 12. Українські народні казки. URL: <https://kazky.org.ua/zbirky/ukrajinsjki-narodni-kazky> (дата доступу 03.01.2025).
 13. Вірування, пов'язані з білим лелекою. URL: <https://uncg.org.ua/projects/zaluchennya-gromadskosti/leleka/viruvannya/> (дата доступу 21.01.2025).
 14. Карабович Т. Народні звичаї на Благовіщення. *Наше слово*. 2019. № 14. URL: <https://nasze-slowo.pl/narodni-zvichayi-na-blagovishhennya/> (дата доступу 15.03.2025).
 15. Материалы для Словаря древнерусского языка по письменным памятникам. Труд И. И. Срезневского. Издание отделения русского языка и словесности Императорской академии наук: в 3 т. Санкт-Петербург: Типография Императорской академии наук. Т. 2. 1895. 1803 с.
 16. Українські народні прислів'я та приказки: дожовтневий період. Упоряд. Й. Багмут, В. Бобкова, А. Багмут. Київ: Державне видавництво художньої літератури. 1963. 792 с.
 17. Гуменна Д. «Дар Евтодеї». URL: <https://www.ukr-lib.com.ua/books/printit.php?id=14293> (дата доступу 12.02.2025).
 18. Гаврилюк Е. Еротичні імплікації рослинної символіки в українській календарній обрядовості. *Ритуал. Студії з інтегральної культурології*. Львів, 1999. С. 32—55. URL: <https://svarga.com.ua/erotichni-implikaczi.html> (дата доступу 12.02.2025).
 19. Задорожний В. Символіка українського народного обряду сватання. *Міфологія і фольклор*, № 2—3. 2013. С. 88—99. URL: <http://publications.lnu.edu.ua/journals/index.php/mythology/article/viewFile/731/732> (дата доступу 07.02.2025).
 20. Троцька В. З історії вивчення асортименту глиняного посуду доби Русі. *Етнічна історія народів Європи*. № 29. 2009. С. 100—111. URL: https://chtyvo.org.ua/authors/Trotska_Valentyna/Z_istorii_vyvchennia_asortymentu_hlynianoho_posudu_doby_Rusi.pdf (дата доступу 05.02.2025).
 21. Троцька В. Історія дослідження глиняного посуду киево-руської доби на території України. *Сіверщина в історії України*. Випуск 10. 2017. С. 96—100. URL: <http://dspace.nbuv.gov.ua/bitstream/handle/12345-6789/128611/24-Trotskaya.pdf> (дата доступу 05.02.2025).
 22. Троцька В. З історії вивчення використання глиняних виробів у звичаях та обрядах на Русі в X—XIII століттях. *Етнічна історія народів Європи*. 2010. Вип. 31. С. 55—61. URL: [tp://nbuv.gov.ua/UJRN/eine_2010_31_9](http://nbuv.gov.ua/UJRN/eine_2010_31_9) (дата доступу 07.02.2025).
 23. Щербань О.В. Еволюція традицій використання глиняного посуду в народній культурі харчування українців Наддніпрянщини другої половини XIX — початку XXI століття. *Дисертація на здобуття наукового ступеня доктора історичних наук за спеціальністю 07.00.05 — етнологія*. Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України; Інститут народознавства НАН України. Львів, 2017. 473 с. URL: https://chtyvo.org.ua/authors/Scherban_Olena/Evoliutsiia_tradytsii_vykorystannia_hlynianoho_posudu_v_narodnii_kulturi_kharchuvannia_ukraintsiv_Na.pdf (дата доступу 07.02.2025).
 24. Чубинський П.П. *Мудрість віків. Українське народознавство у творчій спадщині Павла Чубинського*: в 2 т. Київ: Мистецтво, 1995. Т. 1. 224 с.: іл.
 25. Темченко А. Міфосемантика і міфосюжетика народної картини «Козак з дівчиною біля криниці». *Матеріали до української етнології*. 2021. № 20 (23). С. 118—125. URL: <https://mue.etnolog.org.ua/2021-rik/20-23/2451-z-istoriyi-ta-teoriyi-ukrayinoznavchychk-studiy/5462-mifosemantyka-i-mifosiuzhetyka-narodnoikartyny-kozak-z-divchynoiu-bilia-krynytsi> (дата доступу 15.03.2025).
 26. Курочкін О.В. Архаїчний весільний танець-гра «журавель» («бусел»). *Наукові записки*. Том 20—21. *Теорія та історія культури*. С. 71—75. URL: https://ekmair.ukma.edu.ua/bitstream/handle/12345-6789/8614/Kyrochkin_Arkhayichnyj_vesilnyj_tanecz.pdf (дата доступу 02.02.2020); URL: <https://ekmair.ukma.edu.ua/bitstreams/4717c577-6222-409b-8ede-fbb7fae8af7b/download> (дата доступу 24.01.2025).
 27. Маховська С. Весільні традиції українсько-російського порубіжжя (за матеріалами польових досліджень сіл Луганської області). *Народна творчість та етнографія*. 2011. № 1. С. 99—105. URL: <http://dspace.nbuv.gov.ua/bitstream/handle/123456789/43301/14-Makhovska.pdf?sequence=1> (дата доступу 03.03.2025).
 28. Коваленко Н. Орнітонім лелека в сучасному українському діалектному мовленні. *Філологічний часопис*. 2018. Вип. 2 (12). С. 43—49.
 29. Етнографічні записи Якова Демченка 1857—1858 р. *Україна*. 1930. Книга 1. С. 89—129.
 30. Ставицька Л. *Українська мова без табу*. Словник нецензурної лексики та її відповідників. Київ: Кристика. 2008. 456 с.
 31. Велецкая Н. *Языческая символика славянских архаических ритуалов*. Издательский дом: «Наука», 1978. URL: <https://pda.coollib.net/b/57656/read> (дата доступу 24.01.2023).
 32. Зубик Л. Роль «забав при мерці» в ритуальному процесі похорону у гуцулів. *Старожитності Лукомор'я*. 2021. URL: https://www.researchgate.net/publication/358153218_Rol_zabav_pri_merci_v_ritualnomu_procesi_pohoronu_u_guculiv (дата доступу 24.02.2025).

33. Григоренко О.В. *Міфологія тривіального та філософії «буденності»* (Зіммель — Кракауер — Маркузе — Єлінек). Від бароко до постмодернізму. 2014. Вип. 18. С. 127—132. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/vbdr_2014_18_25 (дата доступу 24.02.2025).

REFERENCES

- Kis, O. (2002). Ethnic Gender Stereotypes and Sources of their Design. *Magazine. Ukrainian Women's Movement: Achievements and Problems: Collection of scientific works* (Issue 1, pp. 26—43). Drohobych: Kolo [in Ukrainian].
- Kis, O.R. (2012). *A Woman in the Traditional Ukrainian Culture of the Second Half of the Nineteenth and Early Twentieth Centuries* (Pp. 76—233). Lviv: Institute of Ethnology of NAS of Ukraine. Retrieved from: <https://irbis-nbuv.gov.ua/ulib/item/ukr0000024325> (access date 03.03.2025) [in Ukrainian].
- Nestertsova-Sobakar, O.V. (2005). Features of the Legal Status of Ukrainian Women under the Civil Law of the Russian Empire in the Second Half of the Nineteenth and Early Twentieth Century. *Scientific Bulletin of the Law Academy of the Ministry of Internal Affairs: Collection of scientific works, 1 (20)*, 110—117 [in Ukrainian].
- Havrylyuk, E. (1999). Erotic Implications of Plant Symbolism in the Ukrainian Calendar. *Ritual. Integral Culture Study Studios* (Pp. 32—55). Lviv. Retrieved from: <https://svarga.com.ua/erotichni-implikacziii.html> (access date 12.02.2025) [in Ukrainian].
- Buryak, L. (2011). Woman in Ukrainian Society: Historical Studies of the Second Half of the Nineteenth Century — the Beginning of the Twentieth Century. *Ukrainian Almanac* (Issue 6, pp. 67—71). Retrieved from: <http://irbis-nbuv.gov.ua/everlib/item/er-0003145> (access date 03.03.2025) [in Ukrainian].
- Sokil, H. *The Image of a Woman in Ukrainian Ceremonial Songs: Functional Direction, Traditional Meanings*. Retrieved from: <https://bibliotekanauki.pl/articles/55678943> (access date 03.03.2025) [in Ukrainian].
- Mayerchuk, M. (2011). *Ritual and Body: Structural and Semantic Analysis of Family Cycle Rites*. Ukrainian Institute of Harvard University; National Academy of Sciences of Ukraine: Institute of Folklore; Institute of Criticism; Center for Cultural and Anthropological Studies. Kyiv: Krytyka [in Ukrainian].
- Krasikov, M.M. (Ed.). (2003). *Ukrainian Shameful Songs*. Kharkiv: Folio. Retrieved from: <https://proridne.com/content/%D0%BF%D1%96%D1%81%D0%B5%D0%BD%D0%BD%D0%B8%D0%BA%D0%B8/%D0%A3%D0%BA%D1%80%D0%B0%D1%97%D0%BD%D1%81%D1%8C%D0%BA%D1%96%20%D1%81%D0%BE%D1%80%D0%BE%D0%BC%D1%96%D1%86%D1%8C%D0%BA%D1%96%20%D0%BF%D1%96%D1%81%D0%BD%D1%96/#m01> (access date 07.02.2025) [in Ukrainian].
- Krasikov, M. *A Relevant Shame*. Retrieved from: <https://localhistory.org.ua/texts/statti/dorechna-soromichchina/> (access date 07.02.2025) [in Ukrainian].
- Ignatenko, I., & Oprysko, O. (2014). «Ideal Woman»: an Idea of Women's Beauty in the USSR in the 1920s—1930s. *Ethnic history of the Peoples of Europe* (Issue 42, pp. 178—183). Retrieved from: http://nbuv.gov.ua/UJRN/eine_2014_42_28 (access date 03.03.2025) [in Ukrainian].
- Ignatenko, I. (2023). *Body, Sex, Marriage. History of Intimate Relations in Ukrainian Traditions*. Kyiv: Vihola [in Ukrainian].
- Ukrainian Folk Tales*. Retrieved from: <https://kazky.org.ua/zbirky/ukrajinsjki-narodni-kazky> (access date 03.01.2025).
- Beliefs Related to White Stork*. Retrieved from: <https://uncg.org.ua/projects/zaluchennya-gromadskosti/leleka/viruvannya/> (access date 21.01.2025) [in Ukrainian].
- Karabovych, T. (2019). Folk Customs for the Annunciation. *Our word, 14*. Retrieved from: <https://nasze-slowo.pl/narodni-zvichayi-na-blagovishhennya/> (access date 15.03.2025) [in Ukrainian].
- (1895). *Materials for the Dictionary of the Old Russian Language According to Written Monuments. I.I. Sreznevsky's Work* Edition of the Department of the Russian Language and Literature of the Imperial Academy of Sciences: in 3 vol. (Vol. 2). St. Petersburg: Printing house of the Imperial Academy of Sciences [in Russian].
- Bagmut, J., Bobkova, V., & Bagmut, A. (1963). *Ukrainian Folk Proverbs and Sayings: Pre-October*. Kyiv: State Publishing House of Fiction [in Ukrainian].
- Humenna, D. «Gift of Euthodei». Retrieved from: <https://www.ukrlib.com.ua/books/printit.php?tid=14293> (access date 12.02.2025) [in Ukrainian].
- Havrylyuk, E. (1999). Erotic Implications of Plant Symbolism in the Ukrainian Calendar. *Ritual. Integral Culture Study Studios* (Pp. 32—55). Lviv. Retrieved from: <https://svarga.com.ua/erotichni-implikacziii.html> (access date 12.02.2025) [in Ukrainian].
- Zadorozhny, V. (2013). The Symbolism of the Ukrainian Folk Rite of Wedding. *Mythology and Folklore, 2—3*, 88—99. Retrieved from: <http://publications.lnu.edu.ua/journals/index.php/mythology/article/viewFile/731/732> (access date 07.02.2025) [in Ukrainian].
- Trotska, V. (2019). From the History of Studying the Range of Clay Utensils of the Day of Russia. *Ethnic History of the Peoples of Europe, 29*, 100—111. Retrieved from: https://chtyvo.org.ua/authors/Trotska_Valentyna/Z_istorii_vyvchennia_asortymentu_hlynianoho_posudu_doby_Rusi.pdf (access date 05.02.2025) [in Ukrainian].
- Trotska, V. (2017). History of the Study of Clay Utensils of the Kiev-Rus Era in the Territory of Ukraine. *Sivershchyna in the History of Ukraine* (Issue 10, pp. 96—100). Retrieved from: <http://dspace.nbuv.gov.ua/bitstream/handle/123456789/128611/24-Trotskaya.pdf> (access date 05.02.2025).
- Trotska, V. (2010). From the History of Studying the Use of Clay Products in Customs and Rituals in Rus in the X—XIII Centuries. *Ethnic History of the Peoples of Europe* (Issue 31, pp. 55—61). Retrieved from: <http://nbuv.gov>.

- ua/UJRN/eine_2010_31_9 (access date 07.02.2025) [in Ukrainian].
- Shcherban, O.V. (2017). *The Evolution of Traditions of Use of Clay Utensils in the Folk Culture of Nutrition of Ukrainians of the Dnieper region of the Second Half of the Nineteenth and Early Twenty First Centuries. Dissertation for the degree of Doctor of History in the specialty 07.00.05 — Ethnology*. Institute of Ukrainian Studies. I. Krypiakevych NAS of Ukraine; Institute of Ethnology of NAS of Ukraine. Lviv. Retrieved from: https://chtyvo.org.ua/authors/Shcherban_Olena/Evoliutsiia_tradytsii_vykorystannia_hlynianoho_posudu_v_narodnii_kulturi_kharchuvannia_ukraintsiv_Na.pdf (access date 07.02.2025) [in Ukrainian].
- Chubynsky, P.P. (1995). *Wisdom of the Ages. Ukrainian Folklore in the Creative Heritage of Pavlo Chubynsky: in 2 vol. (Vol. 1)*. Kyiv: Mystetstvo [in Ukrainian].
- Temchenko, A. (2021). Mythosemantics and Mythos of Folk Picture «Cossack with a Girl near the Well». *Materials for Ukrainian Ethnology*, 20 (23), 118—125. Retrieved from: <https://mue.etnolog.org.ua/2021-rik/20-23/2451-z-istoriyi-ta-teoriyi-ukrayinoznavchych-studiy/5462-mifosemantyka-i-mifosiuzhetyka-narodnoi-kartyny-kozak-z-divchynoiu-bilia-krynytsi> (access date 15.03.2025) [in Ukrainian].
- Kurochkin, O.V. Archaic Wedding Dance-Game «Crane» («Busel»). *Scientific Proceedings. Theory and History of Culture* (Vol. 20—21, pp. 71—75). Retrieved from: https://ekmair.ukma.edu.ua/bitstream/handle/123456789/8614/Kyrochkin_Arxayichnyj-vesilnyj_tanecz.pdf (access date 02.02.2020); <https://ekmair.ukma.edu.ua/bitstreams/4717c577-6222-409b-8ede-fbb7fae8af7b/download> (access date 24.01.2025) [in Ukrainian].
- Makhovska, S. (2011). Wedding Traditions of the Ukrainian-Russian Border (According to the Field Research of the Villages of Luhansk Region). *Folk Creativity and Ethnography*, 1, 99—105. Retrieved from: <http://dspace.nbuv.gov.ua/bitstream/handle/123456789/43301/14-Makhovska.pdf?sequence=1> (access date 03.03.2025) [in Ukrainian].
- Kovalenko, N. (2018). Ornithology of the Stork in Modern Ukrainian Dialect Speech. *Philological Journal* (Issue 2 (12), pp. 43—49) [in Ukrainian].
- (1930). Yakov Demchenko's Ethnographic Records 1857—1858. *Ukraine* (Book 1, pp. 89—129) [in Ukrainian].
- Stavytska, L. (2008). *Ukrainian without Taboo. Dictionary of Obscene Vocabulary and its Correspondences*. Kyiv: Criticism [in Ukrainian].
- Veletskaia, N. (1978). *The Iconic Symbolism of the Slavic Archaic Rituals*. Publishing house: «Science». Retrieved from: <https://pda.coollib.net/b/57656/read> (access date 24.01.2023) [in Russian].
- Zubyk, L. (2021). *The Role of «Fun at the Dead» in the Ritual Process of the Funeral in Hutsuls. Lukomorye Antiquity*. Retrieved from: https://www.researchgate.net/publication/358153218_Rol_zabav_pri_merci_v_ritualnomu_procesi_pohoronu_u_guculiv (access date 24.02.2025) [in Ukrainian].
- Hrusheva, T.V. (2017). Social Status of Women in Soviet Ukraine in the 20—30's of XX century. *Scientific works of the Faculty of History of Zaporizhzhya National University* (Issue 47, pp. 119—123). Retrieved from: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Npifznu_2017_47_24 (access date 03.03.2025) [in Ukrainian].