СТУДІЇ З УКРАЇНСЬКОЇ ЕТНОГРАФІЇ ТА АНТРОПОЛОГІЇ

Професор ХВЕДІР ВОВК

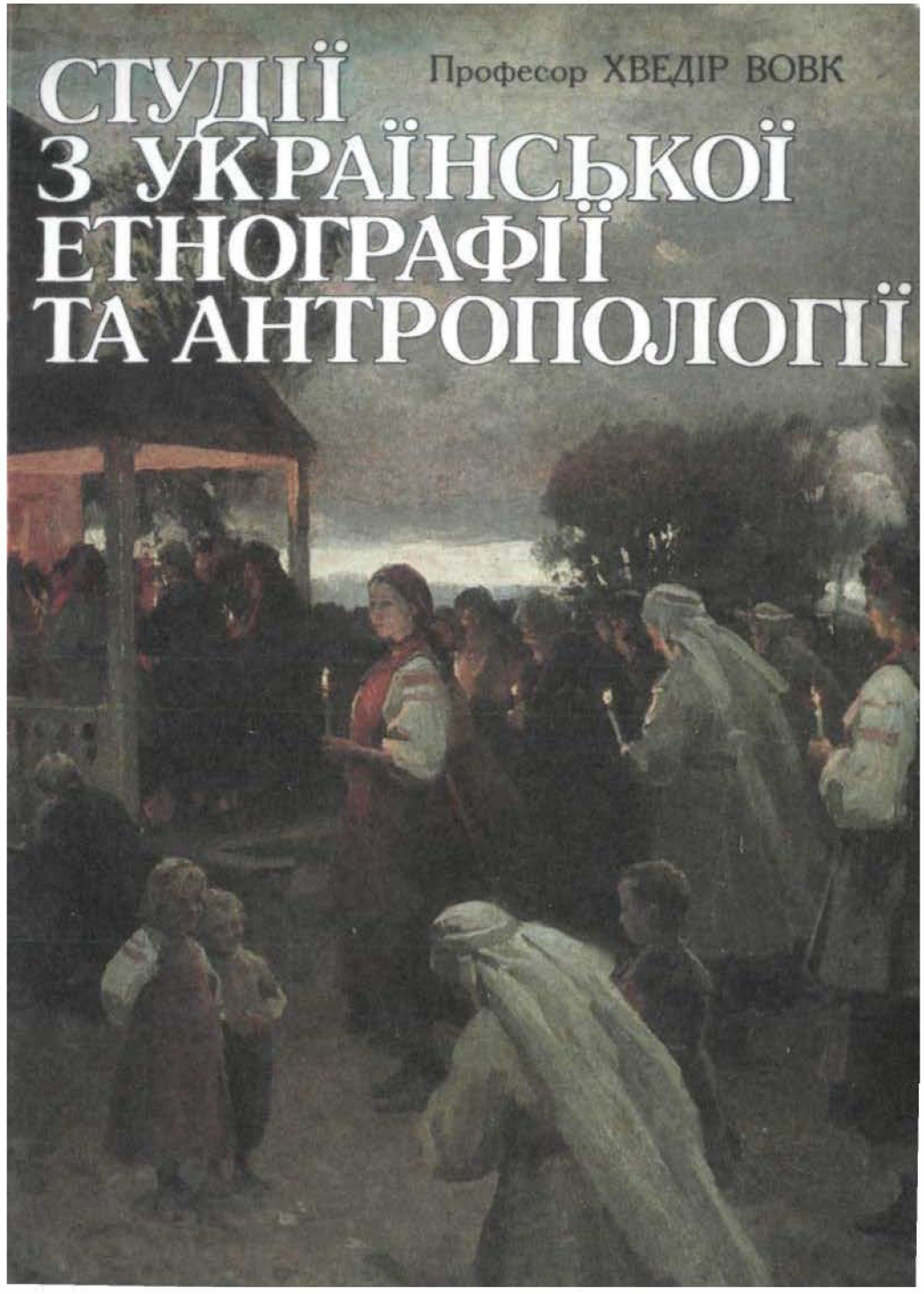
Український народ на всій території, що він її заселяє, одзначається цілим шерегом спільних для нього, у цілому його складі, етнографічних особливостей, які не залишають сумніву в тому, що він являє собою одну етнографічну цілість, цілком виразно відокремлену з-поміж інших слав'янських народів.

СТУДІЇ З УКРАЇНСЬКОЇ ЕТНОГРАФІЇ ТА АНТРОПОЛОГІЇ

Професор ХВЕДІР ВОВК

СТУДІЇ З УКРАЇНСЬКОЇ ЕТНОГРАФІЇ ТА АНТРОПОЛОГІЇ

Професор ХВЕДІР ВОВК



ББК 63.5(4УКР)
В61

Хведір Кіндратович Вовк (1847—1918). Фото

Підготовка видання, упорядкування ілюстрацій, передмова ЮРІЯ ІВАНЧЕНКА
Макет та художнє оформлення ІВАНА ДИННИКА
Відповідальні за випуск ВАЛЕНТИН КУЗЬМЕНКО, НІНА ПРИБЄГА

Текст друкується з незначними змінами, із збереженням стилістичних особливостей авторського мовлення за виданням: Проф. Хведір Вовк. Студії з української етнографії та антропології. Прага. Український громадський видавничий фонд. 1928.

п 0505000000—010 ж
о без оголош.
*''' У&

ISBN 5-7715-0729-6

Ш видавництво «Мистецтво», 1995
(д) Юрій Іванченко, упорядкування ілюстрацій, передмова, 1995
© Іван Динник, макет та художнє оформлення, 1995

ВИДАТНИЙ ВЧЕНИЙ І ПАТРІОТ УКРАЇНИ

За понад сім століть фактичної бездержавності українці, попри численні війни з загарбниками, тривалий геноцид, асиміляцію з боку сусідніх держав, голодомори та репресії, зуміли зберегти себе як націю з усіма притаманними їй особливостями. Волю до виживання й спротиву ворожим силам давала їм тисячолітня історія їхніх предків, позначена славними подіями часів Київської держави та козаччини. Дух їхній зміцнював приклад життя й діяльності в ім'я нації кращих її представників, з-поміж яких діячі науки та культури посідають першорядне місце.

Хведір Кіндратович Вовк (1847—1918) —антрополог, етнограф і археолог — належав до плеяди найвизначніших особистостей України другої половини XIX — початку XX ст., в якій світилися імена Пантелеймона Куліша, Миколи Костомарова, Михайла Драгоманова, Володимира Антоновича, Павла Чубинського, Івана Франка, Михайла Грушевського... Розбуджені до подвижницької праці в ім'я визволення своєї Батьківщини генієм Тараса Шевченка, вони, кожен у своїй царині, вписали яскраві сторінки в книгу її буття. Хведір Вовк своїми дослідженнями розвінчував вигадки російських імперських істориків, котрі лукаво доводили, що Україна — це усього лиш «юг России», її «окраина», й заперечували існування українського народу, його мови, культури. У своїх працях з археології, антропології та етнографії, зокрема вміщених у цій книжці, вчений переконливо доводить, що українці — окремий, відмінний від сусідніх слов'янських народів, антропологічний тип, що має цілком оригінальні етнографічні особливості. Завдяки Хведорові Вовку українська археологія та етнографія початку XX століття піднялася на один щабель з найрозвиненішими європейськими народознавчими науками того часу.

Народився Хведір Вовк 1847 р. в селі Крячківцях Пирятинського повіту Полтавської губернії. Походив із старовинного козацького роду. По закінченні Ніжинської гімназії, з якої, до речі, вийшли відомі українські етнографи й історики О. Афанасьєв-Чужбинський та брати Сементовські, вступив до Новоросійського університету в Одесі, затим перейшов до Київського університету ім. св. Володимира на природничий відділ. Все подальше життя Хведора Вовка позначене невпинними і наполегливими пошуками у виробленні свого наукового світогляду. Його інтереси поволі еволюціонували в бік гуманітарних наук. В перші студентські роки він захоплюється хімією, ботанікою і зоологією. У Києві він захопився порівняльною анатомією, анатомічною антропологією, а потім, під впливом Михайла Драгоманова та Володимира Антоновича, етнографією, історією культури — українознавчими науками, що розвинулися в Україні в роки діяльності Громад.

Саме на той час припадає активна участь Вовка в діяльності Київської Громади, що відіграла значну роль в українському національно-визвольному русі. Разом з Михайлом Драгомановим, Володимиром Антоновичем, Тадеєм Рильським, Павлом Чубинським, Павлом Житецьким Хведір Вовк брав участь в організації недільних шкіл, виданні літератури українською мовою, збиранні етнографічних матеріалів. У 1874—1876 рр. він обіймав посаду помічника ревізора губернського секретаря в канцелярії Київської контрольної палати, водночас багато сил віддавав роботі в Південно-Західному відділі Російського географічного товариства як його засновник і дійсний член. У 1874 р. він виступив на III Археологічному з'їзді, в організації якого взяв безпосередню участь, з повідомленням про український орнамент — першою українською мистецтвознавчою працею в цій галузі. Тоді ж Хведір Вовк працював над своїм оригінальним дослідженням з етнографії — «Програмою Південно-Західного відділу Російського географічного товариства для збирання відомостей з етнографії». У 1875—

1876 рр. він, разом з Володимиром Антоновичем, бере участь у роботі археологічної експедиції в Київській та Волинській губерніях.

Активна діяльність громадівців викликала переслідування з боку російського уряду, який звинуватив їх у сепаратизмі й після підписання царем Емського указу в 1876 р., виданого внаслідок доносу голови Тимчасової комісії для розгляду давніх актів сумнозвісного М. Юзефовича — ініціатора арештів Тараса Шевченка та інших членів Кирило-Мефодіївського товариства — розпочав широкі антиукраїнські дії.

Багатьох членів Громади було заарештовано і відправлено на заслання. Частина громадівців у зв'язку з репресіями емігрувала за кордон. Хведір Вовк змушений був залишити Київ нелегально, оскільки йому загрожувало досить суворе покарання за спробу переправити в Україну підпільну друкарню. Так почалася важка й тривала одіссея вченого в Європі. 1879 р. Хведір Вовк подорожує по Болгарії, де досліджує етнографію та історію автохтонного українського населення Болгарії, зокрема Добруджі. На цю тему він написав ряд праць, зокрема: «Задунайська Січ за місцевими спогадами та оповіданнями» («Киевская старина», 1883, т. I—V), «Економічні та етнографічні замітки про Болгарію» («Русская мысль», 1885), «Російські колонії в Добруджі» («Киевская старина», 1889, т. I—III) та ін.

Охоплений невситимою спрагою пізнання нового, Хведір Вовк їздить по Європі з міста в місто, аби хоч побіжно ознайомитися з численними етнографічними та археологічними колекціями в музеях Відня, Рима, Неаполя, Флоренції, Берна, Женеви, Цюріха, Парижа. Водночас пише цілу низку праць з порівняльної етнографії — нового в той час у Європі методу систематизації, класифікації та наукової обробки етнографічного матеріалу. Відомо, що до появи праць Хведора Вовка українська етнографія була простим описом особливостей народу, в якому переважало захоплення лінгвістикою та фольклором і нехтувався матеріальний побут. Він вважав, як і більшість тогочасних європейських вчених-природознавців, що етнографія та етнологія є галуззю антропології як передісторії. Поступово зацікавлення передісторією цілком опановує вченим, особливо після знайомства з відомим чеським археологом Любартом Нідерле, працю якого він пізніше перекладе з чеської мови на російську.

У 1887 р. Хведір Вовк оселяється в Парижі — тогочасній столиці антропологічної науки. Нові ідеї та засади французької антропології, зокрема вчених Мануврієі, Топінара, Ерве, Амі, Летурно, визначають коло зацікавлень та досліджень українського вченого. Він наполегливо студіює анатомічну антропологію, порівняльну етнографію, первісну археологію в «Антропологічній школі», «Школі вищих досліджень», «Музеї історії природи», «Музеї Трокадеро» під керівництвом відомих природознавців Брока, Тейлора, Галлі. Завдяки невтомній праці Хведір Вовк став помітною постаттю в європейській науці. У Парижі його обирають членом Антропологічного та Історичного товариств і Товариства народних переказів. 1899 р. він став членом Наукового товариства імені Т. Шевченка, в якому за його ініціативою було засновано Етнографічну комісію. Світове визнання принесла вченому надзвичайно цікава, побудована на широкому матеріалі світової порівняльної етнографії із залученням величезного кола джерел праця «Шлюбний ритуал та обряди на Україні». її було видано спочатку у Болгарії, потім у Парижі (1892).

1900 р. Хведір Вовк бере діяльну участь у влаштуванні археологічного відділу Всесвітньої виставки в Парижі. З 1901 по 1905 р. він викладає у відкритій в Парижі І.Мечниковим та М. Ковалевським Російській вищій школі суспільних наук соматичну антропологію, доісторичну археологію та етнографію, водночас працює над докторською дисертацією «Скелетні видозміни ступнів у приматів і в людських расах», яку захистив 1905 р. Як писав учень Вовка Л. Чикаленко, «всіма своїми думками та почуттями в Україні перебуваючи, Хведір Кіндратович бере на себе важку місію зв'язати українську науку з французькою і стає на довгі часи єдиним містком, через який наукові думки Західної Європи доходять до нас і навпаки. Хведір Кіндратович починає у французьких виданнях друкувати досить численні розвідки, в яких знайомить Західну Європу з видатнішими знахідками нашої землі і освітлює їх з точки зору західноєвропейської науки, з другого боку Хведір Кіндратович в численних статтях'в російських та українських виданнях освітлює наш матеріал, вказує на його всеєвропейське значення і в той же час доводить, що тільки тоді стане у нас передісторія та археологія на науковий грунт, коли ми зазнайомимося з її придбаннями в Західній Європі і не будемо тішитися з своєї начебто самобутності».

У 1903 р. Вовкові вдалося вперше після тривалої перерви побувати в Україні. На запрошення Наукового товариства імені Тараса Шевченка, зокрема його голови Михайла Грушевського, він приїхав улітку до Львова і разом зі своїми послідовниками здійснив кілька експедицій на території Галичини, Буковини та Закарпаття й виклав їх матеріали в окремій праці. Набувши достатніх знань, вчений з головою поринає у вивчення минулого й сучасного України. Він бере участь як автор та редактор у більшості тогочасних наукових журналів та збірників, де постійно публікує відомості про наукове українознавство. Зокрема вчений був редактором журналів «Антропологія» (паризьке видання французькою мовою) та «Матеріали до україно-руської етнології», що виходив у Львові за ініціативою І. Франка. Під його редакцією вийшло сім томів львівського журналу (1899—1905).

1905 року в Росії настало деяке послаблення реакції. В січні 1906 р., коли Вовку, після двадцятишестирічної вимушеної еміграції, російські власті дозволили перебрати-ся в Петербург, він вже читає лекції з антропології у Вищій школі П. Ф. Лесгафта, а з 20 лютого 1907 р.— у Петербурзькому університеті на кафедрі географії та етно-графії, де вів курс анатомічної антропології, доісторичної археології та порівняльної етнографії. Водночас він організував український розділ експозиції Етнографічного розділу Російського музею в Петербурзі, а також розділ етнографії сучасних арктич-них народів, першорядним знавцем якої також був.

У 1908 р. Хведір Вовк став членом Українського наукового товариства у Києві. Саме тоді він здійснив сенсаційне відкриття пізньопалеолітичної стоянки біля села Мізин на Чернігівщині, де знайшов шедеври мистецтва кам'яної доби — ідоли та стилізовані жіночі статуетки й фігурки тварин, браслети, оздоблені геометричним орнаментом, жіночі прикраси з бивнів мамонта, намистини з черепашок та ін.

Завдяки своїм зв'язкам з багатьма музеями Європи Вовк доклав чимало зусиль для обладнання університетської лабораторії найновішим на той час устаткуванням. Він був взірцем вченого, який органічно поєднував практичну роботу під час розкопів в експедиціях з дослідженнями в науковій лабораторії. Як згадував Л. Чикаленко, його обурювали досліди, що їх проводили вчені з імператорської археологічної комісії, «які науку повернули в звичайне шукання кладів, золота для прикраси Ермітажу, і до них часто звертався він словесно, на наукових зборах, і друком, молючи їх, принаймні, не нищити при своїх «дослідах» кістяків людських та звірячих, які могли дати природознавству величезної ваги матеріал. За малими винятками, сі мольби проходили марно, і ще довго побажання Хведора Кіндратовича лишатимуться «гласом вопіющого в пустині».

У петербурзький період свого життя Вовк протягом порівняно короткого часу здійснив доволі багато експедицій. Нині їх, мабуть, вистачило б на ціле життя не одному вченому. А тоді дослідник, попри всі труднощі в транспортному сполученні, обійшов майже всю Галичину, Буковину, Передкарпаття, Закарпаття. Він не лише вивчав історію, культуру й побут, а й збирав етнографічні колекції. 1908 р. Вовк дослідив Чернігівську губернію, 1909—Волинську, 1910—Кубань та півострів Тамань, 1911 —Херсонську губернію. Під час розкопок він був прикладом серйозності в підході до роботи. Для нього не існувало дрібниць, він все обмірковував, передбачав і робив так, «що коли б будь-хто виявив бажання ближче придивитися до його праці, то знайшов би в матеріалах найдрібніші вказівки стосовно рельєфу поверхні стоянки, плану залягання кісток, числа знайдених звірячих кістяків, кремінного начиння відповідно кожному квадратному метрові. З розкопок було брато все, навіть те, що тепер при сучасному станові науки не має видимого значіння, але далі може його мати... Коли під час розкопок виникали проблеми, то робилося все, аби їх вирішити, а різні ненаукові здогадки керівник експедиції відкидав з характерним для нього гумором, а то й з непохитною суворістю. Цікавою рисою педагогічних методів Вовка було те, що він дуже швидко пускав своїх учнів до самої відповідальної праці... Бути його учнем — це багато значило. Це значило бути і співробітником, і молодшим товаришем, з яким обмірковуються не тільки дрібні поточні питання, але який і в широких загаль-

них питаннях наукового значіння та в розробці питань практичної діяльності бере активну участь»,— згадував Л. Чикаленко.

Надзвичайно багато працюючи в експедиціях та професором університету, Хведір Вовк водночас встигав побувати в Румунії, Угорщині, Скандинавії, де вивчав етнографічні та археологічні колекції, закуповував експонати для Російського музею.

Глибокі знання народного побуту, звичаїв, подиву гідна освіченість вченого знайшли відображення в першій в українській науці ґрунтовній книзі «Український народ в його минулому і сучасному», виданій у Петрограді 1916 р. До неї увійшли дві праці — «Антропологічні особливості українського народу» та «Етнографічні особливості українського народу», які й понині є чи не єдиними ґрунтовними й узагальнюючими дослідженнями про культуру українського народу.

Хведір Вовк працював також у галузі історії літератури, архітектури, мистецтва, публіцистики. Крім уже згаданої праці про український орнамент, він написав дослідження про дерев'яні церкви. Як історик літератури Вовк також залишив помітний слід, особливо в праці «Т. Г. Шевченко і його думки про громадське життя», вміщеній у четвертому томі женевського збірника «Громада» 1879 р. Раніше, у 1876 і 1878 рр., він брав участь у виданні в Празі та Женеві «Кобзаря». До женевського видання він написав переднє слово, в якому виявив глибоке розуміння ролі Шевченка в національно-визвольній боротьбі українського народу.

Після падіння Російської імперії, в 1917 р., уряд Української Народної Республіки звернувся до всіх діячів української науки й культури, які свого часу змушені були залишити Батьківщину, з закликом повернутися в Україну і взяти участь у розбудові національної держави. До Києва виїхало чимало діячів української інтелігенції. Серед них був і Хведір Вовк, якому запропонували посаду професора Київського університету на кафедрі географії та антропології. Та по дорозі з ним трапився трагічний випадок — наглий і загадковий, якщо згадати подібні випадки з Олександром Мурашком, Іваном Стешенком, Миколою Леонтовичем, пізніше Георгієм Нарбутом, Олександрою Єфименко, які скінчили життя за загадкових обставин чи були знищені російськими чорносотенцями,— Хведір Кіндратович раптом захворів на нежить і помер. Поховано його в білоруському місті Жлобині.

Доля спадщини вченого за радянської влади більш ніж сумна. Праці його хоч і використовувалися всіма етнографами та антропологами, проте не згадувалися в науковому обігу й не перевидавалися, позначені тавром буржуазного націоналізму. Навіть портрет його, як згадує історик Сергій Сегеда в своїй статті про вченого в журналі «Наука і суспільство» (№ 1, 1990), восени 1972 р. було знято з галереї визначних вчених у приміщенні Секції суспільних наук Академії наук. А колись навіть більшовики у перший пореволюційний рік побоялися зневажити його авторитет. Щойно у Петрограді почалося масове ущільнення пролетаріатом помешкань «буржуазії та капіталістів», один з керівників Академії наук та нарком А. Луначарський звернулися до уряду з проханням не чіпати петроградську квартиру Хведора Вовка, оскільки в ній зберігалися унікальні рукописи з етнології Росії. Та й раніше його праця була удостоєна найвищих наукових відзнак Російської академії наук. Нині ж, після кілька - сотрічного нищення української культури, дослідження Хведора Вовка стають безцінним джерелом пізнання минулого нашого народу. Ідею перевидати цю книгу з доповненням ілюстративним матеріалом подав свого часу палкий популяризатор праць Х. Вовка, видатний художник, етнограф та колекціонер народного мистецтва, незабутній І. Гончар. Рідкісні матеріали для перевидання надали професори М. Фіголь (Івано-Франківськ) та А. Фоменко (Дніпропетровськ), за що упорядник та видавництво висловлюють їм щиру вдячність.

ЮРІЙ ІВАНЧЕНКО

АНТРОПОЛОГІЧНІ ОСОБЛИВОСТІ УКРАЇНСЬКОГО НАРОДУ

Досить уже найповерховішого ознайомлення з історичною долею території сучасної України, щоб не сподіватись від сучасного її населення особливої чистоти етнічного типу. Поминаємо вже те, що в наш час немає, мабуть, ні одного племени, яке заховало б повну чистоту раси; але на такій території, як Україна, що на протязі багатьох віків служила, так би мовити, битим шляхом для всіх масових рухів народів з Азії до Європи, населення не могло не мінятись щодо свого складу, мусіло затримувати в собі сліди попередніх етнічних верств. Явна річ, що наслідком цього не могла не з'явитись певна змішаність етнічного типу її території. Певна річ, що означити характер цієї змішаности та вияснити, хоч до певної міри, ті етнічні елементи, що з них склалося сучасне населення України, можливо тільки шляхом складного антропологічного аналізу; цей аналіз розпочатий відповідно в дуже недавньому часі і тому дуже далекий ще від повної довершености.

Ще не так давно майже за єдину, а в усякім разі найпевнішу відмінну ознаку етнічних груп вважали їх мову. Всю класифікацію багатьох із цих груп, особливо так званих «арійських» чи «індоєвропейських» народів, базували на відмінах мови, а такі вирази, як «романські» чи «слав'янські» народи, й досі мають майже виключне лінгвістичне значіння. Несталість мови як расової ознаки давно вже примусила антропологів звернутись до постійніших, а тому й певніших ознак, як барва зверхнього тілесного вкриття, волосся, очей, зріст, пропорції та форми ріжних частин тіла, а особливо кістяка. Уважне вивчення цих ознак виказало, що вони не тільки індивідуальні, але й передаються в спадщину, не зміняються на протязі багатьох тисячоліть, а тому, як найсталіші, можуть бути справжніми певними *расовими* ознаками.

Вивчення цих ознак у ріжних народів розпочато відповідно недавно, і воно не зайшло ще дуже далеко, так що навіть у Європі воно ще не охоплює ні цілого її простору, ні цілого населення її. Особливо відчувається це щодо східніх європейських країн, що їх займають слав'яне; ці країни на антропологічних картах і досі ще фігурують як обсяжні незабарвлені простори. Тому нема нічого дивного, що Топінар у своїй «Антропології» (1879) [2] ставився виразно негативно до можливости означити антропологічний тип слав'ян, а Денікер, що писав через двадцять літ після нього, вважав навіть саму думку знайти коли-небудь цей тип за чисту химеру [3].

І коли зважати справу тільки з погляду непогодження лінгвістичних ознак з ознаками антропологічними, то не можна не визнати ці думки безумовно правдивими, а надію знайти спільний антропологічний тип для всіх народів, що говорять слав'янськими мовами, звичайно, треба вважати за

[1] Друковано в Збірнику «Украинскій народ-ь вь его прошломг и настоящем-ь», т. II. СПБ., 1916.
[2] Торіпагсі, Р. Ь'АпіНгоро10£Іе. Рагіз, 1879, р. 489.
[3] Вепікег, Л. Ьез гасез еі Іез реиріез сіє 1а іегге. Рагіз, 1900, р. 405.

таку саму химеру, якою була б і спроба знайти єдиний антропологічний тип, наприклад, романських народів. Але, розглядаючи питання про антропологічний тип слав'ян з иншого погляду, а саме: виділяючи первісні, найстарші і, так би мовити, основні елементи слав'янства з маси асимільованих ним инших етнічних елементів; далі, з'ясовуючи,— явна річ, при достатній кількости матеріялу,— взаємовідносини вказаних елементів шляхом того антропологічного аналізу, що про нього сказано вище,— можна, здається, на спробу означення коли не загального, то основного антропологічного типу слав'ян дивитись зовсім не так безнадійно, як названі вище автори.

Початок дослідження антропологічних ознак слав'янських народів належить до другої половини минулого століття і поки що являє собою ряд приватних праць з поля антропології окремих слав'янських народів. Однак, незважаючи на явну недостатність даних, що виявлені наслідком цих праць, почалися вже, приблизно з 90-х років XIX ст., спроби узагальнити ці дані, з метою поставити антропологічну класифікацію слав'янських народів на місце лінгвістичної, що досі існувала. З-поміж цих спроб першою щодо часу, а мабуть і найбільш вдалою щодо методи, можна вважати класифікацію слав'ян небіжчика проф. Е. Т. Наглу, що ніколи не з'явилася друком у стат- тях Наглу, але яку він подавав у своїх лекціях в Musee d'Histoire Naturelle (Jardin des Plantes) у Парижі . Амі поділяв слав'ян на дві великі групи: 1) ясноволосу та яснооку, субрахіцефалічну та низькорослу, зачисляючи до неї полабських слав'ян (вендів), поляків, білорусів та великорусів; і 2) темноволосу, темнооку, брахіцефалічну та високого зросту, що до неї він заводив сербохорватів, словінців, чехів, словаків та українців. Другою такою спробою, далеко більш опрацьованою, але, мабуть-таки, менше вдатною щодо ясности, була характеристика слав'ян, що її зробив Денікер. Характеристика ця є не стільки класифікацією, скільки спробою прикласти до слав'янських народів антропологічні ознаки запропонованих автором етнічних груп. На думку Денікера, до слав'янської групи населення Європи входять принаймні три головні раси (східня, адріятична та західня, чи кельтська) та дві другорядні (віслянська та субадріятична), але при тому питання про ролю та значіння кожного з цих етнографічних елементів зостається поки що не розв'язане. Ми маємо торкнутись ще цих класифікацій у дальшому викладі; а тепер перейдемо до спеціяльно українських студій.

Антропологічне досліджування українців почалося також з 60-х років минулого століття працями Коперницького[2] та Велькера[3]. Праці ті були ще такі незначні (виміряно було всього біля трьох десятків українських черепів), що П. П. Чубінський[4], який теж на початку 60-х років зробив спробу фізичної характеристики українців, за них навіть і не згадав.

Сам Чубінський обмежився тільки помітками рекрутських установ за вказаною від нього програмою, а тому результати, що він їх одержав, крім хіба тільки барви волосся, не мають жадного антропологічного значіння. В 70-х роках, крім кількох промірів Вейсбаха[5] та невеличкої праці Проценка[6] про 70 українських черепів, з'являються вже й значно важливіші

[1] Ця класифікація вперше надрукована, з дозволу автора, мною в рецензії на етнографічну карту Руси-України д-ра Гр. Величка в «Bulletin de la Societe d'Anthropologie» de Paris, 1897, p. **151.**

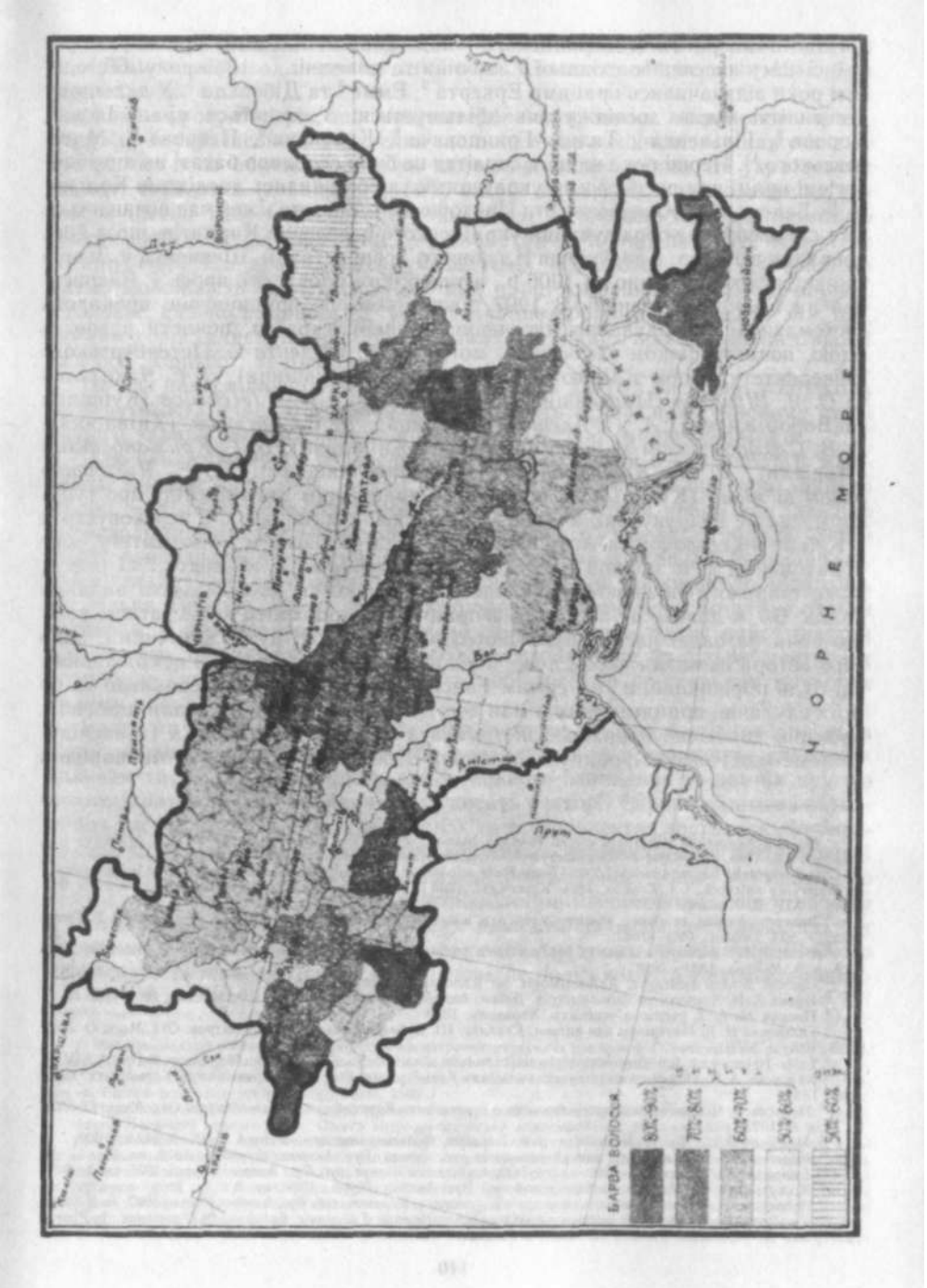
[2] Коперницкій И. Предв. свт>д. о краніологическихь изслъдованіяхь. Кіевскія Универс. Изв., 1861, т. I.

[3] Welcker. Untersuchungen fiber Wachstum und Bau des menschl. Schadels. Leipz., 1862.

[4] Чубинскій. Труды этнографическо-статистической экспедиціи вт> Западно-Русскій Край. СПБ., 1877, т. **VII.**

[5] Weissbach. Korpermessungen verschied. Menschenrassen. Berlin, 1878, S. 250.

[6] Проценко. Антропологическіе этюды. Записки Кіевск. Общ. Естеетвоиспыт., **1871, т. II.**



досліди Майєра та Коперницького ' над живими людьми, присвячені українському населенню східньої Галичини та доведені до 1885 року. Вісімдесяті роки відзначились працями Еркерта [2], Емме [3] та Дібольда . У дальшому десятилітті число досліджувань збільшується: з'являються праці Ікова , Попова [в], Гільченка [7], Талько-Гринцевича [8], Краснова [9], Петрова [10], Магеровського ". Перші роки нашого століття не були особливо багаті на антропологічні праці над російськими українцями та обмежились дослідами Краснова [12], Бєлодєда [13], Кожухова '[4] та Прохорова [15]. Але зате в цей час починається вже *систематичне* обслідування українського населення Карпатів, що я його провадив в 1904 р. з доручення Наукового Товариства ім. Шевченка у Львові та яке тяглося включно до 1906 р., а тепер його провадить проф. І. Раковський на Галицькій рівнині. З 1907 року також, не припиняючи, провадять систематичне обслідування населення Великої України, почасти разом зі мною, почасти цілком самостійно, мої слухачі, студенти С.-Петербурзького Університету: разом зі мною *С. І. Руденко* (Чернігівщина), *Л. Є. Чикаленко* та *О. Я- Шульгин* (Полтавщина та Херсонщина), *Н. Н. Лебедєв* (Курщина та Вороніжчина), *А. Г. Алешо* (Київщина), *Е. С. Артюхов* (Київщина), *В. В. Сахаров* разом зі *мною* (Волинь та Київщина), *Б. Г. Крижановський* (Поділля), *Н. Ф. Кондрашенко* (Катеринославщина), *Л. Є. Чикаленко* разом зі *мною* (Кубань) та инш. Всі ці праці, крім мого досліду про гуцулів [16], ще не видрукувані, але весь їх цифровий матеріял, що переховується в Кабінеті Географії та Антропології С.-Петербурзького Університету, вже обрахований та в значній мірі ввійшов до таблиць та до змісту цієї статті, дуже широко доповнюючи, а почасти й замінюючи наслідки досі виданих праць. Бо ж далеко не всіма цими працями можна тепер користатись, тому що вони базовані на промірах інструментами иноді дуже неточними, а до того автори вживали часом дуже довільних метод, що робили неможливими які-будь порівняння, а тим самим і висновки. Щодо мене персонально та до моїх слухачів, працями яких я мав честь керувати, то ми вживали для своїх промірів виключно парижські інструменти Collin'a та Boulitte'a та наслідували методи і засоби французької школи Вгоса, що їх прийняла Міжнародня

[1] *Majer i Kopernicki*. Charakterystyka fizyczna ludnosci galicijskiej. Zbior wiadom. do antr. krajowej, t. I, 1877;—t. IX, 1885, etc. Majer J. Charakterystyka fizyczna Rusinow. Zbior wiadom. do antr. krajow, 1879, t. III. Id. Charakterystyka fizyczna ludow Litwy i Rusi, Zbior wiadom., t. XVII. Id. Charakterystyka fizyczna ludnosci Podola. Materyaly antropol., t. I, Krakow, 1896. Kopernicki. [ibid.]. Charakterystyka fizyczna Corali ruskich. Zbior wiadom t. XIII, 2. Krakow,. 1889.

Зркергь. Антроп. изслт>дов. нькотор. кавк. нар. и малороссов Харьковск. губ. Изв. Кавказск. О. И. Р. Геогр. Общ., т. VII. Тифлис, 1881 — 1882.

[3] Змме В. Е. О соотношеніи между цвьтностью и формой черепов. Протоколи заст>д. Антроп. Отд. Общ. Люб. Е. А. и 3. Москва, 1881 — 1886.

[4] Diebold W. Ein Beitrag z. Anthropologic der Kleinrussen. Dorpat, 1886.

[5] Иков-ь К. Н. Замітки по кафолометріи. Дневн. Антроп. Отд. М. О. Л. Е., 3. и А. Москва, 1890, вып. IV.

[6] Попові, М. А. К ученію о черепахь. Харьков-ь, 1890.

[7] Гильченко Н. В. Матеріали для антроп. Кавказа. III. Кубанскіе казаки. Труды Антроп. Отд. Моск. О. Люб. Е., 3. и А. т. XVIII.

[8] Talko-Hryncewicz. Jul. Charakterystyka fizyczna ludu ukrainskiego. Zbior wiadom. do antrop. kraiow. t. XIV.

[9] Краснов-ь А. Н. Обг> антропологическихт, типах-ь Харьк. ут,зда. Географ, сборникь студ. Харьк. У-та. Харьков-ь, 1891.

[10] Петров-ь В. Ч. Сравненіе антроп. данньїхт, о призывньїх'ь Курской губ. Дневн. Антроп. Отд. Моск. О. Люб. Е., 3. и А. 1893, вип. 1.

[11] Magierowski L. Wzrost ludnosci w pow. Saftskim. Materialy antrop.— archeol. 7, IX. Krakow, 1900.

[12] Краснов-ь А. Н. Матеріали для антропологін рус. народа. Рус. Антроп. Журналі,, 1902, кн. 3.

[13] Б-Ьюгг>д-ь Ф. 3. К антропологін малорусскаго населенія Черниг. губ. Рус. Антроп. Журн., 1907. кн. 1—3.

[14] Кожухові, А. Н. Малоросси Волинской губ. Рус. Антроп. Журн., 1907, кн. 2.

[15] Прохоров-ь К. Г. К'ь антропологін населенія Коротояк. у. Воронеж, губ. Рус. Антроп. Журн., 1907, кн. 1—2.

[16] Хв. Вовк. Антропологічні досліди українського населення Галичини, Буковини й Угорщини. І. Гуцули (матеріяли до українсько-руської етнології, т. X. Львів. 1908).

Згода (Entente Internationale pour unification des mesures craniometriques et cephalometriques) 21 квітня 1907 р. в Монако та 14 вересня 1912 р. в Женеві '.

Цілком зрозуміла річ, що вищенаведеними працями антропологічне обслідування українського населення ще далеко не закінчене. Не кажучи вже про те, що воно обмежилося поки що тільки місцевостями, де український елемент становить щонайменше 50% цілого населення, і не торкнулось ще зовсім частин Таврії, Бессарабії тощо, воно не охопило ще всіх повітів по деяких губерніях, де вже були антропометричні праці; потребує також це обслідування ще дуже численних додатніх відомостей. Але все-таки ми маємо можливість користатись для цієї праці численно далеко значнішим, а головне, далеко точнішим та систематичніше зібраним матеріялом, ніж той, що ним користались автори опрацьованих досі даних про населення Європи та Росії Денікер [2] та Івановський [3].

Це дає нам сміливість сподіватись, що наші дані та висновки з них коли не будуть остаточні, то в усякім разі покажуть те, що при сучасному стані нашого знання можна сказати про антропологічні ознаки українців.

Для якнайточнішого означення анатомічних ознак в антропології вживають звичайно промірів; а там, де вони цілком неможливі або занадто трудні,— статистичний обрахунок спостережень. Таким чином всі дані про антропологічні ознаки виявляються в цифрах та у вигляді таблиць. У цій статті, призначеній для широкої публіки, ця метода, хоч вона й найясніша та найдоказніша, могла б обтяжати читачів; тому ми зважимось обмежитись тут тільки найконечнішою кількістю цифр, що стосуються до самих тільки чоловіків. З антропологічних ознак ми скористаємось тільки найсутнішими для нашого завдання і примушені будемо втриматися од більше часткових подробиць, що знайшли чи знайдуть собі місце в спеціяльних наукових працях.

Вище ми згадували вже за те, що мову не можна заводити до числа надійних антропологічних ознак, бо вона легше за все підлягає стороннім впливам та внутрішнім змінам, аж до повного заникання та заміни другою мовою; прикладів на це можна найти досить в історії Європи навіть за останні два тисячоліття. Та все-таки в мовах та в їх діялектах зосталося ще багато таких рис, що можуть стати дорогоцінними вказівками для антропології та спричинитись до з'ясування певних антропологічних явищ. Ми вважаємо тому дуже корисним простежити антропологічні ознаки українців у зв'язку з географічним поширенням головних діялектів їх мови; в залежності від цього ми й розглянемо кожну з цих ознак по трьох групах українського населення: 1) *північної* смуги, що відповідає поліському та сіверсько-полісь-

' Международния соглашенія для обьединенія антропологическихт, изм-вреній. Переводь подь ред. Ф. К. Волкова. СПБ., 1913. (Изд. Р. Антропологическаго Общ. при С.-Петерб. Университетт,).

[2] Deniker J. Les races de l'Europe. I. Indice cephalique en Europe. Paris, 1899. II. Taille en Europe. III. Pigmentation en Europe (commun. preliminaire). Paris, 1909.

[3] Ивановскій А. А. Обь антропологическом-ь составь населенія Россіи. Москва, 1911.

Idem. Населеніе земного шара. Опнт-ь антропологической классификаціи. Москва, 1911.

Читачам, що можуть бути збентежені невеликою, порівнюючи з числом цілого українського населення, кількістю промірених осіб, мусимо завважити, що, як показують досліди Брока, середні антропологічні цифри дають помітні хитання тільки до певної кількости промірених суб'єктів; далі ці хитання майже припиняються, і цифри, що їх одержують у тій самій місцевості та в тій самій етнічній групі, відріжняються одна від одної тільки сотими та тисячними частинами %. Завдання антропологічної статистики становить, отже, не те, щоб у кожній місцевості проміряти якомога більшу кількість людей, а те, щоб проміри були переведені у якнайбільшій кількості місцевостей. У наших обслідуваннях число таких місцевостей не менше як 2—3 на повіт.

кому діялектам; 2) *середньої* смуги, що обхоплює українські та галицькі діялекти; та 3) *південної* смуги, що до її обсягу входять слобідсько-український, подільський, подністрянсько-галицький та південнокарпатський діялекти.

1. Пігментація (барва волосся та очей)

Барва волосся та очей хоч і не надається до безпосереднього проміру та припускає певну частку суб'єктивізму в спостереженнях, але проте вона дуже важлива з антропологічного боку, бо вона дуже чутлива щодо етнічної домішки. Щодо українців, то вона грає особливо важливу ролю, бо, як це ми побачимо далі, їх пігментація одзначається взагалі дуже значною одноманітністю, а порушення цієї одноманітности дають нам вказівки на сторонні етнічні впливи, які мусять бути обслідувані.

Північна смуга України щодо барви волосся дає картину майже послідовного згущення тонів в напряму з півночи на південь та зі сходу на захід. Найясніше волосся виказалось у населення північних повітів України на Курщині, з виразною, очевидячки, перевагою ясного волосся (58 % ясноволосих та 42 % каштанових) та з повною відсутністю темноволосих. Хоч ці цифри одержав Н. Н. Лебедєв з невеликої кількости спостережень і їх значно послаблюють дані Петрова (38 % ясновол., 38% каштан, та 24 % темновол.) та спостереження того самого Лебедєва в дальших південних повітах тої самої губернії (20% ясновол., 60% каштан, та 20% темновол.), але в усякому разі ми можемо, не помиляючись, вважати курських українців у більшості за безперечних блондинів і, як це буде видно далі, *за одиноких* блондинів не тільки серед українців північної смуги, але й серед українців взагалі. Вже в безпосередньому сусідстві з Курщиною, у східніх повітах Чернігівщини, як показують мої вкупі з С. І. Руденком досліди, ясноволосих було тільки 12,5 %, каштанових — 27,5 %, а темноволосих — 60 %. Майже ті самі процентові відношення дають нам висліди наших обслідувань і в південно-західніх повітах тої самої губернії, себто виразну перевагу брюнетів із зменшенням чистих блондинів (7,2 % ясновол., 34,4 % каштан, та 57,8 % темновол). За Дніпром, на Київському Поліссі (Радомиський повіт на Київщині), як видно зі спостережень В. В. Сахарова, темне забарвлення волосся ще сильніше: ясноволосих він зустрів 8,7 %, каштанове волосся було у 30,4 %, а на пайку темноволосих припало вже 60,8 %. Далі, на Волинському Поліссі, згідно з дослідами моїми та В. В. Сахарова, пігментація волосся виказується така сама, але з повною відсутністю ясноволосих (39,5 % каштанових та 60,4 % темноволосих); але в північно-західній частині тої самої Волині темне забарвлення хоч і переважає, та зразу й слабне (0 % ясновол., 44, 6 % каштан, і тільки 55,3 % темноволосих). Нарешті, в Холмщині темне забарвлення втрачає вже свою перевагу та уступає перед яснішим забарвленням (28,8 % ясновол., 28,8 % каштан, і тільки 42,3 % темноволосих).

Отже, щодо барви волосся, то, поминаючи невеличкі відхилення, у північній смузі України ми все-таки знаходимо виразну перевагу темного забарвлення; а щодо барви очей, то нам доведеться констатувати не тільки дуже сильні хитання, але й перевагу в цілком протилежний бік, а саме в бік ясного забарвлення, а до того перевага ця йде не в певному напрямі, а на перший погляд — трохи недоладно. Українці Курщини, як і треба було того сподіватись, в більшості своїй яснооокі (у північних повітах 58 % яснооких, 34 % мішаних і тільки 8 % темнооких; у південних повітах — 60 % яснооких, 20 %

мішаних та 20% темнооких). На Чернигівщині ці відношення значно змінюються на користь темних очей (24,9 % яснооких, 37,8 % мішаних та 37,3 % темнооких), але в Радомиському повіті на Київщині перевага ясних очей знову посилюється (39,1 % яснооких, 34,7 % мішаних та 26 % темнооких). На Волині, у північно-східній та північно-західній частинах її, перевага ця посилюється ще більше (у півн.-східн. частинах: 60,4 % яснооких, 2,3 % мішаних та 37,2 % темнооких; у півн.-західн. частинах: 60 % яснооких, 9,2 % мішаних та 30,7 % темнооких); при цьому не можна не звернути уваги на порівнюючи великий % темнооких та незвичайно малий % мішаних очей у північно-східній частині Волині, а саме в Овручському повіті. Разом із значною перевагою темного забарвлення волосся цей великий % темнооких вказує на змішання двох ріжно забарвлених рас, притому на змішання, мабуть недавнє, яке не встигло ще дати скільки-будь значну кількість мішаних очей, що вказувало б на давнє змішання. На Холмщині яснооких 52,5 % і цілком однакова кількість темнооких та сірооких (по 23,7 %), що вказує також на змішання двох рас, яке, однак, сталося раніше'.

Переходячи далі до *середньої* смуги України, зустрічаємо в крайній східній частині її, на Вороніжчині, як показують досліди Н. Н. Лебедєва, перевагу мішаного типу, цебто каштанової барви волосся (17 % ясноволосих, 50 % каштанових та 33 % темноволосих), з очевидним відхиленням до темноволосости. Потім, на Харківщині знаходимо відразу виразну перевагу темної барви волосся (згідно з дослідами Кондрашенка: 0 % ясноволосих, 21,6 % каштанових та 78,3 % темноволосих). Але на Полтавщині, як показують цифри Чикаленка та Руденка, бачимо вже значне послаблення темного типу (8,6 % ясновол., 34,0 % каштан, та 57,2 % темновол.). З Київщини за Дніпром маємо цифри д-ра Дібольда та А. Н. Алешо, що значно розходяться між собою. Перший у місцевості, яку він досліджував, знайшов 21 % ясноволосих, 13% каштанових та 59% темноволосих (решта — сиві); а другий — 3,3 % ясноволосих, 20,5 % каштанових та 74,1 % темноволосих. Ці цифри вказують на те, що барву волосся у населення Київщини треба визнати вже виразно темною, тим більше, що частина спостережень Дібольда припадає на північних подолян. А подоляне, як доводять досліди Б. Г. Крижановського, відзначаються досить малою мірою темного забарвлення волосся (17,3% ясноволосих, 42,3% каштанових та 40,4% темноволосих), а в південно-західній та в центральній Волині перевага темної барви знову посилюється (3,3 % ясноволосих, 34,1 % каштанових та 62,5 % темноволосих). У Галичині, на північному сході, темне забарвлення помітно сильніше, ніж на російському Поділлю (6,2 % ясноволосих, 39,6 % каштан, та 54,1 % темноволос), а на південному заході темноволосість уже наближається до київської (6,8 % ясновол., 22 % каштан, та 71,2 % темноволосих). Нарешті, на Карпатах, згідно з моїми спостереженнями, темноволосість одразу сильно підвищується, досягаючи у лемків 80,2 % на 1,1 % ясноволосих та на 18,7 % каштанових. У північних бойків ясноволосих уже зовсім немає, каштанових тільки 20,3%, а темноволосих — 79,6%; щодо бойків, які згуртовані біля залізниці Стрий—Лавочна, то у них помітний певний вплив русинів з Галицької рівнини, і на 5,6 % ясноволосих у них припадає 23,5 % каштанових і тільки 68,6 % темноволосих; а на західньому узгір'ю Карпат, у колишніх

[1] На жаль, починає встановлюватись звичай заводити до таблиць та розглядати барву волосся та очей у вигляді так званого *комплекси*, що робить неможливим зауваження такого роду та взагалі утруднює аналітичні способи щодо вивчення пігментації.

угорських русинів, також мною обслідуваних, виказалось 0 % ясноволосих, 37.7 % каштанових та 62,2 % темноволосих. Самі тільки південні бойки, безпосередні сусіди галицьких гуцулів з північно-східнього боку, відзначаються не зовсім зрозумілою для нас перевагою каштанового волосся (52 %) при дуже малій кількості блондинів (1,8%) і відповідно невеликій кількості брюнетів (всього 46,5%).

Щодо барви очей, то середня смуга України виявляє ті самі особливості, що й північна, але в значно послабленій формі. На сході, на Вороніжчині, ясні очі виразно переважають (44 % яснооких, 44 % мішаних і тільки 12 % темнооких). На Харківщині, судячи по цифрах Гальченка та А. Н. Краснова, маємо те саме явище, але досліди Кондрашенка дають наслідки протилежні, а саме: переважає темне забарвлення (9,2 % яснооких, 16,4 % каштанових та 74,2 % темнооких). На Полтавщині, згідно з відомостями Чикаленка та Руденка, переважає мішана барва очей (19,5% яснооких, 54,5% мішаних та 25,7 % темнооких). На Київщині, як спостеріг Дібольд, помітна лише дуже незначна перевага темного забарвлення очей (16% яснооких, 41 % мішаних та 42 % темнооких), а дані Алешо виказують цю перевагу цілком виразно (5% яснооких, 35% мішаних та 60% темнооких). Але далі на північному Поділлю, згідно з спостереженнями Б. Г. Крижановського, перевага темних очей слабне, ідучи в супроводі досить значного % мішаної барви очей (9,6 % яснооких, 42,3 % мішаних та 48,1 % темнооких). На південно-західній та центральній Волині ясних очей дуже багато — 35%, мішаних 24,1 % та темних — 40,7 %. Те саме, що й на Поділлю, бачимо на Галицькій рівнині: у північно-східній частині її, як свідчать матеріали Раковського, 21,1 % яснооких, 44,2 % мішаних і'тільки 34,6 % темнооких; але в північно-західній Галичині знаходимо (мої досліди) перевагу темних очей (10,4% яснооких, 35,4 % мішаних та 54,2 % темнооких); у центральній Галичині — 15.8 % ясних очей, 31,6 % мішаних та 52,6 % темних очей. На Карпатах, у лемків, маємо 16,5 % яснооких, 30,8 % мішаних та 52,7 % темнооких; у північних бойків — 20 % яснооких, 32,4 % мішаних і 47,3 % темнооких, а в центральних бойків (в долині річки Опора) маємо уже 31 % яснооких, 19,6 % мішаних і також 47 % темнооких; нарешті, у колишніх угорських русинів знаходимо 26,5 % ясних, 18,8 % мішаних та 54,6 % темних очей.

Взагалі, як бачимо в середній смузі України, з винятком, головно, деяких східніх місцевостей, переважає щодо волосся і щодо очей темне забарвлення, але кількість ясних, а особливо мішаних (сірих) очей дуже відчувається, вказуючи на етнічні домішки, що порушують одноманітність загального темного типу.

У *південній* смузі України, щодо барви волосся, ми бачимо вже майже цілковиту одноманітність: скрізь, за винятком південних бойків, рішуче переважає темне забарвлення. На Кубані, згідно з зібраними мною та Л. Є. Чикаленком даними, ясноволосих 2,5 %, каштанових 15 % та темноволосих — 82,5 %. У східній частині Катеринославщини блондинів немає зовсім, каштанових 14%, а темноволосих 85%; а в західній частині ясноволосих — 0,45%, каштанових 26% та темноволосих 72,4%; в Мелітопольському повіті, у Таврії, згідно з даними того самого дослідувача, 8,1 % ясноволосих, 24,3 % каштанових та 67,5 % темноволосих. На Херсонщині, згідно з даними Чикаленка та Шульгина, ясноволосих 6,1 %, каштанових 36,9 % та темноволосих — 59,6 %. На Поділлю, як це видно з цифр Б. Г. Крижановського, по течії річки Бугу, ясноволосих 6,6%, каштанових — 24,6% та темноволосих— 68,8%; а по річці Дністру — ясноволосих зовсім немає, каштанових

21,9 % та темноволосих — 79,1 %. У галицьких гуцулів, на початках Пруту по Білому та по лівому боці Чорного Черемошу, згідно з моїми дослідами, кількість блондинів не перевищує 4,3 %, каштанова барва волосся трапляється удвічі частіше,— усього 8,7%, а ціла маса темноволосих складає 86,9 %. У гуцулів буковинських, по правому боці Чорного Черемошу та на початках Сучави та Серету, помітна певна домішка ясноволосого елементу, що дає 16,7%; каштанового волосся тут також дуже небагато (3,3%), а темноволосих — 80%. У колишніх угорських гуцулів, на початках Тиси, при дуже невеликій кількості блондинів (2,7 %), трохи більше каштанового волосся (13,8%), а брюнетів — 83,3%. Нарешті, у бачванців, русинів, що живуть найдальше на захід, у селах Коцурі та Керестурі у південній частині колишньої Угорщини (Бачка) та що їх справно зачислюють деякі автори до словаків, я знайшов 40 % каштанових та 60 % темноволосих.

Щодо пігментації очей, то за винятком Херсонщини, де ми бачимо наявну перевагу мішаних очей (18,7 % ясних, 50 % мішаних та тільки 31,2 % темних очей), та почасти Кубані, де помітно хитання між мішаними й темними очами, в усіх инших місцевостях південної України знаходимо повну перевагу темної пігментації очей: у східній частині Катеринославщини 38 % яснооких, 4,2 % мішаних і 57,1 % темнооких; у західній її частині — 23,4 % яснооких, 15,8 % мішаних і 62,8 % темнооких; у Таврії 21,6 % яснооких, 13,5 % мішаних та 64,8% темнооких; на Поділлю по течії Бугу 11,5% яснооких, 29,5 % мішаних і 59 % темнооких; а понад Дністром — 3,1 % яснооких, 25 % мішаних та 71,9% темнооких; по той бік кордону у південних бойків — 14,3 % яснооких, 28,5 % мішаних та 57,1 % темнооких; у галицьких гуцулів — 21,7 % яснооких, 20,3 % мішаних та 58 % темнооких; у гуцулів буковинських— 13,3 % яснооких, 26,7 % мішаних та 60 % темнооких; у колишніх угорських гуцулів — 22,1 % яснооких, 2,8 % мішаних та 75 % темнооких; нарешті, у бачванців — 35 % яснооких, 0 % мішаних та 65 % темнооких.

Зводячи все сказане до загальних зауважень щодо барви волосся та очей у всіх українців, мусимо прийти до таких висновків:

а) Українці є, в цілій своїй масі, люде майже однаково темноволосі та темноокі.

б) Ця ґрунтовна пігментація українців найслабша на північному сході, поступово густіша є в напрямі на південь та захід та досягає свого тахітит'а на південному заході, цебто в місцевостях, де українці стикаються з південними та західніми, крім поляків, слав'янами.

в) Барва волосся українців взагалі тотожня з барвою очей, цебто українці в більшості мають темне волосся і темні очі, але кількість яснооких значно переважає кількість ясноволосих, цебто, инакше кажучи, ясні очі трапляються иноді й у темноволосих (навпаки — рідше).

г) Ясне волосся та ясні очі і своєю незначною кількістю, і географічним поширенням свідчать про те, що українців не можна вважати за населення, що склалося з мішанини двох рас — ясноволосої та темноволосої, а треба визнати належність їх до одної темноволосої раси з місцевими ясноволосими домішками, що досить різко відмежені географічно та що їх цілком можна пояснити сусідніми етнічними впливами. Ми бачили, що найясніше волосся та очі має населення України в західній частині Курщини, цебто у безпосередньому сусідстві з великоросами, що, як відомо, відзначаються дуже ясним комплексом (37% ясного типу, 41 % мішаного та 25% темного); рівень цього комплексу у найчистіших представників великоросів, як, наприклад, у чудово захованих забайкальських «семейських», доходить до 77 % ясного,

19 % мішаного і тільки 4 % темного. Далі, коли не перевагу, то дуже високий відсоток ясноволосих та яснооких знаходимо також у північній смузі України, де українське населення незвичайно тісно змішане з білорусами, цебто знов-таки з народом досить ясного комплексу (48 % ясного типу, 31 % мішаного та 21 % темного). Нарешті, у західній та центральній Волині на північному Поділлю, в напрямку з північного заходу на північний схід тягнеться не дуже широка, але досить довга смуга мазурсько-польської колонізації, що принесла з собою також ясне забарвлення (у поляків 35 % ясного типу, 46 % мішаного та 19 % темного). Так само польський вплив знаходимо і в східній Галичині до Карпатів, а почасти навіть і на Карпатах (лемки).

2. **Зріст**

Щодо зросту українського населення, то всі, як старіші, так і новіші, починаючи з Чубінського, письменники та дослідники визнають його *вищим за середній* чи *високим.* Але, як і инші антропологічні ознаки, зріст також до певної міри вар'їрує в ріжних частинах України, і ці варіяції дуже цікаво розібрати.

У *північній* смузі України найменшим зростом, що трохи навіть не досягає середнього, відзначається населення східніх повітів Чернигівщини по лівому боці річки Десни (1649 мм). Далі йдуть південні повіти Чернигівщини на південь од Десни (1659 мм). За Дніпром у Радомиському повіті на Київщині зріст майже такий самий, як і на південній Чернигівщині (1657 мм), а на Волині, у північно-східній та північно-західній частині її, помітно навіть деяке зниження зросту (1643 мм та 1656 мм). Найвище на цілу північну смугу виходить населення українських повітів на Куртині (1663,5 мм). Отже, тенденція послідовного звищення зросту зі сходу на захід хоч і помітна, але вона сильно переривається під впливом почасти сусідніх етнічних елементів, про що буде сказано далі, а почасти, мабуть, і від того, що тут заховалось старовинне населення країни; за докази щодо останнього факту скажемо потім, а поки що звернемо тільки увагу на порівнюючи невеликий відсоток малого зросту в північній смузі, на досить великий відсоток високого та сильну перевагу зросту, що наближається до середнього. Про це див. таблицю 1.

В *середній* смузі України, в східній частині її, найнизькоросліше населення знаходиться, мабуть, на Харківщині, де Краснов вичислив середній зріст 1642 мм, а з даних Еркерта виходить 1645 мм. Але й тут ці цифри виходять дивно малі, коли порівняти їх з тими, що одержав Кондрашенко, який знайшов у Змієвському та Ізюмському повітах середній зріст 1682 мм. На Вороніжчині, згідно з дослідами Прохорова, середній зріст населення більший, а саме - 1685 мм. Далі, у північно-східніх повітах Полтавщини, згідно з цифрами Чикаленка та Руденка,— 1675 мм, а в південно-західніх — 1702 мм. На правому боці Дніпра на Київщині, як спостеріг Дібольд, зріст досягає 1669 мм, а згідно з дослідами Алешо — 1679 мм та Артюхова (Звенигородський та Таращанський повіти) — 1690 мм. На Поділлю, як спостеріг Крижановський, зріст також дуже високий: для північних повітів Крижановський дає нам цифру 1683 мм. Але далі на південно-західній Волині, як показують проміри Сахарова, зріст одразу падає до 1663 мм. В Галичині він знову підвищується, хоч і. з значними скоками: згідно з моїми промірами, у центральній Галичині зріст досягає 1664 мм та. на півночі—1682 мм, а в північно-східній частині, як спостеріг Раковський,— 1684 мм; в горах

№ 9в

Таблиця 1

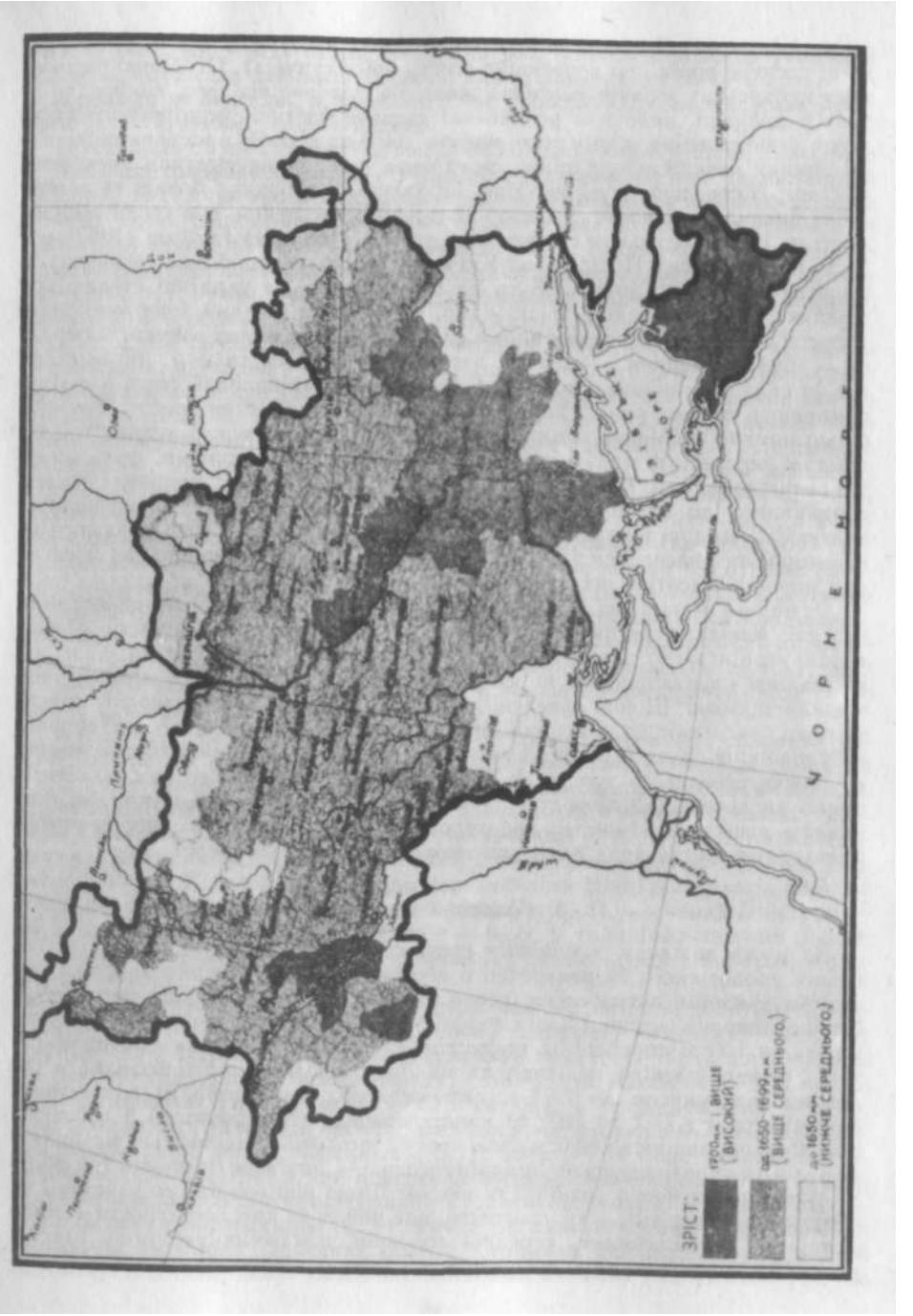
Українці північної смуги	Курщина		Чернигівщина		Київщина	Волинь		Холмщина	Середні для цілої північної смуги
	Лебедєв		Вовк та Руденко		Сахаров	Вовк та Сахаров		Сєржпутовський	
	Північні повіти	Південні повіти	Східні повіта	Південно-повіти	Радомиський повіт	Північно-східні повіти (Овруччськ.)	Північно-західні пов.		
Число промірених	32		80	141	23	43	66	59	444
1 Барва волосся в %									
Ясна	58,0	20,0	12,5	7,2	8,7	—	—	28,8	—
Каштанова	42,0	60.0	27,5	34,4	30,4	39,5	44,6	28,8	—
Темна		20,0	60,0	57,8	60,8	60,4	55,3	42,3	—
Ясна	58,0	60,0	27,5	22,3	39,1	60,4	60,0	52,5	—
	34,0	20,0	35,0	40.6	34,7	2,3	9,2	23,7	—
Темна	8,0	20,0	37,5	37,1	26,0	37,2	30,7	23,7	—
2 В абсолютних цифрах (міліметри)	1663,5		1649	1659	1657	1643	1656	1667	1656,3
в % малий	15,3		21,2	18,4	13,0	20,9	13,6	15,2	—
нижчий за середній	28,1		30,0	28,2	30,4	39,5	34,8	20,3	—
вищий за середній	28,1		28,8	29,6	30,4	25,8	30,3	37,2	—
високий	28,1		20,0	23,7	26,0	13,9	21,2	27,1	—
III. Головний покажчик: В абсолютних цифрах доліхоцефали	83,3		83,6	82,3	83,8	83,0	81,6	82,8	82,9
в% мезоцефали	9,0		5,0	8,1	4,3		9,0	8,4	—
	9,0		10,0	20,5	17,3	18,6	12,1	8,4	—
субрахіцефали	36,3		35,0	31,3	17,3	44,1	51,5	42,3	—
брахіцефали	45,4		50,0	39.5	60,8	37,2	27,2	40,6	—
IV. Височина черепа (продовжний діяметр = 100)	71,1		71,1	70,9	72,9	72,0	71,0	71,6	71,5
V. Личний покажчик	103,5	104,5	104,7	103,6	103,3	105,3	103,3	101,8	103,7
VI. Носовий покажчик	67,7	69,3	71,9	71,2	67,8	66,0	66,6	70,5	68,8
VII. Профіль носа: Вигнутий	7,7	5,2	6,2	10,0	17,3	4,6	4,5	13,5	8,6
	46,1	36,8	61,2	62,2	60,8	76,7	77,2	28,8	56,0
Вгнутий	46,1	57,8	32,5	27,5	21,7	18,6	18,1	57,6	36,2
VIII. Довжина верхньої кінцевости (руки) щодо зросту	44,9	43,7	45,2	45,3	43,0	44,9	44,9	43,9	44,5
IX. Довжина нижньої кінцевости (ноги) щодо зросту	47,9	47,6	47,5	47,9	47,2	47,5	47,3	48,8	47,7
X. Довжина ніг щодо бюсту	90,2		90,4	91,8	89,7	90,8	89,9	95,7	91,2

у північних бойків зріст знову сильно знижується, доходячи до 1664 мм, далі, у лемків він трохи вищий, і тільки у центральних бойків (тухольців у Коперницького) доходить до помірної висоти (1667), а в колишніх угорських русинів, що, мабуть, вплинули і на центральних бойків завдяки великій (тепер залізниця) дорозі через Карпати, зріст досягає 1677 мм. Отже, у середній смузі України можна вже ясніше помічати послідовне підвищення зросту зі сходу на захід, але знову-таки зі значними перервами, що їх пояснення, однак, не викликає жадних труднощів. Цифри Краснова для Харківщини взяті головним чином з промірів міського населення Харкова, що здавна був головним пунктом великоруської імміграції, тому вони й нижчі за цифри для Вороніжчини. На південному заході Волині, як це ми вже бачили та ще побачимо, був великий колонізаційний рух мазурів; аналогічні впливи спричинились до зниження зросту у лемків, а особливо у північних бойків, де, однак, головну ролю щодо зменшення зросту грало, мабуть, мешкання в чорних хатах та погане живлення — вівсяні пляцки замісць хліба.

Нарешті, у *південній* смузі України маємо виключно зріст або високий, або такий, що значно наближається до нього; але й тут знаходимо також певні хитання, що стоять в залежності від місцевих етнічних умов. На Кубані, яка лежить найдальше на схід, зріст чоловічого населення (проміри Гільченка— 1700 мм, а мої та Чикаленкові— 1709 мм) може стати поруч з таким самим високим, а то, може, ще й вищим зростом населення Катеринославщини, де в східній частині досягає 1716 мм, а в західній частині знижується до 1700 мм. Ці місцевості займають виняткове становище щодо зросту, і в инших частинах України зріст населення вже не такий високий,— спочатку він трохи знижується, а далі послідовно підвищується. На Херсонщині, як показують проміри Чикаленка та Шульгина, він не більший як 1675 мм, понад річкою Бугом на Поділлі зріст трохи вищий—1686 мм, а понад Дністром ще вищий — 1691 мм. Щодо Карпатів, то, з винятком північної частини південних бойків (1662 мм), зріст там ще підвищується та ступнево досягає 1700 мм: у галицьких гуцулів — 1690 мм, у буковинських — 1696 мм і, нарешті, у колишніх угорських— 1700 мм. Найдальший західній острівець український, у Бачці, також одзначається дуже високим зростом (1684мм), що наближається, як і зріст гуцулів, до високого зросту південно-західніх слав'ян.

Озираючи тепер загальним поглядом цифри зросту українців, ми бачимо передусім, що вони надзвичайно рідко спускаються нижче середнього, а навпаки, в більшості місцевостей досягають цифр високого зросту та й переходять за нього. Середній зріст українців взагалі, на основі наведених нами цифр, рівний 1673 мм.

Географічно зріст українського населення розподіляється під впливом переважно етнічних умов, що не становлять особливих труднощів для їх з'ясування. Ми тільки що бачили, що найбільшого розвитку зріст українців досягає у південній смузі й головним чином у місцевостях, які зв'язують українців з близько з ними спорідненими групами південних слав'ян, що, як відомо, відзначаються високим, а часто й дуже високим зростом (серби — 1695 мм, сербохорвати, за Івановським,— 1692 мм, а за Денікером — 1700мм, босняки—1723мм та герцеговинці—1759мм). Посуваючись на захід, ми бачимо дуже помітне зниження зросту у південних бойків, мабуть, під впливом загальних причин, що спричинились до зниження зросту у населення Галицької рівнини взагалі, а саме під впливом польського панування та проникання польського елементу до країни у великих масах (зріст україн-



ців на південному Поділлю та Херсонщині дуже високий, а на Катеринославщині досягає рівня, що перевищує навіть зріст гуцулів). Особливо високий зріст кубанських козаків залежить, явна річ, головно від того, що предки їх були з добірної, найбільш розвиненої фізично частини українського населення (запорожців), а крім того, мабуть, ще й од шлюбів з місцевими жінками ріжних кавказських племен, серед яких, наприклад, осетини досягають 1692 мм. В середній смузі України, на заході, у північних бойків та лемків знову виявилось близьке сусідство польського населення, яке трохи послаблюється, однак, близьким сусідством словаків (1683 мм) та чехів (1667 мм). Далі, на північному Поділлю, на Київщині та Полтавщині зріст звищується і зовсім падає на Харківщині та на Вороніжчині, де українці стикаються з великоросами (середній зріст— 1657 мм), що їх нижчий зріст теж залежить од инородніх, головним чином фінських низькорослих елементів (мордва — 1643 мм, зиряни — 1628 мм, черемиси — 1615 мм та ин.), які ввійшли тут до складу слав'янського населення. Нарешті, в північній смузі України, поминаючи великоруський вплив на Курщині на зниження зросту, яке найбільш помітне на Чернигівщині та в північній Волині, могло впливати й те, що там українське, мабуть-таки, перемішалося з литовськими, польськими та великоруськими племенами,— факт, який, на думку новіших учених, спричинився до витворення білоруського племени. На це правдоподібно вказують і згадані вже нами відповідно невисокі відсотки низькорослого та високорослого населення в даних місцевостях, тоді як середній зріст досягає тут значних відсотків, як це можна бачити на таблиці 1.

Отже, ми маємо всі підстави, щоб вважати українців високорослими взагалі. Але тут стає питання, як ми мусимо дивитись на низькорослі елементи українського племени: як на останки старої низькорослої раси, що з'єдналися з великоросами, чи як на порівнюючи новіші етнічні домішки, що з'явилися ззовні. Щойно наведені дані щодо географічного розподілу зросту та наші пояснення щодо меншої високорослости певних місцевостей, особливо у північній смузі України, а також відповідно незначний відсоток малого та нижче середнього зросту на цілій Україні — все це дає нам, здається, право висловитись з певністю на користь того, що зростом українці становлять етнічно одноманітну високорослу масу, в основі якої ніяк не можна припустити злиття двох рас — високорослої та низькорослої.

3. Головний покажчик

За дуже важливу, з причини своєї сталости, ознаку вважають відношення продовжного та поперечного діяметрів голови, що визначається так званим *головним покажчиком,* цебто цифрою, яка показує відношення найбільшої ширини черепної части голови до найбільшої її довжини, яку приймають за 100. Відповідно до цього головного покажчика, як етнічні групи, так і окремі індивіди поділяються на *довгоголових* (доліхоцефали) з головним покажчиком до 77,7, *середньоголових* (мезоцефали) з головним покажчиком од 77,7 до 80,0 та *короткоголових* (брахіцефали) з головним покажчиком, вищим за 80,0; в свою чергу довгоголові поділяються на доліхоцефалів та судоліхоцефалів, а короткоголові — на субрахіцефалів (од 80 до 83,3) та брахіцефалів (од 83,3 та вище). Щодо цієї ознаки, то українці, як і взагалі всі слав'яне,— круглоголові, але рівень їх круглоголовости (згідно з нашими обчисленнями, середній головний покажчик українців взагалі рівний 83,4) у ріжних груп населення та в ріжних місцевостях має виключної

ваги інтерес. Як у всіх більш-менш мішаних етнічно народів, в українців головний покажчик дає певні хитання, але ці хитання, як ми це зараз побачимо, зовсім не безладні, а, навпаки, дуже многозначні, особливо коли зіставити їх з хитаннями инших ознак.

В північній смузі України, на східньому її краю, на Курщині, знаходимо в українців головний покажчик 83,3. Далі, в східній частині Чернигівщини головний покажчик трохи вищий за середній (83,6), але в південно-західніх повітах Чернигівщини він зразу дуже сильно падає до 83,0, знижуючись на північному заході до малої субрахіцефалії (81,6). Таким чином тенденція до звищення антропологічних ознак зі сходу на захід, яка помітна й тут, переривається і тут рухом довго- та середньоголових елементів з Великороси, Білоруси, а особливо з Польщі на крайньому заході.

В середній смузі України вказані хитання менші. Найменшим головним покажчиком, як видно з промірів Кожухова на 120 суб'єктах, одзначаються українці Вороніжчини (81,0), але в дослідах Лебедєва цей покажчик значно вищий та наближається до середнього (83,2), цебто й тут до певної міри повторюється те саме, що ми бачили тільки що в північній смузі. Але далі, на Харківщині, як це дослідив Еркерт на 80 суб'єктах, головний покажчик також близький до середнього (83,2), а на Полтавщині, як показують цифри Чикаленка, Шульгина та Руденка, у північно-східніх повітах — 83,0, а в південно-західніх — 83,5. На Київщині проміри Дібольда (на 200 суб'єктах) дають головний покажчик уже порівнюючи значно вищий (84,5), але Тальько-Гринцевич та Алешо дають значно менший покажчик — 83,2, а Артюхов для південно-західніх повітів дає 84,5 і для Звенигородщини та Таращанського повіту — 82,6. У північній частині Поділля головний покажчик падає до 82,3, а в південно-західній та центральній Волині доходить до 82,1, далі в Галичині звищується од 82,2 до 83,3 у лемків на північному сході та до 84,5 у центральних бойків.

Нарешті, у *південній смузі* України хитань уже немає, і головний покажчик, цілком уже брахіцефальний, іде, рівно звищуючись, зі сходу на захід з дуже невеликим відхиленням у подністрянського населення Поділля. Найменшим головним покажчиком тут одзначаються кубанські козаки (проміри Гільченка дають 82,1, а мої та Чикаленкові — 82,6); далі, на Катеринославщині проміри Кондрашенка дали в обох її частинах по 83,3, а в Таврії — 84,5; на Херсонщині проміри Чикаленка та Шульгина дають 83,7, на Поділлю проміри Крижановського по річці Буг — 84,0, а понад Дністром — 85,2; в Галичині, у південних бойків — 84,6, у галицьких гуцулів — 84,4, у гуцулів буковинських — 85,1, в угорських гуцулів — 85,0 і, нарешті, у бачванців — 86,3.

Для пояснення вищенаведених цифр нам не потрібні які-будь зауваження, крім тих, що ми вже їх висловили з приводу пігментації та зросту українського населення. Невеликий головний покажчик українців Курщини та Вороніжчини цілком можна пояснити близькістю великоросів з їх малою субрахіцефалією (за Денікером — 81,1 та 82,9, а за Івановським — 82,3), яка, безперечно, залежить од того, що вони проковтнули ще більше субрахіцефальних фінів (80,1), черемисів (79,2), естів (79,0) тощо. Ці самі зауваження цілком достатні й для пояснення помірної субрахіцефалії населення Харківщини. На малу брахіцефалію кубанських козаків міг вплинути головний покажчик осетинів (81,9). Трохи складніше питання про головний покажчик українців південних повітів Курщини: цей покажчик, що його вичислив Лебедєв, дивує своєю несподіваною висотою (84,0). Ясна річ, що

Таблиця 2

Українці середньої смуги	Вороніжщина		Харківщина			Полтавщина		Київщина	
	Прохоров	Лебедев	Гальченко	Краснов	Кондрашенко	Чикаленко	Шульгин та Руденко	Талько-Грищевич	Дібольд
					Південно-західні повіти	Північно-східні повіти	Південно-західні повіти		
Число промірених	170	16	—	—	97	296	138	—	200
I. Барва волосся в %									
Ia. Ясна	—	17,0	39,0	41,3	—	7,8	9,4	—	21,0
Ia. Каштанова	—	50,0	—	—	21,6	33,7	34,3	—	13,0
Ia. Темна	—	33,0	61,0	58,7	78,3	58,3	56,2	—	59,0
I. Барва очей в %									
Ib. Ясна	—	44,0	52,7	54,7	9,2	10,9	28,2	—	16,0
Ib. Мішана	—	44,0	—	—	16,4	57,0	52,1	—	41,0
Ib. Темна	—	12,0	47,3	45,2	74,2	32,0	19,5	—	42,0
II. Зріст. В абсолютних цифрах	1658	—	1642	1645	1682	1675	1702	—	1669
II. Зріст. в %: малий	18,0	31,2	—	18,0	12,3	7,7	3,6	—	—
II. Зріст. в %: нижчий за середній	30,0	31,2	—	47,5	17,5	25,0	18,1	—	—
II. Зріст. в %: вищий за середній	32,0	31,2	—	20,3	25,7	34,1	23,9	—	—
II. Зріст. в %: високий	20,0	6,2	—	14,0	44,3	33,1	54,3	—	—
III. Головний покажчик. В абсолютних цифрах	81,0	83,0	—	83,2	83,4	83,0	83,5	83,2	84,4
III. Головний покажчик. в %: доліхоцефали	—	—	—	—	4,1	3,7	3,5	3,7	8,5
III. Головний покажчик. в %: мезоцефали	—	11,0	—	—	12,3	14,1	10,1	19,4	16,0
III. Головний покажчик. в %: субрахіцефали	—	88,8	—	—	35,0	34,4	38,4	76,8	75,5
III. Головний покажчик. в %: брахіцефали	—	88,8	—	—	48,4	47,6	47,8	76,8	75,5
IV. Височина черепа (продовжний діяметр = 100)	—	69,8	67,6	—	70,8	72,0	72,7	—	71,2
V. Личний покажчик	—	1043	—	—	1013	1028	1023	—	—
VI. Носовий покажчик	—	71,5	69,8	—	72,4	70,3	71,8	—	64,1
VII. Профіль носа. Вигнутий	—	18,7	—	—	14,4	19,2	21,0	—	—
VII. Профіль носа. Рівний	—	56,2	—	—	65,0	57,4	64,4	—	—
VII. Профіль носа. Вгнутий	—	25,0	—	—	20,6	23,3	14,4	—	—
VIII. Довжина верхньої кінцевости (руки)	—	44,7	—	—	45,8	44,7	44,4	—	—
IX. Довжина нижньої кінцевости (ноги)	—	46,9	—	—	47,3	46,7	51,4	—	—
X. Довжина ніг щодо бюсту	—	87,0	—	—	89,8	94,2	97,5	—	—

Українці середньої смуги	Київщина				Поділля	Волинь	Східна Галичина (рівнина)			Східна Галичина (горці)			Угорські русини	Середні цифри для цілої середньої смуги
	Алешо	Артюхов			Крижановський	Самаров	Вовк		Раковський	Вовк			Вовк	
											Бойки			
	Південно-західні повіти	Південно-східні повіти	Центральні повіти	Північно-західні повіти	Південні повіти	Південно-західна та центральна	Південно-західна	Центральна	Північно-східна	Лемки	Північні	Центральні		
Число промірених	120	124	271	206	52	303	48	59	104	91	75	71	53	249,4
I. Барва волосся в %														
Ia. Ясна	3,3	—	6,2	8,3	17,3	3,3	6,2	6,8	4,8	1,1	—	5,6	—	—
Ia. Каштанова	22,5	—	24,2	29,6	42,3	34,1	39,6	22,0	29,8	18,7	20,3	23,5	37,7	—
Ia. Темна	74,1	—	69,4	64,0	40,4	62,5	54,1	71,2	65,3	80,2	79,6	68,6	62,2	—
I. Барва очей в %														
Ib. Ясна	5,0	—	4,5	8,7	9,6	35,0	10,4	15,8	21,1	16,5	20,2	31,3	26,5	—
Ib. Мішана	35,0	—	40,6	42,2	42,3	24,1	35,4	31,6	44,2	30,8	32,4	19,6	18,8	—
Ib. Темна	60,0	—	54,8	49,0	48,1	40,7	54,2	52,6	34,6	52,7	47,3	47,0	54,6	—
II. Зріст. В абсолютних цифрах	1679	1685	1671	1664	1683	1663	1682	1664	1684	1653	1644	1667	1677	1669
II. Зріст. в %: малий	9,1	5,6	9,9	9,2	5,8	9,5	17,6	17,6	7,4	23,0	28,4	10,1	16,9	—
II. Зріст. в %: нижчий за середній	24,1	23,3	25,4	33,0	25,0	28,3	17,2	17,2	17,5	26,4	27,0	33,3	22,6	—
II. Зріст. в %: вищий за середній	25,8	33,8	35,0	31,0	28,8	36,6	41,7	41,7	37,9	28,6	28,4	32,0	30,2	—
II. Зріст. в %: високий	40,8	37,0	29,5	26,7	40,4	25,4	23,3	23,3	37,0	22,0	16,2	24,6	30,2	—
III. Головний покажчик. В абсолютних цифрах	83,2	84,5	83,4	82,5	82,3	82,1	83,3	83,0	82,8	83,3	83,1	84,5	84,5	83,2
III. Головний покажчик. в %: доліхоцефали	5,7	4,0	2,5	8,7	7,7	6,5	—	10,1	6,4	1,1	1,3	1,4	5,5	—
III. Головний покажчик. в %: мезоцефали	11,6	10,4	9,9	15,0	17,3	20,7	22,9	5,0	12,9	12,1	13,3	8,4	9,5	—
III. Головний покажчик. в %: субрахіцефали	37,5	19,3	35,8	41,2	32,7	40,9	33,3	42,3	37,0	41,8	34,6	25,3	16,9	—
III. Головний покажчик. в %: брахіцефали	45,0	66,1	51,6	35,9	42,3	31,6	43,7	42,3	43,5	45,0	50,6	64,7	67,8	
IV. Височина черепа (продовжний діяметр = 100)	68,6	70,9	67,8	67,0	72,0	70,7	70,7	72,4	70,2	71,8	71,2	72,7	73,1	70,6
V. Личний покажчик	1003	1038	1031	1031	1052	1021	1003	1041	992	1018	1011	1058	1021	1024
VI. Носовий покажчик	71,8	71,8	72,1	72,3	71,2	69,3	77,7	76,5	71,4	71,7	75,4	74,4	66,0	72,1
VII. Профіль носа. Вигнутий	16,7	13,7	8,1	3,1	19,5	6,6	25,0	16,9	21,1	25,3	20,4	25,6	21,9	17,0
VII. Профіль носа. Рівний	71,7	75,0	69,7	65,5	68,9	60,9	43,7	38,9	69,2	60,4	66,3	66,5	62,3	62,4
VII. Профіль носа. Вгнутий	11,7	11,3	22,1	30,5	11,5	32,4	31,2	41,1	9,6	14,3	13,2	7,8	14,8	21,1
VIII. Довжина верхньої кінцевости (руки)	44,3	44,8	44,5	44,7	43,4	44,3	—	—	—	—	—	—	44,0	44,5
IX. Довжина нижньої кінцевости (ноги)	47,3	48,4	47,7	47,5	48,3	47,4	48,0	47,8	48,6	48,0	44,7	45,4	47,6	47,6
X. Довжина ніг щодо бюсту	91,1	93,2	91,7	90,4	93,5	90,5	92,4	91,9	93,5	92,5	89,0	87,3	90,8	90,9

Таблиця 3

Українці південної смуги	Кубань		Таврія	Катеринославщина		Херсонщина	Поділля		Східня Галичина				Бачка	Середні цифри для цілої південної смуги
	Гильченко	Вовк та Чикаленко	Кондращенко	Кондращенко		Чикаленко та Шульгин	Крижановський		Вовк	Вовк			Вовк	
										Гуцули				
							По Бугу	По Дністру	Південні бойки	Галицькі	Буковинські	Угорські		
Число промірених	61	40	37	78	167	65	61	32	93	69	30	36	20	789
I. Барва волосся в %	44,7	2,5	8,1	—	4,5	6,1	6,6	—	1,8	4,3	16,7	2,7	—	—
Ia. Ясна	—	15,0	24,3	14,0	26,0	36,9	24,6	21,9	52,0	8,7	3,3	13,8	40,0	—
Ia. Каштанова	55,3	82,5	67,5	85,0	72,4	56,9	68,8	78,1	46,5	86,9	80,0	83,3	60,0	—
Ia. Темна														
Барва очей в %	57,2	20,0	21,6	98,0	23,4	18,7	11,5	3,1	14,3	21,7	13,3	22,1	35,0	—
Ib. Ясна	—	35,0	13,5	4,2	25,7	50,0	29,5	25,0	28,5	20,3	26,7	2,7	—	—
Ib. Мішана	42,8	45,0	64,8	57,1	62,7	31,2	59,0	71,9	57,1	58,0	60,0	75,0	65,0	—
II. Зріст. В абсолютних цифрах	1700	1709	1706	1716	1700	1675	1686	1691	1662	1690	1696	1700	1684	1693
II. Зріст. в %. малий	3,2	2,3	8,1	7,2	1,6	10,8	4,9	3,1	16,8	5,8	10,3	5,4	—	—
II. Зріст. в %. нижчий за середній	14,7	5,0	13,5	5,3	8,2	16,7	21,3	6,2	30,5	20,3	20,6	18,9	20,0	—
II. Зріст. в %. вищий за середній	32,8	30,0	21,6	12,3	36,0	44,6	34,4	46,9	29,5	28,9	24,1	27,0	40,0	—
II. Зріст. в %. високий	49,1	62,7	56,7	75,4	54,1	27,7	39,4	43,7	23,2	44,9	44,8	48,1	40,0	—
III. Головний покажчик. В абсолютних цифрах	82,1	82,6	84,5	83,3	83,3	83,7	84,0	85,2	84,6	84,4	85,1	85,0	86,3	84,1
III. Головний покажчик. в %. доліхоцефали	9,8	2,5	—	2,5	3,0	1,5	3,3	—	1,0	1,5	3,2	—	—	—
III. Головний покажчик. в %. мезоцефали	21,3	20,0	5,4	14,1	12,0	3,1	9,8	6,3	6,1	10,1	10,7	—	5,0	—
III. Головний покажчик. в %. субрахіцефали	24,6	22,5	40,5	41,0	40,0	50,7	24,6	25,0	25,7	33,4	20,0	33,3	20,0	—
III. Головний покажчик. в %. брахіцефали	44,2	55,0	54,0	42,3	45,0	44,6	62,3	68,7	67,0	55,0	66,0	66,7	75,0	—
IV. Височина черепа (продовжний діяметр = 100)	—	71,4	71,6	70,8	70,2	71,5	72,8	73,1	73,2	74,2	74,8	73,1	74,9	73,0
V. Личний покажчик	—	103,7	100,6	102,0	102,6	—	102,4	101,7	101,1	102,1	103,1	101,2	102,3	102,1
VI. Носовий покажчик	69,6	62,3	67,0	76,4	75,2	62,3	69,8	70,9	71,8	71,1	73,2	63,1	63,9	68,9
VII. Профіль носа. Вигнутий	—	32,5	8,1	7,5	7,5	13,8	9,8	9,3	23,4	32,4	3,3	2,7	35,0	16,2
VII. Профіль носа. Рівний	—	62,5	78,3	62,3	62,3	75,3	62,3	56,2	58,3	41,2	50,0	63,9	55,0	60,5
VII. Профіль носа. Вгнутий	—	5,0	13,5	29,2	29,2	10,9	27,8	34,3	18,3	26,4	46,6	33,2	10,0	23,2
VIII. Довжина верхньої кінцевости (руки)	—	—	44,2	44,3	44,3	—	44,4	44,2	—	—	—	—	—	—
IX. Довжина нижньої кінцевости (ноги)	47,5	46,7	47,4	47,8	47,8	47,4	48,0	48,1	47,8	47,7	47,5	47,9	47,4	47,6
X. Довжина ніг щодо бюсту	—	87,7	91,3	90,9	90,5	90,0	92,1	92,5	91,8	90,9	90,4	94,0	90,5	91,0

до певної міри ця цифра (в таблиці вона з'єднана з цифрою для північних повітів) може підлягати сумніву, бо вона виведена з серії всього 19 людей, але коли прийняти до уваги, що в числі промірених було 36 % субрахіцефалів, то прийдеться шукати иншого пояснення, що про нього ми скажемо далі. Потім, коли звернемось знову до порівнюючи малого головного покажчика в південно-західній частині Чернигівщини та на північному сході Волині, то він, як і всі инші етнічні ознаки населення цих місцевостей, мусить залежати від домішки білоруського елементу (головний покажчик білорусів — 81,8) або, що також можливо, від недостатнього проникання українців в місцевості, зайняті раніш білорусами. Ще складніше питання про досить малу брахіцефалію серед населення північно-східньої частини Полтавщини. Для пояснення цього факту згадаємо тільки те, що, здається, нігде на Україні не переведено стільки експериментів для зміни етнічного характеру населення, як саме в цих місцевостях. Не кажучи вже про розпочате ще в XIV віці переселення людей з берегів Бугу та Дністра, а далі про також давню імміграцію білорусів та чернигівських українців,— ще в XIX столітті поміщики робили спроби переселяти туди цілими селами великоросів; при цьому цікаво зазначити той факт, що це дуже мало відбилося на мові, і коли цей вплив можна помітити, то тільки на деяких етнографічних подробицях, особливо в північних повітах. Антропологічно, як це спостеріг я та Чикаленко, населення козачих сел Полтавщини дуже різко відріжняється від колишнього кріпацького населення і своїм високим зростом, і темнішою пігментацією, і вищим головним покажчиком. Далі незначну субрахіцефалію північно-західньої, південно-західньої та центральної Волині треба вже инакше поясняти. Говорячи про зріст, ми згадували вже про вузьку смугу, що тягнеться через північно-західню та центральну Волинь та кінчається в північних повітах Поділля. Явна річ, і в цьому випадку ми також маємо до діла з впливом польсько-мазурської імміграції (середній головний покажчик поляків — 82,1), а на північному заході Волині міг також відбитись і вплив литовський — ятвягів (головний покажчик литовців — 81,8). Тільки тим самим впливом можна пояснити й помітну субрахіцефалію північно-східніх галичан, що її сконстатував Раковський. Вплив цей виказався, однак, дуже слабким щодо галицьких горців; коли в них це й помітно, то хіба що на галицьких гуцулах, бо їх головний покажчик трохи нижчий за покажчик буковинських та угорських гуцулів. Ці останні так само, як бачванці, і головним покажчиком знаходяться в наявному зв'язку з буковинськими румунами (головний покажчик — 86,3), почасти з болгарами (84,7), боснійськими сербами (85,7), сербохорватами (86,0), герцеговинцями (86,7), трансильванськими румунами (87,2), а почасти також і з західніми слав'янами (чехи — 85,4, словаки — 85,4, моравські словаки — 85,3).

Ця картина середніх головних покажчиків та їх географічного розподілу на Україні стає значно рельєфніша та виразніша, коли ми підемо трохи глибше і звернемо увагу на відсоткове взаємовідношення ріжних черепних типів у місцевостях, що дають субрахіцефальні головні покажчики. Роздивляючись з цієї точки погляду цифри південно-західніх повітів Чернигівщини (головний покажчик — 82,3), ми бачимо, що кількість доліхоцефалів не перевищує там 8,1 %, мезоцефаліє — 20,5%; але субрахіцефалів там є 31,3% і брахіцефалів — 39,5%, цебто, инакше кажучи, основну частину населення (майже 40 %) становлять справжні брахіцефали. Те саме, але в більшій мірі, знаходимо і в українських повітах Курщини, де загальний головний покажчик, однак, уже брахіцефальний. На Полтавщині (головний покажчик — 83,25) бачимо те саме відношення: 1,8% доліхоцефалів, 12,1 %

Таблиця 4

Українці		Зріст у %	Головний покажчик у %				Барва волосся в %			Барва очей в %		
			Доліхоцефали	Мезоцефали	Субрахіцефали	Брахіцефали	Ясне	Каштанове	Темне	Ясні	Мішані	Темні
Чернигівщина	Малий	18,4	0,0	3,9	5,2	9,2	2,6	9,2	6,5	0,0	9,2	9,2
	Нижчий за середній	21,0	1,3	2,6	9,2	7,8	1,3	10,5	9,2	2,6	13,1	5,2
	Вищий за середній	31,6	2,6	6,5	5,2	17,1	1,3	14,5	14,5	2,6	11,8	17,1
	Високий	29,0	1,3	5,2	9,2	13,1	2,6	14,5	10,5	5,2	11,8	9,2
Київщина (південно-західні повіти)	Малий	10,0	12,5	3,7	—	5,0	—	6,2	3,7	1,25	5,0	3,7
	Нижчий за середній	25,0	—	3,7	12,5	8,7	—	10,0	15,0	—	10,0	15,0
	Вищий за середній	25,0	6,2	—	8,7	10,0	—	5,0	20,0	1,25	10,0	13,7
	Високий	40,0	1,2	6,2	15,0	17,5	2,5	3,7	33,7	2,5	13,7	23,7
Херсонщина	Малий	2,5	—	—	—	2,5	—	—	2,5	—	2,5	—
	Нижчий за середній	5,0	—	—	—	7,5	—	2,5	5,0	2,5	2,5	2,5
	Вищий за середній	30,0	—	10,0	7,5	10,0	—	2,5	25,0	7,5	10,0	10,0
	Високий	62,5	2,5	12,5	12,5	35,0	2,5	10,0	50,0	10,0	20,0	32,5
Гуцули	Малий	6,5	—	—	3,0	3,7	0,7	0,7	0,2	1,4	0,7	4,4
	Нижчий за середній	18,9	—	0,7	4,4	14,1	2,3	2,3	1,4	2,9	4,4	11,7
	Вищий за середній	29,2	—	3,0	8,1	17,0	1,4	1,4	2,3	9,0	2,3	17,0
	Високий	45,2	1,4	3,7	14,8	25,9	2,3	2,3	4,4	7,4	9,6	29,1

мезоцефалів, 36,4 % субрахіцефалів і 47,7 % брахіцефалів. На Київщині (цифри Алешо дають там середній головний покажчик 83,2) — те саме: 5,7% доліхоцефалів, 11,6% мезоцефалів, 37,5% субрахіцефалів та 45% брахіцефалів. У північних повітах Поділля (середній головний покажчик — 82,3) відношення дуже близьке до того самого явища: 7,7 % доліхоцефалів, 17,3 % мезоцефалів, 32,7 % субрахіцефалів та 42,3 % брахіцефалів. Майже те саме бачимо і в північно-східній Галичині та на Кубані. Словом, в усіх перечислених нами місцевостях України з субрахіцефальним покажчиком справжні брахіцефали коли не переважають, маючи абсолютну більшість, то все-таки перевищують чисельно навіть кількість субрахіцефалів при порівнюючи невеликому відсоткові довгоголових та середньоголових, цебто брахіцефали становлять корінне населення. Трохи инакші виявляються відношення на Волині; тут субрахіцефальний середній головний покажчик з дійсною перевагою субрахіцефалів при невеликій кількости брахіцефалів: у північно-східній частині Волині — 0,0 % доліхоцефалів, 16,8 % мезоцефалів, 44,1 % субрахіцефалів і тільки 37,2 % брахіцефалів; на північному заході — 9 % доліхоцефалів, 51,5 %, цебто абсолютна більшість, субрахіцефалів і тільки 27,2 % брахіцефалів. Тут брахіцефали наявно уступають перед субрахіцефалами; субрахіцефали становлять тут більшість, і це приводить до думки, що вони, особливо на північному заході Волині, були раніше основним населенням і тільки вже потім перемішалися з зайшлими українцями, після чого підлягли ще впливу польсько-мазурської колонізації.

Таким чином наші дані щодо головного покажчика цілком підтверджують все те, що було сказане нами з приводу пігментації та зросту. Майже повна відсутність довгоголових, дуже невелика кількість середньоголових і навпаки — дуже велика кількість короткоголових та взагалі значно менша кількість субрахіцефалів — все це ясно вказує нам і щодо головного покажчика, що в основі українського племени не могло бути сполучення двох ріжних рас, і що українці, які належать до короткоголової взагалі слав'янської родини, є справжні брахіцефали, що їх головний покажчик тільки де-не-де послаблюється до субрахіцефалії сторонніми етнічними домішками.

З усіх розібраних досі нами антропологічних ознак кожна зокрема приводить нас до викладених нами висновків, але коли їх зіставити одна з одною, то вони ще ліпше освітлюють етнічні особливості українського народу. Брак місця не дозволяє нам зробити це в усіх бажаних подробицях; тому, щоб не мати справи з великими та складними таблицями, ми візьмемо тільки чотири групи і розглянемо цифри, що до них належать, у їх взаємному зв'язку між собою.

Досить навіть побіжного погляду на наведену таблицю, щоб переконатись, що серед українського населення найвищий зріст відповідає і найвищому (брахіцефальному) головному покажчику та найбільшій мірі темної пігментації, або, инакше це сказавши, що українці, поминаючи всю сучасну їх змішаність, в істоті належать до одної раси — до раси високорослої, брахіцефальної, темноволосої та темноокої; ця раса, чисельно пануючи над домішками, і дає певні середні цифри, а домішки, аритметично знижуючи ці середні цифри, зостаються у великій кількості своїй чисто *механічні.* Иншими словами, українське населення, маючи, наприклад, свій середній зріст вище за середній взагалі, складається коли не в більшості, то в дуже значній частині з високорослих; далі, субрахіцефалічні своїм середнім головним покажчиком, українці в головній своїй масі — справжні брахіцефали і т. ин. Перейдім тепер до огляду,— якнайкоротшого,— решти антропологічних ознак населення України.

4. Висотній покажчик

Висотній покажчик, що показує висоту черепа, в українців ріжних місцевостей так само неоднаковий, як і инші ознаки. В *північній* смузі найменший висотній покажчик знаходимо в південно-західній частині Чернигівщини (70,9), а найбільший у Радомиському повіті на Київщині (72,8). В українських повітах Курщини та в східніх повітах Чернигівщини висотній покажчик однаковий (71,1); на північному сході Волині (72,0) він дуже наближається до полтавського (72,7) та до північнокиївського (72,9), а в північно-західніх повітах Волині спадає до 71,0, щоб звищитись у Галичині, у центральних бойків, до 72,7 та у колишніх угорських русинів до 73,1. Порівнюючи ці цифри з головними покажчиками цієї самої групи, не можна не запримітити, що між цими ознаками існує майже повна відповідність: низьким головним покажчикам відповідає менша висота черепа і навпаки. У *середній* смузі України, як це можна було б припустити вже a priori, найменшим висотнім покажчиком одзначаються найдалі східні українці на Вороніжчині та Харківщині (69,8 та 67,6 за Еркертом і 70,8 за Кондрашенком). Трохи вищий висотній покажчик на Київщині (за Дібольдом — 71,2, за Алешо — 68,6 та за Артюховим — 70,7); ще вищий він у північних повітах Поділля (72,0). У північно-західній та у центральній Волині цей покажчик, так само як і головний, помітно спадає (71,5) з відомих уже нам причин, а в Галичині він хитається між 71,2 та 72,7, знову-таки в очевидній відповідності з головним покажчиком. Нарешті, у *південній* смузі України найменший висотній покажчик знаходимо на Катеринославщині (70,8—70,2), де він менший, ніж на Кубані (71,4) та в Таврії (71,6), хоч на Катеринославщині головний покажчик вищий. Але далі висотній покажчик іде цілком правильно, звищуючись зі сходу на захід, та від 72,8 на Поділлю доходить до 74,8 у буковинських гуцулів, і це звищення, як і в инших місцевостях, іде відповідно до звищення головного покажчика.

Спільний хід висотніх та головних покажчиків вказує вже нам, що до висоти черепа в українців спричинились ті самі обставини, від яких залежить і решта антропологічних ознак. Середній висотній покажчик українців взагалі (71,3), виведений нами з місцевих цифр, так само як і головний покажчик, вищий за висотній покажчик великоросів (за Івановським 70,1) та білорусів (за тим самим автором — 66,1 або, згідно з новими цифрами,— 67,6). Щодо порівняння висотнього покажчика українців з покажчиком поляків, то ми від нього мусимо одмовитись, бо для цього останнього покажчика у польських авторів немає даних, а тому нема їх і в Івановського.

5. Покажчик личний

Надзвичайно важливе значіння має в антропології взагалі, а в антропології Росії особливо, личний покажчик, що дає відношення між довжиною та шириною лиця. Під словами *довжина лиця* розуміють або загальновживане значіння цього слова (од початків волосся на лобі до нижнього краю підборіддя) чи анатомічне його значіння (од так званого ophryon'a, цебто від середини лінії, що торкається верхнього краю бров, до нижнього краю підборіддя). У даному випадку ми маємо на оці лице анатомічне, за найбільшу ширину якого ми приймаємо, як це прийнято в науці, скулястий *діаметр*

(diam. bizygomaxique) [1], цебто так званий повний личний покажчик (index facial total) Топінара.

У *північній* смузі України личний покажчик незначно хитається між 103,3 та 104,7, притому нам не довелося помітити якої-будь правильности: у північних повітах Курщини він (103,5) нижчий, ніж у повітах південних (104,5); у східніх повітах Чернигівщини (104,7) вищий, ніж у південно-західніх (103,6); в Овруцькому повіті на Волині він вищий, ніж у північно-західніх волинських повітах (103,3). У *середній* смузі, в межах Великої України, як, наприклад, на Вороніжчині, а особливо на Поділлю, покажчик цей, мабуть, вищий, ніж у північній смузі (104,3 на Вороніжчині та 105,2 на Поділлю), але він досить помірний на Харківщині (101,3), на Полтавщині (102,5) та на Київщині (за Алешо — 100,3). У Галичині він зразу спадає до 99,2 у північно-східніх галичан, до 100,3 у північно-західніх, 101,1 у бойків та 101,8 у лемків, доходячи до 105 тільки у центральних бойків.

Трохи менше ця ріжниця помічається в *південній* смузі України: на Кубані личний покажчик рівний 103,7, у східніх повітах Катеринославщини — 102,0, в західніх— 102,6, на Поділлю— 102,4, а далі, в Галичині— 103,1 у буковинських гуцулів, 102,1 у галицьких, 101,2 в угорських та 101,1 у південних бойків.

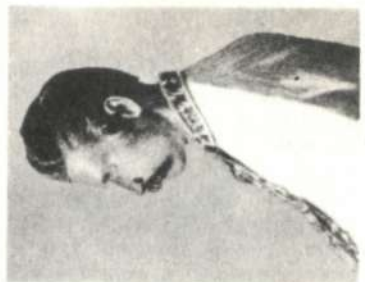
Взагалі, виходить, що українці належать до числа більше-менше вузьколицих народів (середній покажчик 102,7), притому вузьколицість ця збільшується помітно, хоч і не цілком правильно, зі сходу на захід, принаймні в середній та північній українських смугах, в міру віддалення від більше широкоскулястого великоруського типу.

6. Носовий покажчик

Хоч українці взагалі майже вузьконосі (лепторіни), з середнім носовим покажчиком в 70,9, але серед них, явна річ, помічаються певні, не дуже, правда, великі відхилення в бік мезорінії. Найцікавіше те, що найбільш вузьконосе з усіх українців є населення *північної* смуги (середній покажчик 69,0), притому тільки чернигівці виказуються дуже малими мезорінами (71,2—71,9). В *середній* смузі носовий покажчик вищий, ніж у північній (70,9), притому найменшої висоти досягає він на Київщині (64,1) та на крайньому заході, у колишніх угорських русинів (66,0), а в инших місцевостях він переходить також до малої мезорінії, що не перевищує, однак, 77,7. Нарешті, в *південній* смузі носовий покажчик знову невисокий (69,0), з винятком Катеринославщини (75,2—76,4), де, мабуть, дає себе відчувати довгочасне сусідство з татарами. На жаль, ми позбавлені змоги порівняти український носовий покажчик з покажчиком великоросів та білорусів, тому що майже всі російські антропометричні дані, наведені в Івановського, засновані на промірах довжини носа від перенісся (між очима) до носової переборки, в той час як ми, йдучи за французькою методою та правилами міжнародньої згоди, брали довжину носа від nasion'a, цебто від лобно-носового шову.

[1] Крім цього діаметру, дехто з російських авторів заводить ще якийсь нший промір *найбільшої ширини лиця*, але точок цього проміру нам, однак, не пощастило знайти ні в одного з цих авторів.

ТАБЛИЦЯ I



7. Профіль носа

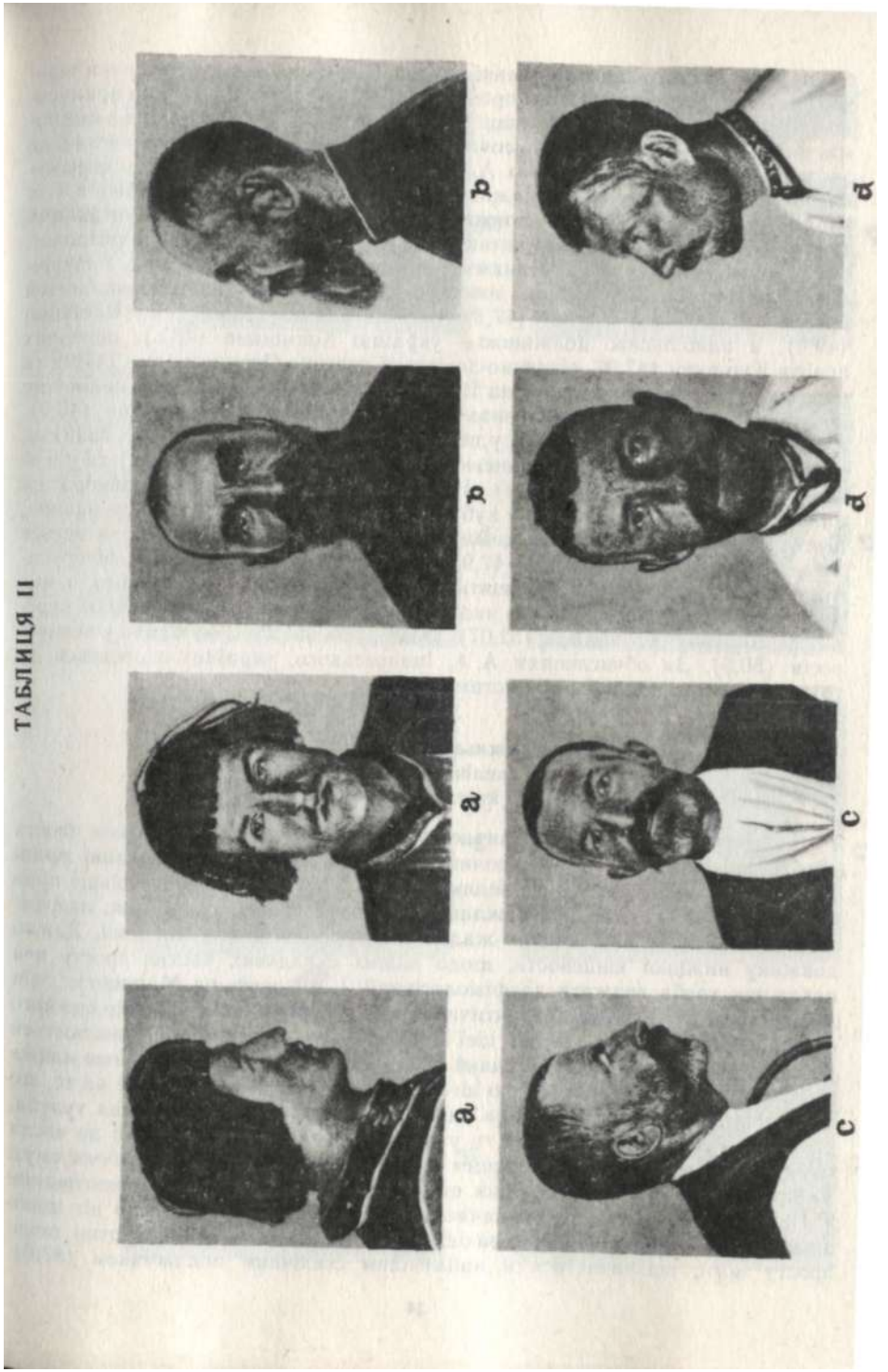
Значіння профілю носа серед етнічних ознак, на нашу думку, й досі недостатньо оцінено, і, мабуть, це сталося тому, що він, на жаль, не дається до проміру та мусить означатись на око. Однак ріжниця між вгнутим, рівним та орлиним носом така різка та виразна, що навряд чи дає багато волі суб'єктивізму при означенні,— в усякому разі, суб'єктивізму тут мусить бути менше, ніж, наприклад, при означенні барви волосся чи очей. Щодо українців, то ця ознака не тільки цілком виразна, але й значно вільніша від винятків, ніж усі инші ознаки. Розглядаючи відсотково кількості підрахованих нами трьох форм профілю в усіх трьох смугах України, бачимо, що, з винятком українських повітів Курщини (46,1 %), центральної Галичини (44,1 %) та галицьких гуцулів, вся решта українського населення в значній більшості має рівні носи, притому в галицьких гуцулів порівнюючи невеликий відсоток рівноносих (41,2 %) пояснюється дуже великим відсотком людей, що мають вигнутий (орлиний) ніс. Географічно профіль носа розподіляється в наявному зв'язку з иншими етнічними ознаками — зростом та головним покажчиком. Вгнутий ніс зустрічається порівнюючи часто на самій тільки Курщині та в центральній Галичині; далі, в досить значній кількості зустрічається він на Чернигівщині (27,5 та 32,5), на Вороніжчині (25 %), у південно-західній та центральній Волині (30,1 %), на Катеринославщині (29,2%), на Поділлю (27,8—34,3 %) та у гуцулів (25,4—46,6 %), цебто в місцевостях, що підлягли впливу чи великоросів та білорусів, чи поляків; щодо Катеринославщини, то тут можна припускати і якийсь монгольський вплив. Рівний профіль носа, що переважає скрізь, за винятком Курщини, треба зачислити до характеристичних ознак чисто українського типу. Нарешті, вигнутий (орлиний) ніс, найбільш рідкий, найчастіше зустрічається на Вороніжчині (18,7%), на Кубані (32,5 %), у галичан (20%—25,1 %) та у галицьких гуцулів, причому у перших двох місцевостях можливий вплив іранських племен, а в гуцулів — найбільше правдоподібний — вплив румунський та циганський.

8. Довжина верхньої кінцевости (руки)

Щодо довжини верхньої кінцевости, то нам, на жаль, бракує цифр для певних місцевостей, де височину acromion'a не можна було дістати з причини чисто випадкових умов. У *північній* смузі України, для якої маємо найбільше цифр, ця довжина хитається між 43,0 та 45,3; у *середній* смузі — між 43,4 та 44,7, а в *південній* — між 44,2 та 44,4. Цебто взагалі середню довжину руки в українців можна вважати за середню, що наближається до малої, при цьому рука українців коротша за руку великоросів (46,02) та білорусів (45,06), але трохи більша за руку югослав'ян (у герцеговинців — 44,1). Найбільша довжина руки українців на Куртині (44,9) та на Вороніжчині (44,7), що наявно вказує на вплив великоросів; а більша довжина руки у волинян (44,8—44,9), мабуть, пояснюється впливами білорусів чи поляків.

9. Довжина нижньої кінцевости (ноги)

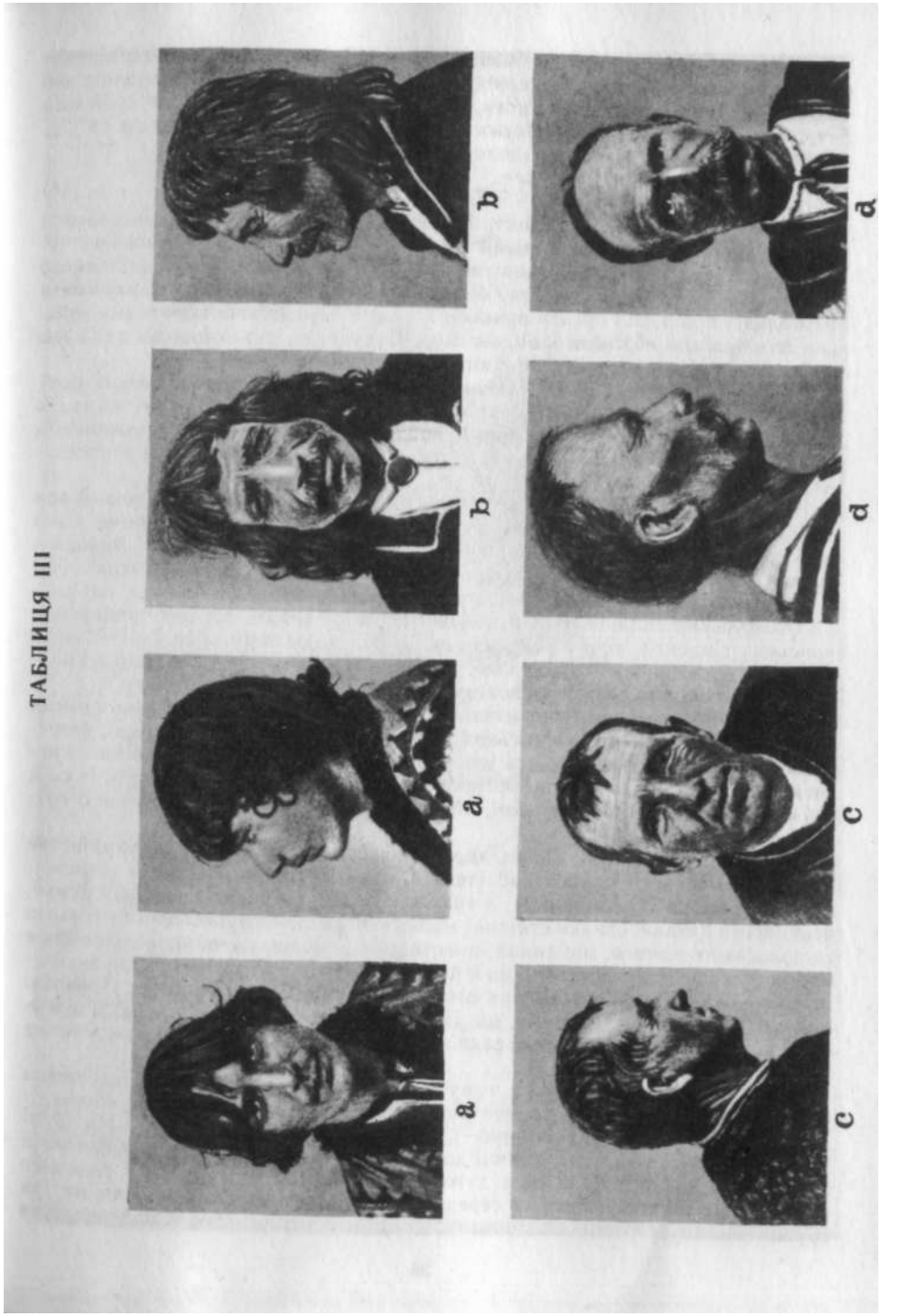
Довжину нижньої кінцевости ми обчислювали, зменшуючи зріст людини, коли вона стоїть, на її зріст, коли вона сидить. Довжина, що її одержуємо таким способом, щодо точности мало в чому уступає довжині від проміру великого trochanter'a, але дає змогу обходитись без проміру голої людини,



бо це на практиці викликає великі труднощі та ще більше зменшення кількости людей, що годяться бути проміреними. Ця остання обставина примусила нас замиритися і з тим, що наші цифри не можуть бути порівняні з цифрами, що їх дістають проміром височини великого trochanter'a і які заведені до зводок антропометричних даних А. А. Івановського. Цифри, які ми одержали, показують, що довжина нижньої кінцевости щодо зросту майже в усіх українців однакова (середня довжина 47,55) з дуже невеликими хитаннями (від 46,0 до 47,9), притому ці хитання, коли взяти їх географічний розполог, очевидячки, аналогічні з хитаннями инших антропологічних ознак. У північній смузі України найменшою довжиною нижніх кінцевостей одзначається населення північної Волині (47,3) та Радомиського повіту на Київщині (47,4), а найбільшою довжиною — українці Холмщини (48,8), північних повітів Курщини (47,9), південно-західньої частини Чернигівщини (47,9) та населення Овручського повіту на Волині (47,8). В *середній* смузі найменшу довжину нижніх кінцевостей знаходимо в українців Вороніжчини (46,9), а найбільшу — у лемків (48,0), у подолян (48,3), у північно-східніх галичан, у Звенигородському та Таращанському повітах на Київщині (49,1) та у південно-західніх полтавців (51,4). Нарешті, в *південній* смузі найкоротша нижня кінцевість виказується у кубанських козаків (46,7), а на Херсонщині, а особливо на Поділлю, вона довша (48,0—48,1); у гуцулів вона хитається між високими цифрами (47,5—47,9). Для порівняння з поляками, білорусами та великоросами можемо взяти цифри, наведені у Івановського, з цих цифр виявляється, що довжина нижніх кінцевостей в українців (53,66) переважає довжину їх у поляків (52,07), у білорусів (51,7), а особливо у великоросів (50,5). За обчисленням А. А. Івановського, українці односяться до групи племен з найдовшими ногами.

10. Довжина нижньої кінцевости щодо бюста, чи скелічний покажчик (index skelique)

Скелічний покажчик, що вичислюється з довжини ніг супроти бюста (цебто височина тулуба -:- височина голови), як виказали недавні праці Manouvrier, заслуговує дуже великої уваги і, без сумніву, має більше прав на зачислення до особливо важливих антропологічних ознак, ніж, наприклад, обсяг грудей, що не має жадного антропологічного значіння. Даючи довжину нижньої кінцевости, щодо инших складових частин зросту цей покажчик треба вважати за фізіологічний, і, як довів це Manouvrier, він мусить мати дуже важливі практичні пристосованця, не кажучи вже про його етнографічний інтерес. Щодо цієї довжини, то всі українці виявляються досить однакові, притому скелічний покажчик у них своєю височиною майже цілком аналогічний з довжиною ніг щодо зросту; цей факт вказує на те, що взагалі високий зріст українців залежить не стільки від довжини тулуба, скільки од довжини ніг, через те українці й мають бути заведені до числа племен макроскелічних. Найвищим скелічним покажчиком у *північній* смузі України одзначається населення південно-західньої частини Чернигівщини (91,8), яке разом із тим одзначається і найбільшою довжиною ніг щодо зросту; а населення північно-західньої Волині, що має найкоротші щодо зросту ноги, відзначається й найменшим скелічним покажчиком (87,0).



У *середній* смузі вороніжці, що мають найкоротші щодо зросту ноги, відзначаються також найменшим скелічним покажчиком (87,0), а в подолян, що мають найдовші щодо зросту ноги, покажчик цей досягає 93,5. У *південній* смузі найменший скелічний покажчик у найкоротконогіших кубанців (87,7), а найбільший знову-таки у подолян (92,5).

Розглянувши отак головні антропологічні ознаки українського населення і резюмуючи все вищесказане, ми мусимо прийти до таких висновків:

I. Українці є досить одноманітне плем'я, *темноволосе, темнооке, вищого за середній чи високого зросту, брахіцефальне, порівнюючи високоголове, вузьколице, з рівним і досить вузьким носом, з порівнюючи короткими верхніми та довшими нижніми кінцевостями.* Сукупність цих ознак ми вважаєм можливим визнати українським антропологічним типом.

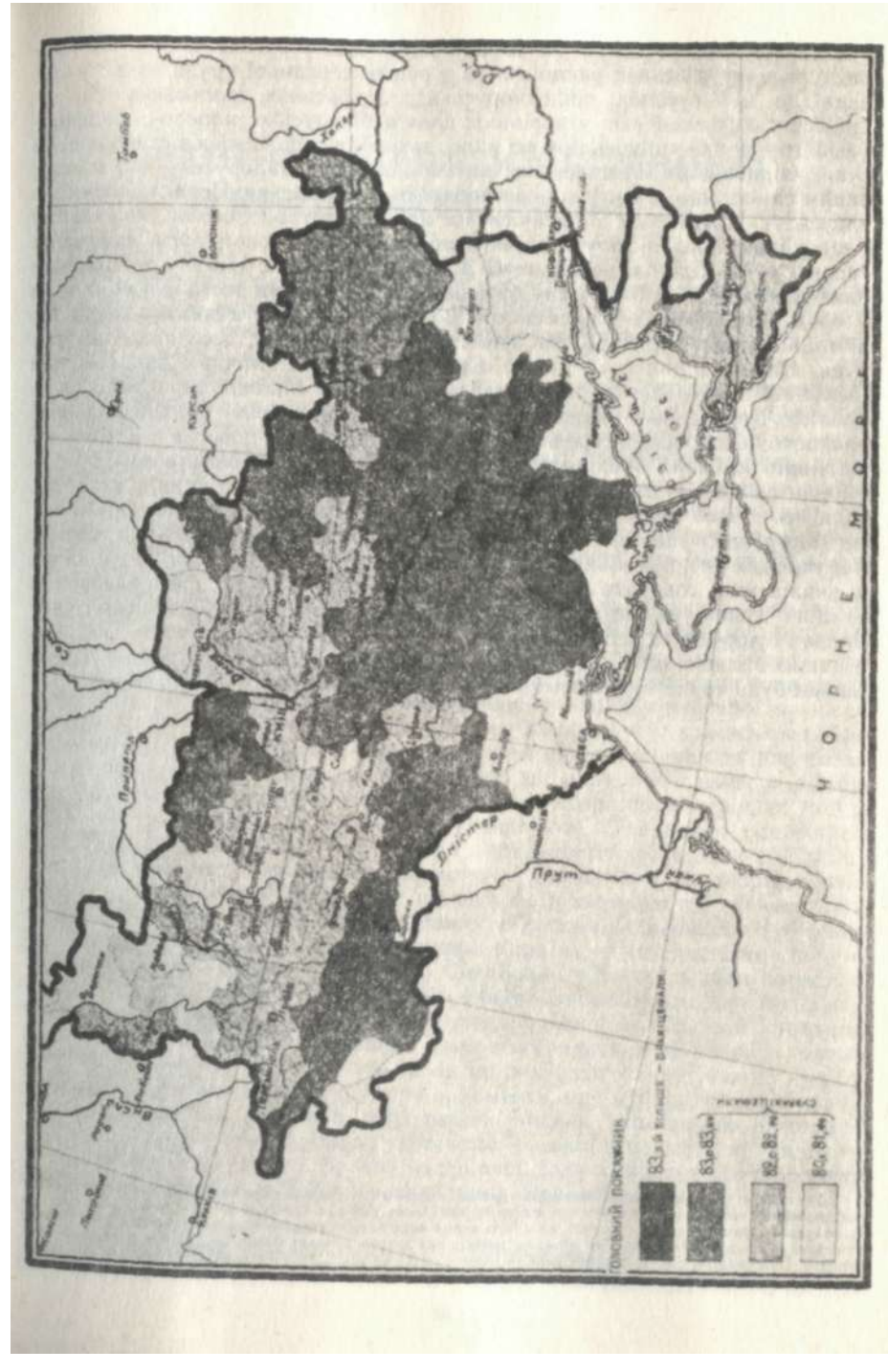
II. Відхилення від цього етнічного типу, в нечисленній кількості осіб, можна спостерігати головно на скрайках території, заселеної українцями, їх легко пояснити сусідніми етнічними впливами, а це виключає можливість припущень про ріжноманітний склад українського племени в його первісному і найдавнішому вигляді.

III. Посилюючись з північного сходу на південний захід, український тип найбільше виявлений в середній, а особливо в південній смузі України. Щоб мати графічне уявлення його поширення, ми даємо тут мапи зросту, головного покажчика та пігментації населення України. Зіставляючи антропологічні дані про українців з лінгвістичною мапою Михальчука, ми бачимо, що площа білоруських впливів майже цілковито покривається площею поширення поліських діялектів, тоді як середня смуга захоплює територію українського діялекту, а південна — слобідська — українські діялекти. А Поділля з Галичиною відносяться до площі поширення червоноруського діялекту.

IV. Порівнюючи антропологічні особливості українців з такими самими особливостями инших слав'янських народів, ми бачимо, що українці, безперечно, найбільшу спорідненість виявляють з південними та західніми (з винятком поляків) слав'янами, і, згідно з поглядами Наглу і Deniker'a, їх слід зачисляти до так зв. *адріятичної,* або *динарської,* раси, яку ми воліли б назвати слав'янською.

V. З огляду на брак даних, щоб припускати, ніби первісне українське плем'я витворилось із двох рас (темної, високої і короткоголової та ясної, низькорослої та довгоголової), а також з огляду на досить, на нашу думку, ясні і всіми визнані ознаки етнічної мішанини у великоруського, білоруського та польського племен, мішанини, що сталася за порівнюючи недавніх, майже історичних часів, ми гадаємо, що й припускати склад первісного слав'янського племени з двох вищезгаданих елементів нема достатніх підстав. Ріжницю між слав'янськими племенами, що її вперше сконстатував Наглу, слід відносити тільки до сучасних нам слав'ян, беручи цей термін в лінгвістичному розумінні.

VI. Значно складнішим, а тому й тяжчим, є питання про відношення українського племени до племен білоруського та великоруського, споріднених з українцями лінгвістично і, як гадаємо, походженням. На думку А. А. Шахматова, лінгвістичні дослідження виказують, що первісна маса східніх, чи руських, слав'ян в дуже далекі часи, але в усякому разі вже в епоху свого перебування на середньому Дніпрі, диференціювалася на три групи: північну, середню та південну. Наслідком татарського нападу північна



група з частиною середньої витворила з себе великоруське плем'я, що проковтнуло масу фінських елементів; а з решти середньої групи та з прилучення до неї сусідніх південноруських, литовських, польських та західньофінських елементів утворилося плем'я білоруське; нарешті, південноруська група, яка «ціліше, ніж всі инші, заховала свій зв'язок з старовинною групою відповідних їй діялектів», витворила групу малоруську, що з утворенням самостійної культури перетворилась в українську. Перекладаючи цю гадку А. А. Шахматова з лінгвістичної мови на антропологічну, ми сказали б, що крайня східня галузь адріятичної, чи слав'янської, раси, зайнявши середню течію Дніпра, верхні течії Західнього Бугу та Німану до Волхова включно (здогади про первісну батьківщину слав'ян ми зоставляємо цілком на боці) і змішуючись з племенами, можливо ще неолітичними, які раніше займали вказані території, та асимілюючи ці племена, поділилась на три групи. Кожна з цих груп і далі підлягала ріжним етнічним впливам, які в північній та середній групі виявились передусім в мішаній барві волосся та особливо очей, далі в зниженні зросту та в перетворенні брахіцефального головного покажчика в середній субрахіцефальний, що повстав з *механічної* мішанини основних брахіцефалів з порушеними субрахіцефалами і навіть доліхоцефалами. А щодо південної групи, яка потім стала українською, то, підлягши в свою чергу впливам іранським і, можливо, почасти й тюркським, але зоставшись порівнюючи чистішою, вона переховала в собі більше слав'янських рис, ніж північні, споріднені з нею групи. Явна річ, що поки що ми зважаємось говорити це тільки в загальних рисах, але, висловлюючи ці загальні думки, ми базуємось на наведених нами вище антропологічних ознаках білорусів та великоросів, які мають в собі безперечні сліди фінських та инших впливів, що будуть встановлені тільки тоді, коли будуть переведені скільки-будь точне вивчення та антропологічний аналіз цих племен [1].

[1] Висловлені тут думки можуть опинитись у великій суперечності з гадками про первісну й навіть європейську прабатьківщину слав'ян та з теоріями про шляхи їх розселення. Але нам здається, що ці останні гадки поки що тільки гадки, а иноді просто здогади, але, крім того, коли б навіть і було доведено, що центром розселення слав'ян було середнє Подніпров'я, то це ніяк не може змінити тих антропологічних фактів, що на них базуються наші висновки. Припускаючи, що розселення слав'ян ішло зі сходу на захід, все-таки прийдеться визнати, що відношення між ними зостаються ті самі.

ЕТНОГРАФІЧНІ ОСОБЛИВОСТІ УКРАЇНСЬКОГО НАРОДУ *

Розуміючи етнографію як народній побут, зовнішній та внутрішній, ми маємо за мету зазначити побутові особливості українського племени та зіставити їх із такими самими особливостями инших народів, особливо сусідніх з українським.

Побутові особливості кожного народу є наслідок його колективної чинности, спрямованої на задоволення його життьових потреб. Економічний бік цієї чинности становить завдання окремої галузі знання, а ті форми, що їх прибирає сама ця чинність, а також і наслідки її у вигляді побутових річей, психічних та соціяльних явищ підлягають науковому дослідженню в ділянці етнографії. Під впливом ріжних факторів — раси, зокільного оточення, традиції та, нарешті, культури — кожний народ творить ці речі та ці явища по-своєму, і оригінальність цієї творчости тим більша, чим сам народ цільніший як расова та громадська група.

Тому для характеристики побутового життя українського народу ми повинні розглянути його способи здобування сировини, техніку, його їжу, житло, домашню обстанову та одежу, вірування, звичаї та обряди, громадські та правні розуміння і, нарешті, народні знання, оскільки вони справді народні, цебто незалежні од безпосереднього впливу шкільної науки.

Цілком зрозуміла річ, що огляд усіх цих боків побуту українського народу може бути тут зроблений тільки в межах нашого знання та дангго видання. Етнографічні відомості за Україну ще дуже нечисленні, а діхліди в цьому напрямку майже не вийшли ще з фази збирання матеріялів, га й це збирання переведено ще далеко не вичерпуюче. З причини одного розуміння завдань та змісту етнографії в діяльності українських етно"рафів до останнього часу переважало захоплення лінгвістикою та творами усної народньої словесности (фольклор) на некористь вивчення так званого матеріяльного побуту. В семи великих томах *«Трудові еспедиції* Нубійського в найбільшому збірнику з етнографії України,— матеріяльному побутові уділено всього тільки 77 сторінок. Спеціяльні розвідки з поля народньої техніки ще дуже нечисленні (Зарцкій, Рябов, Лисенко тощо), та й ті з'явились завдяки головно піклуванням земств про розвиток сільської промисловости. Наукова розробка зібраних уже етнографічних матеріялів, можна сказати, майже ще не розпочата, коли не рахувати кількох статей про будівлі, про церковну архітектуру, про орнаменти, про музику, весільні звичаї тощо. З існуючих наукових періодичних видань українській етнографії присвячені тільки «Матеріяли до українсько-руської етнології», що видаються у Львові. Далі, досить багато матеріялів дали «Харьковскій Сборник», «Киевская Старина», «Wista» та инші аналогічні видання [2].

і ;*РУ ков ано в збірнику «Украинскій народь в-ь его прошлом-ь и настоящем-ь», т. II, СПБ., 1916.
Каменски"и"' праці з української етнографії: *Рігельман,* Лїтописное пов-вствованіе о Малой Россіи; *Бантышь-*
' исто РІЯ Малой Россіи, изд. 3-є. Москва, 1842; *Шафонскій,* Черниговскаго нам-ьстничества топографи-

1. Мисливство

Між способами задоволення життьових потреб найелементарніший та найпримітивніший — це мисливство та рибальство. Зрозуміла річ, що вони й становили головне джерело здобування їжі та одягу українців і в доісторичні часи, і потім ще досить довго на початках доби історичної. Племена, що заселювали Україну за глибокої старовини, залишили на своїх селищах та на дні своїх примітивних землянок немалу кількість слідів свого мисливського існування. Уламки кісток на палеолітичних стоянках виказують нам, що найдавніші насельники нашої країни годувались ще м'ясом мамонта та носорожця, забивали мускусних биків, диких коней, первісних биків, північних оленів, полярних зайців тощо. Населення неолітичної епохи вже не застало більшости цих тварин, що вимерли або виселились на далеку північ; на його частку припали вже зубри, лосі, благородні олені, коні, бобри, дикі кабани, ведмеді, рисі тощо. Але воно привело з собою худобу вже здомашнілу: бика, вівцю, козу, курку, голуба тощо, хоч разом із тим не відкидало й черепах, а навіть і річних скойок, що їх останки цілими завалами тягнуться по узгір'ях київського берега Дніпра на дуже великому просторі.

Палеолітичні стоянки, крім кісток тварин, дають ще й цілий шерег знарядь; більша частина їх пристосована до розрізування забитих звірів та для використання їх шкури та кісток з ріжною метою; тільки деякі з цих знарядь могли служити за зброю мисливцеві, та й то лише на полюванні за малими звірятами. Тому можна вважати найбільше правдоподібним те, що великими тваринами люде користувались, знаходячи їх уже мертвими, або ж забивали їх в ямах та пастках каміннями та дубинами. В землянках неолітичної епохи знаходимо вже знаряддя, які, без сумніву, служили й за мисливську зброю: вістря списів, сокири тощо, з обробленого кременю та ще більше з кісток чи рогів лося та оленя. Щодо початків історичних часів і так званого київського періоду, то ми маємо вже значну кількість вказівок, як у розкопках, так і в літописних відомостях. В ті часи ловили звіря головним чином у таких місцях, куди тварини ходили до водопою, ловили за допомогою сітей (тенетів), пасток тощо; на бобрів робились особливі «гони»,— мабуть, пастки, куди заганяли цих звірят; птицю ловили сітями, притому особливо були вживані «перевіси», цебто великі сіті, що завішувались поперек лісової просіки чи дороги в спеціяльно придатних для того місцях, які мали назву «перевісиш.»: назва ця, разом і з самим пристосованням, заховалась і досі в північних губерніях Росії. Безперечно, що в цей період мисливство було ще головним джерелом життя населення України: звірячі шкури — куниць, білей та вивериць — були знаряддям обміну, ними виплачували й податки (останнім пережитком такого «ясака» на Україні був обов'язок запорожців ще в XVIII ст. постачати до Найвищого Двору «дичину, звірину і птаство»);

ческое описаніе. Кіев, 185!; *Арандаренко.* Записки о Полтавской губерній. Полтава, 1846—1852; *Gol$biowski,* Lud polski, iego zwyczaje, zabobony. Warszawa, 1830; *Nowosietski,* Lud ukrairiski, Wilnu, 1857; *Чубинскій П. /7.* Трудьі зкспедиціи, т. VII. СПБ., 1857; *Лоначевскій-Купчанко,* Буковина (Записки Ю.-З. Отд. И. Р. Географ. Общ.), т. II. Кіевт>, 1875; *Osk. Kolberg,* Pokucie. Krakow, 1882; *Шухевич,* Гуцул ьщина (Матер. до укр.-р. етнол., т. !I та дальші. Львів, 1899—1908); *Сумцов-ь Н.* Ф., Культурньш переживаній. Кіев-ь, 1890; *Ястребовт>,* Матеріали по этнографіи Новороссійскаго края. Одесса, 1894; Див. також *Библіографическій указатель русской этнографической литературы* за 1700—1910 г. г., составленньій Зеленинммь. СПБ., 1913 (вид. И. Р. Географ. Общ. Зап. по отд. этнографіи, т. XL, вып. I).

[1] *Аристовь.* Промышленность древней Руси. СПБ., 1866; *Кутєпов-ь,* Великокняжеская охота на Руси оть X по XVI вькь. СПБ., 1896; *Силантьев-ь,* Обзорт» промысловыхт, охоть вт>Россіи. СПБ., 1898: *Крымскій Е. С.* Охота на птиць и звьрей вь Малороссіи, УкраинЬ и Вольши. Звенгородка, 1892; Idem, Кь охоть на птиць и звьрей в-ь Малороссіи и пр. (рукоиись) та инш.

Побережники з Калуша, що на Станіславщині (нині Івано-Франківщина). Фото кінця XIX ст.

«скора» була річчю вивозної торговлі. З того самого часу починається і монополізація мисливства вищими станами у формі присвоєння князями, їх підручними та духовенством права на «ловища, боброві гони та перевісища»; можливо, що спочатку це була свого роду винагорода князя та його дружини за знищення хижих звірів: ведмедів, вовків, пардусів тощо. З часом це право поширилось на всі вищі стани — на бояр, а потім на шляхту — поміщиків. Воно існує й тепер у формі поміщицького привілею в Галичині, де селяне не мають права стріляти ведмедів, кабанів та оленів, що псують їх поля, і мусять цілими ночами, розкладаючи вогнища та трублячи в труби, стерегти ті свої поля, що сусідять з панським чи скарбовим лісом.

В наші дні, коли хижі тварини знищені та розвинулось хліборобство, явна річ, що мисливство цілком втратило колишнє значіння для населення України; а коли селяне полюють і тепер, то роблять це поодиноко, ловлячи чи стріляючи дичину майже виключно на продаж. В місцевостях, що й тепер Дуже лісисті, наприклад в Карпатах, ловлять ще ведмедів, споруджуючи на них особливі пастки, так звані *слопи;* дуже подібні речі можна також спостерігати ще иноді й у північних частинах волинського Полісся. В названих частинах України, а також на Буковині трапляються ще иноді рисі. Вовків, там, Де вони ще є, труять отрутою, ловлять тенетами, а найчастіше заманюють в особливі ями з приманкою, цебто в так звані *вовковні,*— щось подібне до Двох концентричних загородок з ліски, з живою приманкою всередині; вовк 'Де на приманку та сам зачиняє за собою вхідні двері. Як надзвичайна рідкість ще дуже недавно траплялись бобри. На початках 70-х років забито

одного бобра біля Чорнобиля на Київщині, другого бобра забили на річці Сеймі на Чернигівщині, а р. 1894 одного представника цієї майже вимерлої у нас породи знайшли в околицях Кременчука на Полтавщині. В Сосницькому повіті на Чернигівщині ще й досі трапляються видри. В лісах волинського та чернигівського Полісся трапляються ще лосі; дикі кабани згадуються ще й досі на Поділлю. Нарешті, зайців, що існують ще більш-менш скрізь, стріляють, ловлять собаками, захоплюють у капканах та пастках, особливо зимою.

Досить примітивне полювання і на птицю. Иноді її просто б'ють довгими киями чи батогами з олов'яною кулькою на кінці, як це роблять, наприклад, з дрохвами під час ожеледі або осінніх дощів. Деяких водяних птиць оточують на воді і також б'ють довгими лозинами, як, наприклад, водяних курочок, молодих каченят тощо. Перепелиць та куропаток ловлять сітями, заманюючи їх,— перших — *вабиком,* других — зернами. Дорослих качок ловлять таким способом, що до перетягнутого поперек річки міцного шнура чіпляють волосяні петельки — сильця, куди й попадає голівкою необережна птиця. На дрібну птицю споруджують сильця на землі чи на деревах або забивають її *склепцями.* На Чернигівщині населення цілими селами виряджається і тепер ще на болота збирати яйця качок та иншої птиці, цілком не вважаючи на те, що цим способом нищиться дичина, і доходячи в цьому до справжнього варварства: «знайде гніздо, розіб'є одне яйце,— як вже насиджене, то всі ногою й передавить, а як свіжі, то забере»...

Значно складніші та цікавіші ріжні способи полювання на дрохв та на стрепетів, які ще трапляються зрідка у південних степах. Всі ці способи полягають більш-менш в непомітному підході чи під'їзді до птиці, що пасеться; робиться це за допомогою грубого, але досить удатного приладу, що ним наподоблюються рухи коня, як він пасеться; або инакше,— роблячи круг птиці широкі кола, що ввесь час звужуються; а то ще під'їжджають до птиці по лінії зигзагу. Але ці складні та тяжкі способи полювання зникають вже разом із зниканням степових птиць та самих степів.

2. Рибальство [1]

Зважаючи на те, що в наших палеолітичних стоянках знаходимо тонкі, старанно оброблені знаряддя, які й досі ще вживаються деякими примітивними народами замісць гачків на вудках, можна гадати, що й палеолітична людина на Україні практикувала вже *рибальство* не тільки руками, але й за допомогою певних знарядь. В неолітичних стоянках трапляються вже справжні рибальські гачки, вирізані з кости, та підважки з випаленої глини до сітей, а це свідчить уже про дуже розвинене рибальство. В залізний період рибальство, як видно з численних знаходок, було вже значно розвинене, а на початках історичних часів рибні ловища ставали вже монополією князів, а особливо манастирів. Тоді вже ловили не тільки «удицею», але — «мережами», «бредниками» та неводами. Трохи пізніше «галицькі рибалки» вирушали вже в далеку подоріж, щоб ловити рибу на нижньому Дунаєві, де й «пакостяше» їм князь Іван Ростиславнч. Про рибальство за литовських

[1] *Аристовъ.* Промышленность в древней Руси; изслт.дованіе о состояніи рыболовства въ Россіи. СПБ., 1860—1876; *Середа И.* Очерки рыболовства на ДнъпрЪ и Дн!.провскомъ Лиманъ. Херсонъ, 1863; *Браунеръ А.* Замъткн о рыболовстве на ръкъ Днъпръ. Херсонъ, 1863; *Рябковъ П.* Рыболовство въ Херсонской губ. Херсонъ, 1896; *Бородинъ И. А.* Азовско-Донское рыболовство. Новочеркасску 1901; *Вовк Хв.* Українське рибальство в Добруджі (Матер, до укр.-р. етнол. Львів, 1899, т. I), тошо.

часів відомостей у нас немає, але в часи Запорожжя рибальство, разом із полюванням, стає підвалиною економічного життя Січі. Рибні ловища, що оточували Кіш, щороку розподілялись між курінями, і запорожці звичайно ціле літо перебували у плавнях. Так само рибальство було головним їхнім промислом і після відходу їх на вустя Дунаю після зруйнування Січі. Мабуть, тепер уже не підлягає сумніву, що запорожці разом із своїм політичним ладом занесли і свої рибальські навики і на Дін, де, як відомо, рибальство розвинулось до значних розмірів і звідки воно було вже донськими козаками занесене на Волгу та на Каспій, а потім і на Сибір.

Не дивлячись, однак, на такий широкий розвиток *рибальства* на Україні, на наших річках ще й тепер можна бачити рибальські сценки, що живо нагадують коли вже не якусь Нову Каледонію, то принаймні новгородців XIV століття, які «риби руками імаша у брега». Авторові цих рядків довелося самому спостерігати на березі історичної Стугни, недалеко від Київа, кількох хлопців, що ловили рибу просто руками; тут-таки на місці прокусували головки у спійманих рибок та нанизували свою здобич на зігнуті в кільце прутики лози, що висіли у них на шиях. На півночі Ковельського повіту на Волині після спаду весняної води в мілких річках населення також виймає руками з мулу в'юнів та линів. В селі Жолвинці, біля Чернигова, таким самим способом ловлять ще окунів, просто з берега. В узеньких річечках та ровах часто можна бачити дітей, а то й дорослих, що ловлять дрібну рибу звичайними кошиками, з якими в містечках люде ходять на базар. Частіше, однак, кошик заміняють *хваткою* чи *підсакою,* маленькою конічною сіткою на довгому держалні. На Десні та на Сеймі можна бачити такі самі хватки, тільки дуже великі, що їх просто тягнуть по дні. Прогресивнішою одміною є ловіння риби, звичайно, тільки досить великої, за допомогою *ості* чи *сандолі.* Остю найпростішого виробу місцевих ковалів б'ють *пстругів* українські горці, гуцули та бойки на гірських карпатських річках — Пруті, Черемоші, Сяні тощо. На Великій Україні цим самим знаряддям, вже більше удосконаленим, ловлять сомів, а иноді також великих коропів та иншу рибу, користуючись при цьому способі ловіння риби жаровнею на носі човна та ловлячи вночі. А на берегах Чорного моря, на побережжю острова Тендри та в Ягорлицькій затоці сандолями б'ють червону рибу — білугу та осетрів. Тут тризуб сандолі легко відстає від держална і прив'язаний до нього довгим шнуром; це дозволяє,— коли не можна одразу на поверхню витягти тяжку ранену рибу,— пустити її «погуляти», цебто ослабнути від кровопуску, після чого вже не тяжко підтягнути її до човна. Такий сандоль вже наближається до типу гарпуна, вживання якого, оскільки ми знаємо, цілком невідоме на Україні. Особливу відміну ловіння риби колючими знаряддями дає вживання тачкових снастей: вудок, переметів, кармаків. Про вудки, явна річ, нема що говорити, бо вони на Україні не відзначаються ніякою оригінальністю. Переметами звуть довгі мотузи, перекинуті через річку, з прив'язаними до них на маленьких мотузочках гострими гачками. Иноді, особливо на малих річках, на ці гаки нанизують поживу, а часом, ловлячи велику рибу, дають їй волю самій наштовхуватись на вістря гачків. Цей останній спосіб, що найбільше нищить рибу, давно вже заборонений законом, але все-таки ще недавно його вживали та, мабуть, у трохи меншому обсягу вживають і тепер на цілому Озовсько-Чорноморському побережжі, від Кубані до дельти Дунаю включно, У формі так званих *кармаків,* цебто сполучених кількох переметів, що їх розставляють на помор'ю чи на вустях річок. Звичайно річки, спливаючись [3] морем, утворюють на місцях спливу мілини — майбутні дельти. На цих

мілинах за допомогою особливого приладу забивають у дно палі, а до них прив'язують тонкі мотузки, що лежать нарівні з водою, бо підтримуються поплавками у вертикальному положенні. До мотузків у горизонтальному напрямі прикріплюють два мотузки, що з них верхній лежить нарівні з водою, а нижній — на половині глибини. До цих мотузків у свою чергу нав'язують на тонких, але дуже міцних шнурках гострі гачки — на кожному переметі по 60 штук. Кілька таких переметів і становлять *кармак*. Вся ця система, дуже проста сама по собі, відзначається разом із тим значною рухомістю: гачки ввесь час хитаються від хвилювання води і тому саме й стають великою небезпекою для риби, що хоче зайти до річки кидати икру. Перебираючись через ряди гачків, що висять зверху й знизу, риба неминуче зачепиться за один з них; вона змагає вирватись, б'ється і, явна річ, попадає ще на кілька гачків, що рвуть її тіло, доки вона не втратить сили або не під'їде рибалка і не доб'є її чекушею — своєрідним молотком. Своїм розпологом кармаки нагадують инший, ще примітивніший спосіб рибальства, а саме — нерухоме перегородження річок. На Україні нам довелося спостерігати цей спосіб у найпримітивнішому вигляді на західньому схилі Карпат в Угорщині, в селі Кушниці... Невеличка, надзвичайно мілка літом гірська річечка була перегороджена двома стінками з назбираних тут-таки з дна дрібних камінців та глини; стінки ці сходились під кутом, залишаючи дуже вузеньку протоку для води, а протока загороджена була невеликим ятіром з лози. Таку саму загороду, але з ліски чи з двох лісок, що їх проміжжя набите глиною, роблять і на мілководних болотяних річках Полтавщини, наприклад на Удаї. Звичайно, такі суцільні перегородження річок, що зустрічаються у багатьох напівдиких народів, наприклад у північноамериканських індійців, можливе тільки на дуже вузьких та невисоких водах. В басейнах великих річок воно вживається тільки на мілких припливах, де перегорожу звуть *ізом,* а також на єриках, цебто штучних малих протоках, що сполучають болото з річкою чи з озером. На вусті їх ставлять *ятір* чи *котець,* в залежності від глибини води та сили течії, а на єриках будують ціле спорудження, шо звуть *гардом.* Ерик уже є в невеличкому вигляді справжній рибальський завод. Коло нього звичайно ставлять хату чи принаймні добрий курінь — *кирган* або помешкання для переховування снастей, посуду, наловленої риби; там є також одна чи кілька *колиб* для робітників, а за лихої погоди там чистять та солять рибу. На самому вусті єрика, поперек його будують високу перегорожу з міцних палів, що скріплені лозою так, щоб через неї могла протікати вода та ніяк не могла пропливати доросла риба. Далі, досить близько від першої перегорожі роблять з доброго очерету чи лози ще одну досить міцну перегорожу, що звуть *глухою лісою,* яка значно підвищена над рівнем води. Потім, на півтора-два метри від другої перегорожі ставлять ще одну *лясу,* чи *лісу,* але вже врівень з водою. Простір між двома останніми перегорожами звуть *вискочкою.* Нарешті, на початку єрика, де він виходить з болота, ставлять ще пару або дві пари ліс, що сходяться під кутом; ліса ця має вузьке горло; проти нього з внутрішнього боку вбивають кілок. Риба з плавні чи з болота заходить до горла першої ліси, потім до другої, а потім, діставшись до низької перегорожі, скаче через неї та попадає до вискочки, звідки її й вибирають підсакою. Спеціялістами будування таких гардів на дунайських гирлах вважаються виключно *руснаки,* цебто українці, і хто б не був хазяїном єрика, то за *гараджія* — завше українець.

До ізів та єриків близькі своїм основним принципом котці, чи коти (табл.

Via), але ними не перегороджують цілої річки чи протоки, а ставлять їх на водному просторі, на так званому *ході* риби. Котці роблять також з ліс, очеретяних або з тонких дерев'яних патичків; ліси ці поставлені так, щоб утворити пастку для риби. Найчастіше одна ліса ставиться вздовж рибного ходу; наприкінці цієї ліси двома півколами ставиться друга велика ліса таким способом, щоб по обох боках першої ліси зоставались вузькі щілини, які прикривають зсередини палею та звуть їх *устенками.* Зайшовши до цієї другої ліси, риба може з неї вийти через один тільки одчинений для неї отвір, що веде до другої округлої ліси, а ця творить уже безвихідний простір, звідки рибу вичерпують, як із рибного садка. Форми таких котців бувають дуже складні та ріжноманітні, в залежності від тої чи иншої місцевости та від розпологу рибних ходів. Нарешті, ще один спосіб перегородження водного простору, але вже з метою оточити його частину,— це сіті; про них ми тут не будемо говорити, бо вони коли в чому й оригінальні на Україні, то хіба тільки в певних деталях. *Бредні, неводи, волокуші, матуни* тощо (табл. VI6) ріжняться між собою головним чином тільки розміром, що пристосований до рибальства в малих чи великих річках, у лиманах і, нарешті, в морі. Одміни сітей у формі *ятерів, жаків* тощо також загальновідомі і більш-менш скрізь однакові.

Цілком окремо треба зазначити надзвичайно оригінальне пристосовання для ловіння виключно кефалі, що вживається на лиманах Озовського моря. Це так звана *чеканка,* або *доріжка.* Це є щось подібне до довгого мату з *куги* чи *оситняку,* біля 15—20 метрів завдовжки та біля 3 метрів завширшки; довгі краї заломлені догори та досередини, творячи наче невеликі облавки. Вживання цієї доріжки засноване на тому, що кефаль боїться кожного темного предмету, навіть тіні в воді, та завше змагається його переплигнути. Для ловіння цієї риби доріжку за тихої ясної, але не місячної ночі просто розстелюють на поверхні води, і кефаль, пливучи зграєю, починає одна по одній плигати та викидатись на доріжку, де й зостається, бо сплигнути назад до води не пускають її загнуті краї чеканки. Цей спосіб так вражає своєю оригінальністю, що, не бачивши його на очі, тяжко собі його уявити.

Взагалі рибальство на Україні давно вже стало капіталістичним промислом і для маси населення є хіба що иноді підсобною працею, за винятком дуже нечисленних робітників, що остаточно закинули хліборобство. Щодо техніки, то українське рибальство скорше йде на регрес, ніж до прогресу, але це явище помітне скрізь. Як і мисливство, рибальство втратило своє колишнє видатне значіння, і коли воно може числити на майбутність, то тільки в формі штучного рибоводства та правильного зужиткування морських рибних багацтв.

3. Скотарство [1]

Як це вже вище зазначено, здомашнілі тварини з'явились на території сучасної України на початках неолітичної доби, разом з новим населенням, Що було, мабуть найпевніше, азійського походження. Оскільки можна гадати, основуючись на знайдених кістках, кількість пород здомашнілих тварин Дуже мало збільшилась з того часу: кицька, гиндик, цесарка, а за останні часи — нові закордонні породи худоби, свиней та птиці. Поминаючи, однак,

[1] *Аристовъ,* ор. сіт.; *Анучинъ Д. Н.* Къ древнъйшей исторіи домашнихъ животныхъ въ Россіи (Тр. VI Арх. С. въ Одессъ); Изсльдованіе современна™ состоянія скотоводства въ Россіи. Москва, 1884—1885.

таку старовинність скотарства на Україні, можна, здається, мати сумнів, чи процвітало воно дуже в князівський період та за попередні часи залізного віку. Згідно з відомостями візантійських письменників, на Руси тих часів худоби було небагато, і її здобували купівлею чи грабіжкою у сусідніх кочових народів, про що свідчать і літописи. У князів бували, правда, дуже значні табуни коней та великі череди худоби; чималі отари мало також духовенство, що користувалось обов'язковим для селян постачанням вівса для коней та було звільнене татарами від податку на худобу. А в простого народу худоби було мало, а деякі насельники київської землі в XII столітті зовсім не мали коней. Багаті на траву південні степи в доісторичні часи були зайняті напівкочовим населенням, що, як, наприклад, скифи, ловило та прикрочувало диких коней та, мабуть, і розводило вже здомашнілих. Коні тільки пізніше стали приступні слав'янським племенам, що на початках своєї історії трималися більше на межі степової смуги і тільки в так званий козацький період одвоювали у кочовників степи, де трава, як каже Шафонський, «солодкістю та наїсністю дуже переважала лісову». В цей саме період і розвинулось на Україні скотарство в порівнюючи дуже значних розмірах; розводились табуни коней, гурти худоби, отари овець тощо. Наприкінці XVIII століття той самий Шафонський нараховує в самому тільки Гадяцькому повіті 13 кінських заводів та 28 заводів рогатої худоби; в Зіньківському повіті— 15 кінських заводів, 27 заводів худоби та овечих 16; «поверх того в кожному селі від 200 до 500 скотин буває»; у Глинському повіті — 15 кінських заводів і т. д. Коні розводились таких пород: «неаполітанської, англійської, іспанської, данської та береберської». Цих коней та рогату худобу Україна постачала тоді до Москви, Петербурга, Риги, на Білорусь, а кілька десятків тисяч рогатої скотини гнали до Силезії. Явна річ, що тепер скотарство на Україні скоротилось і коли заховалось десь як головне джерело існування, то хіба тільки на Карпатах, у гуцулів та бойків, на їхніх гірських полонинах.

Гуцули, як насельники гір, мають дуже обмежені простори землі для засіву, а тому зимою займаються рубанням лісу, що сплавляють пізніше, вже весною, а літом — випасають скотину на своїх полонинах, цебто гірських пасовиськах. Ранньою весною майже все чоловіче населення сіл переходить на гори, де й провадить цілком пастуше життя. Гурти та отари всього населення, що тягне до даної полонини, цебто безлісної частини гори, що не надається до сінокосу і тому служить тільки за пасовисько, об'єднуються докупи в одну череду. Ці гурти та отари, що до них належить як і своя власна худоба, так і куплена «у долині» для випасу та перепродажу, звичайно ідуть до спільної череди тільки після старанного позначення власности тавром, надрізом на вусі, на рогах тощо. Спільну череду женуть на ціле літо на пасовисько. Ще раніше виряджається туди *ватаг* — колись виборна, а тепер довірена особа власника полонини — з навербованими пастухами для ріжного роду скотини, з майстрами для виробу сиру тощо. Діставшись на місце, ватаг передусім мусить дати лад в цілому *стоїщі,* цебто в дерев'яних будинках для людей та ріжного роду худоби. Спочатку він підходить до *стаї,* цебто досить довгої повітки, що поділена на дві нерівних частини; в першій з них, меншій — *коморі* — переховують харчі, посуд та вироблений сир, а в другій — більшій — знаходиться *ватерник,* цебто кам'яне чи дерев'яне, набите глиною спорудження для вогню — ватрище, з кругобіжним гаком для казана, лава, де спати, тощо. Ватаг, творячи дуже оригінальну молитву, одчиняє двері, заходить за ватрище, б'є ліворуч від себе сокирою

Отара овець на дніпровій заводі. Гравюра Форбергера з картини Н. Сергеєва. 1890.

в стіну та з належним закляттям кидає на ватрище стару підкову, що мусить охоронити від грому ціле стоїще. Далі, зараз же беруться здобувати за допомогою тертя самої *ватри,* цебто живого вогню. Для того беруть загострений з двох кінців шматок сухого дерева, до вістря в щілину з обох кінців вправляють по шматочку трута та вставляють цей шматок дерева між одвірком та забитим у землю міцним кілком; замісць одного кілка вбивають в землю два товстих палі, перев'язуючи вгорі мотузком. Далі намотують на деревину ремінь та починають дуже швидко її вертіти, аж поки не з'явиться спочатку димок, а потім і вогонь. Коли дістануть таким способом вогонь та він розгориться, тоді ватаг бере з нього жар, кидає його з молитвою в воду, а потім цією водою кропить навхрест всі будинки, всю *маржину,* цебто цілу череду, як вона надійде, навіть вим'я у корів, а рештки тієї води переховує потім в пляшечці до кінця літнього сезону. Коли це своєрідне водосвяття скінчене, ватру урочисто заносять до стаї, кладуть на ватрище, де вже лежить підкова, і цей вогонь побожно підтримують аж до самої осени, а восени, відходячи додому, ватру не гасять, а дають їй загаснути самій. Взявши з палаючої ватри розжарену головешку, ватаг знову обходить з нею всі будинки, без перерви читаючи «отченаш», і, нарешті, кладе її на воротях, кудою мусить ввійти ціла череда, що тим часом наближається до стоїща. Прийнявши худобу та окропивши її приготованою зазначеним вище способом водою, розміщують її по *кошарах,* цебто в шести- чи восьмикутних

загонах з палів. Як упорядкуються вже на своєму хазяйстві, дадуть всьому лад, зварять *кулешу* (рід мамалиґи з кукурудзяної муки) та заготовлять постелі, ватаг трембітою — довгою (сажнів два, а то й більше) дерев'яною трубою — скликає пастухів, підходить до свого місця коло ватри та запрошує товаришів послухати його, стати на коліна та спочатку помолитись за здоров'я цілого народу православного, що на цілому світі, потім за себе, просячи бога «заступити та оборонити» всіх християн та всі гурти й отари християнські — «на росах, на водах, на кождих переходах, від усякого лиха і від припадку тяжкого», і як він допоміг зібрати цю християнську *худобу,* так нехай і допоможе повернути її власникам...

З такими самими молитвами та закляттями проходить ціле літнє життя гуцулів: щоденне випасання скотини, доїння, виріб сиру тощо. Такі самі церемонії супроводять і поворіт скотини додому восени. Майже цілком так само, тільки що хіба трохи не так колоритно, переводиться й випас овець у бойків, з тою ріжницею, що в них все це відбувається в менших розмірах та й має не такий кочовий характер. Стоїще в них не зостається весь час на тому самому місці, як у гуцулів, а переноситься кілька разів за літо з одного місця на друге, тому й будівлі в них робляться переносні і складаються з кілків з нав'язаними до них матами, сплетеними з тонкої лози. Переносять стоїща почасти з причини виснаження грунту, почасти щоб загноїти цілий простір навкруги стоїща. Разом зі стоїщем переносять також і маленьку будочку, чи курінчик, для вівчара,— там знаходиться його постіль, потрібні харчові запаси та струмент.

На Великій Україні в скільки-будь широких розмірах скотарство провадять тільки на поміщицьких чи громадських пасовиськах на Катеринославщині та на Херсонщині, та ще на Кубані, де воно має вже помітне східнє забарвлення. Там ще можна й тепер зустріти тип справжнього чабана, що вдягнутий звичайно в овечі шкури (не виключаючи з того й штанів), підперезаний поясом; на поясі в нього висять: *гаман,* спеціяльно чабанський, з ріжними дрібними причандалами; ніж, ланцет пускати кров, ріжок з «добрим» дьогтем та квачем мастити рани, лещатка для витягання з ран червів тощо. Озброєний чабан *гирлигою,* цебто дуже довгою палицею з гачком на кінці, що ним можна зловити вівцю при потребі. На Україні цей гачок виточений, на півночі його заступає звичайна шишка, скривлена набік. Ці чабани весь час переходять з місця на місце, майже завше маючи з собою невеличку *чабанську гарбу,* цебто бодню на колесах, з харчами та иншим добром. Иноді цю гарбу заміняє велика бричка з плетеним з очерету дашком або ціла плетена чи дерев'яна будка на колесах.

Розведення здомашнілої птиці на Україні провадилось колись в значно більших розмірах, ніж тепер, хоч у наші часи воно знов трохи відживає, завдяки дуже доброму збутові за кордон. У місцевостях, де є ще велика кількість болот, як, наприклад, на Волині та на Чернигівщині, селяне розводять иноді великі гурти водяної птиці, гусей та качок, що ціле літо живуть на болотах у напівдикому стані та вертаються додому тільки з заморозками. Дорога гречка та взагалі зубожіння населення зменшили нині й розведення курей, але воно має великі шанси на розвиток через збут яєць за кордон; проте розвиток цей, мабуть, не торкнеться селянського господарства, а скорше прибере капіталістичний характер. Досить багато людей також кохається в розведенні голубів, і дуже часто можна побачити де-небудь під стріхою повітки завішені на кроквах *голубники,* цебто штучні гнізда, сплетені з соломи у вигляді порожнього конусу або півсферичної форми. Рідше тримають

І. Іжакевич. На пасіці. Ксилогравюра. 1898.

Фігурний вулик з Чернігівщини. Фото початку XX ст.

Пасічник з Житомирщини Степан Биченко біля рамкового вулика. Фото.

голубів просто під стріхою хати або в окремих голубниках, більше-менше на західноєвропейський кшталт.

Дуже велику ролю в господарстві старовинної України грало *бджільництво.* В дуже далекі від нас часи воно зачалося «видиранням» меду диких бджіл, що гніздились у дуплах дерев; потім стали вирубувати в деревах штучні дупла, а ще пізніше, мабуть вважаючи дупла непридатними, стали довбати порожнечі в зрубаних колодах та прив'язувати ці колоди більше-менше високо на деревах. Такі колоди,— вони мають і тепер ще назву *бортей,*— існують і нині в нас на Волині (табл. Vila), на півночі Київщини та в північній Чернигівщині. Щоб влазити на дерева, в цих місцевостях ще й тепер в ужитку *плети* чи *лазива,* що сплетені з мотузків чи з ремінців та що про них згадують акти початків XVIII століття та раніші. Досконалішою, хоч також дуже старовинною формою бджільництва є приміщувати колоди для бджіл чи вуликів на просторах, що зостались після вирубання лісу,— на *пасіках,* де вулики ставили чи просто на землі, чи на пнях від зрубаних дерев, чи, нарешті, на невисоких підставках. Цей пасішний спосіб бджільництва, однак, згадується в документах тільки з половини XIV століття. А наприкінці XVIII століття він уже заступив бортьове бджільництво навіть у таких місцевостях, як бувший Березненський повіт на Чернигівщині, та почав заступати його і в Городницькому (Шафонський). Вулики ці відзначались дуже великим обсягом і тому були нерухомі. Далі на південь їх уже в XVIII ст. почали заміняти на невеликі, легко переносні вулики — *колодки.* Продукти бджільництва в старі часи розцінювались дуже високо, а бортьові дерева охоронялись законом дуже суворо. За козацький період бджільництво на Україні досягло значного розвитку, але потім, як настало на Лівобережжі кріпацтво, бджільництво почало занепадати, і в наші часи зійшло на те, що селяне мають по кілька вуликів, та й то про це дбають тільки заможніші хазяї. На Чернигівщині подекуди та на Волині переховані ще по старих козачих та шляхетських господарствах старовинні вулики з видовбаних колод, часто величезних розмірів, иноді півтора метри в діяметрі; в одній такій колоді иноді міститься два, а то й три вулики. Взагалі, «пні» нині заміняються скрізь на дощаті вулики, але бджільництво все-таки скрізь занепадає. В деяких дідичів, у духовенства є ще й тепер хороші пасіки, звичайно, удосконаленого типу. Особливо щодо цього відзначається галицьке духовенство; багато його представників у Галичині провадять бджільництво в дуже значних розмірах, незважаючи на те, що його дуже підриває підмішування цезарину до бджолиного воску в торговлі та заміна в уніятській одправі воскових свічок на стеаринові. На зиму вулики, в кого їх небагато, ставлять звичайно до комори при хаті, а значніші бджолярі споруджують окремі льохи, чи омшаники,— наполовину в землі.

4. Хліборобство [1]

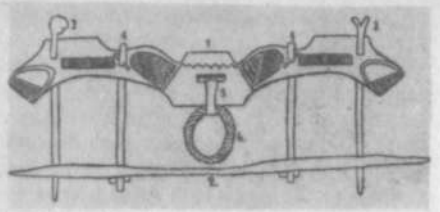
Розведення хлібових рослин, як вказано вище, з'являється за часів неоліту на Україні. Крім численних зернотерок, що постійно знаходяться в розкопках, не раз знаходили в землянках цілі запаси збіжжя, иноді в припаленому стані. У знаходках залізного віку трапляються зерна пшениці, жита,

[1] *Шафонскій,* Черниговскаго нам-встничества топограф, описаніе. Юевъ, 1851; *Аристов,* op. cit.; *Чубинскій,* Труды экспед., т. VII; *Афанасьевъ-ЧужбинскШ,* Собр. соч., 1893, т. VIII; *Русовъ А. А.,* Описаніе Черниг. губ., 1898—1899;/. *Swietek,* Lud nadrabski. Krakow, 1893, та инші.

проса, ячменю, сочовиці тощо. Єсть вказівки на те, що на початках князівського періоду хліборобство існувало вже навіть у таких малокультурних місцевостях, як земля Деревська; згадується також, що було вже й володіння орною землею. Але це навряд чи дає право для твердження, що Україна тих часів була вже країною цілком хліборобською і що розведення хлібовин було вже головною підвалиною існування її населення. Хліб, і навіть не стільки хліб, скільки каша та сочиво, цебто варені зерна пшениці, сочовиці тощо,— все це скорше було сурогатом м'ясних харчів, бо ліпше забезпечувало регулярність споживи, ніж продукти мисливства, тим більше, що кращі «ловища» дедалі все частіше ставали власністю князів, бояр та духовенства. Способи користування землею були цілком примітивні (так звана підсічна господарка), грунт обробляли за допомогою *рала,* хоч у південних частинах тогочасної України був уже й *плуг.* Може, не без певного перебільшення, дехто з дослідників визнає, що плуг був більше поширений, ніж рало; инші, однак, гадають, що це було також рало, тільки назване по-книжному плугом. Орали кіньми й волами («рало воловоє»), і можливо, що відома фраза Мономаха про смерда, що орав конем, стосувалась головним чином до Сіверщини, що найбільше підлягала половецьким нападам. Незалежно від того чи иншого вирішення питання про те, чи плуг запозичили слав'яне у німців, чи німці у слав'ян, треба звернути увагу на те, що український плуг, який навряд чи дуже відріжняється від уживаного в старі часи, дуже подібний до старовинного колесного плуга (currus) римлян і складається майже з однакових з ним головних складових частин, якщо судити про це по його малюнку у відомому словнику Rich'a. Багато спільного з українським ралом має також римське рало (aratrum), що до нього також впрягали волів. Начебто посередньою формою між римським та українським плугом є плуг — *орало* — сучасних болгарів: його окремі частини майже всі мають назви, дуже близькі до українських. Не треба забувати також, що порода українських сірих довгорогих волів майже ідентична з угорською та італійською породами. За козачий період етнографічні відміни в знаряддях та способах оброблення землі вже цілком визначились, дожили і донині і тепер зачинають нівелюватись через заведення нових, удосконалених господарських знарядь. В козацькі часи хліборобство на Україні вже починає цілком домінувати, а мисливське та рибальське господарство відходить до другого ряду, заховуючись більше на півдні, на дніпрових плавнях тощо. Хліборобська культура тоді вже грала дуже велику ролю навіть на землях, чи «вольностях», Війська Запорожського, що йому російський уряд зовсім несправедливо закидав, разом із парубоцьким життям, брак хліборобства. Запорожські землі були вже вкриті хуторами, де процвітала хліборобська господарка.

В наші часи в хліборобському господарстві України довершується перехід од системи трьох піль до системи з багатьома полями; а щодо знарядь та способів обробляння землі, то вони до останнього часу змінялись дуже повільно на протязі багатьох століть. Рало вживають тепер тільки для того, Щоб заорувати засів, а занесена з Білоруси *литовська соха* вживається тільки в північних повітах Волині, Київщини та головним чином на півночі Чернигівщини; *соха-московка* — у північно-східніх повітах Чернигівщини, а в усіх инших частинах України цілком панує воловий плуг, дарма що дехто з русифікаторів-поміщиків пробував завести замісць нього великоруську соху, як це, напр., змагались зробити,— звичайно, цілком безуспішно,— на Полтавщині. «На Україні,— каже один із спеціялістів хліборобських знарядь

Мал. 1.



Мал. 2.

п. Зеленій,— ішла своя історія, заходила зміна орних знарядь, і ця історія південних знарядь ішла зовсім незалежно від історії знаряддя північного».

Український плуг (мал. 1), що тепер уже зникає, не тільки цілком однаковий на цілому просторі України, але й його складові частини мають скрізь, починаючи від західніх повітів Курщини та Вороніжчини і до Карпатських долин включно, майже ті самі технічні назви; здається, єдину їх варіяцію становить те, що київський *кочетень* у Велдижі (Карпати) звуть *когутом...* Рало також майже скрізь однакове, хоч, наприклад, на Поділлю *наральник* насаджують на нижній вигнутий кінець ручки, або *чепіги,* так само як у болгарському *оралі,* а на Київщині та Полтавщині його прикріплюють до окремого шматка дерева, вбитого в *градку* (дишло); цей шматок дерева звуть копистю, і до нього додають ще окреме пристосованця — *жабку,* що не пускає градку спускатися на нижню частину *чепіги.* Таким самим прикладом ідентичности технічних назв на цілій Україні може бути й конечна приналежність і плуга і рала—*ярмо* (мал. 2).

Ось, наприклад, назви частин цього знаряддя в ріжних місцевостях України:

Полтавщина:

1. Чашина.	4. Снизки.
2. Підгірлиця.	5. Привій.
3. Занози.	6. Колачик.

Київщина:

I Ярмо.	4. Снизки.
2. Підгорле.	5. Привій.
3. Занози.	6. Каблучка.

Прикарпатська Галичина:

1- Ярмо.	4. Снози.
2. Підгорлиця.	5. Привій.
3. Занізки.	6. Облук.

Північно-волинське ярмо вже досить відріжняється од загальноукраїнського типу, передусім своєю довжиною (біля двох метрів), а потім ще й тим, що в ньому немає підгірлиці, а її заміняють нижніми загнутими кінцями *кульбак,* що заступають снизки та приймають до своїх дірок кінці заноз. Ці особливості, що близько нагадують південнослав'янське (болгарське та сербське) ярмо, як формою, так і назвою окремих частин, цілком тотожні з білоруськими; а разом із тим назви окремих частин *сохи* і на волинському, і на чернигівському Поліссі цілком инші, ніж на Мінщині. Це пояснюється^ мабуть, тим, що ярмо — знаряддя дуже старовинне, тоді як соху запозичили

білоруси від литовців та великоросів і вона заступила старовинне рало відповідно не так давно.

Для скородження на Україні вживають звичайно *борону* — чотирьохкутну чи трапецевидну ряму з перехресними перекладинами, що до їх на перехрестях набивають дерев'яні, а тепер частіше залізні зуби. У північних частинах Волині, Київщини та Чернигівщини борона відзначається часто значно примітивнішим злагодженням. Ряму борони там роблять з гнутого дерева, а поперечини — з міцних гілок; перехресні частини зв'язані звитими з дерева *калачиками,* цебто кільцями, а до простору між цільно стягнутими гілками вбивають дерев'яні зуби. Цей рід досить первісної борони поширений головним чином на Білорусі, де переховалась ще старовинна *вершалина,* чи *волокуша,* що є просто дерев'яний пень з відрубаними на певній відстані від стовбура сучками; ця волокуша, певне, існувала й на Україні, але там вона вже зникла.

Загальновідоме вживання на Україні волів, щоб орати плугом, різко відзначає її від Великороси та наближає до південних та західніх слав'янських країн — до Болгарії, Сербії, а також і Чехії. За останні часи, правда, на Україні майже скрізь волів починають заступати коні. Не слід, однак, думати, що цю заміну викликало поширення легких плугів,— конструкція їх зовсім не перешкоджає глибоко орати, справжня причина цієї заміни — зубожіння населення України, для якого видаток на пару волів (200—300 карбованців, а то й більше) тепер уже не під силу, а звичайного селянського коня можна купити й за 50—60 карбованців. Багато селян вважають невиплатним тримати навіть і коней та орють коровами, иноді навіть *бовкуном,* цебто одною скотиною замісць двох, і для цього існує й особливо пристосоване ярмо. Під час недороду в Єлисаветградському повіті на Херсонщині доходило до того, що самі селяне,— попарно, чоловік та жінка,— впрягались в борони та волочили їх полем. Поминаючи історичні перекази про *обрів,* про орання Литвою тощо, сама етнографія дає нам приклади такої оранки не тільки у китайців, але й навіть у гірських чехів, де також иноді впрягаються до плуга члени родини орача.

Одна з головних частин українського сільського господарства — це заготовлення запасів сіна на зиму. Це заготовання, чи косовиця, починається після засіву поля звичайно десь у половині червня, але, в залежності від географічних умов, воно запізнюється або прискорюється. Характер самої косовиці також неоднаковий в ріжних місцевостях. На півночі Волині та на Чернигівщині сінокоси знаходяться на лісових полянах та головним чином на заливних луках, а в инших місцевостях України вони лежать майже виключно на *степах.* По течії Десни, по обох її боках, на заливних луках повно численних повіток, стоять вони на вищих місцях, що їх не заливає водою. Під час косовиці до цих повіток перекочовує мало не ціле населення з сел; іде енергійна праця, і за кілька день луки вкриваються *копицями* сіна, що не встигло ще висохнути під яскравим промінням сонця. Потім ці копиці починають *волочити,* цебто збирати до тих місць, де сіно буде складене в стоги, чи до повіток. Хазяї, що мають невеликі шматки сінокосу, вантажать сіно з копиць на вози та й везуть до села. На Західній Україні, а особливо в Галичині, сіно складають в *обороги,* цебто великі стоги з рухомою стріхою (табл. VII). На степах косовиця починається раніше та переводиться трохи инакше. На степ виходять самі тільки косарі, лагодять там собі обсяжний *курінь* з *кабицею* (грубкою надворі), бо косарям треба доброї страви,— це розуміють усі, з цим годяться навіть наймачі. Через деякий час з села прибу-

вають підлітки та дівчата з граблями та вилами громадити сіно, і тоді робота йде повним ходом до кінця. Оригінальну й незвичайно гарну картину дає в степу попід стіною високої трави довгий шерег струнких, дужих косарів з їх плавкими та ритмічними рухами... Такий самий гарний і своєрідний концерт кіс, коли, перейшовши *ручку,* косарі спиняються та *клепають* їх дерев'яними *мантачками.* Головне знаряддя косаря — коса, на Україні, в залежності від кліматичних, а почасти й антропологічних умов, дуже відзначається від коси сусідніх народів, як своєю величиною, так і довжиною *кісся,* цебто держална. При відповідно високому зрості косарів та при гущині високої трави косити приходиться неспішними, дуже широкими махами, що під силу тільки високим та міцним українцям, які вважалися найкращими косарями в Росії. Майже щороку, під час косовиці, на Херсонщину, Катеринославщину та на Кубань їдуть цілі ватаги косарів з Полтавщини та Київщини, і день їхньої праці, при сприятливих умовах, оплачується порівнюючи дуже дорого. Праця косаря, безперечно, одна з найтяжчих селянських праць. Вона вимагає не тільки значної фізичної сили, але й великої витривалости та уваги, бо при найменшій необережності косар ризикує або поранити попереднього товариша, або самому дістати косою по ногах. Тому вираз: «він уже косар» — про молодого парубка — означає визнаного вже справжнього робітника. Жнуть на Україні серпами, що їх форма значно кругліша, ніж у сусідніх країнах; щодо давніх часів, то, як показують знаходки в розкопках, серпи мали тоді вигляд півкола, а скорше півеліпса, поділеного по довгій вісі. Крім вівса, проса, гороху тощо, справжні хлібовини, як пшеницю, жито, ячмінь, завше жнуть, а коли й косять, то тільки у випадку великого неврожаю. Тоді ці хлібовини, так само як овес та гречку, косять, прив'язуючи до коси так звані *грабки,* рід грабель, що їх довгі зубці ступнево зменшуються в довжині (табл. VId). Зжаті чи скошені стебла збирають у снопи та перев'язують перевеслом, цебто джгутом з стеблин тої самої рослини, що її жнуть. Снопи потім складають у полукопки та копиці, а потім, якщо їх не молотять тут-таки на полі молотарками, як це тепер все більше поширюється, то звозять до клунь, де вони й лежать до обмолоту. Взагалі, клімат України цілком дозволяє молотити без попереднього сушення снопів в *осетях,* що їх, з винятком північних частин Волині та Чернигівщини, на Україні зовсім немає, а як свідчить Шафонський, не було навіть і в таких повітах, як Ніжинський. Щодо вказаних північних місцевостей, то там осеть грає досить важливу ролю в господарстві. Осеть будують чи в самій клуні всередині, чи окремо від неї, але й у цьому останньому випадку неодмінно під дахом; складається осеть з підземної грубки та з поставленого над нею зовнішнього зрубу для складання снопів. В цьому зрубі є також вікно, кудою й подають снопи.

Молотять на Україні звичайно ціпами на гладко вичищеному та міцно утрамбованому току. Инші способи молотіння зустрічаємо тільки на крайньому півдні України, де вони були запозичені в сусідніх народів. Це так званий *гарман,* цебто той самий тік, тільки більший; на гармані розкладають снопи та ганяють по них коней, що вимолочують зерно копитами, або тягнуть по них також кіньми *коток,* цебто кам'яний циліндр з глибокими вздовжними холодками. В Бессарабії вживають так звані дикани, цебто болгарське, чи, краще сказати, загальносередземноморське (tribulum у старих римлян) знаряддя, що складається з загнутої догори на передньому кінці дошки,— щось подібне до дна саней; до нижнього боку цієї дошки вбивають кремневі уламки. На нижній Кубані молотять цим самим знаряддям, що його звуть

Косар. Літографія Білоусова. 1843.

там м'ялкою і де в ньому замісць шматочків кременю повбивані невеликі шматочки заліза, що дроблять та м'ягчать солому для скотини. Дехто з хазяїв для годування скотини, особливо овець, молотить снопи в *околот,* цебто не розв'язуючи їх; тоді певна кількість зерна зостається в них та йде на споживу вівцям, замісць того, щоб давати їм зерно окремо. Прочищене від полови, старанно перевіяне та трохи просушене на сонці зерно зсипають потім до сипників у коморі, чи, як вона зветься на Правобережжі, в *шпіхлірі.* Подекуди утримується ще й первісний спосіб переховування зерна в ямах, цебто в своєрідних льохах, більш-менш у формі груші, що викопані в землі, старанно обмащені глиною та чисто оббиті березовою корою. Такі ями з щільно приладженою лядою, охороненою ще до того від дощу невеличким у два схили дашком, можна ще й тепер побачити в багатьох глухих селах середньої частини Чернигівщини, по обох боках Десни, а не так уже давно, як каже Шафонський, вони існували значно далі на південь — на Полтавщині і ще далі. Явна річ, що сільські громади та поміщики мають більші приміщення для переховування зерна, як *гамазеї, шпіхлірі,* що про них буде мова далі у главі про будівництво. У деяких місцевостях, особливо на півдні, зерно, що переховується в коморі, приміщується не в сипниках, а в дуже великих, иноді понад зріст чоловіка, плетених з соломи чи з лози *солом'яниках,* довгувато-сферичної форми; а в лісових місцевостях зерно переховують у *кадовбах,* видовбаних у стовбурі дерева, теж дуже поважного обсягу. Такі кадовби особливо часто трапляються в Галичині, на Волині та на Чернигівщині.

Дроблення зерна, або здирання шкаралупини з нього, робиться в *ступі,* Що буває ручна й ножна. Ручна ступа зроблена з дерев'яного пня, що стоїть вертикально та видовбаний у верхній частині; в ній товчуть зерно теж дерев'яним товкачем, що часто буває подвійний; ці ступи навдивовижу подібні До таких самих ступ у африканських народів, особливо у негрів. Ножна

ступа (табл. VII, b) складається з пня, що лежить горизонтально, а частіше з обрубаного коріня дерева з видовбаною в ньому глибкою; в цю глибку входить досить товстий міцний товкач, приправлений до кінця коромисла, на другий кінець коромисла спирається нога того, хто товче, а точку опіру між товкачем та серединою коромисла дає перекладина між двома продовжними брусами, що йдуть од ступи горизонтально.

Зрозуміла річ, що тепер зерно мелють вже на млинах, але ще й тепер у багатьох господарствах можна знайти одну з найпримітивніших форм млина — ручний млин, чи *жорна,* що про них згадується ще в житії преподобного Феодосія Печерського. Иноді ці жорна є просто пень, що стоїть вертикально; вгорі в ньому видовбано глибку, куди вставляють нижній камінь, а на нього кладуть верхній камінь, що крутиться на залізному *веретені.* Трохи удосконалені жорна приміщуються на пні, що лежить горизонтально на чотирьох ніжках. Ще досконаліші жорна виглядають, як чотирикутна скринька без верху, на чотирьох ніжках з перекладинами; у скриньці лежать камені, а з одного боку є жолобок для виходу муки (табл. VII, c). В такого роду жорнах камені майже завше плисковаті, дуже рідко заховують свою старовинну, трохи конічну форму; верхній камінь пускають в рух або просто невеликим патичком, що його вставляють в дірку ближче до краю каменя, або довгою палицею, що її один кінець нерухомо прикріплюють до стелі, а другий кінець також вставляють в згадану дірку в камені. Нарешті, в найдосконаліших жорнах буває пристосоване щось подібне до педалі, щоб пускати в рух жорна ногою. В наші часи жорна вживають головним чином, щоб молоти сіль, але зрідка на них мелють ще й муку, особливо коли мука потрібна спішно та в невеликій кількості. Иноді ще дружки молодої виконують на жорнах обряд мелення муки для весільного короваю, і це є дуже цікавий пережиток старовини в обряді.

Поминаючи питання про походження водяного млина, а також і про те, звідки він з'явився до нас,— відомо, що цей млин з'явився в Малій Азії раніше, ніж у римлян,— ми звернемось до українського *водяного млина,* що згадується вже в XIII столітті і переховався ще майже скрізь, маючи пристосованця до того, щоб *дерти* крупи чи *валяти* сукно (валюхи). Тяжко було б тут давати опис цілого спорудження українського водяного млина (табл. VII, c); ми вважаємо потрібним тільки зауважити, що номенклатура окремих частин його майже скрізь цілком однакова; одміни мають чисто місцевий фонетичний характер, як *кош,* замісць *кіш, спренжина* замісць *пружина* тощо; або: *кулаки* замісць *пальці, шестерня* замісць *восмерня* чи *барабан, пудло* замісць *лубина, коритко* замісць *коритце* тощо. Пізнішою та практичнішою формою водяних млинів треба вважати *наплавні млини,* що, звичайно, можуть існувати тільки на багатоводних та бистрих річках, як Дніпро, Десна тощо; млини ці відзначаються тільки пристосованням на кшталт парому, що лежить в основі млина, та особливими колесами з дуже довгими лопатями, що пускають колеса в рух не за допомогою води, коли вона спадає на них, а просто течією річки. На таблиці VI, g ми бачимо такий млин на березі Десни. Нарешті, пізнішим, вже значно удосконаленим млином є *вітряк,* чи *машина.* У простішій та давнішій формі вітряк стоїть на рухомому колі; за допомогою цього кола його можна повертати кругом та ставити в найвигіднішу позицію супроти вітру (табл. VII, є). У новіших вітряках (голландської системи) повертається не цілий вітряк, а тільки його дах з крилами, що, звичайно, значно полегшує працю та надає млинові більшої стійкости (табл. VII, d). Етнографічно вітряки на Україні майже скрізь

цілком однакові: старші, що повертаються на своїй основі, в більшості мають форму не дуже високого чотирьохкутного зрубу, иноді з невеликим балконом, щоб підіймати через нього мішки з зерном за допомогою *баранця;* вітряки удосконаленішої конструкції значно вищі за перші, часто шестигранної чи восьмикутної форми та переважно з двома балконами. Крил звичайно буває чотири, але їх форма зовсім не скрізь однакова: на Полтавщині та Київщині крила, чи, краще сказати, їх лопаті, мають вигляд вузького довгуватого паралелограма, а на Чернигівщині вони мають найчастіше форму, майже трапецеїдальну.

Еволюція цілого громадсько-економічного ладу українського села, що відбувається в наші часи, явна річ, не могла не відбитись дуже сильно і на етнографічних формах, що витворювались цілі століття та ще й досі не спинилися остаточно в своєму розвитку. Ми бачимо це на формах господарського побуту, що різко зміняються на наших очах; побачимо ще далі й на инших формах. Але сказати що-небудь про загальний напрям цієї еволюції ми зможемо хіба що тільки наприкінці цього нарису, коли розглянемо всі головніші явища побуту. А поки що зазначимо один надзвичайно цікавий географічний факт, а саме: зміни форм господарського побуту йдуть на Україні не з півночі на південь, як цього треба було сподіватись, маючи на оці політичне панування великоруського племени, а цілком навпаки,— з півдня на північ. В той час як на волинському, київському та чернигівському Поліссі старовинні етнографічні форми тримаються ще дуже міцно, в середній смузі України вони вже помітно зміняються на користь південних, а на півдні — на Катеринославщині, Херсонщині, а особливо на Кубані — ми майже не зустрічаємо вже отих старовинних форм, а замісць них знаходимо форми цілком нові, взагалі довершено прогресивні, культурні, європейські по суті, але вони мають свій оригінальний відтінок; елементи цих нових форм вказують на те, що еволюція йде не з північних культурних центрів, а базується на тому, що цілком незалежно від названих центрів склалося та досягло свого максимуму на півдні, під впливом чинників загальноєвропейської культури.

Вертаючись до оброблення грунту, слід сказати ще хоч кілька слів про *городи* та *садки.* В дуже далекі часи, коли Київська Русь ще тільки прочищала собі місце в лісах, городина та овочі були дуже рідкі; їх треба було привозити від Греків. Але в князівський період вже згадуються лаврські городи та городники, що садили гарбузи, фасолю, часник та цибулю, сіяли мак тощо. У печерських ченців були й сади «древа плодовита». Мабуть, на початках все це було в дуже незначному розмірі, але, явна річ, було цього тут більше й траплялося воно частіше, ніж на північно-східній Русі. В козацький період ми вже знаходимо пишний розквіт городництва та садівництва по цілій Україні. Павло Алеппський, описуючи свою подоріж через Україну, з захопленням говорить про розкішні просторі лаврські сади, що тяглися вздовж цілої дороги від Василькова до Київа,— «що їм числа нема, що в них росли в призвіллі вишні, сливи, абрикоси, горіхи та шовковиці та виноградні лози». Лози ці давали «вино темно-червоне, що його розвозили з цього манастиря (Київської Лаври) до всіх церков козацької землі». Це багацтво на сади не було, однак, привілеєм самих тільки печерських ченців, а спостерігав його Павло Алеппський скрізь. «Кожна хата в козацькій землі оточена садками; огорожа з вишень, слив та инших дерев, а земля засаджена капустою, морквою, редькою, петрушкою, латуком тощо».

Ця закоханість українців у садках та городах, що її запримітив антіохійський подорожній, села, що літом просто потопають в садках, це й досі ще є етнографічною рисою, що різко відзначає українців од великоросів,— бо великоруські села вражають відсутністю всякої зелені,— і, навпаки, наближає українців до південних слав'ян, що їх хати також оточені квітами та деревами. Але на Україні справа не обмежується самими садками навколо хати; при найменшій земельній спроможности українці завжди заводили й заводять сади навіть поза межами обійстя, головним чином на лісових полянах. Ціла частина Чернигівщини на південь од Десни, як свідчить А. А. Русов, вкрита суцільними овочевими садами, що в добрий рік дають дуже значний прибуток. Те саме бачимо й на Полтавщині, де тільки три села Зіньківського повіту самі постачали щороку на ринок понад півтора міліони самих тільки яблук. Поділля, ще багатше на овочі, щороку виряджає цілі потяги *сушні* до Києва, Петербурга та Варшави. Навіть на Волині, судячи по останніх виставах, провадиться дуже інтенсивне садівництво, звичайно, не на півдні. На Київщині на чотири міліони десятин припадає 19 000 десятин садів, що служать як домашнім, так і промисловим цілям. До Києва звозять силу яблук, слив, груш, вишень, волоських горіхів, броскви та абрикосів. Але культура винограду, що так процвітала на Україні літ 200—300 тому, тепер майже цілком заникла, і тільки в Ботанічному саду Київського Університету ще літ шість тому можна було бачити виноградні лози, що й досі не можуть всохнути серед бур'янів. Які далекі ці здичавілі лози від того часу, коли, за царя Олексія Михайловича, до Москви спроваджували з Білгорода та Києва «кавунових садівників та пасішників», а з Лубенського Мгарського манастиря — «ченців для садового виноградного діла».

Так само, як і виноград, наслідком «мудрих заходів» фінансового відомства, майже цілком заникла й культура тютюну, яка ще 50—60 літ тому давала значні прибутки не тільки поміщикам, але й селянам. Потроху підтримується ще хмільництво, та й то тільки завдяки попитові з-за кордону. Подекуди тримаються ще баштани [1] та деякі чисто місцеві особливості, як, напр., сливи в Опошні, малина на Харківщині, часник у Черкаському повіті на Київщині, соняшники на Кубані тощо.

5. Народня техніка [2]

Найтяжчим завданням у даному етнографічному нарисі буде для нас дати уявлення,— неминуче поверхове,— про народню техніку. В ній більше, ніж у чому иншому, знаходилось місце для всіх можливих впливів, і, коли б ми захотіли розібратись в питанні: а що ж саме було творчістю самого українського народу? — то виконати цього не довелось би. Через своє географічне положення Україна була відчинена для сили найріжноманітніших

[1] Щодо баштанів, то до твердження П. П. Чубінського, начебто вони «суть спеціяльність великоросів», треба зробити поправку. Це зовсім несправно: великороси — тільки *орендарі* придатних на баштани земель, та й то лише в деяких місцевостях на Чернигівщині та на Полтавщині. Це залежить од того, що баштани можливі тільки на *цілині,* цебто на землі, що її давно не орано або на зовсім ще незайманій; таких земель у селян, явна річ, немає, як нема спроможности арендувати поміщицьку землю. Але на баштанах працюють виключно українці.

[2] Крім зазначених вже загальних творів, див. обсяжну літературу про кустарні промисли та спеціяльні земські видання. З них особливо багато відомостей дають: *Василенко,* Пряденіе и ткачество, Полтава, 1900; *Лисенко СИ.* Очерки домашнихъ промысловъ и ремеслъ Полтавской губ., Одесса, 1900; *ЗарЪцкШ М.А.* Гончарный промыселъ въ Полтавской губ., Полтава, 1894; *Бабенко В. А.* Этнографически очеркъ народнаго быта Екатеринославскаго края, та инші, а також видання статистичних комітетів та архівних комісій, як, наприклад, *Ивановъ В. В.* Жизнь и творчество крестьянъ Харьковской губерній, Харьковъ, 1898. Крім того, див. багато статей у *Матеріалах до укр.-р. етнольогії* (т. I—XIV), Львів, 1899—1914, та инш.

впливів: південних, східніх, західніх і, безперечно найменше,— північних... Все це змішалося докупи, асимілювалось, набрало місцевого забарвлення та місцевого національного характеру. Певна річ, що в українській народній техніці заховалось чимало дечого надзвичайно примітивного. Але ці останки, дорогоцінні для історика та етнографа, з погляду національних особливостей можуть свідчити тільки про ту затримку, яку прийшлось зазнати українській національній культурі за останні століття.

а) Здобування вогню та користування ним. Велика кількість вугілля та спалених кісток в розкопках без жадного сумніву свідчить нам про те, що в палеолітичні часи населення України вже вміло і здобувати вогонь, і користуватись ним. Про спосіб здобування вогню в добу неоліту ми, на основі перехованих останків, висловитись не маємо змоги, але a priori слід думати, що здобували тоді вогонь за допомогою тертя, як це робиться й тепер в рідких, головним чином, ритуальних випадках. Ми вже згадували, як гуцули здобувають вогонь для запалювання пастушої *ватри* за допомогою швидкого верчення *скалуша,* цебто шматка сухого дерева з шматочками труту, що вправлені в загострені та розщеплені кінці його; вертять його між двома міцно вбитими в землю кілками, що мають відповідні глибки, куди й входять кінці скалуша з трутом. Иноді такий скалуш вставляють просто в глибки,— один кінець в двері, другий у причілок чи в стіну, і, натискуючи на двері одною рукою чи плечем, другою рукою швидко вертять скалуш за допомогою, наприклад, шнура тощо. Такі самі прилади на Україні вживаються також у тих випадках, коли треба обкурити скотину, щоб запобігти пошесті, тощо. До здобування вогню тертям беруться в крайніх випадках також мисливці та подорожні, коли випадково немає спромоги здобути вогонь инакше.

У розкопках залізного віку вже раз у раз трапляються кресала в формі шматка заліза із стонченими кінцями, що загнуті в один бік і сходяться кільцевими загинами. Цілком такої самої форми *кресало,* що було поширене раніш по цілій північній та середній Європі, вживається ще й тепер на Україні. Для трута звичайно беруть або певні сорти сушених грибів, або розм'як- шену дерев'яну губку, змочену в селітрі чи просто в людському мокрому. Літ 30—40 тому для цієї мети вживали приготований таким способом товстий синій папір, що в нього раніш загортали голови цукру. Для переховування кресала, трута та креміню робились, робляться й нині шкіряні *гаманці,* иноді оздоблені мідяними бляшками, ґудзиками тощо; їх носять у кишені, на поясі або на окремому ремінці через плече, і зустрічаються вони майже скрізь, але особливо часто на Волині та в південних губерніях.

Мабуть, таке саме давнє й здобування вогню за допомогою *сірки.* В могилах залізного віку, де вже трапляються й згадані кресала, часто зустрічаються як шматки сірки, так і останки її на дні черепків або плоскодонного маленького посуду; а біля півстоліття тому на Україні в кожному, навіть поміщицькому, домі можна було ще знайти самодільні справжні *сірники.* Цікаво, що такі сірники ще далеко не вивелись і в Західній Європі; їх можна купувати й нині в дрібних крамничках в самому центрі Парижа.

Переховування раз здобутого вогню у всіх примітивних народів було річчю особливої ваги. Сліди цього ми бачимо в тому, як гуцули підтримують невгасиму ватру і т. ин. Ясна річ, що одночасно з удосконаленням способів здобування вогню потреба в його переховуванні все зменшувалась. Але в українців і досі ще вигрібають з печі весь жар, приміщують його в куточках припічка, вкривають попілом і залишають тліти, аж поки буде потріб-

ний знов огонь. Це особливо мало значіння, коли фосфорні сірники траплялись ще рідко та були дорогі, а вироблялись згадані самодільні сірники; досить було до купки вугілля, що ще тліло, всадити один такий сірник, щоб мати полум'я. Здобуваючи вогонь кресанням, полум'я діставали або також за допомогою сірника, або клали жарину до *віхтя,* скрученого джгутом, яким досить було помахати в повітрі, щоб солома загорілась.

Для підтримання вогню в ріжних частинах України, явна річ, вживають і ріжних матеріялів. В той час як на півночі топлять дровами, в середній смузі не нехтують вже бур'яном, очеретом та особливо соломою, а на півдні — в Кобеляцькому та Костянтиноградському повітах на Полтавщині, на Херсонщині, на Катеринославщині, на півночі Таврії та на Кубані — приходиться вже топити *кізяком,* змішаним з соломою, половою та иншими річами, що скріплюють кізяк та добре горять. Заготовляють кізяк звичайно літом: вказану вище масу заготовляють у значній кількості, за допомогою спеціяльної формочки тиснуть з неї невеликі, иноді кубічні, иноді плисковаті цеглини, що їх потім сушать та складають на купи, обмазуючи ці купи верствою глини, щоб заховати кізяк од дощу та вітру.

Поминаємо тут ріжні форми користування вогнем для приготовления їжі, для опалу та для освітлення, бо ж ми це розглянемо в дальших відповідних розділах. Згадаємо тут тільки про один спосіб вживання вогню, що переносить нас в добу глибокої старовини. В дуже далекі часи, коли виріб глиняного посуду не був ще відомий, щоб зварити зерна чи з якоюсь иншою метою, клали їх до шкіряного чи дерев'яного посуду з водою та кидали потім у ту воду розпалене на вогні каміння. І тепер ще подекуди на Україні, особливо у північних частинах її, де є досить валунів, переховався цей спосіб зогрівати воду для прання, чи, краще сказати, для *зоління* білизни. До *жлукта,* що в ньому покладена білизна, наливають гарячої води, а потім, щоб вона не вистигала, кидають туди розпалене на вогні каміння. А на півдні, наприклад на Полтавщині, де каміння трапляється дуже рідко, з цею метою вживають *кульки,* цебто штучне каміння циліндричної форми з дірою всередині, зроблене з випаленої глини.

б) Обробка мінеральних річевин. Земляні роботи відомі на Україні вже з дуже глибокої старовини. Населення кам'яного віку, для виробу своїх знарядь, мусіло видобувати з крейдяних верств кремневі зростки, що далеко не завше знаходились під самою поверхнею грунту. З початків історичних часів ми маємо вже відомість в житії св. Феодосія Печерського про те, що для копання ям у грунті вживалася «регалія». Траплялись, мабуть, і дерев'яні заступи, подібні до тих, що переховались на білоруському Поліссі; це був просто кілок, а на ньому сук трохи вище гострого кінця; на сук спиралась нога копача. Залізні заступи і на самому початку мали форму, досить близьку до сучасної, але були значно тяжчі, хоч їх залізна частина, власне кажучи, була тільки окуттям первісного дерев'яного заступа. Ця форма існує й тепер, але вже її починають заступати фабричні заступи з залізним розтрубом, куди вставляють держало.

Для витягання накопаної землі, коли справа йде не про рови чи якінебудь ями, звідки її можна просто викидати заступом, вживають ріжних засобів. Добуваючи, наприклад, гончарну глину із значної глибини, копають шахту уступами, цебто залишаючи на глибині кожного сажня уступ, де б могла поміститись людина. Викопану в глибині глину землекоп подає в відрі чи в коробці товаришеві, що стоїть на ближчому до нього уступі, той передає дальшому і т. д. З тою самою метою, а також копаючи й криницю,

вживають *колесо* з круглим ободом та довгою ступицею, що її насаджують на поперечний брус, який лежить на двох підвалинах. Мотузок *цебра* нав'язують на спицю коло ступиці, куди він і намотується при праці.

Найелементарнішим зужитком викопаної землі (крім спорудження насипів тощо) є виріб вальків для земляних будинків. Для цього роблять у землі заглиблення, розкопують дно, заливають водою, накидають туди коров'ячого кізяку та соломи, а потім заводять туди коней, щоб вони все це розмішали копитами. З одержаної таким способом маси роблять вальки і, поки вони ще досить мокрі, ліплять з них стіни будівлі. Підвівши стіни на височінь 40—50 сантиметрів, дають їм висхнути, а через кілька день ліплять знову. Крім вальків, на земляні будівлі вживають також *липман,*— так звуть землю чи глину, також змішану з соломою, половою та кізяком, але витиснуту в спеціяльній формі на кшталт досить великої цегли; липман трохи висушують і ставлять з нього як холодні будинки, так і хати для мешкання в тих місцевостях, де дерева дуже мало та воно дороге.

Далі, особливо сіра глина, а иноді, як, наприклад, у Київі, й пластична синя, вживаються для виробу *цегли,* російського *кирпича.* Ці дві назви, одна — німецька, а друга — грецька, дозволяють припустити, що цеглу почали виробляти на старій Русі греки, а потім техніку виробу запозичено у німців, мабуть через Польщу. Цегла старовинних київських та новгородських будівель відзначається квадратовою формою, незначною товщиною та дуже великими розмірами, а українська сучасна цегла, так само як і способи її виробу, має характер середньоєвропейський.

Г о н ч а р с т в о. Найважливішу галузь користування мінеральними річевинами становить, звичайно, виріб глиняного посуду. Виріб цей почався й у нас з неоліту і провадився спершу, звичайно, без гончарського кола. Иноді навіть просто обмащували глиною посуд, що його плели з очерету або з лози; про це свідчить поверхня старовинних черепків, що їх знаходили у розкопках. У складі цих черепків помітна дуже часто велика домішка товчених скойок, а на поверхні видно відбитки, зроблені просто пальцями, ножем, зазубреним патичком тощо. В наші часи не тільки такий посуд, але й посуд, зроблений на примітивному ручному колі, одійшов у царину доісторичної археології, і весь відомий тепер посуд виробляється на колі, хоч способи його виробу, як ми побачимо далі, ще дуже примітивні.

Гончарну глину здобувають, звичайно, не скрізь, і, природньо, місцевості, де її знаходять, стають центром гончарства. Коли верстви цієї глини виходять на поверхню грунту, здобування її не зв'язане з жадними труднощами, але коли глина залягла глибоко, то приходиться копати шахти та подавати глину нагору способами, зазначеними вище... Саме здобування переводиться за допомогою *копаниці,* цебто звичайної залізної мотики та заступа. Накопану та перенесену до двору гончара глину залишають по змозі довше (біля двох-трьох місяців) на купі на повітрі; далі, в міру потреби, переносять її до хати, труть, змішують з водою та дають їй ще трохи постояти. Перед тим як уживати її, спершу прочищають її, а для цього скочують у довгуваті шматки *(кулі, кобилки),* б'ють *веслом* та *довбешкою* чи *колотушкою* і, нарешті, дуже уважно *стругають,* спочатку залізним стругом, а потім *дротом,* щоб вичистити її від усіх камінців, корінців тощо; нарешті, зминають її у невеликі грудки, що йдуть вже на формування посуду.

Досконаліші способи прочищання глини, як, наприклад, одмучування, також відомі українським гончарам, але ними не користуються, бо посуд, вироблений з дуже доброї глини, був би вищої якости і продавати його

прийшлося б дорожче. А це в наш час цілком неможлива річ, коли мати на оці зубожіння населення та зниження його покупної сили.

Виробляється всякий посуд виключно на гончарному колі, що йому рух дають ногою. Нам відомі два сорти такого кола: шльонський, старіший, що тепер майже цілком зникає, та волошський, новіший, що його тепер загально вживають. Ріжниця між ними полягає в тому, що в першому обидва кола — *верхняк,* чи *голівка,* та *спідняк* — сполучені одне з одним шістьма вертикальними дерев'яними спицями, а в другому цих спиць немає та обидва кола тримаються на вісі, чи *веретені,* здебільшого вже залізному. Тому що в колі немає повної стійкости, його завше спирають на лаву за допомогою дерев'яної дощечки, що зветься *копилом,* або *лисичкою.* Головне знаряддя при формуванні посуду — це пальці гончара; на допомогу їм вживають тільки *ножика,* цебто тонку дерев'яну дощечку, майже півокруглої чи довгуватої форми, та дрота, щоб зрізувати з кола вже готовий посуд. Сформований посуд для просушення ставлять на *п'ятра,* цебто довгі дошки, а потім або вкривають *поливою,* або розмальовують; коли посуд висохне до належного ступня, його ставлять у *горн,* щоб випалити.

Поливу роблять звичайно з піску та окислого олова, спершу добре розмоловши їх на *жорнах.* Вона буває або ливка, або суха; в останньому випадку поливою обсипають посуд, ще перед тим обмащують якою-небудь липкою річевиною, найчастіше дьогтем. Забарвлюють поливу циндрою — на чорну барву, окислою міддю — на зелену, охрою—на червоно-жовту, нарешті, білою глиною — на білу барву. Для розмальовування посуду, головним чином мисок, барву наливають в коров'ячий ріг, а в вузький кінець його вставляють перо або квачик з пір'я.

Коли посуд зовсім приготований до випалу, його несуть та ставлять у *горн* (табл. VII, h). Спорудження горна майже на цілій Україні однакове. Він складається з двох частин, що знаходяться нижче рівня грунту: з *пригребиці,* чи *погребиці,*— свого роду припічка, та самої *печі,* що її верхня частина, чи стеля, з численними *прогонами,* цебто продовжними отворами для полум'я, служить разом із тим і за дно для третьої частини — властиво *горна,* який виходить назверх у формі бані та служить для приміщення посуду, що його мають випалювати. Посуд ставлять у горні таким способом, щоб вогонь рівномірно охоплював його та щоб, на випадок, коли якась посудина трісне, вона не впала на инші та не попсувала решти посуду. Цього досягають за допомогою так званих *рачків,* невеликих перемичок з глини, вставлених між посудом таким способом, щоб ні одна посудина не торкалась безпосередньо другої, але щоб всі вони разом були міцно зчеплені. Коли посуд встановлено, його *учереплюють,* цебто вкривають зверху черепками битого посуду та запалюють вогонь у печі, збільшуючи температуру по змозі повільно; потім вогонь посилюють, аж поки не буде спалена певна, відома з досвіду, кількість дров; наприкінці вогонь ступнево зменшують. Полив'яний посуд випалюють звичайно двічі, і друге випалювання звуть скленням посуду.

Форми українського посуду, як і взагалі майже всі форми посуду в європейських сучасних народів, не мають в собі нічого особливо оригінального. Це або плисковаті посудини з трохи підведеними догори краями та дуже широким отвором (тарілки та миски); або майже півсферичні, з дуже вилученими у верхній третині височини стінками й також досить широким отвором *(макотерть,* або *макітра);* або майже цілком сферичні, з широким отвором та досить вузьким дном *(борщівники, кашники);* або трохи витягнуті

Гончар-українець. Гравюра Г. Зейфера з малюнка М. Зінов'єва. Кінець XIX ст.

Гончар при роботі. Фото другої половини XIX ст.

догори, майже цілком круглі, з вузьким отвором *(баньки);* або високі, майже циліндричні, іноді трохи роздуті в своїй нижній частині глечики для молока *(глеки, гладишки);* або, нарешті, цілком циліндричні, низькі, з ручкою *(ринки)* та високі, з трохи звуженим отвором, баньки для конфітур тощо. Ці форми відміняються ріжними додатками у вигляді вухів, носика, ручки, ніжок тощо; іноді надають їм форму барильця, витягнутої миски чи ринки (поросятники) тощо. Цілком окремо треба поставити *курушки* та майже цілком уже заниклі *каганці,* що їх виробляли у вигляді ріжних тварин (барана, ведмедя тощо); далі — цілий шерег дитячих забавок — свиставок у формі півників, качечок, коників, верхників, пань, офіцерів тощо. З-поміж всього посуду — майже всі миски, іноді глеки для води чи сирівцю, та велика кількість дрібних виробів — більше чи менше орнаментовані або принаймні вкриті поливою всередині чи розмальовані без поливи матовими барвами.

Орнаментація українського посуду дуже ріжноманітна, і в ній, так само як і в вишивках, розмальовуванні печей, у різьбленні дерева тощо, дуже яскраво виявились естетичні нахили українського племени. Поминаючи зміст, особливості та історію розвитку цієї орнаментації, про що буде мова у відділі мистецтва, спинимося тут тільки на деяких головних її рисах та на географічному поширенню. Основні мотиви її завше виключно графічні та барвні, до того майже виключно рослинні. Спроби рельєфних форм трапляються надзвичайно рідко, і майже так само рідко зустрічаються й орнаменти цілком геометричні, а коли вони й зустрічаються, то завше у вигляді малого кола, розеток, колових смуг, зигзагів, хвилястих ліній та спіралей,

Гончар на торзі.
Фото кінця XIX ст.

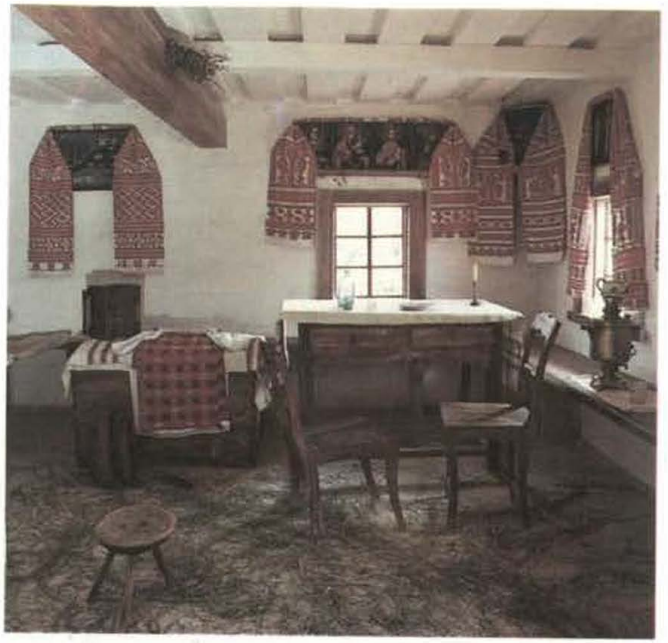
притому здебільшого все це є стилізацією рослинних форм. Щодо рослинних форм, що мають цілком виразний рослинний характер, то й вони до певної міри підлягають стилізації, а це вказує на дуже давню традицію та на сталість орнаменту. Рослини, що в'ються, гілля, квітки та рідше овочі становлять звичайний матеріял для сюжетів розмальованого посуду. Тваринні форми, як, наприклад, метелики, риби, птиці тощо, трапляються відповідно дуже рідко. Як на зразок тваринного орнаменту в українській кераміці можемо вказати на посуд, що його виробляє майстер Ілля Бацута в містечку Зінькові Летичевського повіту на Поділлі. Як формою, так і орнаментом цей посуд нагадує відому діпільську кераміку старовинної Греції. На рожево-жовтому тлі посуд цей розмальований брунатними горизонтальними пояскамн геометричного орнаменту; притому у верхніх поясках намальовані, правда досить примітивно, ріжні тварини. З тонів барв зустрічаються найчастіше брунатні, що переходять у червоні та зелені. Тло звичайно жовте і переходить трохи до брунатного на Полтавщині; на Катеринославщині тло — біле, так само, як у деяких місцевостях Галичини; на Київщині, а особливо на Поділлі, воно темне, иноді цілком чорне. На півночі, особливо на Чернигівщині, орнаментація дуже бліда та бідна; яскравість та багацтво її посилюються, як і взагалі всі відзначені риси українського племени з півночі на південь та з сходу на захід; цілком аналогічне явище ми побачимо далі й на вишивках на полотні та сукні.

Гончарне мистецтво на Україні розвинулось у далеко більшій мірі, ніж у Великоросії, де й досі переважає головним чином дерев'яний посуд. В той час як на Україні ввесь посуд, без винятку, робиться на *ножному* колі, у Великоросії, особливо на півночі, утрималось ще й досі *ручне* гончарське коло, а витискання візерунків на посуді робиться ще й тепер за допомогою трісочки (Новгородська губернія). У Костромській губернії для міцности ще обплітають посуд смугами з березової кори. Цілком можливо, що менший розвиток гончарства у Великоросії залежить не тільки від великої кількости дерев'яного матеріялу, але й од етнічних впливів, головним чином фінських.

Село Брусія.
Листівка початку
XX ст. *

* *Тут і далі листівки, позначені зірочкою,— з колекції професора Анатолія Фоменка (Дніпропетровськ).*

*По воду. Листівка початку XX ст. Видавництво «Рассвет». Київ *.*



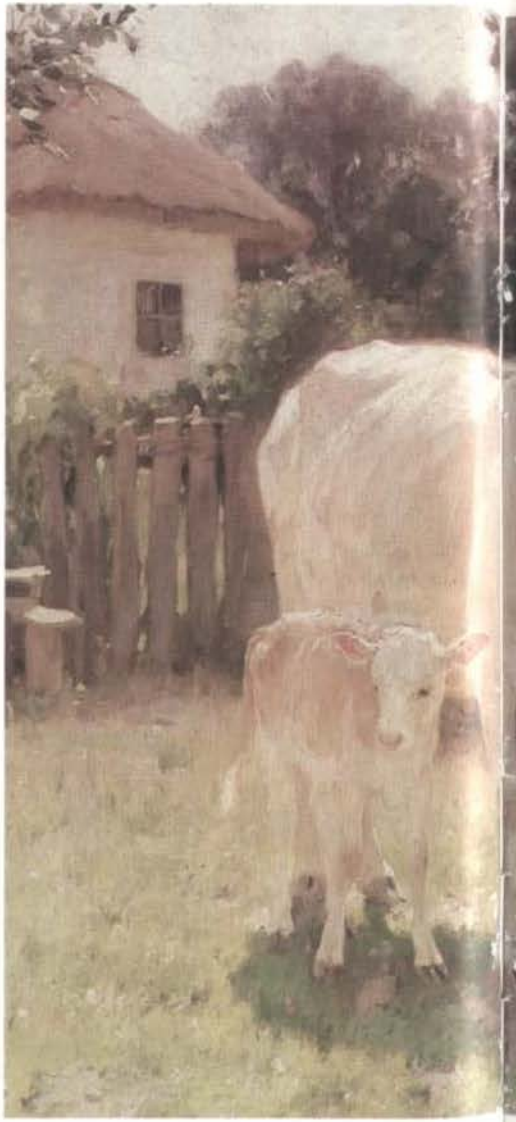
*Інтер'єр хати в Звенигородському районі на Черкащині **.*

*Інтер'єр поліської хати **.*

*** Фото, позначені двома зірочками,— з Музею народної архітектури та побуту (Київ).*

М. Пимоненко. Суперниці. Олія. 1909.

*Коло хати. Листівка початку XX ст. Видавництво тов. Грандберг. Стокгольм *.*

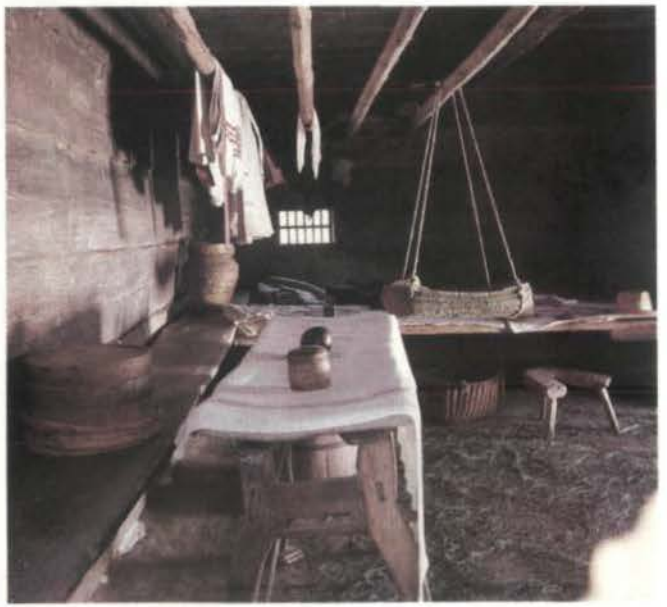


С. Васильківський. Ярмарок у Полтаві. Фрагменти. Олія. ▶

М. Пимоненко.
Сватання. Олія.
Початок 1990-х рр.

М. Пимоненко.
Весілля в Київській
губернії. Олія. 1891.

Інтер'єр подільської хати **.



Інтер'єр хати з Полісся **.

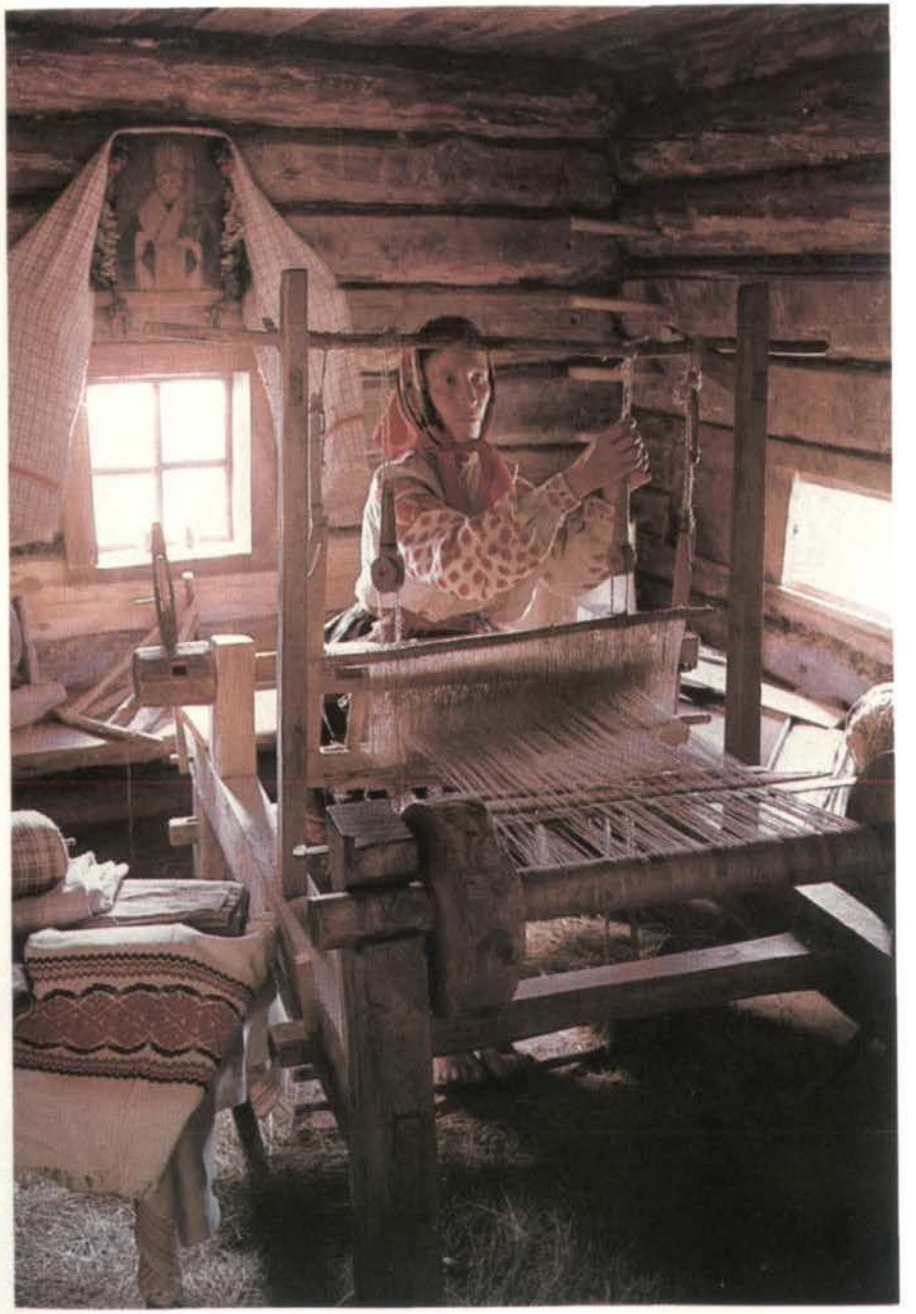
Селянський одяг. Київське Полісся. Малюнок Де ля Фліза. 1854.

С. Васильківський. На попівському подвір'ї. Олія. 1900. Фрагмент.

С. Світославський. Вітряк. Олія. 1890-ті рр.

*Запорозький хутір. Листівка початку XX ст. Видавництво «Рассвет». Київ *.*

*Хата ткалі на Поліссі **.*



*Інтер'єр сільської хати з Наддніпрянщини **.*

*Оселя гончаря **.*

*Лірник Тиміш з-під Полтави. Фото початку XX століття. Видавництво тов. Грандберг. Стокгольм *.*

*Кобзарі Кравченко з Полтавської губернії та Дремченко з-під Харкова. Листівка. 1913. Видавництво тов. Грандберг. Стокгольм *.*

*Гурт парубків. Листівка початку XX ст. *.*

Щодо українського гончарства, то деякі форми, а головним чином орнаментація з перевагою рослинних форм та зеленої барви, примушують нас припускати можливість іранських впливів зі сходу та грецьких придунайських — з півдня та заходу. Цілком правдоподібно, що для України не перейшла, не залишивши жадних впливів, і висока гончарна техніка домікенської доби. А взагалі, простежити послідовний розвиток нашого гончарства та культурні на нього впливи поки що дуже тяжко, але безперечно можна сказати одно, а саме: що початки гончарства на Україні відносяться до найдавнішої старовини.

Фаянс та фарфор, що становлять вищий ступінь гончарного мистецтва, почали розвиватись на Україні тільки в пізніші часи. Біля середини XIX ст. вславлений був так званий «київський» посуд, що його виробляла відома Межигорська фабрика, дістаючи глину з Глухівеького повіту на Чернигівщині. Великою славою користувались також вироби фабрики Миклашевських, що дуже влучно наподобляли закордонні зразки, тимчасом як Межигорська фабрика зуміла витворити свій особливий, безперечно український характер.

Шкло на Україні звичайно вироблялось не в селянських господарствах, а на невеликих заводах, чи *гутах,* що їх наприкінці XVIII століття було досить-таки багато на Чернигівщині та на Київщині, а також і на Волині, головним чином на Поліссі, де було досить піску, попілу та горючого матеріялу. На цих заводах робилося шкло для вікон; найдавнішою його формою були круглі, невеликі литі шиби з дуже нерівною поверхнею, які й тепер ще можна побачити де-не-де в старовинних рямах хрещатих церковних вікон. Крім того, в цих самих гутах виробляли ріжноманітний шкляний посуд: великі миски, чи таци, ріжні сулеї та пляшки, шклянки, кварти тощо. Довгі перечисления цього посуду трапляються не раз у «Денних Записках» Якова Марковича. Особливою оригінальністю відзначались *баклаги, барильця* та ріжний фігурний посуд у вигляді *півнів, зайців* тощо, а особливо у вигляді *ведмедиків,* що, здається, були улюблені більше, ніж що инше. Всі ці речі найчастіше робилися з зеленого, а також із білого, жовтуватого, брунатного, синього та аметистово-рожевого шкла, а своїми формами, досить архаїчними, нагадують вони иноді вироби галл о-романської доби у Франції, хоч вони й прийшли на Україну, безперечно, з Німеччини. Ще біля середини XIX століття це шкло вживали майже скрізь, але потім його майже цілком виперли вироби великоруських заводів, і воно переховалося тільки в колекціях, що з них найкращі належать Київському Міському Музеєві та Е. О.Р. Музеєві імператора Олександра III в Петербурзі.

в) Обробка металів. Коли поминути незвичайно багаті верстви залізної руди на Катеринославщині, що її, як свідчить Есхіл, обробляли вже скифи, та спинитись просто на слав'янській добі, то й тут назви місцевостей, як *Рудня, Рудка,* що дуже часто трапляються, особливо на північній Україні, свідчать про те, що здобування болотної руди практикувалось на Україні вже дуже давно. Переховані документи XVII та XVIII століть вказують на те, що власниками таких *рудень,* цебто залізообробчих заводів, були багаті козаки, манастирі та військо, а засновувались вони завше з дозволу гетьманів, бо ж 10 % здобуваного заліза мусіло відходити до військового скарбу. Споруджувано рудні звичайно на річках, бо рухову силу давали їм млини: «водою млати в руднях ударяють»,— каже в своїй поезії Климентій, поет часів Мазепи. Руду копали в болотах, полоскали в спеціяльних кошиках у воді та перетоплювали в горнах з вугіллям, яке здобували на вогнищах,

«вищих за хлопа», обкладених свіжим дерном. Цим способом одержували шматки чавуну, а з них потім кували смуги заліза, як свідчить Шафонський, досить поганого, «порівнюючи з сибірським та иншим великоруським залізом». Але вже в 1755 році промисел цей почав занепадати, досягаючи тільки 50—120 пудів заліза на рік та на завод, а наприкінці XVIII ст. залізництво цілком занепало. Чи воно справді не витримало конкуренції з привозним залізом, чи до його занепаду спричинились инші обставини, оті самі, що на початках XIX століття змели цілу місцеву промисловість разом з *гутами, будами, папірнями* та иншими закладами, що ними була засіяна ціла територія північної України,— на це питання дослідник української промисловости П. С Єфименко не дає відповіди; він тільки зауважує, що «від того чи иншого рішення цього питання залежить і дещо сутнє в наших історичних поглядах».

Після того залізна промисловість на Україні відродилась уже майже на наших очах, але на цей раз вона вже повстала на цілком капіталістичному грунті та з заводською технікою Донецького басейну. Але коли існувала досить довга перерва в здобуванні заліза, то обробка його на Україні ніколи не припинялась. *Ковальство* згадується як одне з найстаріших реместв, а існування його на Україні ще в доісторичні часи доводять дуже численні знаходки в могилах тощо. Ковальські вироби, як доісторичні, так і на початку історичної доби, були досить одноманітні та й не виходили за межі найнасущніших потреб: ножі, сокири, серпи, обручі, цвяхи, чересла, лемехи та самодільна зброя. Дуже цікаво звернути увагу на той факт, що всі ці вироби, так само як і головні причандали кузні — *міх, ковадло, молот, кліщі,*— мають слав'янські назви, майже однакові у всіх слав'янських народів, а весь більш-менш удосконалений ковальський струмент має чужі, майже виключно німецькі назви: *труба, нутра* чи *мутра* (Muttersschraube), *ірубстак, шрубайло, нутридорень, шлюхмайстер, обценьки, лютринок, шнейдиз* тощо; це наявно вказує на те, що удосконалення ковальської техніки з'явилося на Україні з заходу. Основуючись на відомостях Шафонського та инших, можна гадати, що число кузень на Україні наприкінці XVIII ст. та на початку XIX ст. було значно більше, ніж тепер. Це пояснюється, мабуть, тим, що з того часу дуже посилився фабричний залізний виріб, а ціни на вугілля підвищились, а це все мусіло зменшити обсяг кустарного ковальського ремества.

Українські ковалі вживають тепер тільки удосконалених міхів; у більш-менш примітивній формі, а саме у вигляді двох шкур, що їх по черзі надимають, вони переховались тільки у кочових ковалів — циган, оскільки вони тримаються ще свого традиційного ремества. Треба, однак, зазначити, що цигане займалися колись, та займаються й тепер, ремеством мідників також. Це ремество щодо дрібних виробів (ріжного роду дзвіночки, оздоби тощо) і тепер належить їм у значній мірі, але виріб мідного посуду та направа ріжних мідних річей знаходиться нині в руках жидів, що з цим ремеством сполучають ще й слюсарство тощо. Є значні підстави думати, що цигане перші поширили виріб мідних оздоб серед гуцулів та були першими майстрами його. Гуцули в далеко більшій мірі, ніж усі инші українські племена, мають нахил до орнаментації, виявляючи це, щодо оздоб, в силі ріжних мідних хрестиків, *згард,* цебто намиста, *чапраг* (аграфів), пряжок та ріжних дрібних річей, як головники, запонки, окладки для ножів, люльки, перстні тощо, вкриті иноді дуже штучними візерунками та інкрустаціями. Форми та стиль цих оздоб розглянемо далі, в главі про оздоби в розділі народнього

мистецтва; тут ми тільки згадаємо про техніку виробу їх. Вона полягає передусім в тому, що до невеликого довгастого обручика з дерева якнайщільніше набивають верству пластичної глини, дуже старанно вирівнюють її, а потім у глині витискають чи то з дерев'яних моделів, чи з готових уже виробів глибки в формі потрібних річей. Глибки ці сполучають одну з одною та з краями форми маленькими жолобками для впуску розтопленого металу та для виходу його зайвини. Далі цю верству глини прикривають другою верствою, щільно зближуючи їх. До одного з залишених отворів, трохи поширеного на кшталт лійки, наливають розтопленого *мосяжу,* що й заповнює всі порожнечі. Коли формочка вистигне, вилиті річі виймають з неї, відчищують нерівності на поверхні, а потім уже *пишуть* чи *рисують,* цебто різаком чи клеймами виробляють бажані візерунки, додаючи їх до тих гнутих випуклих чи витиснутих узорів, що їх одержали виливанням.

Надзвичайно цікава спорідненість цих способів виливання з технікою українських з о л о т а р і в. Занесене греками, а почасти, мабуть, і східніми народами на Київську Русь майстерство золотих та срібних річей переховалось на Україні, звичайно в дуже здемократизованому вигляді, і до наших часів. В козацькі часи як оздоби, так і дрібний посуд були дуже поширені, і більшу частину виробів з благородних металів, як на це вказують написи, безперечно виробляли місцеві *майстри.* У дальшому праця їх звелась головним чином до виробу *дукачів, сережок, каблучок* та *перстнів,* вінчиків та обкладів на образах та инших звичайних дорожчих річей, що їх вживає селянське та міщанське населення України. Оздоби ці виробляють золотарі головним чином у Київі, Чернигові, Ніжині, Харкові та в инших великих містах; дарма що сильну конкуренцію їм роблять фабричні вироби, вони все-таки не зникли й досі, мабуть, найбільше тому, що й до останнього часу не припинився ще місцевий виріб церковних річей, риз на. образи, підвісок (ex voto), та й для направ потрібні теж майстри. Всі ці золотарі, що існують і тепер, практикують в своїх немудрих виробах цілком той самий спосіб, що ним гуцульські мосяжники виробляють свої мідні оздоби. У своїх виробах золотарі з незвичайною сталістю дотримують старовинних традицій у формах та в рисунку, навіть там, де сторонні впливи були цілком можливі. Так, наприклад, харківські золотарі, як розказувала небіжчиця Е. П. Родакова, виробляють два сорти сережок: один — для українського населення, другий — для сусіднього великоруського, а *дукачі* — виключно для українців, вживаючи для того тільки старовинні зразки.

г) Обробка рослинних матеріялів. Одною з найстаріших та найпростіших форм пристосування техніки до рослинних матеріялів було рубання та заготовлення дерева. Рубання дерева, як і скрізь, провадиться тільки зимою за допомогою сокири, а иноді самої пилки. Починають рубати дерево звичайно з того боку, куди воно мусить впасти. Коли надруб перейде за половину діяметра стовбура, починають підпилювати чи підрубувати дерево з другого боку; притому иноді двоє людей стають з боків та тягнуть за мотузки, що раніше прив'язані до верхньої частини дерева. Зрубане дерево очищують од гілок, які складаються окремо, а стовбур розпилюють на частини, або залишають для вивозу з лісу цілим, або, нарешті, тут-таки розпилюють його на дошки чи бруси. У великих лісах на півночі України зрубані стовбури котять або підвозять до річки, де їх зв'язують у плоти. На Карпатах дерева спускають до річки по жолобах з дощок та залишають їх на березі для майбутніх плотів. Плоти зв'язують звичайно гнучким гіллям чи корінням хвойових дерев. На Дніпрі плоти роблять або дуже великі, коли вони призначені за

пороги, цебто на Херсонщину, або вдвоє менші, ко, и вони не йдуть далі Катеринослава. Доправа дерева до Київа плотами практикувалась уже в перші часи будування Київської Печерської Лаври; притому великі стовбури дерев возили на гору зимою на конях, а иноді тягли й просто на руках. Підіймають сплавлені стовбурі з річки на берег і тепер по двох стовбурах, покладених поперек на березі, за допомогою окремого приладу, що нагадує спосіб, яким ескимоси витягають на берег забитих фок. Але взагалі рубання, заготовлення та сплав лісу у нас коли й відзначається оригінальністю, то хіба що на прикарпатській Україні, головним чином по річках Пруті й Черемоші та почасти по Дністрі, де це стало головною зимовою працею, що вимагає видатної зручности, сили та спритности. Озброєні своєю *ципиною,* або, як там вимовляють, *ципинов,* гуцули ведуть плоти по крученій гірській річці, засіяній скелями, щохвилі ризикуючи або розбити цілого плота, або свою власну голову, або й те й друге разом, безперестанку виробляючи справжні акробатичні штуки на мокрих, ковзких стовбурах, що танцюють та коливаються під ногами. Всі ці труднощі ускладнюються ще тим, що там плоти часто приходиться спускати по шлюзах, цебто з головокружною швидкістю та з дуже великою небезпекою, до якої можна прирівняти хіба що переводіння плотів через Дніпрові пороги. Спуск плотів по Десні та по Дніпрі в порівнянні з цим є справою, що не вимагає найменшого зусилля.

Теслярське ремество знаходимо на Україні вже на початках історичної доби. Як церкви, так і инші великі будинки були майже виключно *рублені,* і будівництво, на протязі цілої історії України аж до наших часів, провадили свої власні *древоділи.* Чи не був відомий вираз киян про новгородців щодо *рубки хоромів,* який багатьом історикам давав привід гадати, що теслярі приходили на Україну з півночі, просто посміхом з людей, що зовсім не знали хліборобства та звикли тільки до лісової праці? У главі про будівництво ми побачимо, що його термінологія, з незначними відмінами, та сама на Лівобережжі, що й на Правобережжі й на галицькій Україні, не виключаючи навіть Карпатського Підгір'я; термінологія ця виявляє певну подібність до термінології південних та західніх слав'ян і разом із тим помітно відріжняється від великоруської.

Знаряддя для обробки дерева на Україні не дуже численні, але разом з тим воно все-таки до певної міри диференціоване. Так, наприклад, сокиру українці мають у кількох одмінах, відповідно до її ужитку та місцевости: *сокира, барда, топорець, топір,* чи *бардаш, теслиця,* чи *тесличка,* тощо. Ця диференціяція, зрозуміла річ, більша на півночі та взагалі в лісних місцевостях України, ніж на півдні, де форма сокири одноманітніша, особливо тепер, коли стали вживати фабричну сокиру. Серед назв иншого теслярського знаряддя, не дуже, правда, численного, трапляються й німецькі терміни, як, наприклад, *гембель* тощо.

Ми не будемо затримуватися на дрібних дерев'яних виробах: гребінцях, лопатах, ложках, філіжанках тощо, а згадаємо тут тільки про ремество стельмахів, цебто возових майстрів; на цьому реместві, як уже вказує його назва, помітний німецький вплив. Незважаючи, однак, на цю обставину, традиція самостійного старовинного ремества затрималась у дуже значній мірі, як у праці над *возом,* так і в номенклатурі сорока восьми відомих нам його головніших частин; в цій номенклатурі, крім слів, що стосуються переважно до залізних частин, як *рихва, линва, нют, урвант, букша, стельвага та люшня,*— решта назв чисто українські. Дуже примітивний та, мабуть, досить самостійний характер має й *токарня* для точення ступиць. Вона має дуже

багато спільного з токарнею для виробу ложок, з тою тільки ріжницею, що в ній лучок замінений пружною лісиною, що її нижній кінець забитий у землю а верхній тримає стало натягнутий мотуз; цей мотуз обхоплює маточину та примушує її вертітись, а самий кінець пускають в рух, відтягаючи його за допомогою кільцевої педалі.

З усього ремества, що стосується до обробляння дерева, найбільше поширене і найстаріше є бондарство. Відра, коновки, цебри, каді, бочки згадуються вже в начальному літопису та в инших пам'ятках початків нашого письменства, і більша частина цих назв наявно неслав'янська: *коновка,* чи *коновь,— сапора, цебер—zaber, кадь — cadus,* але вони давно ввійшли до вжитку, як і саме слово *бондар — боднар,* що походить од слова бодня, що означає в українській та польській мові кадушку, яка служить за скриню, а по-чеськи — bedna і ящик, і скриня. Термінологія бондарського струменту майже вся слав'янська та відзначається великою оригінальністю: пази, що їх вирізують у клепках та туди вставляють краями дно, українці звуть *уторами,* а досить незграбний дерев'яний циркуль — *розмірячем* або *шестернею.* Найделікатнішою працею в бондарському реместві вважається вирізування уторів; це роблять за допомогою особливого кривого струга, що зветься уторник. Коли ця частина праці зроблена, то, щоб знайти розміри дна, бондар бере розміряча та розсовує його ніжки приблизно на довжину діяметра дна, потрібного для посудини; потім він назначає яку-небудь точку в глибині уторів і послідовно накладає в уторах свого розміряча, який має за шість разів обійти коло дна (цей процес звуть— розміряти на шість). Коли розміряч не доходить до назначеної точки, звідки почалось розмірювання, або переходить за неї, то лишок або надвишок простору вимірюється та поділяється на шість частин, після чого ніжки циркуля або зсовуються, або розсовуються на цю шосту частину, і знову починається нове розміряння, аж поки розміряч не обійде точно за шість разів. Потім бондар вкладає до *лисиці* (станок) раніш заготовлені дошки, затискає їх клинами та виводить на них розмірячем коло, по якому й випилює дно. Обручі часто приходиться купувати готові на ярмарку.

Як ми це вже зазначили, українська термінологія бондарства дуже старовинна, але, проте, вона має дуже мало спільного з великоруською. За винятком кількох виробів, що їх назви однакові для обох мов, як, наприклад, *ведро, бочка, обруч* тощо, всі инші вироби українці звуть зовсім инакше, як, напр., *барило, балія, діжа, діжка, жлукто, зрізок, коновка, мазниця, ряжка, цебер* тощо. Серед цих назв, явна річ, є й кілька чужих слів.

Географічно бондарство, як і весь промисел дерев'яних виробів, поширене найбільше на Чернигівщині та на Волині; на півдні трапляється частіше ложкарство, стельмацтво тощо. Щодо бондарства, то коли воно й не є всюди, так, як на півночі, кустарним промислом, воно існує скрізь.

Розведення конопель, а особливо льону, як промисел існує, власне кажучи, тільки на Чернигівщині. Але для задоволення домашніх потреб ці рослини розводяться майже по цілій Україні в достатній для згаданих потреб кількості, хіба що за винятком мотузків, які довозять з Великороси. Засів та збір коноплі переводять на Україні так само, як і скрізь в Росії. Спершу вибирають *плоскінь,* стеблини мужеського роду, що дають тонше волокно та достигають раніше; потім беруть жіночі стеблини,— коноплі, вириваючи їх з землі з корінням; далі ставлять коноплю в *копи,* щоб висхла, розміщаючи ці копи на кшталт маленьких курінів. Висохлі стеблини молотять тут-таки на полі або відвозять для цього додому, а після цієї операції везуть до води та

Галичанка. Фото кінця XIX ст.

Молодиці у святковому вбранні. Фото початку XX ст.

мочать, складаючи коноплю на дно мілкої річки чи ставу та вкриваючи її мулом. Коли конопля досить вимокла, її виймають з води, знову сушать, потім *труть* на *терниці,* а потім *тіпають,* міцно вдаряючи нею об ту саму терницю, а після того ще *мнуть* її ногами. Позбавившись таким способом цілком од *кострики,* зв'язують *прядиво* в *мички* та, насадивши його на *прядку,* спершу *чешуть,* а потім *прядуть* з нього нитки. Колишню прядку, що складалася з *днища,* в яке вставлений *гребінь,* вже починають заступати майже всюди західньоєвропейські *самопрядки:* щодо архаїчних *веретен* з кам'яною *пряслицею,* то вони зовсім уже заникли, хоч де-не-де, особливо у гуцулів, утримались ще веретена з нерухомим, а то ще й з рухомим дерев'яним кружком біля нижнього кінця. А сучасні веретена всі точені, з ступневим стовщенням донизу. Про прядки, оздоблені, розмальовані та різьблені, на Україні немає й згадки.

Спрядене прядиво йде до ткацького станка, що його спорудження не складне, але вже далеко не примітивне; станок цей занесено до нас, як, мабуть, і до Великороси, найправдоподібніше з заходу. *Ткацтво* існувало на старій Русі з дуже далеких, мабуть, ще доісторичних часів, але про будову первісного ткацького станка,— що міг бути таким самим вертикальним, як у римлян (tela jugalis) та яким він дожив майже до наших часів в Ісландії та в північній Скандинавії,— нам, на жаль, нічого не відомо. А сучасний станок — *верстат,* або *кросна,*— на Україні скрізь більш-менш однаковий, хоч, наприклад, чернигівські кросна відзначаються тою примітивною особливістю, що в них *начиння* підіймається та спускається не на блоках, а на *трубочках,* цебто порожніх дерев'яних циліндриках, настромлених на патички, що лежать горизонтально. Порівняння технічних назв кросен по ріжних частинах України не позбавлене певного інтересу. Технічні терміни

на Полтавщині та на Чернигівщині майже всі слав'янські, причім значно більше подібні до західньослав'янських, наприклад, до сербських термінів, ніж до великоруських; а щодо термінів на Київщині та на Поділлі, то вони в значній мірі німецькі, полонізовані. Так, наприклад, замісць чернигівського *воротила* та сербського *вратило* (великоруський *круг)* на Київщині знаходимо *триб* (Triebrad), замісць *набилок* — *барцохи* тощо. Цілком можливо, що відносно удосконалений ткацький станок прийшов з Німеччини через Польщу до західньої України, де й затримались нові німецькі терміни, в той час як на північно-західній Україні вони почасти українізовані, а почасти переховались попередні.

Полотно українські селяне виробляють майже виключно для домашнього вжитку і тільки дуже невелику частину його продають на ярмарках чи на базарі, а то віддають його «матушкам», коли вони об'їжджають парафії своїх чоловіків, щоб збирати датки натурою. Такий стан полотняного виробництва треба віднести до числа явищ штучно викликаного занепаду української промисловости, бо ж, як свідчить І.С. Аксаков, ще півстоліття тому українське полотно постачали до Одеси, Єлисаветграда та до инших міст, *і воно випирало полотно великоруське.* Значно більше промислове значіння, ніж виріб полотна, має тепер ткання рушників, що є досить значним кустарним промислом в деяких місцевостях, а особливо в місті Кролевці на Чернигівщині. В цьому місті значна частина міщан чи міських селян мають у себе вдома невеликі *верстаки,* чи *верстати,* спеціяльно пристосовані для цієї мети. Рушники, що бувають переважно вузькі, тчуть на кінцях з візерунками, з поперечними лініями, смугами та иншими геометричними мотивами. Ці мотиви скомбіновані з більш-менш стилізованих орлів, що, на думку В. Б. Антоновича, походять не від російського державного орла, а, разом із російським орлом, од візантійських орлів, що їх відтворювали, а иноді відтворюють і тепер на предметах архієрейської одправи; ці орли дуже легко перейшли й на рушники, бо ж рушники також мають літургічний ужиток на архієрейських службах. На великих колекціях старовинних та сучасних кролевецьких рушників, що є в Київському та Чернигівському Музеях та в Музеї Імп. Александра **III** в Петербурзі, можна, однак, простежити варіяції цих орлів, відповідно до відмін їх на грошах за ріжних царювань, а також і перехід рисунку цих орлів через послідовну стилізацію в цілком инші форми (букети тощо).

Говорячи про полотно, не можна також не згадати про виріб *вибойки, пейстри* чи *мальованки,* яку виробляють тепер дуже грубим способом, накладаючи полотно на вирізану ріжними візерунками дошку, намащену олійною фарбою; полотно притискають до дошки, котячи по ньому валик, наслідком чого на полотні фарбою, звичайно синьою або синьо-чорною, вибиваються візерунки, вирізані на дошці. Вибойку вживають головним чином на пошевки для подушок та на штани. Візерунки на вибойках складаються переважно з простих чи кутових смуг, ламаних чи хвилястих ліній тощо; або з більш-менш симетрично розположених точок *(горошок* тощо), зірок чи дрібних квіточок. Иноді (на пошевках) візерунки роблять більші: з квіток та зірок, з гілля, з самих квіток тощо. Разом з занепадом виробу та вживання полотна, яке дедалі все більше заступають бавовняні тканини, занепадає й виріб вибойки.

г) Обробка тваринних матеріялів. Обробка тваринних матеріялів розпочалась на Україні, як скрізь, з обробки звіриних шкур. Велика кількість *шкребків,* що їх знаходять на українських розкопках, свідчить, проте, що

Дівчина з Печеніжина, що поблизу Коломиї на Станіславщині. Фото кінця XIX ст. з артистичної робітні Юліана Дуткевича в Коломиї.

обробка шкур існувала вже в добу палеоліту, існувала далі протягом неолітичної доби та й дожила до наших часів; тільки кам'яний шкребок замінено на залізний, що його у вигляді скафи чи шкафи вживають і тепер. Не дуже багато чого змінилося й у технічних способах цієї обробки, які, правда, майже по цілому світі залишились досить примітивні: вишкрібують зі шкур мездру, вимочують їх у «квасі», розминають, узолять вапном, дублять, висушують, витягають тощо. Народня обробка шкур природньо розподіляється на три ремества: кушнірство, чинбарство та лимарство; кожне з цих реместв теж розподіляється на дві частини, звичайно сполучені докупи; поперше— виробляти матеріали, а по-друге—виробляти з них річі.

Так, *кушнірство* розподіляється на виріб кожушини та на властиве чинбарство, цебто вичинку шкури, та на шевство, цебто шиття чобіт; а лимарство полягає в відповідному зминанні шкури та у властивому лимарстві, цебто виробляннію упряжу тощо. В техніці реместв, що мають метою заготовляти матеріял, явна річ, є багато спільного, тимчасом як техніка шкіряних виробів, цілком природньо, дуже відмінна. Здерті з скотини шкури спочатку просушують на сонці, а потім иноді переховують у такому стані; перед виробкою їх мочать у копанках, потім шкребуть з них мездру, потім мочать 9—12 день у «квасі», що складається з муки, висівок та соли. Для цього їх певним способом складають до *зрізки з квасом;* зрізок цей має форму трохи зрізаного конуса, з дуже широким отвором та відповідно дуже невеликим дном. Після вимочки шкури сушать та мастять з нижнього боку глиною; потім трохи мочать квасом, розминають ногами, розправляють так званим *ключем,* натирають крейдою і, нарешті, знову шкребуть *шкафою,* вправивши для того шкуру в спеціальний станок, що називається *п'яло.*

Виробляючи матеріял для чобіт, шкуру для юхти, звичайно коров'ячу, для підошви — волову, спочатку узолять у мішанині вапна та попілу, потім здирають з неї шерсть, зішкрібують мездру, виструґують уламком коси та кладуть у хлібний квас, пересипаючи її товченою дубовою корою. Подублені один — п'ять місяців шкури просушують, юхту забарвлюють залізним купоросом, мастять дьогтем тощо, підошву вибивають, лощать і т. ин. Потім готові шкури зараз же розрізуються та йдуть на шиття чобіт. *Лимарщину*

теж мочать у квасі, здирають з неї шерсть, кладуть в розпущену сіль і, нарешті, розминають на спеціяльному приладі, що зветься *мнялом* чи *мнялкою.* Всі ці операції у виробі шкури, зрозуміла річ, досить примітивні та не відзначаються особливою оригінальністю, так само як і сам виріб з них відповідних річей. Трохи оригінальнішим хіба що буде краяння шкур для шиття кожухів. Звичайно на добрий кожух треба шість шкур, а на великий, з довгими рукавами, то й цілих сім. З одної, найбільшої шкури роблять так звану перегинку, цебто верхню частину кожуха; шкуру обрізують в формі трапеції, перегинаючи по половині, на загині вирізують круглу дірку для шиї, а довшу частину шкури, що приходиться на груди, розрізують на дві половини. До цієї, так би мовити, основи кожуха пришивають поли, клинці, рукава та комір,— все це вирізане відповідним способом з инших 4 або 5 шкур.

Не спиняючись на шевстві та лимарстві, що їх способи не відзначаються ніякими видатними особливостями, зауважимо тільки, що ці ремества, особливо щевство, так само як і взагалі шкуряне діло, йдуть до занепаду під впливом удосконаленої заводської та мануфактурної техніки. Народне ремество, коли б не дбали про штучну підтримку кустарних промислів, стикаючись з вищою культурою та капіталізацією, неминуче завмирає. Жалкування за це чуємо з усіх центрів шкіряної промисловости: з Новгород-Волинського повіту на Волині, з Переяславського повіту на Полтавщині та ин. Трохи краще стоїть справа в українських повітах на Курщині, де в Суджанському повіті чоботарський промисел почав розцвітати саме з того часу, як чоботарі припинили цілком домашню виробку шкури та стали купувати її на фабриках. Не зле стоять також справи в київських чоботарів: прославлений *[Певний. Двір,* що був подібний до якогось цехового дому, перетворився тепер в ремісничу школу з крамницями взуття в нижньому поверсі. А взагалі шкуряне виробництво, що повстало та розвинулось головним чином у Середній Азії, прищепилось під впливом татар значно більше в східній Росії та раніше стало там предметом заводської промисловости. Тому-то шкуряне діло в Великороси, дарма що там так панують постоли, розвинулось до значно більшої технічної удосконалености, ніж на Україні.

д) Обробка вовни розподіляється на Україні з одного боку на виріб повсті, а далі вже на виріб шапок— шаповальство, на плетення та ткання поясів, на виріб сукна і, нарешті, на ткання килимів, чи *коцарство.* Щодо *повсті,* чи *лямців,* то це виробництво поширене в досить малій мірі та обмежується заготовленням цього матеріялу для підбивки хомутів, оббивки дверей тощо, а головним чином для виробу *валенок, брилів* та *шоломків,* чи *яломків* (шапок). Після обробки вовни на так званій *струні* її накладають в кілька тонких верств на полотно, прискають водою, а потім, прикривши знову полотном, згортають, наверчують на «трубку», щоб вона була щільніша. Шерстобити займаються також і виробом *валу,* прядучи вовну на спеціяльному «станку». Але шерстобитство та прядіння вовни — тепер уже майже цілком завмерлі ремества; їх заступає машинова обробка вовни, що значно ліпша, безпечніша для здоров'я і значно дешевша.

Пережиток плетення вовняних річей зустрічаємо ще тільки у виробі *крайок,* цебто вузьких поясів, що їх не тчуть, а плетуть. Майстерні селянки звичайно самі перебирають вовну та прядуть її на звичайних прядках, а вже потім прядиво плетуть на тонких патичках, що потім виймаються з плетива. Для обарвлення таких поясків вживали раніше *червець,* цебто кошеніль, а тепер фарбують їх звичайною аніліновою фарбою, що купується на базарі.

З-поміж тканих вовняних виробів передусім треба зазначити *запаски,* шматки рідкої та досить грубої вовняної тканини, що ними жінки обгортають кругом нижню частину тіла, підперезуючи їх тонкими, теж вовняними поясками, чи крайками. Запаски робити досить легко, але це виробництво швидко зменшується, бо цю примітивну частину туалету заступають тепер спідниці. Фарбують запаски на чорний або темно-синій кольор і носять їх майже виключно до праці, під час жнив чи на городі.

Удосконаленою формою запаски є *плахта.* Про форми та поширення плахт скажемо в главі про одежу; тут ми мусимо тільки зазначити, що їх також тчуть на верстаті, чи кроснах, але ткання їх вимагає значно більшої умілости та розрахунку, бо їх роблять з вовни ріжних кольорів, а иноді й з домішкою шовку. Плахти, хоч і які вони гарні, тепер виходять також із моди, а в деяких місцевостях України вони вже цілком зникли.

Як виріб повсті та грубої вовняної тканини, так і суконне виробництво існувало в старій Київській Русі ще перед прийняттям хреста. Звичайне селянське сукно й досі ще на Україні тчуть на такому самому верстаті, як і полотно, звичайно з иншими приладами, а потім *валяють* його на млинових *валютах,* щоб надати йому більшої гнучкости та м'ягкости. Кольор виробленого сукна буває або натуральний, або штучний. З цілком білої вовни виробляють біле сукно, що йде на жіночі *свити* та *юпки,* що їх носять майже по цілій Україні, а також і на чоловічу та жіночу одежу на Угорській Русі. Біла вовна, мішана з чорною, дає сіре сукно, що його вживають на півночі України, особливо на Волині та в Галичині; в инших місцевостях сукно цього кольору йде тільки на найдешевшу одежу для бідніших людей. В більшій частині України на чоловічу одежу вживають темне, сіро-брунатне сукно, що потім вигорає на сонці та стає ясно-брунатним. У північно-західній частині України виробляють також і цілком чорне сукно, переважно з фарбованої мішаної вовни, а в Гуцульщині фарбують переважно червцем на яскраво-червоний кольор, що колись, мабуть, панував у цілій Галичині та, може, надав їй і назву Червоної Руси.

Далі, говорячи про техніку вовняних виробів, не можна поминути ще й виробництво *коців,* чи *килимів;* це виробництво — дуже старовинного походження, і хоч тепер воно вже заникає, але залишило по собі в музеях, а ще більше по церквах та у приватних людей безліч довершених зразків українського мистецтва. Виробництво килимів провадиться в звичайних ткацьких умовах, на таких самих кроснах, чи верстатах, як у всіх ткачів. *Ткалі,* чи *коцарки,* вживають на килими звичайно валову вовну з невеликою домішкою овечої, купуючи її у шкурників та кушнірів; фарбують її на чорний кольор одваром з ольхової кори з *купервасом,* на жовтий — гречаною половою з *галуном,* на зелений, червоний та инші кольори — тепер переважно аніліновими фарбами. Основу роблять з конопляних ниток. Килими виробляють тепер найчастіше розмірами всього 3½ аршини завдовжки та один аршин завширшки, а иноді, на замовлення, роблять і більші. Прості килими звичайно роблять строкаті впродовж, додаючи часом до того в'язані візерунки (квадратики, ромбики, кружечки, зірки та ин.); візерунки ці не тчуть, а нав'язують під час самого ткання. Щодо старовинних килимів, то їх виробляли з досить складними та незвичайно гарними, найчастіше рослинними візерунками, що дуже нагадують перські килимові візерунки на чорному, жовтому та зеленому тлі. Тваринний орнамент трапляється, однак, на українських килимах незвичайно рідко. Одним з визначніших центрів коцарства літ ЗО тому був Харків, і займалися цим майстерством головним чином

харківські міщанки, причім самі готували й фарби з рослин, що їх вони самі збирали в полі. Харківські коци за свою красу й тривкість користувались великою й цілком заслуженою славою. їх продавали в великій кількості на ярмарках, вивозили до Великороси, а особливо до Петербурга, і навіть за кордон, звідки приходили иноді дуже великі замовлення. Дедалі все більше подорожания вовни та фабричне виробництво килимів у Москві поволі вбили коцарське ремество, і тепер воно ледве існує. Крім Харкова, килими вироблялись також і на Чернигівщині (село Биків), виробляються й тепер на Київщині, подекуди на Волині та ще в досить великих розмірах на Поділлі, на Херсонщині, в Бессарабії та в східній Галичині, особливо на Покуттю та на Гуцульщині, де лавки в хатах ще й тепер застилають килимами. На угорській Гуцульщині виробляють також білі, волохаті зі смугами килими, видатної краси та легкости. За посередництвом Галичини та Бессарабії виробництво українських килимів стикається з таким самим виробництвом у Румунії, Болгарії та Сербії. В деяких місцевостях, як, наприклад, в селі Бехах на Волині, виробляють ще килимові фартухи та запаски, дуже поширені й досі, часто дуже гарні, особливо старовинні.

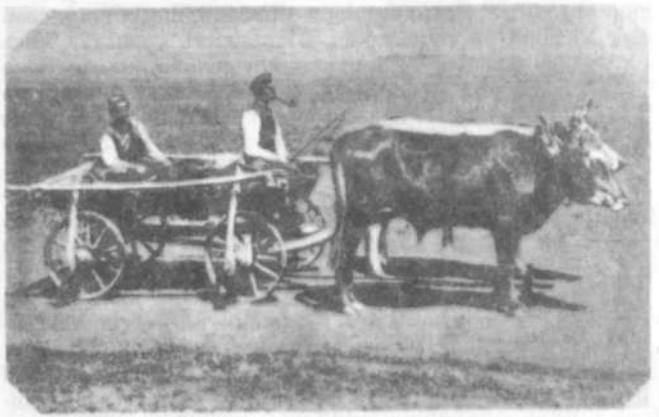
Щоб закінчити огляд способів оброблення тваринних річевин, треба ще зазначити оброблення кісток та рогу. Ці вироби, правда, дуже мало розвинуті на Україні, хоч і існують у нас ще з доісторичних часів, бо ж у неолітичних розкопках знаходять уже річі цього роду: гребінці, гачки для вудок тощо. Виріб гребінців існує тепер на Полтавщині в Шумському, коло Глинського, в Семеновці Новозибківського повіту на Чернигівщині та в инших місцевостях. Для цього звичайно вживають волові роги, розпилюючи їх на стільки частин, скільки з одного рога може вийти *гребінців;* потім розрізують їх вздовж з одного боку, виправляють на вогні, вигладжують гемблем і, нарешті, з приготованих таким способом пластинок вирізують гребінці, нарізуючи на них зуби на спеціяльному станку. Крім гребінців, з рогу виробляють ще *табакерки* та *ріжки на табаку.* Виріб з оленячого рогу пишно оздоблених різьбою пороховниць, що процвітав ще за козаччини, заховався тільки, як рідка річ, у гуцулів.

Закінчуючи цим, як це й мусіло бути, дуже побіжний огляд етнографічних особливостей української народньої техніки, ми, здається, можемо зробити висновок, що ця техніка, маючи в собі досить багато примітивности, стоїть у прямому зв'язку з старовинною технікою Київської Руси і багато де в чому споріднена з аналогічною технікою південних та західніх слав'ян. Підлягаючи в своєму розвитку головним чином західнім культурним впливам, вона зосталась на боці од впливів фінських та середнєазійських, що їм підлягали великороси, але разом із тим має в собі певні сліди іранських, а може, й малоазійських впливів.

6. Способи пересування '

Найпростіші способи пересуватись та переносити на собі вагу, явна річ, такі самі, як і скрізь. Як взагалі всі європейські жінки, українки теж носять своїх немовляток виключно на руках та спереду, ніколи не тримаючи їх на собі ззаду, на спині. Дуже рідко де підвішують дитину спереду на *обрусі,* широкому та довгому шматку полотна, що його носять на плечах, як шаль,— це нам довелося бачити в селі *Полянах* на Лемківщині. Иноді, однак, щоб

Аристовъ, op. cit.; *Анучинъ Д.Н.,* Сани, ладьи и кони (Труды Моск. Арх. Общ., т. XIV).



Українські типи. Листівка початку XX ст. Фототипія Шерера, Набгольца.

мати вільні руки, дитину, що вже підросла і що її занадто тяжко було б тримати на руках, садовлять у кошик за плечима, як ми це спостерігали в селі Сушанах на Волині. Невеликий тягар звичайно носять просто в руках, як, наприклад, відро з водою, глечик, кошик тощо; тяжчі речі носять на плечах (коромисло з відрами, мерців на *марах* тощо), а ще тяжчі — найчастіше на спині (мішки з мукою, цеглу, барила з чим-небудь тощо), не вживаючи при тому жадних спеціяльних приладів, навіть таких, як сідло турецьких «хамалів» або висяча поличка, що на ній петербурзькі дворники розносять дрова. В крайніх випадках, правда, український носій мішків з *борошном* прив'язує до кутів мішка кінці пояса та, поклавши його на плечі, тим перекладає на них частину ваги, що лежить на спині. Єдиний спосіб, що його безперечно нігде немає на Україні,— це носити тяжкі речі на голові, хоч цього способу дуже часто вживають сусідні народи на півночі й на півдні.

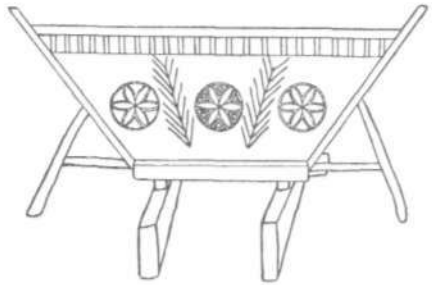
В історичних відомостях про рух на водних шляхах України не знаходимо нічого про те, як перевозили тяжкі речі; в літописах є тільки вказівки, що до Київа доправляли дерево, зв'язуючи його в плоти. Але плоти й тепер ще вживаються, щоб перевозити не тільки дерево, а й инший вантаж. Так, наприклад, на Десні на плотах перевозять великі кількості крейди, а иноді тим самим способом перевозять розібрані на частини цілі хати, що продаються в Кладьковці на пристані коло Чернигова. Крім плотів, у літописах говориться вже про *човни, ладді* і навіть *кораблі,* що були, однак, тільки великими човнами, що їх могли нести на собі 40—50 людей. Надзвичайно цікава та схожість, що її ми знаходимо між літописними ладдями та запорожськими *чайками,* що їх детально описав Боплан. Ті й другі були, принаймні в основі своїй, видовбаними з одного дерева човнами (цо\'о^г|Ы), що були обшальовані по облавках досить високо дошками та мали по два стерна (на кермі та на носі), щоб не стикатися та не плутатися, звертаючи набік. Але запорожські човни мали ще одну особливість: до облавків, як каже Боплан, прив'язувались довгі жмути очерету (а може, й *куги),* щоб вони були стійкіші під час морської хвилі,— пристосування, що його можна порівняти тільки з контрфорсними деревинами на океанійських «пірогах». Сучасні українські човни дуже одноманітні, починаючи з простих довбанок-душогубок, цебто довбаних однодеревок, та кінчаючи великими *байдаками.* На Дунаї, на

Дністрі та на Дніпрі з їх припливами *довбанки, каюки, обшиванки, липки, дуби, шаланди, байдаки, литвини, берлини, гиляри,* а на Кубані — *байди, кози,* чи *кізки, баркаси, фелюги* тощо. Як вказують самі назви, більша частина цих човнів, що більш-менш уже удосконалені, порівнюючи з старовинними ладдями, запозичені у сусідніх народів. Щоб закінчити огляд знарядь пересування на воді, треба згадати ще про пароми. На невеликих річках, як на Сеймі, Десні та ин., пароми — це обгороджені поруччям помости, що стоять на двох *дубах* чи *байдаках* та пересуваються за допомогою блока на мотузку, перетягнутому з одного берега річки на другий. Цілком инакше збудовані були величезні пароми на дніпрових пристанях, де перевозились чумацькі *валки.* Це були великі барки, чи байдаки, а на них настилався поміст; пересувались вони за допомогою 6—7 пар весел та *стерна.* Такі пароми були в Микитовому Розі (Никополі), Бериславі та ин. Тепер, коли занепало чумацтво, ці спорудження поволі зникають, бо непотрібні більше, а замісць того будуються инші, легші.

Найпервіснішим способом перевозити вантаж на скотині є, коли накладають його головним чином на коней. Цей спосіб дуже довго практикувався й на Україні, особливо тоді, коли перевозити на волах було б дуже довго або неможливо по вузьких лісових стежках; цей спосіб зустрічаємо за часів літописів та в козацьку добу, коли значно частіше їздили на конях верхи, ніж тепер. Але й у наші часи той, хто їде чого-небудь верхи, везе з собою свої річі в *саквах,* чи *бисагах* (bisaccium); та й тільки таким способом можна перевозити вантажі в гірських місцевостях України, особливо на Гуцульщині. Там перевозять на верхових конях не тільки ріжні річі та харч, але й течива, як молоко, сироватку тощо, а в деяких місцевостях навіть мерців, про що скажемо нижче, в главі про звичаї та обряди. їзда верхи на конях дуже довго була найбільш уживаним способом пересування на Україні. З приладів щодо їзди верхи літописні перекази згадують про *сідло* за часів Олега та Святослава, згадують також і про стремена; щодо *острог,* то про них згадують за козацької доби, та й то більше говорячи про поляків.

Найдавнішим знаряддям пересування за допомогою запряженої скотини були, безперечно, *дрючки,* прив'язані до сідла чи до хомута на коні, а можливо, й до волового ярма, щось подібне до *волокуш,* що перетворились потім у сані. Але з цього роду приладів заховалось на Україні тільки дещо на Карпатах, та й то вже в переходовій формі. Такі, наприклад, сані з *влаками,* цебто з дрюками, що волочились за ними ззаду, нам довелось спостерігати в селі *Злоцькому* на Лемківщині. Це були невеличкі сані з дуже короткими полозами (кожний полоз окремо звуть там *саня,* а обидва разом — *сані)* та з поперечною перекладиною, що до неї причеплені два *влаки,* які й тягнуться по землі, влаки також з'єднані перекладиною. Сані ці вживаються і зимою, і літом, щоб перевозити дерево, а головним чином сіно з гір до села. О. Koïberg, у своєму описі Покуття, говорить ще про *копаниці* — сані, що зроблені з дерева, викопаного з корінням, що природньо виросло в формі вил; автор додає, що такі сані значно міцніші за сані з полозами. Найпростіші сані, які існують на Україні, відомі під назвою *гринджол;* вони бувають і дуже маленькі: тоді їх дорослі вживають, щоб перевозити на собі легші річі, а діти — для забави.

Великі ґринджоли — прості та дуже примітивно зроблені сані — вживають, щоб перевозити дрова та ріжні инші тяжкі речі. Ґринджоли мають два довгих полози, що з'єднані між собою *оплінами,* цебто поперечними брусами, таким способом: на кінцях оплінів знизу видовбані дірки, і цими



Мал. 3.

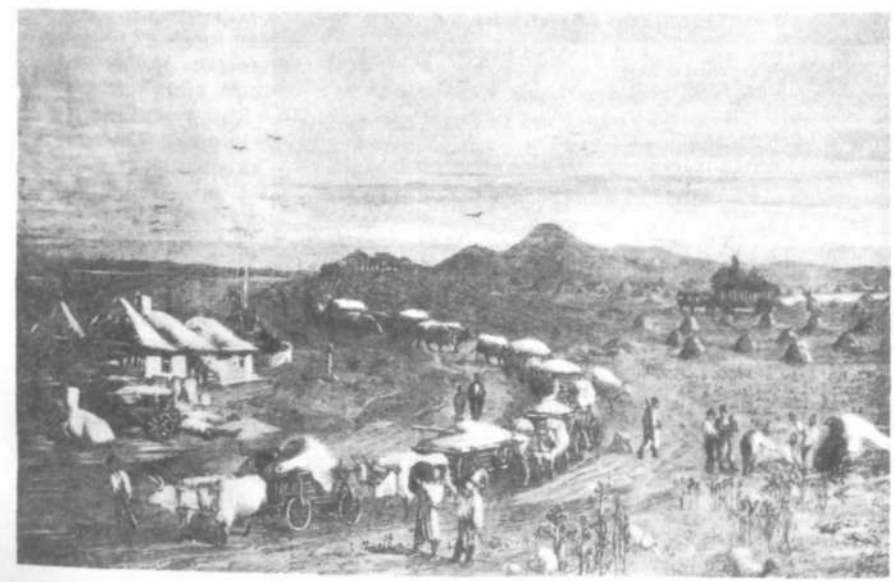
дірками насаджують їх на вертикально вбиті в полози копилля; на кінцях оплінів згори видовбані дірки, куди иноді вставляють чотири *рожна,* цебто вертикальні кілки, щоб прив'язувати доправні речі, коли їх не прив'язують просто до оплінів так званими *поплюстками,* цебто своєрідними мотузками, сплетеними з свіжого віття. Для їзди звичайно вживаються сані менших розмірів, досить легкі, здебільшого дуже прості, але иноді оздоблені вибагливою різьбою або кольоровими візерунками, як, наприклад, в Уманському повіті на Київщині, в селі Мшанець у східній Галичині та в инших місцях (мал. 3).

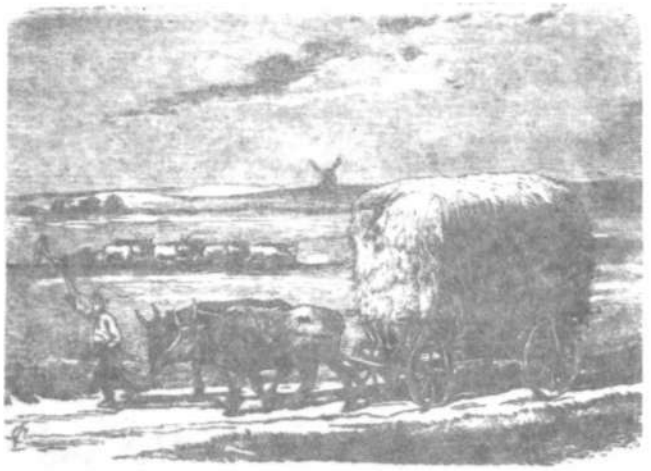
Переходових форм од саней до колесного ходу, таких, як, наприклад, ще трапляються в кантоні Vaud в Швейцарії і в яких передню частину становлять сані з короткими полозами, а під задньою вже є пара колес,— на Україні тепер немає, навіть у гірських місцевостях, так само як уже немає, за винятком дитячих забавок, і первісних колес з суцільного дерева або з кількох шматків, що творять міцне суцільне коло. Такі колеса трапляються і тепер на Кавказі. Найпростіший, але тепер вже дуже мало поширений на Україні прилад для їзди — це візочок на двох колесах, так звана *біда,* чи *бідка.* Дуже сумнівно, однак, щоб біда була як-небудь споріднена з одноколкою князівського періоду та тими чисто східніми половецькими возами, що їх знаходимо намальованими на мініятюрах Кенігсбергського списку з початків XVI ст.; найпевніше можна гадати, що біда західнього походження. А найзвичайніший на Україні прилад для їзди — це *віз,* що переховав і досі свою старовинну назву, під якою він існував і за князівської доби. Він буває *кінський* або *воловий.* Ріжниця між цими двома формами полягає в тому, що на Лівобережжі до кінського воза приставляють *голоблі,* а до волового — *дишель* чи *вію;* а щодо Правобережжя, де голобель майже не вживають, то там вія відріжняється од дишла тільки тим, що вона на задньому кінці роздвоюється, наче вила, і кожна розвилка обхоплює відповідну вісь так само, як і головка голоблі, тимчасом як дишель рівний та вставляють його проміж *спицями,* закріплюючи його там залізними *обручками.* Крім того, кінський віз буває трохи менший та легший за воловий.

Як ми це побачимо далі, будова воза та номенклатура його дуже численних складових частин на цілому просторі України майже цілком однакові, але форми його дуже ріжні в ріжних місцевостях. Найтиповішу форму воза зустрічаємо головним чином на Полтавщині, Харківщині та почасти на Херсонщині та Київщині. Цей віз — невеликий, не дуже глибокий, але й не розлогий. На півночі Чернигівщини, на правому березі Десни, вози вже нагадують великоруський тип; на півдні Катеринославщини, на Херсонщині,

У Крим по сіль. Українські чумаки. Малюнок В. Радомського, гравюра Бухера. 1890.

М. Микешин. Степ. Гравюра. Середина XIX ст.





Типи українських селян. Листівка. Фототипія Шерера, Набгольца. Початок XX ст.

Перевезення хліба та оранка у чотири пари волів. Гравюра другої половини XIX ст.

в Таврії та в Бессарабії вози далеко більші та переходять у німецький фургон, гарбу та «діліжан», досягають иноді дуже великих розмірів та пристосовані головним чином, щоб перевозити великі кількості сіна чи соломи. На Правобережжі *хури* чи *фурманки* звичайно бувають довші та глибші за полтавські вози, а на Волині, особливо на півночі, де дороги чи, краще сказати, просіки в лісі дуже неширокі, вози досить довгі та незвичайно вузькі, так що иноді в них двоє поруч поміститись не можуть і мусять сідати, як гуси, один за одним; крім того, тут до воза завше вкладають плетену з лози *коіиовку,* відкриту спереду та зі спинкою ззаду. Нарешті, цілком окремий тип

воза становить *мажа,* цебто чумацький віз. Він одзначається, або, ліпше сказати, відзначався великими розмірами, міцністю та вагою, дуже вибагливою орнаментацією та дуже старанно обробленою своєю верхньою частиною, що її викладали дубом; крім того, він завше мав шкуратяний дах та *важницю* для підважування, що містилася збоку на особливих сучках передньої та задньої люшні.

Хоч як ріжноманітні форми українського воза, але сама будова його в суті своїй одноманітна та не відріжняється від європейських дерев'яних возів узагалі. Ми вже зазначали, що номенклатура частин воза на цілому просторі України майже однакова і ріжниці щодо цього в найдальших одна від одної місцевостях майже непомітні. А ті невеликі відміни, що існують, мабуть, вказують на те, що західні назви старіші та менше попсовані, ніж инші. Так, наприклад, дерев'яний, чи в добрих возах звичайно залізний, стержень, що проходить вертикально через передню частину воза, зв'язуючи її з задньою, на Чернигівщині та на Полтавщині зветься *шкворень* чи *шворень,* а на Волині та в східній Галичині ця частина воза зветься *сворінь.* Етимологічну розгадку цього терміна, навряд чи зразу зрозумілого, дає вираз, що існує скрізь на Україні — розворювати віз, цебто ділити його ходу на дві половини, передню та задню, щоб на обох примістити якусь довгу річ, наприклад деревину, що її треба перевезти. Цікаво при цьому, що дерев'яний брус, щільно прикріплений до задньої осі та сполучений з передньою за допомогою шкворня, на східній Україні звуть *підтокою* чи *підтоками,* а у бойків він має назву *розвори.* Таким чином, слово *сворінь* походить од дієслова *з(с)ворювати,* цебто сполучати чи зчіплювати дві половини колесної ходи. Волинське та галицьке слово *голоблі,* що трапляється, правда зрідка, й на Полтавщині, здається, старіше та справніше за слово *оглоблі.*

Щодо упряжі, то, крім тої технічної ріжниці, яка залежить від ріжниці самих возів — кінського та волового,-існує ще й етнографічна ріжниця. На Лівобережжю та на невеличкому просторі прибережної смуги Київщини всі кінські вози мають оглоблі та дугу, а дишель — тільки волові; а щодо Правобережжя та цілої західньої України, то тут усі вози, як кінські, так і волові, мають дишлі, не мають ніколи дуги, а замісць східнього хомута вживається тут *шлея.* Треба, правда, зазначити, що оглоблі існують і в західній Україні, але головним чином в одноконних санях та особливо при ралі та при бовкуні, цебто коли запряжено одного тільки вола чи одну корову. Щодо дуги, то її фінське походження, здається, з достатньою очевидністю довів небіжчик В. В. Стасов, і на Україні дуга, безперечно, є запозиченням, що перейшло до нас або через Білорусь, або безпосередньо від великоросів. Щодо цього останнього шляху, то його робить трохи сумнівним як форма української дуги, звичайно дуже легкої та не дуже плоскої, так і порівнюючи вбога її орнаментація, що обмежується тільки скромним різьбленим візерунком з повною відсутністю розмальовання чи позолоти. Такою самою скупістю оздоб одзначається й український упряж; на ньому зовсім немає жадних кутасів, мідних оздоб, дзвіночків тощо, які мали у фіннів значіння охоронних амулетів та перетворились у великоросів у звичайні оздоби, що дуже вперто заховують свою первісну форму. Запрягу тройкою, власне кажучи, на Україні також немає, з винятком дрібних поміщиків та нижчих урядовців, що вважають за особливий *шик* їздити тройкою з фурманом, одягненим повеликоруському. Нема чого й казати про те, що своїм упряжем та иншими зазначеними тут рисами українці, за вказаними винятками, наближаються До південних та західніх слав'ян.

Говорячи про знаряддя руху, не можна не згадати про дороги. З усіх частин України найпримітивнішими шляхами відзначаються, явна річ, деякі місцевості на Карпатах, де зовсім немає доріг, і рух на колесах, коли й можливий, то тільки по коритах річок, що вже остаточно, чи тільки тимчасово, на літо, висохли. Не багато кращі й деякі дороги понад річками та через річки. Взагалі можна сказати, що по цілій Україні, починаючи з звичайної *стежки* в полі й лісової *просіки* та кінчаючи славутніми українськими *шляхами,* на кшталт історичного *Ромодана,*— всі дороги знаходились та знаходяться й тепер у досить примітивному стані. Вони густо зарослі *споришем* та *подорожником,* літом припадають пилом, а весною та восени вкриті глибоким болотом. Назва шлях вказує на те, що великі поштові дороги були прокладені, мабуть, чужинцями, з метою передусім стратегічною, а потім уже — комерційною. Великі поштові шляхи, що їх попрокладав російський уряд з наказу таких вищих адміністраторів, як Кокошкін, обсаджувались вербами, і ті з них, що існують і досі, мають досить оригінальний характер. Але загальний вигляд всіх українських шляхів цілком ще залежить од місцевих топографічних умов. Помітнішими особливостями відзначаються дорожні споруди: *кладки, лавки, містки* та *мости.* Кладка є звичайна деревина, що її перекинуто через струмок, рів чи яр; у кращому випадку — це звичайна вузька дошка. Лавками звуть на Карпатах легенькі, звичайно дуже прості, але часом і досить складні, переважно висячі містки через бистрі, іноді дуже бурхливі гірські потоки, що часом протікають навіть у самому селі. В селі Лавочному, недалеко від кордону між Австрією та Угорщиною, цих містків так багато, що від них пішла й назва цього мальовничого села. Пішоходні містки ставлять також у грузьких болотяних місцевостях, звичайно на полях; видатний такий місток, понад півтори версти завдовжки, існує в селі Вербці, біля міста Ковля на Волині. Мости для переїзду ставлять на палях чи на дерев'яних биках з палів або ж на биках зі зрубів, що набиті всередині камінням; бики підтримують настіл з брусів, а в кращому випадку з плах, цебто перепиляних надвоє брусів, а вздовж настілу йде не дуже певне поруччя.

7. Пожива '

Вище у главах про мисливство та хліборобство ми висловлювали вже певну думку про те, що на Україні, як і взагалі в усіх краях, схожих з нею фізичними умовами, страва була в старовину переважно м'ясна, і тільки вже потім потрохи вона стала головним чином рослинна. Ця зміна характеру поживи переходила не тільки в хронологічній послідовності, але у послідовності класовій, в міру диференціяції суспільних класів; одночасно зі зміною їх економічних відносин мінялася й їх пожива, притому перевага рослинної страви, зрозуміла річ, почалася в нижчих політично, робітничих класах, як це вже давно помітили економісти. Коли ми, не заходячи далеко в минуле, порівняємо поживу маси українського населення століття чи навіть півстоліття тому з теперішньою поживою, то побачимо, що навіть за цей невеликий період часу стався дуже помітний перехід до рослинної їжі. В теперішній час українські селяне,— та й козаки,— їдять м'ясо, власне кажучи,

' *Чубинскій,* Тр. Эксп.. т. VII; *Маркевичъ* Я., Обычаи, поверья, кухня и напитки малороссіян-ь. Кіев-ь, 1860; *Гнагюкъ Вол.,* Народня пожива... у східній Галичині (Матер, до укр. етнол.. т. I); *Левченко,* Несколько данныхъ о жилищ-ь и ПИЩ-Ѣ южноруссовъ (Зап. Ю.-З. Отд. И. Р. Геогр. Общ., т. II).

Млин поблизу Полтави. Листівка початку XX ст.

В українській хаті. Літографія Білоусова. 1843.

тільки на різдвяні та великодні свята (коли колять свиней та поросят), та ще в які-небудь виключно урочисті дні і зовсім не завше в неділю. Так само дійшло до крайнього мінімуму й споживання молочної страви через постійні неврожаї, зменшення кількости худоби, наїзди дачників, збільшення виробу масла та сиру на продаж; молока у селян не вистачає навіть для дітей; тим більше, що молочні продукти становлять жіночий прибуток, бо потреби жінок дуже неохоче задовольняють чоловіки з своїх прибутків, що майже всі йдуть на ріжні податки та збори. Уявління про Україну як про край, «гдь все обильем дышет», стало тепер не тільки анахронізмом, а й гірким посміхом.

Починаючи огляд української страви з мінеральних її елементів, треба сказати кілька слів про головний із них — про сіль. Серед природних багацтв України майже зовсім немає соли, і її завше привозили із сусідніх країв, відріжняючи в продажу таврійську, чи *кримську,* сіль, *цесарську,* чи бохніиську, та *земляну-окницьку,* чи румунську. На Україні сіль здобувають

7*
'

тільки у Бахмутському повіті, на Катеринославщині (кам'яна) та в Данилові на Угорщині, де її дістають з ропи, яку витягають з спеціяльних колодязів. Місцеве населення користується правом діставати цю ропу дурно, і тому коло соляних криниць завше товпляться люде.

Переходячи далі до рослинних елементів поживи, передусім мусимо згадати про дикі рослини, що їх дуже рідко вживають до їжі дорослі люде, але що їх дуже охоче їдять завше голодні діти. Це, по-перше, *лопуцьки,* цебто молоді парослі деяких трав та дерев, як, наприклад, липи тощо; потім *козельці* (Tragopogon majus), що з них їдять стеблину, на смак солодкувату, обчищаючи її від листових пелюсток, якими вона вкрита; *калачики* (Malva rotundifolia), що їх маленькі плоди мають солодкувато-слизький смак; *щавель* (Rumex acetosa), що його кисле листя їдять і сирим; *рогіз* (Typha angustifolia) — молоді стеблинки смаковито висовуються з води та, якщо їх обчистити від верхніх листочків, дають солодкувату м'якіть; кашка, зачатки насіння *білого латаття* (Nymphaea alba), що мають в собі молоде пуделечко плода; сюди також можна додати *сироїжки* (Agaricus Rossula), лісові горіхи, ягоди чорного пасльону (Solanum nigrum) та инших рослин, що ними не нехтують і дорослі люде. Далі вже йдуть головним чином культурні рослини, що їх їдять також сирими,— з них городина: *соняшники, цибуля, часник, салата, огірки, морква, редька, ріпа, гарбузи, горох, хрін* (як приправа) та ягоди й овочі: *кавуни, дині, порички, смородина, малина, суниці, ожина, афини* (чорниці), *агрус, вишні, черешні, сливи, морелі, яблука, груші,* а на півдні — *виноград, инжир* (фіги). Переходовими від сирової їжі до такої, що її треба перше відповідним способом приготувати, є *гриби* та деяка городина, як *огірки, капуста, буряки,* що їх вживають квашеними, або, як *горох,* сушеними. Але тут маємо скорше консервування споживних продуктів, ніж їх переробку. Справжньої переробки рослинних продуктів досягають тільки печенням, варенням та смаженням, і можна сказати, що в такому приготованні, хіба що з невеликою домішкою рослинної олії, товщів та соли, ці рослинні річевини і становлять сутню, так би мовити, основну поживу маси українського народу. Оброблення рослинних продуктів печенням тепер обмежують досить рідкими випадками, печуть звичайно в гарячому попелі картоплю, иноді цибулю та деякі гриби. Розм'ягчення та певна хемічна зміна рослинної поживи варенням у воді почалося і на Україні, зрозуміла річ, ще за споконвічніх часів, але такі первісні способи, як варення за допомогою розпеченого каміння, що переховалося в процедурі прання білизни, зникли в застосуванню до поживи відповідно ще не дуже давно. Боплан, що писав в середині XVII століття, оповідає про козака, якого він бачив на березі річки Самари: цей козак варив собі юшку з риби в дерев'яному ковші, кидаючи в нього каміння, розпечене на багатті. З рослинних страв, що їх готують за допомогою варення, треба передусім згадати *кашу,* цебто зерна хлібових рослин, обдерті чи потовчені та зварені в воді. Для каші найчастіше вживаються зерна гречки, проса, ячменю, рідше—пшениці (для ритуальних страв); вареним також їдять горох, стрючки, фасолю та кукурузу, зваривши їх свіжими чи сушеними. Також підсмажують з омастою гриби, капусту, квашені буряки, иноді горох *(пряжений),* попереду розваривши чи розмочивши його у воді. Але головною споживною річевиною на Україні став тепер, безперечно, хліб, а вся инша пожива є тільки приправа, щоб можна було з'їсти якомога більше хліба. Найпростіший хліб є запечене більш-менш тонкою верствою, неквашене, цебто прісне тісто. Таке печиво затрималося на Україні тільки в формі простих коржиків. Способом приготовання,— печення

Молодиця з Полтавщини. Фото 1920-х рр.

просто на вугіллі чи в гарячому попелі,—до коржів дуже подібні вівсяні *пляцки* галицьких бойків, ячні — у лемків, а почасти й паляниці, хоч паляниці роблять уже з тіста квашеного та печуть на *черені* витопленої печі, але вони також мають вигляд плискованого пляцка. Щодо звичайного хліба, то з якої б муки його не готували, його завше печуть з заквашеного тіста в гаряче натопленій печі, підкладаючи під нього капустяні листки або не дуже грубі плетені з соломи кружки, що їх вживають найбільше на західній Україні. Печення хліба, мабуть, існувало у слав'янських народів уже в дуже далекі від нас часи, хоч назва його, мабуть, чужа (латинське libum, болгарське хлябъ). Щодо Київської Руси, то тут печення хліба можна вважати за документально доведений факт уже в XI столітті. Та хоч як уже давно вживають хліб, однак не однаковий на просторі цілої України і, як до місцевостита культурних умов, має певні варіяції, що про них буде мова далі. Так само далі скажемо про деякі хліба, відміни хліба, що мають особливу форму та особливе ритуальне значіння.

М'ясна страва, як головний харчовий матеріял, попередила в нас рослинну страву і, безперечно, мала й у нас цілком випадковий характер. Не кажучи вже про неолітичне населення сучасного Київа, що живилось, як ми це вже бачили, річними скойками, автор начального літопису, культурний монах-полянин корить деревлян, радимичів та вятичів, що вони «ядуще все нечисто», а про половців каже ще виразніше, що вони їли «мертвечину і всю

Ярмарок. Листівка. 1900-ті рр. Видавництво Дохмана в Полтаві, акціонерного товариства Грандберг в Стокгольмі.

Ярмарок. Малюнок І. Рєпіна, гравюра Сєрякова. Кінець XIX ст.

нечистоту, хомяки й сусоли», як це бувало та буває в усіх диких та напівдиких народів. Християнство, мабуть, потрохи вивело з ужитку всю цю «нечистоту», а разом із тим, мабуть, припинило й уживання кінського м'яса, що з нього раніше робили навіть солонину; потім того, вже одночасно з становою диференціяцією, почався і послідовний, починаючи з нижчих класів населення, перехід до переважно рослинної поживи. Тому й не дивно зовсім, що в українців тепер не тільки немає й натяку на споживання м'яса «нечистих» тварин, але й не переховалось навіть спогадів про такі річі, як «споживання сирового м'яса. *В'ялене* м'ясо, у вигляді так званої *пастрами,* вживають ще подекуди до їжі, але найбільше у місцевостях, сусідніх з болгарами, румунами та уграми; а звичайно їдять в'яленою тільки рибу. Трохи більше поширене м'ясо *вуджене,* але звичайно м'ясо їдять печене, смажене або варене. З старовинних примітивних способів печення м'яса на Херсонщині, в Бессарабії, у *руснаків* у Добруджі, а також на Кубані, цебто там, де найбільше тримається ще *вівчарство,* переховався ще подекуди такий спосіб: зарізаного та випотрошеного тучного барана кладуть у викопану в землі ямку, де перед тим було розложене багаття і зосталось ще досить жару, закидають його цим жаром, прикривають зверху землею та залишають його так пектися години дві-три; потім одкопують і, здерши з барана шкорину, що зробилася з шкури та перегорілої вовни, мають чудову баранину, надзвичайно смашну. Иноді печуть майже таким самим способом курей, гусей та качок, загорнувши їх в капустяне чи виноградне листя та поклавши в гарячий попіл з жаром на припічку. Смаження м'яса на *шпичках,* таке поширене, наприклад, на Кавказі, на Україні трапляється дуже рідко; звичайно нз шпичках підсмажують тільки шматочки свіжого чи солоного свинячого сзле. А найчастіше м'ясо та птицю варять у борщі або в юшці і дуже рідко омажать у печі на сковороді. Рибу теж або варять в юшці, або смажать на сковороді, або навіть печуть на гарячому попелі, але ніколи не їдять її сировою чи мороженою, як це роблять на півночі Росії. Солону (оселедці) та в'ялену (чехоня) рибу їдять, однак, і без приготування її на вогні.

Ми не будемо спинятися на так званому *набілі,* цебто молочних стравах, та на стравах мішаних, а на рецептах їх приготування й поготів, бо все це в подробицях можна знайти в книжках Арандаренка, Маркевича та Чубинського. Треба, однак, зазначити надзвичайно характеристичний факт щодо приготування коров'ячого масла. По цілій Україні масло *б'ють,* а тим часом у Великороси, крім Фінляндії, його *обтоплюють;* так що, наприклад, в Петербурзі збите з вершків масло відоме під назвою чухонського. Крім того, дуже інтересна з етнографічного боку та обставина, що хліб, ця основна пожива маси українського населення, зовсім не однаковий на цілому просторі України; він дуже ріжноманітний од того, які місцеві умови. Так на Чернигівщині, Полтавщині, Волині, Київщині та на півночі Катеринославщини вживають виключно житній хліб, а пшеничний вважають за ласощі і печуть його дуже рідко в особливо урочистих випадках. Навпаки, на півдні Катеринославщини, на Херсонщині, у Таврії та на Кубані їдять виключно білий пшеничний хліб. По деяких місцевостях Галичини, як, наприклад, у бойків, нема ні пшеничного, ні житнього хліба, а головну поживу становлять пляцки та юшка з вівсяної муки, що за голодних літ траплялось в давні часи й в київській землі, коли, наприклад, року 1413 убогі люде споживали вівсяний хліб, а на Полтавщині, як свідчить Арандаренко, з *ячної* та просяної муки. Понад Дністром, на Поділлю та в Бессарабії замісць хліба їдять кукурудзяну *мамалигу,* що під назвою кулеші становить головну поживу й гуцулів. Після хліба головним елементом поживи українського населення стала тепер картопля — печена та варена, з сіллю та олією чи з салом, хоч і не завше. Потім, в етнографії української страви треба ще зазначити, що на Україні, здається, не дуже-то прищепились ті забобони, що панують в Великороси та що походять із старої ортодоксії духовенства, яке забороняло споживати «удавленину», заячину тощо. На Україні без жадного сумніву їдять задавлених у пастках перепелиць та куропатів (якщо не продають їх, хоч, правда, все-таки вважають, що треба дорізати випадково забиту чи задавлену живність, як-от курку тощо. Так само вважають, що можна споживати ведмежину, зайців, раків, голубів,— все те в деяких місцевостях Великороси не відважуються їсти; вживають українці в страві також і кров, наприклад, у ковбасах.

Щодо напоїв, то про це нема чого багато говорити нам, одіславши читача до згаданих вище авторів. Як на головний напій, після води, можна вказати на *сирівець,* цебто хлібний квас, без заварювання; цей квас дуже відріжняється від великоруського квасу способом приготування його. Спиртові напої, вславлені *наливки, запіканки, меди,* тепер роблять тільки у полупанків та в духовенства, та й то з причини «зубожіння» замісць них вживають більше «казьонку». А селяне, що їм не завше під силу й «казьонка», давно вже, ще перед війною, почали замісць неї вживати денатурований спирт,

який вони «очищують», перепускаючи через розтерту картоплю, а в останні часи — «гофманські каплі», або просто вже етер. Не можна ще поминути тут один факт, що відноситься до літургічного вживання червоного вина (уніятські священики вживають на літургії вино біле): на Україні до останнього часу яко «церковне» вино вживали і вживають і тепер південне вино *«бенікарло»,* а в Великоросії — французький *«кагор»*.

Наприкінці цієї глави не можна не згадати також і про вживання тютюну. Найчастіше палять його в люльках, звичайно дерев'яних, та воліють перед всіма сортами так звану *махорку,* цебто амерсфорський тютюн та вславлені колись ніжинські корінці. Люльки є предметом чепурної улюблености,— це ще останки козацьких часів,— і найкращі з них оздоблені червоною міддю, як, наприклад, відомі своєю елегантною формою зіньківські люльки або люльки, що їх виробляють по деяких селах Глухівського повіту на Чернигівщині, переважно з коріньових наростів на дереві. Нюхання тютюну за останній час помітно виходить з ужитку, і молодь уже його майже зовсім закинула.

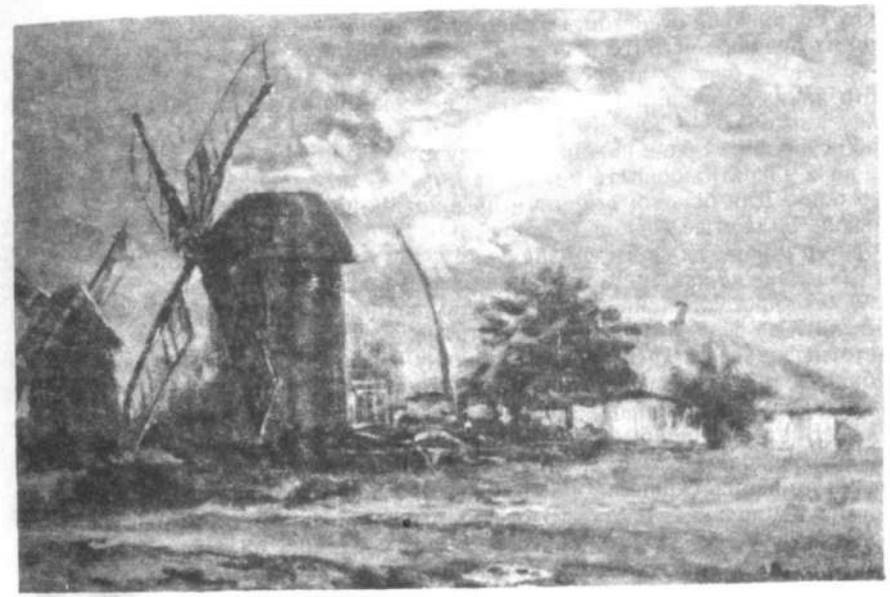
8. Будівництво [1]

Досліджування будівництва, а особливо його еволюції є одним з найпривабливіших, але й найтяжчих завдань етнографії, бо в цій еволюції грали ролю і фізичні умови краю, і ріжниця матеріялу, і расові звички, і сусідні впливи, особливо культурні, і, нарешті, цілком самостійна творчість, що привела у цілком ріжних народів та в далеких одна од одної країнах до цілком однакових етнографічних форм.

Доісторичні будови на Україні — далеко не зовсім ще відомі та ще менше досліджені — вказують нам на те, що й у нашій країні люде спочатку жили просто під голим небом, у печерах, переважно штучних, та в надземних курінях, що їх ставили над підземними спорудами. Як і скрізь, ці доісторичні будови були то круглої, а то чотирьохкутної форми і згодом з підземних та напівпідземних перетворились в цілком надземні. Як у землянках та в слідах курінів, що їх знайдено над Кирилівською улицею в Київі, так само і в подібних до них будовах, що їх знайдено в місцях, де поширена домікенська культура, головним будівельним матеріялом були, крім глини, дерев'яні кілки та хворост. Чи вчинила ця архітектура свій вплив на пізніше будівництво,— сказати дуже тяжко, бо ж і зв'язок ще не з'ясований між неолітичною культурою та тією, що потім заступила її і що, може, й не була навіть безпосередньо слав'янська.

Згідно з відомостями найстаріших письменників про слав'ян, уявляємо собі їхні будинки майже такі самі, як і неолітичні: як каже Гельмольд, це були халупи з хворосту,— аби тільки переховатися від дощу та негоди, а як описують арабські подорожні,— вони були збудовані з гілок та обмащені глиною. Але в дуже скупих відомостях київського начального літопису про слав'янські хати говориться як про будови рублені; такі самі бачимо й будівлі даків на Траяновій колоні. А втім, ми знаємо, що значно пізніше, за

[1] *Аристовъ,* op. cit.; *Шафонскій,* op. cit.; *Чубинскій,* op. cit.; *Афанасьевъ-Чужбинскій,* Собр. соч., 1893, т. VIII; *Сумцовъ,* Къ исторіи хаты (Кіевская Старина, 1889, № 5—6); *Русовъ А. А.,* Поселенія и постройки крестьян Полт. губ. (Сб. Харьк. Ист.-фил. Общ., XII, 1902, № 2); *М. Могильченко,* Будівля на Чернигівщині (Матер, доукр. етнол., т. I, Львів, 1889); *Бабенко,* Этнографич. очерк нар. быта Екатериносл. края. Екатеринославъ, 1905; *Шухевич.* Гуцульщина, Львів (Матер, до укр. етнол.).



С. Васильківський. Краєвид з вітряком. Олія. Кінець XIX ст.

козацьких часів, сільські будинки на Україні ставили здебільшого з ліски та обмащували їх глиною, иноді навіть поглиблювали їх у землю, як-то запорожські *куріні* тощо; відомості Голембіовського свідчать, що такі будови взагалі ставили на Правобережжю. Як це свідчить Шафонський, що писав у другій половині XVIII століття, майже всі селянські хати південної Чернігівщини та цілої Полтавщини були плетені, а Де ла Фліз каже, що у другій половині XIX ст. у Сквирському, Таращанському та Липовецькому повітах на Київщині, дарма що ці місцевості зовсім не безлісні були, плетених хат у селян було значно більше, ніж рублених... Не вдаючись поки що в з'ясування цих суперечних даних, ми спершу розглянемо українські будови, що існують в наші часи, починаючи з хат та їх примітивних форм.

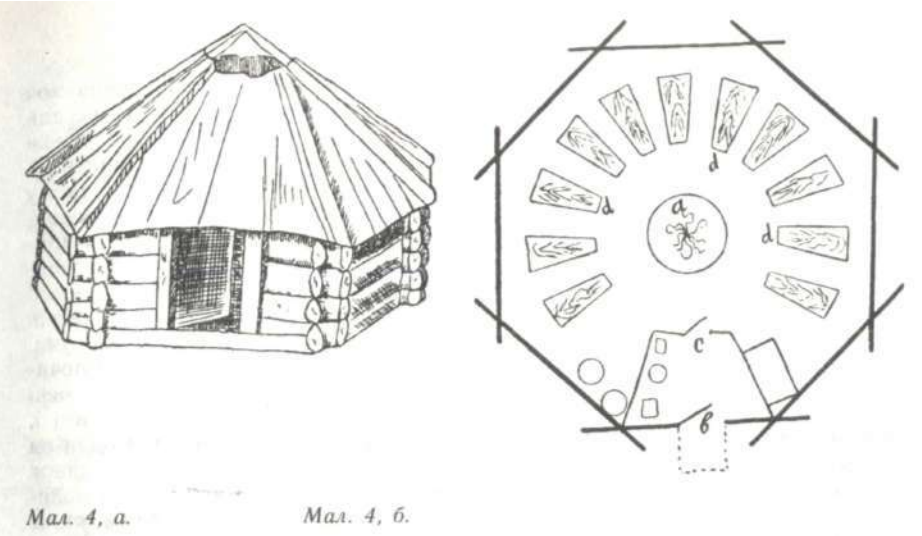
А. Тимчасові будови

Під цею назвою ми згадаємо за ті легкі споруди, що ними користуються для дуже недовгого перебування. Найпростіші форми їх — це здебільшого захистки від вітру та негоди в полі, куріні для ночування там, де випасають товар, сторожки в садах та на баштанах, а то ще житло для робітників У лісах, на сплавах та на ріжних инших працях, де треба перебувати довший час, иноді ціле літо. Найелементарніші та цілком примітивно будовані — це маленькі будови цього типу, де знаходить собі захист од дощу та вітру польова сторожа в східній Галичині. Це просто щит, або, ліпше сказати, один схил стріхи, скісно поставлений на землі та підпертий одним чи двома кілками. Иноді цей щит буває зроблений зі старих дощок, иноді його вкри-

вають соломою чи очеретом, і в такому вигляді він нічим не відріжняється од відомих будинків негритосів. Трохи удосконаленішу форму мають гуцульські та бойківські будови для селян, що стережуть по ночах свої поля від *диків,* цебто диких кабанів, що приходять з панських або скарбових лісів, ласі на свіжу картоплю чи овес.

Ці сторожки також подібні до схилу стріхи, що зроблена з кілків та кори, але вони закриті з боків та мають маленький схил ще й з переднього відкритого боку. Для більшої стійкости на випадок вітру зверху накидано кілька деревин. Цілком не подібні до попередніх будов, але дуже споріднений з ним характер мають, як своїм призначенням, так і тим, що вони теж напіводкриті, так звані *вишки;* це ледве прикриті зверху та цілком відкриті з боків невеличкі поставлені на високих палях захистки для вартових. їх можна зачислити до форм тимчасового повітряного житла. Малюнок *I* на табл. VII сфотографовано р. 1910 на винограднику в станиці Верхнєстеблієвській на Кубані; в трохи удосконаленій формі це сторожова вишка колишніх запорожців. Сюди теж можна зачислити й переносні захистки, що їх вживають бойки. Вони або цілком подібні до польових, згаданих вище курінчиків та ставляться коло *салаша,* цебто також переносного загону для овець, або подібні до якоїсь скрині на ніжках, збитої з дощок,— наче ліжко з дашком, куди на ніч залазить пастух. В степах південної України для цього чабани користуються або *гарбою,* цебто маленькою будкою на колесах, або спеціяльно до того пристосованим возом. На такому возі буває щось подібне до куріня, де можна не тільки спати, а й тримати харчі, ріжний струмент, ліки для овець тощо. Вже значно досконалішу форму тимчасового житла становлять цілком закриті куріні, з отвором для входу; отвір цей можна завісити чим або зачинити дверима. Це типові будови як неолітичних, так і багатьох пізніших напівдиких народів. Вони бувають круглі або прямокутні, надземні або напівпідземні; иноді це тільки сама стріха, що звичайно буває конічна або двосхила, найчастіше солом'яна або очеретяна, а на плотах на Десні (табл. VI, f) та на північній Волині — з дерев'яних брусів. В селі Норинському Овручського повіту (табл. VII, g) та в Сушках Житомирського повіту нам довелось бачити таку будову, що цілком нагадує якийсь вігвам північноамериканських індійців: в землю вбито чотири сохи, що зв'язані вгорі перекладинами. На ці перекладини з трьох боків спираються косо поставлені дрюки, чи обаполки, так, що вгорі зостається дірка для диму, а поверх них навалено глини; прохід між двома передніми сохами служить за двері. Коли дах двосхильний, то отвір між схилами лишається напіводкритий, цебто завішується матом або має двері (табл. VI, h). Дах цей лежить або просто на землі, або, коли жити в ній мають і за холодів, як, наприклад, добруджські рибалки-українці, то його ставлять над досить глибокою ямою, викопаною в землі; в кутах цієї ями забивають кілки, на яких і тримається дах; сох найчастіше буває дві — одна ззаду, друга спереду, а на них лежить горизонтальний брус, що дає верхній опір цьому дахові. Вздовж довгих боків даху залишають один чи два уступи в землі, що заступають лавки, щоб сидіти та спати, а посередині або збоку стоїть припасований на кілках, забитих в землю, невеличкий столик. У Добруджі такі будови звуть і тепер *колиби.* А в гуцулів цю саму назву мають значно складніші, хоч також досить примітивні будови (мал. 4, а), де живуть дереворуби та сплавщики в горах.

Це шестикутний чи восьмикутний зруб з пірамідальним дерев'яним да-



Мал. 4, а. Мал. 4, б.

хом, що має отвір вгорі, як у юрті у чукчів. Ріжниця полягає тут тільки в тому, що верхній отвір колиби служить тільки для виходу диму, та не грає ролі дверей. А самі двері знаходяться збоку (див. план на мал. 4, b) та ведуть до невеличких сіней — *хорімців,* звідки другі двері ведуть вже всередину самої колиби.

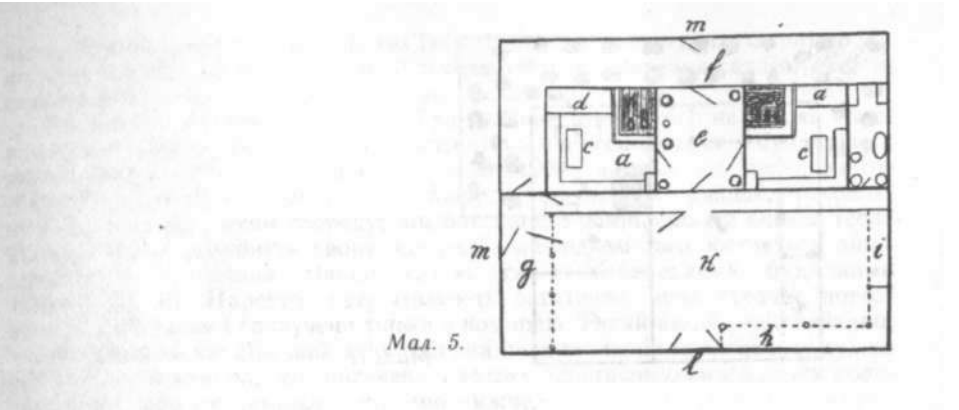
Всередині колиби знаходиться ватра, а навколо неї радіяльно стоять підложжя для легінів, цебто робітників. Дуже цікаво, що на березі Дніпра в с. Навозах на Чернигівщині ми знайшли майже тотожній з щойно описаною колибою *курінь* для сплавщиків дерева, що поставили його там чорнобильські *поліщуки.* В цьому куріні, правда, стін немає, а дах, що доходить до самої землі, підтримують чотири сохи; місця для спання поставлені відкритим чотирьохкутником з чотирьох боків огнища, а казан висить над вогнем на перекладині, що лежить на верхніх зв'язах сох. Нарешті, як ми вже це зазначили, до споруд цього роду можна зачислити й *землянки,* що в них люде живуть иноді й по кілька літ. Конче треба, однак, тут зазначити, що під цею назвою на Україні розуміють і справжні землянки, цебто житла, викопані в землі, і хати, збудовані з землі з земляною покрівлею. Явна річ, що тут ми говоритимем тільки про перші. Землянки є властиво ті самі куріні, що ми їх щойно описали, тільки значно більших розмірів, з піччю, з двома, а иноді й чотирма сохами, що підтримують стріху, плисковату або подібну до склепіння. Такі були запорожські куріні, житла на Січах, на зимовниках тощо; такі й сучасні землянки, що їх ставлять собі робітники, а особливо українці-переселенці на Сибіру. Куріні ці становлять уже переходову форму до надземного житла, бо вже мають невисокі стіни з глини, з ліски чи з брусів, мають і прорізані в стінах довгі, вузькі вікна.

Як бачимо, отже, українське тимчасове житло до певної міри переходить послідовно через цілий ряд типів, що дають змогу з'ясувати ту еволюцію, наслідком якої з'явилося постійне житло — хата. Звичайно цей ряд не повний, не всі переходові стадії в ньому представлені, але його все-таки можна вважати за цікавий матеріял для історії житла взагалі.

Б. Постійне житло

1) Розполог села. Переходячи до постійного житла, треба хоч кількома словами звернути увагу на розполог села. Проголошену не так давно як науковий винахід теорію Мейтцена про етнічну ріжницю в розполозі сел у німців та у слав'ян, ближче розглянувши їх, прийшлося визнати за мало що варту, бо ж факти підтверджують, що етнічні звички в даному випадку зовсім не такий уже могутній чинник, як, наприклад, рельєф місцевости; але в дальшому викладі ми побачимо, що до певної міри треба припускати і вплив етнічних причин. Дуже яскравим доказом залежности розпологу дворів у селі від умов місцевости можуть бути саме українські села, що з цього боку дуже ріжноманітні, майже вибагливі. Прикладом початків утворення сел можуть бути гуцульські селища. У гуцулів, власне кажучи, села ще майже немає, а коли воно й є, то це тільки рудимент його, що починає тільки ще формуватись. Окремі оседки, цебто хати-двори гуцулів, оточені обробленими шматками грунту, розкидані по горах на ріжній високості і, явна річ, без жадного плану, на віддалі од версти до 4—5 верстов один од одного, в залежності лише од того, де знаходиться вода. Вздовж долинок гірських струмків та річок на ріжній віддалі видно більше хат. В таких долинах, особливо там, де вони сходяться з долиною трохи більшої річки, як-от Тиси, обидвох Черемошів, Пруту,— вже з'являються: *церква, попівство* чи *плебанія, громадський дім, крамниця* та кілька хат, звичайно вже без *гражди* (про це див. далі). Це все разом і становить початок майбутніх сел, що вже тепер мають титул, дарма що вони такі ще незначні; до такого «села» зачислюються часом сотки дворів та иноді дві-три тисячі населення, бо до цих початків села приписані всі *оседки* з їх населенням, що лежать в тій самій околиці на певній віддалі. Такі майже всі гуцульські села: Яворів, Криворівня, Довгополе, Брустури, Ріка, Білий Поток, Требуша та ин. А там, де сходиться кілька долин, розвинулись уже значно більші поселення, такі як Жаб'є, Сторонець-Путилів, Селятин, Богданів, Ясенів (Korosme9o). Цілком иншого типу села бойків, з розпологом найбільше в одну, зрідка у дві лінії в вузьких долинах, вздовж річок Стрия та Опора (Гребенів, Тухля, Влоцко та ин.) та в долині Сяну (Дидьова, Мшанець та ин.). Тут, навпаки, населення скупчується та осідає цілим, майже без перерви, рядом сел, що майже сходяться одно з одним, як це можна бачити, наприклад, в долині Стрия між Боринею та Матковим. На рівнині розполог села, явна річ, ріжноманітніший. По річках з каменистими берегами, як Тетерів, Рось та инші, села найбільше розкидані, відзначаються вибагливим характером; у степових місцевостях, на Чернигівщині, на Полтавщині села розміщені також звичайно по течіях річок, але в залежності од підвищень, що виступають з болотяних берегів річок. По річці Десні села групуються найбільше по долинах її припливів та положені на терасах, куди не доходить повінь, тому вони здаються й розкидані. Глибокі балки на Херсонщині викликають зі свого боку до життя села, що витягнуті вздовж берега річки в одну чи дві лінії. Дуже рідко трапляються, а то майже й зовсім не трапляються на Україні села з двох тільки шерегів хат, вздовж дороги, як це властиво для Великороси; можливо, що тільки це й становить етнографічний характер розпологу села, бо цього не можна відкинути, хоч як необгрунтована теорія Мейтцена щодо германських та слав'янських селищ.

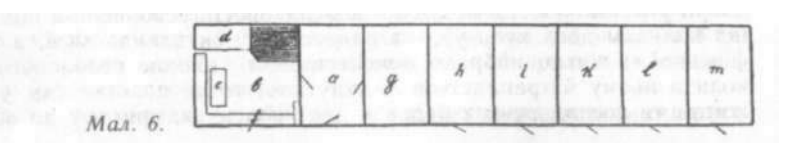
2) Двір та його розвиток. Наскільки характеристичні гуцульські селища для утворення села, настільки цікаві й гуцульські *гражди* як



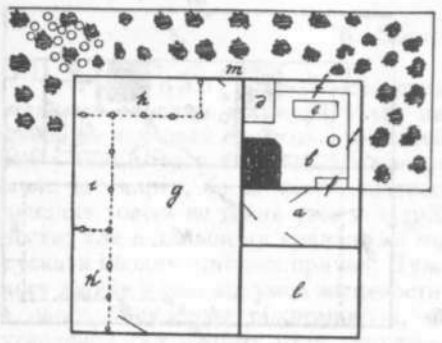
Мал. 5.

найяскравіший зразок цілком замкнутого двора. Властиво ґражда означає не хату, а високий паркан з дощок зі стріхою; він замикає двір з чільного боку, як це можна бачити на долучених малюнках (табл. VIII, b) та на плані (мал. 5).

Хата з ґраждою, чи, як кажуть, просто ґражда, є дім на дві половини (А. А.), з коморою *(кліть)* (<i) та *притулами* (f), що знаходяться під одною з ним стріхою та які утворює високий дерев'яний паркан; коло дому цей паркан підходить під його стріху, а спереду має свою окрему стріху, що спускається одним, досить вузьким, схилом на около, а другим, дуже широким — у двір (к), де під ним і знаходиться приміщення для скотини, дров та знаряддя (h, g, i). Отже, увесь гуцульський *оседок,* цебто двір, що має в собі хату з усіма чисто господарськими будовами, цілком замкнутий та сполучається з окільним світом тільки брамою (1) проти хати (а иноді збоку) та невеличкою хвірткою (т. т.), що з задньої чи бокової притули провадить до саду чи на город. Таку будову гуцульського двору, мабуть, цілком можна пояснити згаданою вище ізольованістю селищ через їх розкиданість; але нам здається, що тут має певне значіння й старовинність гуцульського будівництва, та про цю старовинність ми можемо, не маючи безпосередніх доказів, говорити на підставі загальної архаїчности цілого етнографічного характеру цього населення. В міру того як гуцульські *оседки* спускаються в долини та починають групуватись в села, вони втрачають свій архаїчний, замкнутий характер; *гражда* зникає, замісць неї з'являється звичайна огорожа, а холодні будови відділяються від хати і перетворюються в окремі будинки. Далі, розглядаючи ріжні типи хат, ми побачимо це на долучених фотографіях. Коли ми потім звернемося до безпосередніх сусідів гуцулів — до бойків, також *верховинців,* цебто горців, то в них, правда тільки в місцевостях, недалеких од Гуцульщини, ми можемо помітити останки такої самої замкнутости. Тут ми бачимо хату, спереду в загальних рисах досить подібну до гуцульської, хоч уже з солом'яною стріхою, а ззаду ця хата цілком подібна



Мал. 6.



Мал. 7.

до гуцульської розпологом притул, що тут уже мають назву — *колешні,* але ще становлять одну цілість з хатою. Але в деяких бойків, а почасти й у лемків, загальний розвиток двору пішов у цілком иншому напрямі, а саме: первісний чотирьохкутний двір у них послідовно розгорнувся глаголем, а потім всі його будинки витягнулись в одну лінію під спільною стріхою (мал. 6).

Ця оригінальність розпологу виникла в них, мабуть, під впливом німецького будівництва, що прищепилось тут безпосередньо від словаків. Тому й сліди замкнутого двору тут дуже мало помітні. Цілком инакше стоїть справа в долині, цебто на Галицькій рівнині. Там, дарма що загальний, зовнішній характер дворів зовсім не подібний до гуцульського, досить часто трапляються все-таки двори з виразною замкнутістю. Як на приклад ми можемо вказати на деякі двори, що знаходяться на Волині, в Бродській окрузі. Це звичайні українські двори, але цілком замкнуті, і в них, зовсім так само, як і в гуцульському дворі, всі будинки знаходяться під одною стріхою і творять прямокутник з одними чи двома воротами; другі ворота ведуть із стодоли в поле. В цій самій місцевості можна спостерігати і диференціяцію плану замкнутого двору: хата і сполучена з нею, а иноді вже й окремо поставлена комора виносяться за межі двору та творять неначе окремий двір, а решта господарських будинків зостається, заховуючи свій первісний вигляд замкнутого квадрата, та перетворюється в так званий *підварок,* чи *загумення,* як звуть у селі Лісові. Переступивши старий російський кордон, знаходимо такі закриті двори подекуди на Київщині та на Волині. В селі Вербці біля Ковля можна бачити як майже цілком закритий двір, так і окремо збудований цілком замкнутий двір, що цілком відповідає галицькому підварку. Доведено, що у давні часи і в цій місцевості всі двори з хатою були замкнуті, а тепер цей характер заховали тільки господарські двори. Далі за Дніпром ми бачимо їх на Чернигівщині, наприклад, у селі Псаровці, в Жидиничах (мал. 7), в Чернечій Слободі, подекуди на Полтавщині, а навіть і на Вороніжчині та на Курщині (див. табл. VII, c).

Мабуть, це була дуже старовинна форма слав'янського селища, і такі двори утримались теж подекуди в Великороси, особливо на півночі, хоч там під впливом двох культур,— з одного боку скандинавської, а з другого — фінської,— житло набрало зовсім иншого, цілком особливого характеру; коли в ньому й трапляється замкнутість, то це полягає там у приміщенні житла та господарських будов у двох поверхах, притому до верхнього по-

верху будують навіть похилий «вз'їзд». Щодо великоруських закритих постоялих дворів, то вони подібні більше до східніх караван-сараїв, ніж до слав'янських дворів, що про них саме у нас мова.

Ми вже зазначили, що в самій Гуцульщині, в міру того як *оседки* спускаються в долини, хата починає ізолюватись від господарських будинків та поволі відкривається. Зачинається це звичайно з того, що перед хатою зникають ґражди, і таким способом двір, зостаючись, як і раніше, чотирьохкутним, стає відкритим спереду; подібне явище помічаємо і в бойків (село Бряза). Потім розкриття двору йде далі і наслідком того зостається лише один кут, утворений тільки хатою та господарськими будинками (табл. VIII, d). Нарешті, хату ізолюють остаточно, вона втрачає поволі й задні прибудови і сполучена тільки з коморою. Такий вигляд має найтиповіший сучасний український двір; дальша його еволюція полягає в тому, що виділяється й комора, що сполучена з хатою, перетворюючись в другу половину хати; про це детально скажемо нижче.

Зрозуміла річ, що все сказане вище стосується тільки до еволюції двору, та й то приймаючи за первісну його форму гуцульський *оседок* з ґраждою. Однак твердити, що саме така й є еволюція взагалі, поки що не можна; принаймні поки не буде остаточно з'ясована еволюція слав'янської хати та поки не буде розв'язане питання про центр розселення слав'ян.

Хата

а) Загальний вигляд та характер. Загальнопоширене уявлення про українську хату як про утульний кокетливо біленький будинок під чистенько пригладженою та підстриженою стріхою, що виглядає з-поміж дерев та кущів, що оточують його, майже цілком відповідає дійсності й тепер. З дуже невеликою кількістю винятків цей тип домінує на цілому просторі України, дарма що місцеві умови та будівельний матеріял такі ріжноманітні, що економічний стан не всюди однаковий та що не однакові й сусідні впливи. На західніх схилах Карпат, в Угорській Русі, на «Зеленій» Буковині, в Бессарабії ці біленькі українські хатки споріднено спливаються з майже цілком подібними хатами румунів, а ще далі й сербів, а далі на північ — словаків та чехів. Ще далі на північ вони не дуже різко, хоч і дуже помітно, відзначаються від польських «халуп».

Але вже у північній смузі, на Волині та на Чернигівщині, білу крейдяну барву заступає жовто-глиняна, а ще далі на Поліссі, як на волинському, так і на чернигівському, дерев'яний кістяк хати стає вже голий, і тільки де-не-де білі плями навколо вікон вказують на традицію, що не зовсім ще заникла. Темно-сірі хати *поліщуків* з закуреними низькими дахами з драні нагадують уже найубогіше гуцульське житло на Карпатах та непомітно зливаються з будинками білорусів, відріжняючись од них тільки деякими подробицями. Але загалом, зостаючись вірні своєму загальному типові, характеристичні українські хати тягнуться широкою смугою через цілу середню та південну Україну, од підніжжя Карпат на схід до Орловської, східніх частин Курської та Вороніжської губерній, де зненацька, без жадного переходу, стикаються з темними брусованими великоруськими хатами, з двосхилими дахами та без жадного сліду садків чи взагалі якої-небудь рослинности, що оточувала б хату. Отже, зовсім однаковий на цілому просторі країни цей загальний тип української хати став одною з найголовніших та найвиразніших етнографічних ознак українського племени.

Певна річ, що все сказане не обмежується тільки цими загальними риса-

ми, загальним враженням. Ми побачимо далі, що в деяких глибших рисах, як, наприклад, у плані тощо, існує теж виразна та дуже многозначна з етнографічного погляду єдність типу української хати. Проте, приглядаючись ближче до подробиць цього загального типу, ми зараз же помітимо цілий ряд місцевих одмін, що залежать уже не стільки так од етнічних традицій, смаку та нахилів, як од ріжноманітности місцевих умов, будівельного матеріялу, а значить і способів будування.

Коли почнемо огляд загального вигляду українських хат з місцевостей середньої смуги України, де найкраще виявляється їх основний тип, то, порівнюючи хати на Полтавщині та на Київщині, ми зараз же знаходимо в них, крім схожих рис, і певні відміни. І на Полтавщині, і на Київщині хати білені і, з дуже рідкими винятками, трьохкамерні, цебто в них є властива хата, сіни та комора під одною стріхою; кількість та розміщення вікон цілком однакові, однакові й комини, і відміни помітні тільки щодо стріхи. На Полтавщині як найубогіші хати, так і хати заможніших хазяїв (табл. VIII, d та f) мають стріхи цілком гладкі, без гребіня, що випинався б нагорі, і без так званих *острішків* на ребрах. А на Київщині навпаки,— гребінь, що випинається зверху, є скрізь, а також, крім бідніших хат, скрізь видно й острішки, цебто ступіньові гребіні по ребрах стріхи (див. табл. VIII, є), що становлять також характеристичну особливість усіх українських хат на цілому Правобережжі та в Галичині; в Угорській Русі (табл. IX, f) їх немає. Переходячи з Полтавщини на південний схід, ми зустрічаємо полтавський тип хати і на Харківщині, і на півночі Катеринославщини; а на північ од Полтавщини, в південних повітах Чернигівщини, ми бачимо той самий полтавський тип, тільки з високим та тонким дерев'яним комином. Але далі, ще на північ, тип хати починає вже мінятись, замісць білого крейдяного обарвлення з'являється жовте, глиняне, а потім і воно зникає; з'являються дахи з драні, та й взагалі хати поволі набирають білоруського характеру. Жовта, глиняна барва хат трапляється, правда, і в тих місцевостях північної Полтавщини, де оселились цілі села з Білорусі та північних повітів Чернигівщини. Аналогічні зміни помітні й щодо типу хати з Київщини. На південь од Київщини, на Херсонщині та на південній Катеринославщині, куди переселилось чимало поміщицьких селян з правого берега Дніпра під час заселення південних степів, панують хати київського типу, але на південній Херсонщині, за Знаменкою, починається вже перевага полтавського типу або скоріше південноукраїнського, що відзначається тим, що хати дуже часто мають *ганки,* а иноді й бокову маленьку прибудову на кшталт зовнішніх сіней та невеличкого дашка на стовпчиках вздовж цілої чільної стіни хати. Цей самий тип, разом із зміненим так само київським типом хати, панує і на цілій Кубані. На північ од Київщини, цебто на Волині, хати в південних її повітах мають цілком київський тип, але в міру все більшого віддалення на північ починають зникати острішки, а на півночі Овруцького, Луцького та Ковельського повітів зникає вже й білення хат, з'являються дахи з драні, иноді навіть і двохсхилі,— білорусько-польського типу (табл. IX, с).

Коли ми звернемось тепер на захід од колишнього російського кордону, то майже до самого підложжя Карпатів ми бачитимем такі самі хати, з острішками на солом'яній стрісі, як на Київщині, південній Волині та на Поділлю, з тою тільки ріжницею, що в Галичині та на Буковині хати більші, кращі, багатші, ніж на Великій Україні (кріпацтво скасовано в Галичині р. 1848, а конституцію заведено р. 1866); хати там дуже часто мають маленькі галерії вздовж передньої стіни (табл. IX, в), а иноді об'єднані з господарськими будинками, як за це вже згадувалось вище. Але вже на карпатському Підгір'ї загальний вигляд хат починає мінятись. Не так впадають на очі ці зміни на Покутті, де до самої Буковини панує ще загальноукраїнський тип хати. На Бойківщині та на Лемківщині, де будова ускладняється об'єднанням хати з господарськими будинками, хата виділяється хіба що тільки тим, що вона білена; а трохи вище, на горах, зникає й білення, і хата в спільній довгій будові відзначається тільки вікнами, часто трьома з чільного боку, та ще иноді галерейкою. Хати, що стоять окремо, мають теж галерейку, відзначаються великими розмірами та солідністю будови і нагадують хати загальноукраїнського типу тільки своїм внутрішнім планом та стріхою з острішками, а иноді й з уступами вздовж цілої стріхи (табл. IX, в). А на півдні Карпатів, понад горішніми течіями обох Черемошів та Пруту, а також,— правда, тільки почасти,— на горішній Тисі, вже в горах,— вже цілком панує гуцульський тип, що про нього почасти ми вже говорили вище. Гуцульська хата збудована тільки з дерева, брусовані зруби вкриті дерев'яним дахом, що поширений і на передню огорожу, ґражду, і через це хата закрита з усіх боків. На формі даху помітні, однак, ще пережитки від солом'яної стріхи: він чотирьохсхилий та завершується високим продовжним гребінем, а ребра його трохи закруглені (табл. VIII, в). Між типом гуцульської хати з ґраждою та хатами гуцульського Підгір'я, звичайно, існує й ряд переходових форм. Вже на Підгір'ю гуцульських Карпатів, в селі Ясені на Прислопі починаються невеликі або зовсім небілені, або почасти обмазані глиною хатки з дерев'яним дахом. У гуцульському Ясені (Korosmeso) хати вже небілені, з високим гуцульським дахом та з прибудовами ззаду, але ще без ґражди (табл. IX, д), а в Яворові, Жабйому, в селах, що лежать вище, за Чорною Тисою, та в инших уже цілком гірських селах гуцульські хати досягають свого повного розвитку та замкнутости.

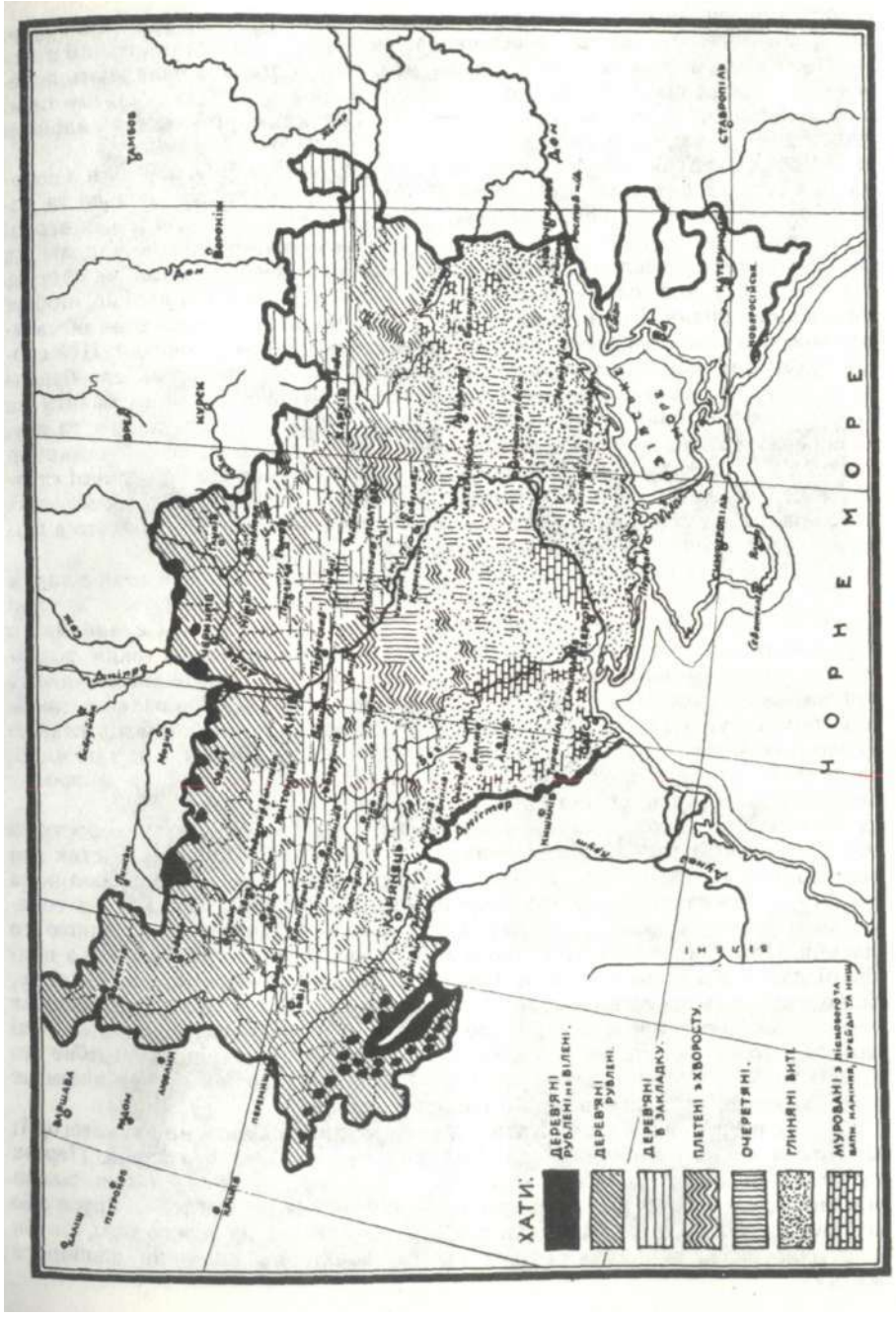
Цей, не з нашої волі, швидкий огляд українських хат, в якому більше значіння мусіли б мати малюнки, ніж текст, дає, однак, уявління про те, наскільки, поминаючи всю її ріжноманітність місцеву, українська хата в своїх варіяціях все-таки зостається та сама. Ще більше єдність її етнічного характеру виявляється в її плані; щодо варіяцій, то вони покажуться значно рельєфніше, коли будемо розглядати матеріял та способи будування хат, до чого ми зараз і прийдемо.

б) Матеріяли та способи будування. На просторі території, яку займає суцільне українське населення, будують хати з дуже ріжноманітного матеріялу; з дерну, з землі або, ліпше сказати, глини, змішаної з соломою, з соломи, з очерету, з лози чи хворосту, обмазуючи глиною *(турлучні* хати); з трісок з глиною, з дерев'яних брусів у зруб, з цегли і, нарешті, дуже рідко, з каміння. Така ріжноманітність матеріялу залежала й залежить найбільше од географічних та економічних умов, але разом з тим, як це ми побачимо, тут був і вплив причин чисто етнічних. На українських степах, де майже зовсім немає будівельного лісу, будинки з глини цілком природні, и українське населення цих степів, зрозуміла річ, не могло щодо цього не йти за своїми неолітичними попередниками та за своїми пізнішими південно-східніми сусідами, що не були або вже перестали бути кочевниками. Глиняні хати (див. долучену мапу) поширені на цілому півдні України, від Чорного моря до північної Катеринославщини та Херсонщини. Далі на північ за цими межами іде смуга турлучних хат, що трапляються і в напрямі на південь, доходячи майже до середини Харківщини, Полтавщини та Київщини. На північ од цієї лінії вже переважають хати з дрібного дерева з глиною, будо-

вані *у сохи,* обмазані глиною і так само, як і в усіх попередніх місцевостях та при всіх инших матеріялах, білені всередині і назверх. Смуга цих хат займає північні частини Харківщини, Полтавщини, а почасти й цілу Київщину. За нею йде вже смуга рублених дерев'яних хат, що, як до заможности населення, трапляються скрізь: як виняток — біля Таганрога, досить часто — на Полтавщині та на Київщині і як загальне правило — тільки на Чернигівщині, на півночі Київщини, на Волині та далі на захід — в Галичині і на Карпатах; але їх обмазують глиною та білять крейдою або гіпсом скрізь аж геть на північ та до самих гір в Галичині, де зникає вже ця ознака, що становить наявний пережиток старовини. Йдучи за системою, що ми вже її прийняли, роздивімся всі ці способи будування, починаючи з найпримітивніших.

1) Будови з дерну та глини. Початок будов такого роду слід, мабуть, шукати в уживанні дерну, щоб робити невеличкі стінки довкола землянок, що були тільки з самої стріхи або з ями з стріхою над нею. Такий ужиток дерну трапляється і тепер, і цілком природньо буде припустити, що від споруджування таких стінок міг стати і перехід до будування цілих будинків. Нам не довелося бачити хат з дерну, але, як оповідали козаки на острові Тамані, там недавно ще було дуже багато таких будов. А тепер ставлять будинки або *валькові* (в Бессарабії — *чамурові),* або *саманні,* инакше — *лимпачеві.* Щодо перших, то для їх спорудження вичищають невеликий простір землі, прокопують грунт до глини, потім глину роздроблюють, наливають на неї води та місять її або ногами, або кіньми, пускаючи їх топтатись по глині; до глини додають солом'яної січки або полови. Коли таким способом витвориться вже досить чіпка маса, з неї роблять руками *вальки,* цебто плисковаті циліндричні шматки глини, і з них зараз же й ліплять стіни, накладаючи вальки один на одного й утоптуючи їх та вирівнюючи иноді дощечкою. Підвівши таким способом стіни на '/г чи на ³Д аршина, дають їм висхнути, а потім ставлять далі на таку саму височінь і т. д. Значно скорше та зручніше йде праця з *лимпачу,* чи *саману.* Так звуть великі цеглини, витиснуті в дерев'яній формі з щойно описаної мішанини глини з соломою. Лимпачі виробляють у вільний час в належній кількості, а потім одразу ставлять з них будинок (табл. VIII, g). Однак валькові будинки мають перевагу над самановими, бо в останніх, хоч самани й заливають рідкою глиною, між ними все-таки зостаються щілини, куди заходить вода та через які можуть пролазити гризуни та ріжна комашня, а валькові стіни, якщо вони досить товсті, незвичайно міцні і можуть стояти дуже довго. Збудована таким способом *руснацька* церква в *Тульчі* (Добруджа) існує, кажуть люде, з кінця XVIII століття. Такого роду будови можна бачити вже на передмістях Єлисаветграда, де їх звуть землянками, бо вони мають і земляний некрутий дах; ще далі на південь такі будови вже цілком звичайні.

2) Турлучні хати або хати на сохах. Всі земляні будови, що ми їх уже описували, відзначаються тим, що в склад їх стін або зовсім, або майже зовсім не входить дерево, і його в цих будовах вживають, крім вікон, тільки для стелі та для кроків. У турлучних хатах дерево грає вже значно важливішу ролю, бо з нього будують кістяк не тільки стріхи, а й цілої хати. Спланувавши хату, в ті місця, де мають бути її кути, вбивають у землю сохи, цебто досить товсті стовпи. Потім верхні кінці цих сох сполучають одним або двома рядами горизонтальних брусів чи балок, що звуться *зруб,* або *ощеп,* бо їх зарубують на кінцях у *замок;* на цей ощеп настилають *сволок* та *слижі,* цебто балки для стелі (принаймні в житлі), а над стелею ставлять крокви для стріхи. Сохи були раніше справжні *сохи,* цебто мали



нагорі природне роздвоєння; а тепер це так звані *шулі,* тобто звичайні бруси, часом досить товсті (до шести вершків завтовшки); на верхньому кінці в них вирубують глибку, чи *чоп.* Між сохами вбивають кілки або вкладають поперечні перекладини, а до цих перекладин прибивають дальшу обшивку хати; цілу хату конче потім обмазують глиною. Обшивка ця має свої варіяції відповідно до місцевих умов.

З-поміж турлучних будов передусім звертають на себе увагу хати з соломи та глини. В них вздовж майбутніх стін, між сохами, вертикально та досить близько один від одного вбивають в землю дерев'яні кілки, а їх верхні кінці впускають в ощеп хати. Потім з житньої соломи звивають довге та досить товсте перевесло і заплітають його між кілками зовсім так, як плетуть тин з хворосту, але солому, звичайно, прибивають якомога щільніше, щоб не зоставалось щілин. Потім ці виплетені з соломи зовні та зсередини обмазують товстою верствою глини, змішаної з кізяком, найкраще овечим. Цей спосіб будування має назву *скрутнювання* та при старанній праці дає будинки видатної міцности. Одному з наших співробітників довелось бачити на Херсонщині збудовану таким способом хату, що стоїть коло 200 літ та яку, як переказують люде, колись *палили* ще татари. Таких хат, як свідчать відомості О. Я. Шульгина (ми запозичуємо ці деталі з його ще не виданої статті), тепер ставлять небагато, і вони тримаються тільки в тих місцевостях Херсонщини, де сіють ще багато жита. Крім того, їх досить ще багато в південній частині Поділля та в Бессарабії.

В місцевостях ближче до Дніпра, в південній смузі України хати з таким самим кістяком ставлять з *очерету,* чи *комишу;* очерет зв'язують в тонкі пучки та прив'язують як зсередини, так і ззовні до так званих *глиць,* цебто поперечних *лат,* вставлених між сохами, і роблять це так з таким розрахунком, щоб кожний пучок з одного боку припадав на проміжжя між двома пучками з другого боку, щоб не було порожніх місць. Обв'язавши таким способом хату, її так само, як і солом'яну, обмазують з обох боків глиною з соломою чи з половою, а далі звичайно білять. Очеретяні хати не такі міцні, як земляні, але далеко дешевші, бо, маючи здобіль очерету на дніпрових плавнях, їх роблять значно скорше і коло них менше праці.

З будов на сохах найбільше поширені хати, плетені з лози чи хворосту та обмазані глиною; цим хатам переважно належить назва *мазанок.* Кістяк для них роблять цілком такий самий, як і для попередніх, але замісць соломи та очерету тут вживають лозу або хворост і ними заплітають простір між сохами чи шулами, а після того вже йде традиційне обмазування глиною та білення. Нам траплялось чути, що в деяких місцевостях стіни робили з подвійної ліски, а в проміжжя між лісками набивали якомога щільніше глину; глиною обмазували ліски й зовні; але на свої очі бачити таких плетених хат нам не довелось, хоч можливо, що сторожка на малюнку вишки, в кінці книжки *Попки — Черноморские козаки,* й являє собою щось подібне до такого роду будов. Хати з лози або з хворосту на зверхній вигляд нічим не відріжняються од валькових або очеретяних хат.

3) Дерев'яні хати. Хати з дерева можна поділити на дві категорії: а) *хати у шули, у стовпи, у слупи, у закидку;* та б) *хати у зруби.* Перша категорія безпосередньо підходить до турлучних будинків, з тою тільки ріжницею, що в хатах цієї категорії ліску заступають досить товсті бруси або короткі дрючки; а друга категорія дуже відріжняється від усього того, що ми досі описували, та наближається своїм характером до типів північного житла.

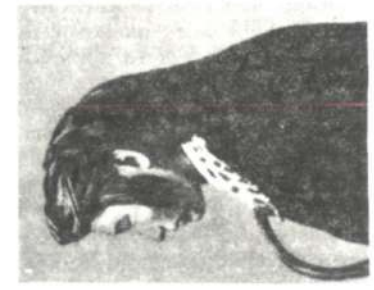
ТАБЛИЦЯ IV

b

d

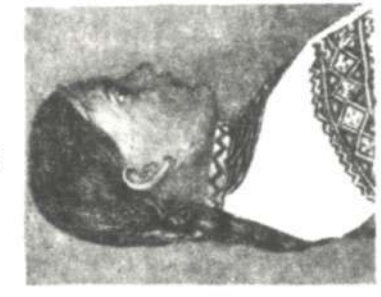
b

d


a

c

a


c

В хатах у стовпи — шули, цебто бруси, що стоять вертикально, вкопують у землю, і в кожному з них з двох боків видовблюють пази, куди вже горизонтально вкладають, часом надвое вздовж перепиляні, досить короткі бруси або частки *обаполків,* а бідніші хазяї — просто порубані жердини. Явна річ, будуючи цим способом, конче треба обмазувати глиною і для того, щоб закрити щілини, і для того, щоб стіни були грубші. Такі хати трапляються скрізь, з винятком цілком лісових місцевостей. Ставлять їх звичайно люде, що не мають досить коштів на рублену хату. Такі хати, в абсолютній залежності від економічного стану, то з'являються, то зникають, то, в міру зубожіння населення, заступають рублені хати, як, наприклад, у Бродській окрузі в Галичині, то, навпаки, з'являються наслідком прогресу, випираючи турлучні хати, як це ми бачимо, наприклад, на Полтавщині.

Хати у зруб, у цівки, що стали, так би мовити, економічним ідеалом українського селянства, будують цілком инакше. В тих місцях, де мають бути кути майбутньої хати, вкопують в землю або великі камені, або так звані *стояни,* цебто дуже товсті дубові палі, не дуже високі, а иноді замісць того муровані з каміння або з цегли. На цю основу кладуть перший *кінець* з брусів — *підвалину* хати, що складається звичайно з найтовстіших та найміцніших брусів; на неї кладуть дальші бруси, що їх, як і попередні, зарубують у *замок,* коли зарубка буває чотирьохкутна, або у *цівки,* коли вона напівкругла. Як перший, так і другий спосіб зарубування залишають кінці брусів стирчати по кутах, але є й инший спосіб зарубування, коли кінців не зостається, а виходять цілком рівні лінії кутів хати. Між брусами звичайно закладають мох, щоб не було щілин. Вивівши таким способом стіни хати скільки треба заввишки, в них прорубують вікна, а для дверей в перший *вінець,* чи в *підвалину* хати, вдовблюють шули, що потім становлять *лутки,* чи *одвірки.* На верхній вінець, чи *ощепину,* кладуть *сволок,* цебто дуже товсту балку, що підтримує цілу стелю, а иноді й два сволоки навхрест. На сволоці дуже часто вирізують хрест, ім'я власника, рік та день збудування тощо. *Стелю* настилають на сволок сказаним уже вище способом; на неї насипають досить товсту верству землі, а потім кладуть поперечні бруси; до них прикріплюють *крокви,* цебто стропила, а вже на них горизонтально кладуть *лати,* цебто дрючки, що до них вже прив'язують солому. Навколо хати забивають в землю кілки чи стовпчики, закладають за них товсті дошки, а то й цілі бруси, а в проміжжя насипають землі чи глини та старанно утрамбовують її. Це так звана *приспа,* або *призьба,* що її роблять в кожній хаті, незалежно від будівельного матеріялу та способу будування, щоб захистити хату знизу од води та вітру. Крім того, явна річ, всередині зруба насипають достатню кількість землі і також якомога міцніше утрамбовують її, а на неї вже, коли дозволяють кошти, настилають *поміст* чи *підлогу.* Частіше, однак, земляну долівку обмазують глиною, і це обмазування потім постійно повторюється. Цим на північній Україні, цебто на волинському та чернигівському Поліссі, так само як і в карпатських гірських русинів, будування дерев'яної хати й закінчується; а в инших частинах України, далі на південь, хату в такому вигляді не вважають ще за скінчену, та для повного закінчення її ще *клинцюють* та *тинькують,* а потім *мажуть.* Клинцюванням звуть забивання маленьких клинців у щілини, зроблені долотом на зрубі всередині та зовні, а тинькуванням — набивання на зруб всередині та зовні хати вузеньких дранок на кшталт гратів. Як перше, так і друге роблять для того, щоб потім вкрити стіни хати всередині і зовні у кращому випадку щекатуркою або, як це роблять звичайно, мішаниною глини з кізяком, а потім побілити;

иноді, правда, білять, а то й обмазують просто на дерево. Це щекатурення або обмазування та білення, що не мають в собі ніякої технічної конечности, роблять, явна річ, не для того, щоб хата була тепліша (бо ж иноді це роблять і на Поліссі, і в Великороси замісць того, щоб оббивати дранню), аз мотивів чисто естетичних, що можуть бути тільки пережитком колишніх способів будування. Про це, однак, ми будемо говорити ще далі, а тепер перейдемо до окремих частин хати, що в них також виявляється чимала ріжноманітність у ріжних місцевостях України.

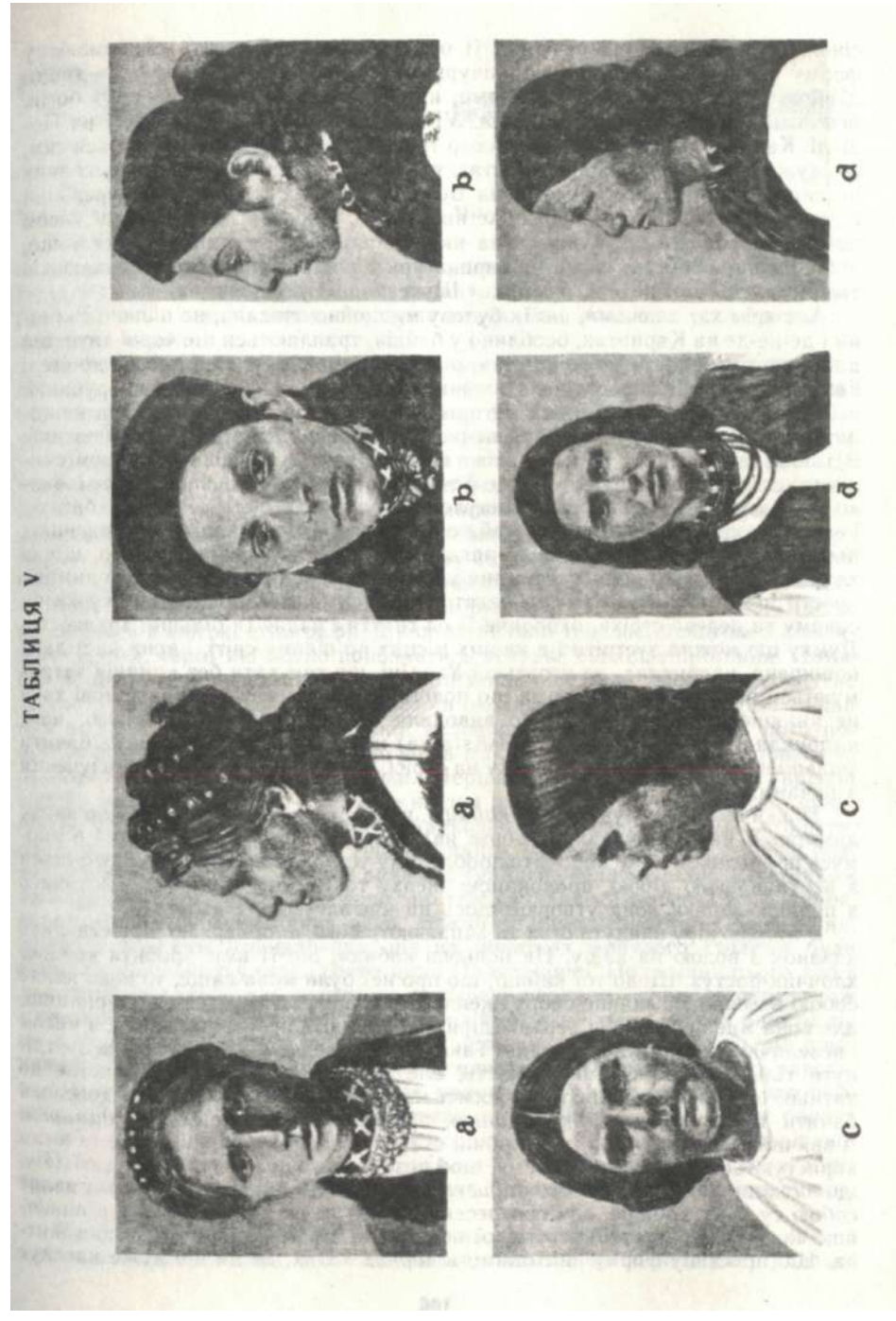
в) Окремі частини хати. *Покрівля, дах, стріха.* Стріхи хат на цілому просторі України відзначаються досі великою одноманітністю,— принаймні в основних своїх рисах, що з них найголовніша — *чотирьохсхилість.* Це стосується, явна річ, до солом'яних та дерев'яних стріх, які всім своїм особливим характером різко відріжняються од стріх білоруських, польських та великоруських хат, а також і домів німецьких колоністів і наближаються до стріх болгарських, сербських, молдаванських та чешських (щодо чехів, то, зрозуміла річ, мова про старіші житла). Новіші залізні та черепичні дахи бувають иноді й двосхилі. Останнім часом, правда, вже трапляються й чотирьохсхилі солом'яні стріхи з одсіченим фронтоном; при цьому вузькі схили звичайної стріхи скорочують наполовину або на дві третини, а від верхнього чи від нижнього краю скороченої таким способом частини'схилу замісць того ставлять вертикальну стінку, таку саму, як буває у двосхилих стріхах. Ця форма стріхи запозичена найчастіше у німецьких колоністів, і роблять її, коли бажають збільшити обсяг горища, чи чардака . Щодо залізних та черепичних дахів, то їх двосхилість слід поясняти просто дорожнечею заліза та вагою черепиці і навряд чи можна вважати її за запозичену, бо ж перші залізні та черепичні дахи, що їх почали заводити міські люде та дідичі, робили, та ще й тепер роблять такі дахи, майже завше чотирьохсхилі. Височина українських стріх дуже неоднакова: найвищими стріхами відзначаються хати угорських русинів, незалежно від матеріялу (табл. IX, f). Потім, досить високі стріхи трапляються у бойків та иноді у лемків (табл. IX, b); але в долинах, як в Галичині, так і на Великій Україні, стріхи не дуже високі, а иноді бувають і зовсім низькі, особливо з місцевостях, де сильні вітри. В одміну від великоруських солом'яних стріх *у натруску,* українські стріхи завше криють сніпками, а коли иноді й криють у натруску, то це хіба що дуже вбогі люде або в тих випадках, коли, як, наприклад, у бойків, нижня частина стріхи буває дерев'яна. На стріху в натруску кладуть зверху жердини, кілки тощо, особливо спочатку, коли вона ще не зсілась та не стала щільніша. А звичайно на верхній гребінь стріхи накладають дрюки, зв'язані по два, таким способом, що один дрюк спускається по одному схилі, а другий — по другому. В деяких місцевостях, як, наприклад, на півдні Житомирського повіту, короткі кінці цих дрюків на тому місці, де вони зв'язані, роблять довші, трохи загинають догори та загострюють, так що вони стирчать на кшталт рогів. Дуже цікаво зазначити, що в українських хатах дрюки, які притримують солому на стрісі, завше лежать перпендикулярно до нижнього краю стріхи, а на великоруських хатах вони лежать паралельно до нього, цебто горизонтально, спираючись на зарубки або ріжки, вставлені в крайні крокви. Про острішки та їх географічне поши-

Слово це походить од угорського *чарда* — варта і раніш означало сторожку, що її ставили на даху, де замісць того тепер роблять голубники або димниці (маленькі віконця). Цікаво, що ту саму назву має керма човна, Де також колись стояла звичайно варта.

рення до того, що вже сказано вище, можна хіба додати, що вони де-не-де, мабуть разом з переселенцями, зайшли й на Полтавщину, а навіть і далі. Вони трапляються навіть і на Вороніжчині, занесені туди переселенцями з Херсонщини. На Київщині, де-не-де на Волині та Галичині роблять на стрісі з таких острішків хрест або криють цілу стріху так, що кладуть солому уступами (у бойків). Дерев'яні дахи, як це вже зазначено, роблять з *драні,* цебто досить тонких щепаних дощечок, коло 50 сантиметрів завдовжки, иноді й довших, або з *гонти,* цебто з таких самих дощечок, тільки коротших та вужчих. Такі дахи можна бачити тільки в горах, в Галичині та на Поліссю на Великій Україні, але тут треба зазначити, що таким способом крили та криють ще й досі майже всі міщанські доми в містечках та містах цілої північної та середньої Галичини та України; ще не так давно такі дахи можна було бачити й у Київі, а в Галичині навіть і тепер вони трапляються досить часто. Для церковних покрівель виробляли *клиння* з дубового дерева, дуже товсте (пальців два завтовшки) і трохи меншого розміру, ніж гонта, з поширеним і трохи закругленим нижнім кінцем.

Ґанок — невідмінна приналежність гуцульських та більшості бойківських хат. У північній та середній смузі України ґанку або зовсім немає, або його заступає невеличкий надвіс над вхідними дверима; а в південній Україні ґанок з'являється знову, але вже у вигляді легенької галерійки вздовж цілої передньої, а иноді й бічної стіни хати, і має самостійний легенький дашок. На Карпатах ґанок завше міститься під спільною стріхою з хатою, до половини буває закритий, і його підтримують майже завше різьблені стовпчики, що впираються вгорі в горизонтальні бруси, які тримають на собі стріху; брусів цих буває иноді навіть три, і посередині хати її кінці зрізані таким способом, що кожний нижній брус коротший за верхній. В цій галерійці роблять одну або дві маленьких фіртки під трохи вигнутим дерев'яним начілком, що перегороджують вхід *безрогим* та іншій домашній худобі.

Піч в українській хаті ставлять завше в куті між задньою стіною хати та стінкою сіней, біля самих дверей; роблять її дуже часто просто з глини, часом з цегли (особливо з *сирця)* і тільки иноді, найбільше у гуцулів, з кахель. Ставлячи піч з глини, спочатку виліплюють з землі та глини відповідних розмірів підвищення, а потім на те місце цього підвищення, де має бути властива піч, кладуть великий куль соломи або частіше бажаного для печі обсягу мішок, щільно набитий половою чи соломою, та обліплюють його з усіх боків, скільки треба завтовшки, мокрою глиною; коли глина висхне, з отвору мішка, що його лишають незаліпленим спереду, виймають руками полову чи витягають солому, а на кінець цілої операції і самий мішок. Зробивши таким способом склепіння, вирівнюють його лопатою та розпалюють в ньому вогонь, щоб остаточно висушити. Потім ліплять з глини або ставлять з цегли *припічок* та приробляють *комин,* що дає бічний канал, який веде до сіней, де він і відкривається так званою *каглою* в *бовдур,* чи *комин,* чи *димар;* димар буває найчастіше сплетений з лози, або зв'язаний з очерету, або, нарешті, збитий з дощок і значно рідше виліплений з глини, а то навіть зложений з цегли; він буває заввишки до половини сіней, або його виводять аж на стріху, иноді тільки трохи над нею, а иноді й дуже високо, як, наприклад, на Чернигівщині. У першому випадку дим розходиться по горищу та виходить через покрівлю або через невеликі отвори в стрісі над входом у хату або на обох кінцях гребіня стріхи. Внизу димар доходить до землі, й иноді в ньому ставлять кабицю, невеличку глиняну пічечку, що на ній можна щось зварити, не розтоплюючи великої печі в хаті. Иноді кабгіцю ставлять і серед

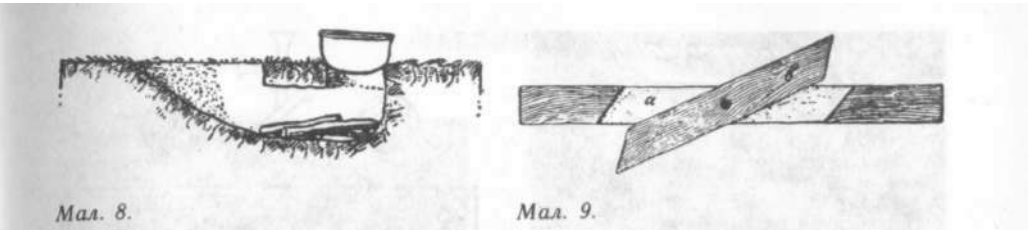


сіней. Передній частині печі над її отвором надають досить ріжноманітну форму та роблять у ній ріжні пічурки для переховування *сірників* тощо; а иноді розмальовують її так само, як і стіни хати, особливо коло богів, ріжними квітками. Мал. h на табл. VIII показує одну з таких печей на Поділлі. Кахляні печі трапляються тепер тільки в гуцулів та відзначаються тим, що дуже розкішно оброблені. їх ставлять не просто на землі і не на цегляних чи глиняних підставах, як печі на Великій Україні, а на міцній дерев'яній підставі з виточеними, иноді дуже вибагливо, ніжками, а самі кахлі часом добірно розмальовані; бувають на них намальовані не тільки квітки тощо, а й церкви, побутові сюжети, карикатури та ин. Кілька гарних малюнків таких печей знаходиться в книжці Шухевича «Гуцульщина».

Але крім хат з печами, що їх будову ми щойно описали, на півночі України і де-не-де на Карпатах, особливо у бойків, трапляються ще *чорні* хати, що в них зовсім немає ніякого комина, а дим здіймається з печі просто до стелі і виходить почасти просто через одчинені двері, а почасти через прорубаний в стелі для цього невеличкий чотирьохкутний отвір; звичайно, коли не топиться, отвір цей закривають дощечкою, що прикріплена до довгого патика. В таких хатах верхня частина стін та ціла стеля вкриті чорним шаром смолистої сажі; вони трапляються ще й тепер у згаданих місцевостях, але швидко зникають. Але наприкінці минулого століття їх було ще дуже багато, і вони доходили до Київщини, майже до самого Києва і навіть на південь од нього, а в Карпатах вони були загальним явищем. Причиною того, що ці хати все-таки тримались та що димові давали виходити з короткого димаря просто під стріху, було те, що багато селян думають, що дим, прокурюючи солому та дерево стріхи, охороняє її од гниття і надає їй більшої тривкости. Думку цю можна зустріти і в инших місцях по цілому світі, і вона настільки поширена, наприклад, на угорській Україні, що там хати без коминів затримуються якнайупертіше, дарма що поліція суворо вимагає ставити нові хати не инакше як з коминами, що виводили б дим надвір над стріхою; нам, наприклад, у селі Золотареві (Otvosfalva) не в одній хаті траплялось бачити *фальшиві* комини, що були зверху на стрісі, але не мали жадного сполучення з печами.

Тільки що ми згадували про *кабицю,* що її ставлять серед сіней або внизу димаря. В найпримітивнішій формі являє собою діру, що прокопана в якомусь природньому або нарочито зробленому уступі землі та яка сполучається з вертикальною дірою, прокопаною зверху таким способом, що, сходячись з першою дірою, вона утворює щось на кшталт коліна (мал. 8).

В нижню діру кладуть отоп та запалюють його, а на верхню діру ставлять казанок з водою на кашу. Це польова кабиця, що її вміє зробити кожний хлопчик-пастух. Щодо тої кабиці, що про неї була мова вище, то вона являє собою невеличче глиняне спорудження, засноване на тому самому принципі, але вона має одну чи дві верхніх діри, иноді навіть невеличку плиту, а часом і невеличкий комин, теж із глини. Такі кабиці серед сіней тепер можна зустрінути тільки як найбільшу рідкість, але збоку під стіною, що пристає до хатньої печі, вони трапляються досить часто. У містечку Корці нам довелося бачити та змалювати таку кабицю, зроблену під *комином,* чи *димарем.* А звичайно на півдні України кабиці ставлять поза хатою, на дворі, та ними користуються як літніми кухнями, щоб позбавитись духоти та мух у хаті. Піч, що знаходиться у хаті, цебто *вариста* піч, в своїй найпростішій формі являє собою ту саму кабицю, але перенесену з сіней не на двір,— в чому в північних місцевостях немає й особливої потреби,— а вже до иншої частини житла. Цю простішу форму знаходимо в *чорних* хатах, де ця піч дуже нагадує

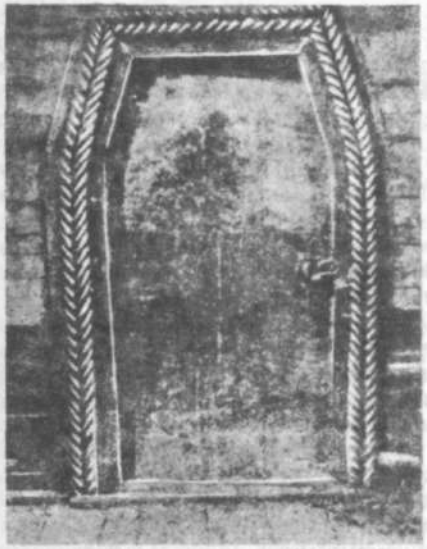


Мал. 8. Мал. 9.

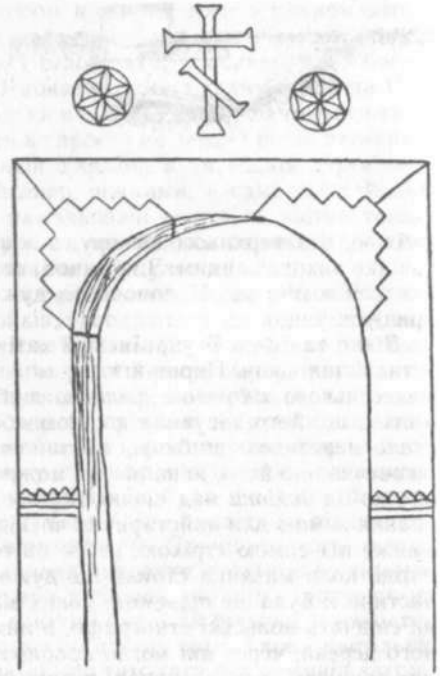
кабицю, без верхнього отвору, а з широким нижнім, куди кладуть топиво і звідки виходить і дим. З комином, що виходить до сіней, ця кабиця перетворюється в піч, що її доповнено дуже невеликою кількістю ускладнень, як припічок тощо.

Вікна та *двері.* В українській хаті існує два роди найстаріших та найпримітивніших вікон. Перший з них можна знайти в кожнісінькій хаті у вигляді малесенького віконечка з одною шибкою, що було раніше просто отвором у стіні, що його засували дошкою або просто чим-небудь затикали, а потім стало невеликою шибкою, вмазаною в отвір у стіні, навіть без рами. Це віконечко, що його, явна річ, не можна відчиняти, звичайно находиться дуже високо од *долівки* над піччю; верхня площина печі, як відомо, служить для спання зимою для найстаріших членів родини. Отже, це віконце знаходиться майже під самою стріхою, цебто на тому самому місці, де воно знаходилось і тоді, коли мазанка стояла ще дуже невисоко над рівнем грунту, а нижня частина її була ще підземна. Таких вікон було в ті часи одно або два, і часто, як свідчать польські етнографи, в них вставляли тоненькі дощечки з смоляного дерева, через які могло пробиватись яскраве соняшне проміння. Потім цю дощечку вже заступав пухир, а пізніше — кругле або чотирьохкутне зелене шкло. Гун, описуючи одно село в околицях Яготина, каже, що «вікна там кожний господар робить такої величини, яке має шкло, що його пощастило йому здобути». Звичайно вікна мають дві товстих, майже зовсім не прозорих, зелених круглих шибки. Нерідко приходиться бачити врізані в стіну малесенькі шкла, не більше як два дюйми завширшки. «Шиби аркушові», цебто листове шкло, згадує Маркович уже в середині XVIII століття, але воно, мабуть, траплялося тільки у панів. Досить близькою стадією розвитку вікна у дві шибки можна вважати знайдене недавно О. Я. Шульгиним на Херсонщині подвійне віконечко, що теж складалося тільки з двох шибок, верхньої та нижньої, з яких одна, нижня, підіймалась догори. Такі вікна, згідно з описами Арандаренка, ще на початках минулого століття були в загальному вжитку серед селян цілої Полтавщини. Подвоєння цього вікна дає тепер застаріле, але досить ще поширене вікно на *чотири шибки,* також з нижньою половинкою, що її можна підіймати; це вікно можна бачити ще на деяких фотографіях, але його вже майже виперли вікна з шістьома шибками та инші ще новіші вікна. Другу не менш примітивну форму, але властиву тільки північним брусовим хатам, являє собою волокове вікно, що його иноді заступає дуже хитре пристосовання, що його нам довелося бачити в селі Андреевичах на Волині; пристосовання це складається з прорізаної навскіс у брусі вузької щілини, в якій на невеликій вісі може повертатись брусок також довгувато ромбічної форми, що ним можна закривати щілину (мал. 9).

Мабуть, безпосереднім удосконаленням волокового вікна було віконечко північноволинської хати, довге та низьке, також приміщене досить близько



Мал. 10.



Мал. 11.

до стріхи, та в яке тепер уже вставляють кілька сяк-так припасованих один до одного та зліплених замазкою шматочків шкла в одній рамі. Дальшою стадією цього вікна є таке саме вікно, поділене на три шибки, а ще дальший розвиток приводить до великого вікна на дев'ять, а навіть на дванадцять шибок, як це можна бачити в багатьох хатах на Волині. Вікон в хаті буває звичайно три: два з головного фасаду та одно *причільне,"на* вузькому боці хати, притім перше од дверей вікно головного фасаду буває часто трохи менше, ніж друге, *покутне,* що знаходиться ближче до *покутя,* а це останнє — *покутнє* — завше буває зовсім таке саме, як *причільне.* Над *піччю* чи під *полом* приміщується ще одно маленьке, з одною шибкою, віконечко, що за нього ми вже згадували вище. Назовні вікна обводять в деяких місцевостях жовтими, синіми або червоними смугами; останнє буває як ознака, що в хаті є *дівчина на виданні.* Ззовні вікна найчастіше завішують солом'яними *матками,* а тепер роблять віконниці з одним, а иноді з двома розтворами, часто помальовані, а иноді й розмальовані.

Щодо дверей, то ми можемо тільки сказати, що вони бувають виключно з одним розтвором та мають прямокутну форму, хоч у старовинних хатах, а особливо в церквах та церковних будинках, трапляються ще подекуди двері, що їх верхні кути зрізані та які, отже, мають неправильну шестикутну форму (мал. 10).

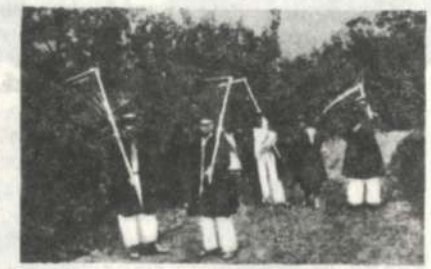
Цій формі дверей, явна річ, відповідають і одвірки, зрубані зовсім особливим способом, з бічними вставками, що дають дверям зовсім закруглений вигляд (мал. 11).

ТАБЛИЦЯ VI

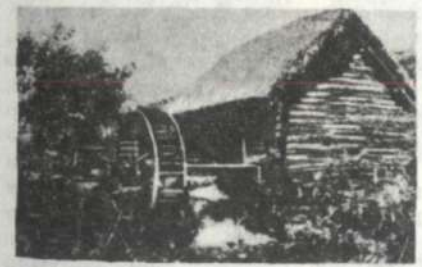
a

b

c



d



e

f

g

h

Тепер здебільшого на Україні двері роблять уже на залізних *завісах,* а раніше їх робили, а подекуди й тепер іще роблять, на *веріях,* чи *верейках* угорі та на бігунах унизу. Для замикання дверей служить або звичайна задвірка — дерев'яний з нарізами зверху брусок, що його пересувають *ключем,* цебто дерев'яним чи залізним патичком, що його кінець може спускатися під прямим кутом, коли його всадити в маленький отвір в стіні коло дверей. На цьому принципі зроблені й значно складніші дерев'яні замки, що своєю дотепністю не уступають перед більшою частиною замків, описаних у відомій праці ген. Pitt-Rivers'a: On the development and distribution of primitiv Locks and Keys L. 1883.

Щоб закінчити мову про двері, треба ще згадати про поріг, що його в багатьох місцевостях України, особливо в Галичині та на Волині, роблять дуже високий, щоб до сіней не могла пройти вода та щоб туди не входила худоба.

П л а н х а т и. Цілком однокамерного житла, існування якого на Україні можна було б припускати, спираючись на аналогію з югослав'янами та на загальну теорію розвитку людського житла, тепер уже на цілому просторі території, що її займає українське населення, оскільки нам відомо, зовсім уже немає. А втім, сліди таких жител, мабуть, переховались у вигляді пережитку старовинних споруджень, що про них згадують літописи під назвами: *истьба, ыстобька,* чи *истопка* (Ипат. літ. 203, 170, 350). Назви ці існують на півночі України та в Білорусі і досі як терміни: стебка, іздебка, істопка ' тощо; ці назви дають невеликій однокамерній будові, зробленій у зруб із брусів, здебільшого обмазаній та побіленій, з дуже невеликим віконцем, а иноді тільки з просвітом без шкла, часто без стелі, а иноді і з стелею, але майже завше з піччю або у вигляді грубого вогнища з каміння, складеного без цементу, або у вигляді справжньої печі, здебільшого без комина, але иноді й з димарем. Як ставилась літописна *істопка,* що, однак, без сумніву, отоплювалась, нам невідомо; але те, що ми сказали про сучасну нам будову, яка переховала цю назву, дає нам, здається, цілковите право думати, що в ній могли й жити, хоч тепер її вже вживають для переховування *варева,* цебто *харчів,* як-то квашені буряки, капуста, картопля та инші продукти, що мерзлі стають ні до чого. Тому нам здається, що ми без найменшого прибільшення можемо висловити припущення, що ця *іздебка,* або *істопка,* і була колись однокамерним житлом східніх слав'ян, бо ж ми знаходимо її назви в літописах в текстах, які стосуються і до Новгорода, і до Смоленська, і до околиць Київа. *Стебка,* що її ми знайшли в селі *Сушках* на Волині, стоїть окремо від хати, має піч з комином; в її плані вже єсть натяк на перехід до двохкамерного спорудження, бо ж дві стіни її продовжено, і вони знаходяться під стріхою, цебто їм потрібна тільки передня стіна, щоб перетворитися в справжні сіни. Инша стебка, що її нам довелося бачити в селі Рудня-Могилянська, недалеко від містечка Ушомира, також на Волині, являє собою теж однокамерне спорудження зі стелею, але без самостійної стріхи, яку заступає спільна стріха з *повіткою,* чи *шопою.*

Двохкамерні хати трапляються на Україні дуже рідко, і, власне кажучи, їх можна зустріти як загальнопоширене житло тільки в Закарпатській Україні, і то майже виключно на західньому схилі Карпатів, у Мармарошському та Бережському комітатах Угорщини, де нам довелося бачити їх у селах

' Ми не можемо вбачати в цих словах німецьку *Stube.*

ТАБЛИЦЯ VII

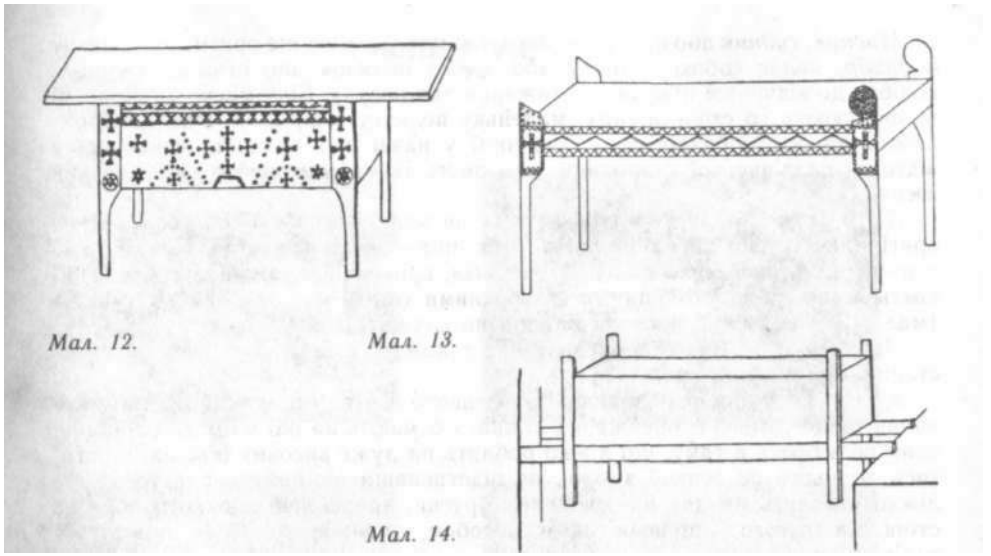
Золотареві (Otvosfalva), Данилові (Sofalva), Лисичеві (Rokameso), Кушниці (Kusnica), Стройні (Malmos) тощо. Найзвичайніший тип цих хат, що їх назверхній вигляд показано на табл. IX, мають два відділи: сіни та властиву хату, хоч трапляються й варіяції. Одна з таких варіяцій, що ми її знайшли у Кушниці, являє собою хату, що має вхід просто з вулиці, без сіней і складається з властивої хати та кліті, цебто комори з окремим входом, а друга варіяція, що в ній сіни перетворились в хату (або, може, й з самого початку були нею в однокамерній формі), являє собою вже кімнату на угорський зразок. Трапляються, звичайно, двохкамерні хати і скрізь на Україні, але виключно в формі бідної або нескінченої будови, як, наприклад, хата на табл. IX, а. А звичайний, так би мовити, класичний тип української хати — трьохкамерний, що складається з сіней, з властивої хати по один бік їх та з комори — по другий бік.

Так би мовити, нормальний розвиток цього плану, бо ж такий розвиток найчастіше трапляється,— це перетворення комори в другий покій для перебування в ньому людей та виділення комори з плану хати й приміщення її у дворі. Ця зміна звичайно заходить у двох випадках: або коли жонатий син живе разом з батьками, або коли заможність господаря збільшується настільки, що він дозволяє собі розкіш мати чисту половину, щоб приймати там гостей тощо. Дальша зміна цього плану полягає в тому, що один або навіть обидва покої переділюють перегородками, і хата поділяється при цьому на дві частини: хату й кімнату '.

За перегородку в таких випадках буває иноді вузька та довга *груба,* що її комин проходить під зводом дверей та виходить в димар печі. Иноді перегороджують і сіни, задня частина їх перетворюється в кухню або в кімнату, що сполучається з двома сусідніми, і тоді вже виходить дім на п'ять покоїв. Ця остання форма, що витворилася, як бачимо, шляхом правильної еволюції, яку було нам досить легко спостерегти, становить найбільш розповсюджений на Україні тип домів духовенства, міщан та «полупанків». Але, повертаючись до попередніх форм, ми повинні зазначити ще дві з них. Одна, що її ми бачили в селі Кононівці на Полтавщині, утворилась розвиненням плану трьохкамерної хати таким способом, що переділені було сіни та їх задню частину переробили на кухню, повернувши отвір печи до цієї кухні, а цілу піч залишивши в хаті; до комори, що була поруч з сіньми, прибудували додаток у формі критої галерійки. Друга форма, що трапляється на Кубані, являє собою розвиток двохкамерної хати, що стався таким способом, як і розвиток трьохкамерної, цебто переділенням сіней на сіни та кухню, а хати — на хату й кімнату. Ми могли б навести ще кілька подібних одмін основного плану української хати, що мають те саме походження. Певна річ, що всі подібні ускладнення основного плану української хати разом з побільшенням кількости покоїв приводять і до побільшення числа вікон у хаті взагалі. Відділена частина сіней, а иноді й кімнатка, особливо невелика, має назву алькіра або ванькіра, а коли її прибудовано до сіней, то її звуть *хижею* чи *Хижкою.*

Коли, як ми бачимо, внутрішній план української хати, в усіх місцевостях та в усіх відмінах її, в суті своїй той самий, то ще в більшій мірі вражає в ній одноманітність внутрішнього розпологу. До якої б української хати,— починаючи з західніх частин Куршини та Вороніжчини і кінчаючи західніми схилами Карпатів,— ми б не заглянули, геть-чисто скрізь знайдемо в ній те

' Можливо, що *кімната,* принаймні в деяких (галицьких) місцевостях, могла повстати й з того, що прорубували двері до *комірчини,* де колись переховували *бульбу.*



Мал. 12. Мал. 13. Мал. 14.

саме. Вхід до хати — з сіней; коло самого входу з одного боку — піч у кутку, з другого — в другому кутку або біля печи — полиця чи мисник для посуду, між піччю та так званою *причільною,* цебто вузькою стіною хати знаходиться *піл,* цебто дерев'яний поміст для спання, або рухоме ліжко; на так званому *покуті,* під образами, приміщують стіл, вздовж *стін — лави,* а біля столу — *ослін,* цебто рухома лавка; в кутку, між дверима та піччю, *кочерги* (коцюби), у другому кутку, біля мисника,— *зрізок* з водою (коли він не стоїть у сінях). Варіяції цього розпологу річей у хаті дуже нечисленні, трапляються там, де еволюція трьохкамерної хати пішла далі, та полягають найбільше в тому, що замісць полу чи ліжка біля печі приміщують мисник, замісць лав з'являються *тапчани,* цебто дерев'яні диванчики, або, краще сказати, рухомі лавки зі спинками та з поруччями; иноді в хаті ставлять скрині тощо. На покуті, цебто в кутку між «причільним» та «покутнім» вікном, приміщують *богів* або *образи,* цебто ікони, що їх ставлять звичайно на поличку, яка маскує кут, або на дві полички, що входять у нього. Полички ці мають назву божника і, як до змоги й сили артистичного таланту господаря, бувають прикрашені різьбленими оздобами, иноді дуже гарними. Перед образами вішають *лампадку* або *голубка,* що зроблений з довгувато-круглого шматка тіста або навіть з великодного яйця, до якого прироблені зложені фалдочками розмальовані папірці, що являють собою крила та хвіст; з тіста теж роблять щось подібне до головки. А самі образи обкладають якомога старанно засушеними квітами: *чорнобривцями, васильками, гвоздиками, барвінком* тощо, головками *маку* та пахучими *травами.* Над образами або під ними роблять також дуже часто драпіровку з *рушника,* який у цьому випадку також звуть *божником,* особливо коли його зроблено спеціяльно для того і коли він, крім вишиваних кінців, має ще вишивку й на одному з довгих країв. Саме тут, коло богів, приміщують звичайно і пляшечку з *свяченою водою з Ордані* як ліки або охоронний засіб проти всякої напасти, страсну свічку, цебто свічку, що горіла під час читання *страстей* та якою викопчують хреста на верхніх одвірках, яку запалюють під час великої грози або коли хто-небудь вмирає.

Мисник, судник або просто *полиця,* що має у лемків ще оригінальну назву *подишір,* являє собою поличку або кілька поличок, що становлять щось подібне до відкритої шафки чи етажерки для посуду. Біля мисника ще иноді приробляють до стіни *ліжник,* маленьку поличку з дірками, куди застромлюють ложки; у бойків села Лавочної у назві цієї полички відчувається відгомін слав'янської старовини: там звуть її *жичник,* цебто слав'янський *лжичник.*

Лати та *ослони* в українській хаті не являють собою нічого особливо оригінального; це звичайні лавки, або прироблені нерухомо до стін, або рухомі, що стоять коло столу. А сам *стіл,* крім особливої міцности, відзначається ще иноді розкішними різьбленими оздобами, особливо у гуцулів (мал. 12), де нижня частина одночасно служить і за скриню.

Ліжко або постіль оздоблена у них також,— а иноді й у бойків,— дуже старанною різьбою (мал. 13).

Крім того, у них не позбавлені особливого інтересу й деякі хитрі застосування щодо самого спорудження ліжка, які мають на оці *блох* та *блощиць;* вони полягають в тому, що ліжко роблять на дуже високих ніжках, і дістатись до нього не всякий зможе, не підставивши що-небудь для того; або ліжко ставлять на два продовжених бруски, прироблені з одного боку до стіни, а з другого — до печи таким способом, що ніжки зовсім не торкаються долівки (мал. 14).

Над ліжком чи полом підвішують на шнурах, що прикріплені до стелі, *жердку,* яка в гуцулів буває також вкрита вибагливими різьбленими оздобами, на неї вішають одежу. Так само над ліжком чи полом або біля нього підвішують, иноді цілком особливим способом, *колиску* для дитини; при цьому треба зазначити, що ця мебля на Україні ніколи не буває стояча, на ніжках або на дугових підставках, а завше висяча. Иноді це просто дерев'яна рама з підвішеним до неї прямокутним полотняним мішком, а иноді це — луб'яний кошик з полотняним дном або ще иноді дерев'яна коробка, часом дуже гарної форми.

Скриня в українській етнографії тепер уже трохи відійшла від того, що це слово означало у римлян (scrinium), хоч сама річ існує й досі на Україні під назвою *бодні.* Бодня — це невисока кадушка, або довбана, або складена з клепок та обручів з приладженим до неї верхом та з замком; вона виключно служить дівчатам та жінкам для переховування їхнього майна. А словом «скриня» звуть тепер те, що римляне звали area; скриня буває досить велика, дерев'яна (иноді обкована), на Україні вона майже завше розмальована квітками або (найбільше у гуцулів) оздоблена різьбою, її часто ставлять на чотирьох невеликих колісчатах, щоб легко пересувати з місця на місце. Гуцульська скриня, що нагадує своєю формою щось подібне до саркофага з двохсхильним верхом, одзначається, крім оригінальних різьблених оздоб, ще й тим, що в ній, як у римській *pyxis,* вздовж краю верха зроблений жолобчик, який покриває собою цілий край скрині.

До числа приналежностей хати належить також і пристосування для освітлення хати. Найстаріший спосіб освітлення на Україні — це, без сумніву, лучина, уживання якої,— що й тепер ще трапляється на півночі Волині й Чернигівщини,— було поширене досить далеко на південь і заходило за Київ майже до самих степів, а в V ст. (в час посольства Приска до Аттіли) було це звичайне освітлення у придунайських слав'ян. Але на півдні України, мабуть, за не менш старовинне треба вважати й лойове освітлення, так званий *каганець,* що на очах автора цих рядків майже цілковито заник та

ТАБЛИЦЯ VIII

a

b

c

d

e

f

g

h

якого місце заступила нафтова лямпа. Лучину *(скалку)* просто застромляли або в дірку в стіні, або в навмисне для того заготовлений шматок глини; в ньому иноді робили для скалок спеціяльні дірки, випалюючи їх; а то ще запалювали скалку в окремому приладі, який, здається, у Великоросії був невідомий, так само як великоруський «свътец» зовсім не був відомий на Україні. Це так званий *світник, світич* або *світоч;* це був иноді дерев'яний пень з поставленим на ньому черепком, куди вставляли скалку, а над пнем ставили вертикально видовбаний стовбур дерева, що проходив через стелю та стріху, утворюючи наче другий комин, як ми це бачили в селі Тур Ковельського повіту на Волині. Иноді скалку приміщують на залізну решетину, підвішену до пірамідального отвору зложеного з дощок димаря, що так само, як і в першому випадку, проходить через стріху, щоб виходив дим. Иноді замісць цього димаря ставлять конус із полотна чи з лози, що обмазаний всередині глиною, а верхньою своєю частиною приробленний до вивідного димаря. В чистих, не чорних, а білених хатах середньої Волині скалка горить в спеціяльній пічурці, зробленій скраю печі, і ця пічурка має вихід для диму в піч або в димар. Подібні прилади нам доводилось бачити на півночі та на північному заході Чернигівщини, в селі Покуль та ин. *Каганець* являє собою щось подібне до плошки: иноді це просто черепок, а иноді — це таки плошка з підставкою, що також зроблена з глини. Із зменшенням вівчарства та з дешевою нафтою каганець уступив своє місце лямпі, часто без шкла, яка дає не менше чаду, ніж каганець, а світла навіть менше, але зате не треба щохвилі поправляти гніт. Тому не дивно, що на півночі України освітлення скалкою тримається ще й досі; воно не тільки дає значно більше світла, але також і зогріває хату, а соснові тріски, особливо з коріння, поки що можна збирати дурно. Міщане, а особливо ремісники вживають уже свічки та нафтові лямпи, які, наприклад у чоботарів, приміщують в шкляній *баньці,* а в баньку наливають води; баньки ці занесені на Україну, мабуть, з Німеччини через Польщу.

Із надвірніх приналежностей житла *вихідки,* цебто клозети, останніми часами починають з'являтися коли не скрізь, то досить часто, особливо в Галичині, де культура взагалі вища, ніж на півночі. Там, де їх немає, ролю їх найчастіше грають приміщення для свиней. *Погребицю,* чи *льох,* споруджують на рівному місці у вигляді досить глибокої ями, що її иноді обшивають дошками і прикривають зверху брусовим або з дощок плоским дахом, поверх якого насипають товсту верству землі та прикривають свіжим дерном; иноді замісць того роблять над льохом солом'яну двохсхилу стріху. Вхід до льоху иноді роблять просто зверху, і в такому випадку це буде *ляда,* цебто дошка, яку можна піднімати і яка закриває собою чотирьохкутний отвір; тоді до льоху спускаються по драбині. А коли вхід роблять збоку, тоді вниз прокопують спуск, в кінці спуску роблять невеличкі сіни, що мають назву *шия,* а потім уже двері льоху. У нерівних та глинистих місцевостях льохи копають у схилах глинистих горбків, починаючи копати на рівні двору, притому спочатку копають шию, а потім уже й сам льох, і коли верства глини досить товста, то без стріхи, а з підпорами із стовпів та товстих дощок. Нарешті, в кожному дворі по змозі стараються мати й *колодязь (студню, керницю).* До криниці, коли вона вже викопана, спускають дерев'яний зруб; верхня частина його, що виступає над землею, має назву *цямрина.* Для витягання води найчастіше споруджують *журавель,* а иноді біля криниці ставлять *блок* або над криницею — *колесо.* Але частіше, особливо коли вода в грунті стоїть неглибоко, обмежуються просто *криничкою,* цебто ямою, що до неї вставляють иноді старе *жлукто, кадовб* або звичайне барило з вибитим дном. В цьому випадку воду беруть відром на мотузку або на палиці з гаком.

Огляд етнографічних особливостей української хати примусив нас трохи вийти з окреслених раніше меж нашої праці, але, мабуть, ми не маємо жалкувати за це, бо це дає нам змогу прийти до деяких загальних висновків. З усього сказаного вище можна бачити, здається з достатньою ясністю, що хоч і є місцеві варіяції будівельного матеріялу, місцеві особливості архітектурних форм та одміни в положенні хати супроти инших будов, але етнографічний тип української хати відзначається видатною цільністю: в суті своїй він скрізь однаковий, маючи в собі такі загальні риси: чотирьохсхила стріха, переважна трьохкамерність, однаковий скрізь план та цілком однаковий розполог всередині, як частин хати, так і хатніх річей, і, нарешті,— обмазування глиною та білення зсередини та ззовні. Цими своїми типовими особливостями українська хата, як уже ми зазначили, наближається до житла південних та західніх слав'ян, одзначаючись помітно від житла білорусів та поляків та в дуже значній мірі од великоруських домів. Але далі виникає питання про походження української хати, і тут ми передусім зустрічаємось з суперечністю, що з нею ми вже мали до діла в нашому історичному огляді житла на Україні та яка полягає в тому, що в більшій частині України хати будували, і тепер їх ще будують, з глини та ріжних дрібних рослинних матеріялів, і тільки в північній її частині та в горах Галичини хати будують з дерев'яних брусів; притім як археологічні, так і деякі історичні дані про Україну говорять за хати з глини та хворосту, а літописи згадують тільки за хати з дерев'яних брусів. Які ж із цих хат можна вважати за старіші і, так мовити, прототипові? Або, иншими словами,— чи первісним житлом українського племени були спочатку напівпідземні мазанки, що потім уже, прогресивно удосконалюючись, перетворились, принаймні в північній смузі, у дерев'яні хати; чи навпаки,— був це первісно, як і в фінських народів, зруб, що вийшов із землі і потім через брак дерева на півночі перетворився в мазанку? Маючи в своєму розпорядженні тільки викладені вище факти, нам тяжко висловитись категоричним способом, але все-таки ми схиляємося скорше до першого припущення, найбільше тому, що майже до самих північних меж України рублені дерев'яні хати обмазані глиною та білені крейдою, чого ми не находимо ні в білорусів, ні в Великоросії. А коли ми ще пригадаємо собі ту обставину, що звичай білити своє житло, незалежно навіть од будівельного матеріялу, існує у всіх південних та західніх слав'ян, з винятком хіба поляків (та й то не скрізь), то треба припустити, що звичай цей походить з глибокої слав'янської старовини. Звертаючись далі до тих сусідніх з слав'янами народів, у яких робили, а иноді роблять і тепер, житла з глини, потім набіло обмазуючи, то ми ще раз прийдемо до того самого впливу, що за нього ми вже раз ізгадували, а саме — до впливу іранського. У найближчих до нас географічно племен іранського походження, що перебували колись в межах сучасної південної України,— у черкесів,— ми зустрічаємо *саклі,* що дуже,— і своєю формою, і способом будування та традиційним біленням їх,— нагадують українські хати. Все це, правда, не дає ще нам права вважати питання про походження української хати за розв'язане, але примушує нас думати, що, розв'язуючи його, конче треба звернути нашу увагу в бік саме іранських впливів.

4) Холодні надвірні будови. Щодо матеріялу та способів будування надвірніх господарських будов, то вони, зрозуміла річ, взагалі мало в чому відріжняються від хат, цебто, инакше сказавши, там, де хати»

земляні чи турлучні, там і господарські будови роблять з того самого матеріялу; де хати всі дерев'яні, рублені, там і господарські будинки ставлять з дерева. Але в переходовій смузі існують щодо цього цікаві градації. Так, на півночі Полтавщини та на південній Чернигівщині господарські будинки ставлять майже завше з ліски, тільки в деяких випадках обмазуючи її глиною, навіть і там, де вже починаються хати в зруб (табл. IX, 9). Те саме бачимо в середній частині Київщини, на Поділлю та майже скрізь на Галицькій рівнині. Явище це залежить, явна річ, передусім од причин чисто економічних, але разом із тим до певної міри може бути це й відгомін загального ходу еволюції житла, бо ж удосконалення хати, безперечно, не зразу веде за собою й поліпшення господарських будов, що од того, яке економічне становище господаря, можуть довго ще затримувати свій примітивний тип. Однак серед господарських будинків є й такі, що їх удосконалення починаються иноді раніше, ніж удосконалення хати, принаймні щодо матеріялу. Це найбільше — *комора* та *клуня.*

Комора (шпіхлір на Правобережжі). Поки комора знаходиться при хаті, її ставлять з того самого матеріялу, що й хату, і вона відзначається од хати тільки відсутністю вікон та печи; коли хата дерев'яна, то комору иноді не білять, досить рідко теж при дерев'яній хаті комора буває плетена. А коли комору відокремлюють од хати, то дбають за те, щоб поставити її якнайміцнішу та безпечну від пожежі. Тому дуже часто можна бачити хату-мазанку, а при ній у дворі або частіше в садку знаходиться дерев'яна, в зруб, комора, що вкрита иноді й залізом. В якому б вигляді комора не була,— при хаті чи окремо,— вона завше являє собою однокамерну будову, найчастіше зі стелею, невідмінно з підлогою, що по змозі підвищена над рівнем грунту, та цілком закриту, цебто в ній немає навіть вікон, коли не рахувати маленького (без шкла) отвору, що звичайно знаходиться досить високо, майже під стелею. Особливий рід комори являє собою *стебка,* що про неї сказано вище.

Клуня (стодола, боїще). Під цими назвами на Україні відомі холодні будови, що безпосередньо призначені для молочення збіжжя. Раніше, цебто принаймні в кінці XVIII чи на початку XIX століття, на Полтавщині, а тепер на Катеринославщині, на Херсонщині та ще далі на південь молотили та молотять майже тільки на *току,* цебто утрамбованій площині під голим небом, а під назвою клуні існують будови для переховування полови, які й мають иноді назву половників (болгарське плЪвникъ, сербське плевникъ). Щодо місцевостей далі на південь, то там клуня передусім служить для молочення, а потім ще й для переховування незмолочених снопів до обмолоту. Як до місцевості, то клуні бувають чи на сохах, чи рублені; в першому випадку їх ставлять з очерету, як, наприклад, на Кубані, подекуди на Полтавщині та на південному Поділлю, або з ліски (на Полтавщині та на Київщині), обмазуючи їх глиною з кізяком (табл. IX, h). На півдні Чернигівщини, на Київщині та в південній частині Волині клуні також ставлять з ліски, але не обмазують їх глиною (табл. IX, g); нарешті, на півночі Волині та на Чернигівщині, а також і в Галичині клуні завше рублені, притому на північному заході Чернигівщини трапляються також і клуні шестикутної форми, які нігде більше на Україні невідомі, але досить звичайні на Білорусі. Спосіб будування клунь на сохах має в собі багато спільного з аналогічним способом будування хат. Вбивають в землю чотири сохи по кутах, чотири в тих місцях (по дві в кожному), де мають бути ворота, та ще дві дуже високі сохи, щоб підтримувати гребінь стріхи. На ці сохи (з винятком, явна річ, двох високих) кладуть ощеп, а потім між сохами, де мають бути стіни, вби-

ТАБЛИЦЯ IX

a

b

c

d

e

f

g

h

вають відповідні заввишки кілки, що одним кінцем входять в землю, а другим в ощеп; кілки обв'язують очеретом або обплітають хворостом, а иноді й обмазують зверху глиною. Від ощепу до продовжньої балки, що лежить на двох вищих сохах, кладуть *крокви,* зв'язані поперечними *бантинами,* та покривають все соломою. Рублені клуні ставлять таким самим способом, з тою тільки ріжницею, що для стін сох не вбивають, а бруси кладуть у *зруб.* На стріху дуже часто кладуть старе колесо, щоб на ньому вили гніздо бусли,— вважають, що це охороняє од пожежі. Цікаво зазначити, що в клунях північної половини України та в Галичині стріхи ставлять далеко меншого розміру, ніж у південній Україні; притому на Полтавщині, а особливо на Катеринославщині, на Херсонщині та на Кубані, стіни клуні бувають заввишки хіба якийсь аршин, а решту будови становить тільки висока стріха.

У тісному зв'язку з клунею знаходиться *осеть,* що трапляється тільки на півночі України, переважно на Чернигівщині. Його ставлять або окремо в особливій будові, або всередині клуні, як це нам довелось бачити в селі Псаровці Кролевецького повіту. Осеть складається з печи, звичайно підземної, та з рубленої однокамерної будови, що стоїть над піччю і куди складають снопи; для подавання снопів у передній стінці буває невеличке віконце.

Ми не можемо довго спинятися на приміщеннях для скотини: *кошарах, стайнях, хлівах, загонах, повітках* тощо, які в своїх особливостях, що залежать переважно від будівельного матеріялу та підлягають тим самим умовам, що й хати. На півдні ці будови бувають земляні чи очеретяні, в середній смузі майже скрізь — плетені з лози або з хворосту, на півночі — складені з брусів. Хліви з глини обмазують рідко, особливо ті, що призначені для корів та овець. Иноді їх ставлять з подвійної ліски, набиваючи в проміжжя між лісками кізяку з землею. Таку подвійну ліску звуть *загатою.* Виняток щодо матеріялу являє собою тільки *саж,* цебто хлів для свиней, що їх відгодовують; саж завше ставлять дерев'яний, у зруб. Ми даємо тут фотографію, яка демонструє, між иншим, оригінальне спорудження, так звану *ляду,* цебто дверці, що підіймаються, дозволяючи засипати худобі пашу, не відчиняючи для того дверей (табл. VI, с). А звичайно приміщення для *безрогих,* як звуть у Галичині ввічливо свиней, ставлять просто з ліски, часто з виходом просто на вулицю. Велику птицю, як гусей, качок, тримають найчастіше в хлівах, а для курей ставлять окремі *курники* або тримають їх *під стріхою* в сінях, особливо коли сіни мають стелю. В Бессарабії, однак, і кури, і навіть индики ночують майже завше на деревах. Для голубів ставлять окремі *голубники* на високому стовпі або під гребінем стріхи; иноді також вішають для них під стріхою плетені з соломи гнізда, які теж звуть голубниками. Нарешті, до кожного двору конче належать ріжного роду *повітки,* цебто надвіси, відкриті чи закриті, в яких працюють за негоди, куди складають дрова, сіно тощо; сюди теж належать возовні, де ставлять плуги, борони, вози, сани тощо; замісць них у бойків роблять надвіси, прибудовані до самої хати та які звуться *колешні.*

Огорожа двору чи обійсця — предмет особливої старанности українських господарів, що, мабуть, має зв'язок з західньоєвропейським значінням огорожі як символу власности; цим Україна відзначається од Великороси, де двори дуже часто зовсім не мають огорожі,— можливо, також у зв'язку з пануючим там так званим «общинним» ладом. Відсутність огорожі в українського селянина — це ознака остатньої розпусти та недбальства у господарстві. Спосіб та характер огорожі, звичайно, також залежить од місцевих

умов. Найзвичайніша *огорожа* в середній смузі України — це *ліса,* майже завше горизонтальна і тільки дуже рідко вертикальна чи скісна. На півдні, через брак хворосту, ставлять иноді огорожу з очерету, а иноді просто обкопують обійсця ровом, а на схилі, що його становить викидана з рову земля, насаджують терен чи якусь иншу колючу рослину. В деяких місцевостях, де багато каміння, а дерева немає, як, наприклад, на Катеринославщині, ставлять огорожу з шматків плитняку чи иншого сланцю, складаючи його без цементу, а в лісових місцевостях ставлять або *баркани* з дощок, або *частоколи,* а то ще обводять садибу огорожею з горизонтально покладених довгих жердин, як, наприклад, у гуцулів (табл. IX, а); така сама огорожа трапляється де-не-де й на Волині, а у бойків ці жердини рубають на шматки та вбивають їх в землю або вертикально, або під кутом, а иноді й зв'язують їх невеличкою лісою. В огорожі, явна річ, ставлять ворота, а иноді й двоє воріт. Найчастіше це просто ґратчасті ворота з дерев'яних брусів; на Волині їх часто підвішують до гиляки, що йде од дерева під прямим кутом, і таким способом вони бувають з одного шматка, з вертикальним круготочним брусом. Иноді ворота роблять з дощок, з більш-менш вибагливими вирізами, иноді над ними споруджують цілий надвіс; в старовинних козацьких садибах ці ворота, або, краще сказати, *брами* мали цілком монументальний вигляд, як це можна бачити, наприклад, на відомому малюнку брами Лизогубової садиби в «Живописной УкраинЪ» небіжчика Льва Жемчужникова. До певної міри коли не монументальний, то дуже тяжкий вигляд мають брами в деяких садибах на Угорській Україні; в селі Золотареві нам, наприклад, довелося зарисувати браму, що в ній зверху була ціла деревина, а масивний нижній кінець її давав противагу, і це дозволяло відчиняти цю занадто тяжку браму без особливого зусилля.

5) Громадські спорудження. В'їзд до села також має свою браму, коли не в буквальному розумінні цього слова, то принаймні у вигляді куріня чи будки, де живе сторож, найчастіше якийсь старий чоловік,— *царинний дід,* бо ж в'їзд до українського села звичайно звуть *цариною.* Це слово (дехто виводить його з румунського tara-terra, а в сербській мові це слово означає митну заставу) поширене по цілій Україні та означає не тільки в'їзд до села, але й шматок землі, засіяний та огороджений, а иноді також і *вигон,* цебто сільську площу. Часто в'їзд до села звуть іще *коловоротом* або *коворотом,* хоч в'їзд не має в собі нічого, що виправдувало б цю назву, бо тільки зрідка там буває справжній *коловорот,* цебто ворота в формі щита, що крутяться навколо своєї короткої віси. А звичайно в'їзд до села або не загороджений нічим, або заставлений просто лісою з воротами та з будкою Для діда.

Центр села часто являє собою *вигон,* цебто сільську площу, на якій найчастіше знаходяться: *зборня,* одна-дві *крамниці, корчма* чи *шинок,* який заступила було так звана «монополія», *школа* і, нарешті, *церква* з домом для причту — *попівством,* чи *плебанією,* тощо. Раніше коло кожної церкви був іще шпиталь, де жили старі люде на кошт громади; ці шпиталі, як і всі згадані вище будинки, крім, звичайно, церкви, були подібні до звичайних хат, і коли відзначались од них, то хіба що своєю величиною та яким-небудь ґанком. Тепер їх заступили вже будови новішого типу, цебто в суті такого самого, але під залізним дахом, з великими вікнами, з ґанком тощо. Зборню завше ставлять ґанком на площу або на вулицю; крамниці иноді вже бувають збудовані з цегли під залізним дахом, але иноді переховують ще і свій первісний тип. Найбільші зміни, явна річ, сталися з корчмами, що тепер

майже цілком зникли або перетворились у заїзди; підлягли змінам також і школи, що для них майже скрізь поставлено нові будинки.

6) Церкви. Церкви були, та й тепер є, предметом найпильнішого піклування та до певної міри й суспільного самолюбства кожної української *громади*. Ця обставина, вкупі з браком на старовинній Україні матеріялу та майстрів для будування з каменю чи цегли, спричинилась до витворення оригінальної української церковної архітектури, виключно дерев'яної. Обмежуючись у цьому нарисі тільки етнографічними даними, ми не будемо говорити тут про чисто мистецький та архітектурний бік церковних будов, що їх огляд дамо далі в главі про українське мистецтво, а торкнемося найбільше тільки форми церков у ріжних місцевостях України. Коли ми почнемо свій огляд з найстарішого політичного та культурного центру України — з Київа, то тут ми знаходимо передусім два найстаріших типи мурованої церкви, без сумніву запозичені з Візантії: многобанну базиліку та п'ятибанний храм з планом у формі хреста. Перша з цих форм, виявлена у вславленому Софійському соборі, з причин цілком зрозумілих, зовсім не викликала дерев'яного наподоблення; друга — виявлена в церкві Спаса на Берестові, навпаки — дуже поширена у вигляді як мурованих, так і дерев'яних церковних будов. Цю останню форму, яка відзначається од так само п'ятибанних великоруських церков тим, що в ній бічні бані розположені хрестом, а не чотирьохкутником, ми знаходимо в старовинних мурованих церквах Чернигова, Ніжина тощо, а також у таких самих старовинних церквах на Лівобережжі — на Чернигівщині, Полтавщині, Харківщині та на Катеринославщині, а на Правобережжю — тільки на півдні Київщини та Поділля. Далі, той самий тип хрестової у плані церкви ми зустрічаємо на галицькому Поділлю, звідки він переходить на Покуття та на Гуцульщину, відзначаючись од східнього типу вже неповним розвитком бічних бань, що їх заступають, при п'ятизрубности самої церкви, навіть иноді маленькі вежі, а то й просто хрести; повний розвиток тут має тільки центральна баня. Але, рівночасно з таким упрощениям п'ятибанної церкви на Правобережжю, на Лівобережжю, де розвинулось самостійне політичне життя України, ми знаходимо й її ускладнення кутовими прибудовами зі збільшенням числа бань до дев'яти, як це можна бачити на славетному Новомосковському соборі.

Теж на Лівобережжі, на Київщині, на Поділлі та в південній Галичині, одночасно з п'ятизрубними та п'ятибанними церквами зустрічаємо й церкви трьохзрубні та трьохбанні, які на півночі Київщини, на Волині та майже в цілій Галичині вже цілком домінують. В них ми зустрічаємо також певні упрощения, що також полягають у зменшенні і майже в повній атрофії східньої та західньої бань, так що церква замісць трьохбанної являє собою тільки однобанну; зустрічаємо також і ускладнення, що стосується, правда, не до числа бань, а до їх форми; воно полягає найчастіше у збільшенні на кожній з них числа стріх, і це надає їм дуже оригінальний, наче навіть трохи буддійський характер. Ця остання форма найчастіше трапляється у бойків, досягаючи тут свого найвищого розвитку. Своєрідну варіяцію трьохбанної церкви являють собою церкви у лемків: у них західня баня розвинулась у дзвіницю, розростаючись вгору, і тому найвищою банею стає вже не центральна баня (як скрізь на Україні), а східня, і бані йдуть одна за одною, ступнево знижуючись до східньої — вівтарної, найнижчої. Ця лемківська форма, що витворилась під наявним впливом словацько-чеської церковної архітектури, без сумніву розвинулася з трьохбанної, і доказом цього служить існування у лемків дуже старовинних церков, в яких середня баня зосталась

вища за західню, що перетворена вже в дзвіницю; такого роду приклад нам довелося бачити в селі Довжині в східній Галичині. Найхарактерніша риса українських п'ятибанних церков — це їх стремління вгору, і це надає їм легкі стрільчасті форми на відповідно невеликій основі. До певної міри ця риса помітна і в трьохбанних церквах, як, наприклад, в церкві св. Миколи Чудотворця в Овручі, уже розібраній; але там ця риса значно послаблюється тенденцією трохи поширити основу церкви, додаючи до неї *опасання* — легку та низеньку галерійку, що йде навколо церкви. Це опасання, що надає західньоукраїнським церквам особливо оригінальний характер, стало також постійною властивістю і галицьких трьохбанних церков, з тою тільки ріжницею, що там опасання тримається не на стовпчиках чи дерев'яних арках, які наподоблюють муровані, а на виступах брусів зрубу на кутах, що ступнево скорочуються. Отже, опасання тоді виходить висяче, що разом з банями, зложеними з численних виступів, надає церкві ще більше подібности до буддійських будов.

Говорити про походження та розвиток української церковної архітектури при сучасному стані нашого знання, явна річ, дуже тяжко. З одного боку, існування переходових форм од простої однобанної каплички до однобанної, а потім і трьохбанної церкви та цілком припустиме теоретично перетворення трьохбанної церкви, шляхом додавання двох (північної та південної) бань, у церкву п'ятибанну,— все це, здавалось би, дає підставу для припущення, що складніші форми українських церков розвинулись з не таких складних, простіших форм. Але, з другого боку, відомий факт, що церковна архітектура була занесена до нас разом із християнством, та безперечні, здається, докази того, що п'ятибанні церкви у нас були наподоблення мурованих з хрестовим планом,— один з цих доказів можна бачити і в тому, що бані на п'ятибанних церквах на Україні виводяться завше з брусів та являють собою зруби до самого верху,— все це дозволяє, базуючись на тих самих згаданих вище переходових формах, прийти і до цілком протилежного припущення про можливий розвиток усіх українських церков із церков хрестових, п'ятибанних, через послідовне їх упрощения. Останнє припущення здається нам тепер природніше і ніби має за собою більше історичних підстав. Бо ж на Україні, що мусіла ціле своє історичне життя щохвилі одстоювати свою релігійну самостійність, церковна архітектура мусіла також залишатися чистіша, ліпше охоронена від сторонніх впливів, а в Великоросії (не кажучи вже про Польщу, що здавна підлягла західньоєвропейським впливам), де боротьби за національну церкву зовсім не було, помітно далеко більше західніх (скандинавських), а особливо східніх впливів.

З церквами на Україні, як і в инших країнах, тісно зв'язані й кладовища, що раніше звичайно й були коло церков, а в Галичині дуже часто знаходяться коло них і тепер. З погляду етнографії вони найцікавіші для нас своїми намогильними спорудженнями, що їх звичайно становить невеликий насип, що примушує думати про насипи на колишніх могилах, та поставлений коло насипу хрест. Насипи, більші чи менші, існують по цілій Україні; у бойків та гуцулів вони дуже незначні, а в инших місцевостях бувають і '/г метра заввишки, а то й вищі. Щодо хрестів, то тут помічаємо дуже велику ріжноманітність. У бойків східньої Галичини хрестів иноді навіть зовсім не ставлять, а на могилах часто можна знайти порожні горшки, за які одні нам казали, що в них ставлять воду для небіжчиків, а инші — що це останки похоронної тризни. В инших місцевостях, заселених також бойками, як, наприклад, у селі Плав'є, намогильні хрести дуже прості й одзначаються незвичайно

малими розмірами. Навпаки, як на Волині, так і в Галичині хрести досягають величезних розмірів, особливо заввишки. У місцевостях, не дуже багатих на дерево, намогильні хрести роблять з двох збитих під прямим кутом брусків; а в инших місцевостях, де більше лісу, їх вирубують з цілої деревини, як, наприклад, на великому цвинтарі в селі Холопкові Глухівського повіту на Чернигівщині, в селі Андреевичах Новгород-Волинського повіту на Волині. Звичайно хрести відзначаються простотою, і єдину їх оздобу становлять дві дощечки, прибиті на кшталт маленького дашка, щоб по ньому спливала дощова вода; иноді хрестам надають вибагливішу форму, випилюють на кінцях ріжні орнаментальні мотиви. Щодо цього, то найбільшого багацтва та ріжноманітности досягають гуцульські цвинтарі, де часом тяжко знайти два хрести цілком однакової форми; родичі небіжчиків наявно дбають, щоб випередити один одного в оригінальности та багацтві орнаментації. Крім дерев'яних, ставили раніш, та й тепер часом ставлять, кам'яні хрести та намогильні плити, часто вкопуючи їх вертикально, як це ми бачимо на старовинних козацьких могилах, з яких особливо відзначається одна на цвинтарі старовинної церкви в місті Катеринодарі. Дуже цікавий також звичай оздоблювати могили козаків, а в післякозацькі часи й просто вмерлих парубків невеличкими *короговками.* У станиці Вищестеблієвській на Кубані на хрести прибивають цілі банти чи кокарди з білих стрічок. На Великій Україні на кладовищах часто бувають каплиці, а в Галичині, крім того, завше ще ставлять *трупарні,* для незнаних мерців, що мусять чекати на слідство чи анатомування.

Наприкінці можна було б сказати ще кілька слів за придорожні хрести, чи хвигури, що їх рубати так старанно взялася в 60-х роках адміністрація «Південно-Західнього Краю», за комеморативні хрести в Галичині на пам'ять про звільнення селян од панщини в 1848 році, що їх і собі дуже старанно нищив польський уряд цієї провінції, за хрести при в'їзді до села, що охороняли населення від чуми та холери, за хрести на місцях вбивства,— але про всі ці спорудження скажемо в других розділах цього видання, а особливо в розділі, що його присвячено народньому мистецтву.

9. Одежа [1]

Житло, що його иноді звуть спільною одежею для цілої групи людей, вже самим характером своїм розраховане на довге існування, а тому иноді переживає не одне, а цілий ряд людських поколінь. Зовсім щось инше щодо цього являє собою одежа, бо ж її роблять з матеріялу незрівнянно не такого міцного, і вона рідко існує кілька літ; і вона сама, і.її форми та навіть матеріял зміняються відповідно дуже часто і зникають иноді без сліду. Ще дуже

[1] Крім вказаних вище творів *Аристова. Рігельмана, Бантиша-Каменського, Шафонського,* див *Савваитовъ,* Описаніе старинныхъ русскихъ утварей, одежды, оружія и пр., СПБ., 1896; *Чубинскій,* Труды Эксп., т. VII, стр. 412—433; *Познанскій Б. С.* Одежда малороссовъ (Труды XII Археол. Съъзда въ Харьковъ, Москва, 1905); *Афанасьевъ-ЧужбинскШ,* Быть малорусскаго крестьянина (Въстникъ Имп. Р. Геогр. Общ., XIII, 1855); *Того самого автора.* Собр. соч., т. VII, СПБ., 1893; *Бабенко,* Этнографически очеркъ народнаго быта Екатериносл. Края, Екатеринослав, 1905; *Golebiowski Lukasz,* Ubiory w Polsce etc. Warszawa. 1830; *Головацкій Як..* О народной одеждъ и убранствъ* русиновъ или русскихъ въ Галичинъ и съв.-вост. Венгріи, СПБ , 1879; *Того самого автора,* О костюмахъ или народномъ убранствъ русиновъ, гор. Петроградъ, 1868; *Zibrt C.* Dejiny kroje w zemich ceskych, w Praze, 1892. (Вказ. порівн. чужа література). Дуже цікавий матеріял для історії українського костюма знаходимо в малюнках (акварельних) рукопису *Де ля Фліза,*— три частини цього рукопису знаходяться в бібліотеках Київської Духовної Академії, Музею Тарновського в Чернигові та Е. О. Музею Імп. Олександра III в Петербурзі. Ми могли користатися тільки останньою частиною.

недавно національні костюми вважали за щось дуже стале, за одну з форм виявлення народньої індивідуальности, вбачали в них одну з національних святощів. Новіші успіхи порівнюючої етнографії примушують дуже сильно розчаруватись щодо цих ілюзій, доводячи з кожним днем все певніше, що так звані «національні» костюми зовсім не такі національні і не такі сталі, як це думали раніше, а якраз являють собою пережитки старих мод, запозичення тощо, які зміняються дуже часто, залежачи не стільки від географічних та етнічних умов, скільки од соціяльних.

Про одежу доісторичного населення сучасної України нам відомо поки що дуже мало. Шкрібки, костяні шила та голки палеолітичної доби доводять, що вже в ті часи одежу робили з звіриних шкур, зшиваючи їх, а тим самим надаючи їм вигіднішу форму. У неолітичну добу до цього матеріялу додано ще инший — рослинні волокна, що для їх оброблення, коли судити по знайдених пряслицях, вживали веретена, а, мабуть, також і первісний ткацький станок, од якого збереглись тільки самі глиняні вагівнички. На це вказують останки грубих тканин, не тільки вовняних, але й рослинних, що їх знаходять у могилах, особливо в пізніших з них. Знаходження гудзиків, пряжок, фібул тощо з доби металів вказують на те, що в ті часи одяг був уже досить складний, що існувало вже шкуратяне взуття та ріжного роду метал ьові оздоби. Про одежу початків історичного часу, цебто VIII—IX ст., маємо надто мало відомостей. Малюнки, що дійшли до нас, дуже нечисленні, дають деяке уявління про одежу вояків та князів,— не місцевого походження; на найвідомішому з цих малюнків, в Ізборніку Святослава, ми помічаємо, властиво, тільки дві-три національні ознаки, які переховались і до нашого часу: шапку у князів, біле головне вкриття у княгині та, можливо, кольорові чоботи у неї та в инших осіб... Щодо одежі народньої маси за тих часів, то про це майже цілком бракує відомостей. Те, що можна витягти з літописів, примушує думати, що принаймні вищі стани носили вже *сорочки, гачі* та *ногавиці,* суконні *свити;* як зверхню одежу — *корзно,* на голові — в'язані або плетені *клобуки,* а на ногах — *череви* або *чоботи.* Щодо одежі простого народу, то вона складалася, мабуть, з тих самих річей, тільки, звичайно, простіших: з сорочки та гачів, можливо, свити та *кожюха,* як зверхньої одежі, з черевиків та постолів (личниць) і клобука. Про одежу литовської доби — докозацьких часів — відомостей також немає, хоч їх, безперечно, можна знайти, старанно розробивши щодо цього історичні матеріяли, особливо акти, тощо; та, на жаль, цього досі не зроблено. Далі, щодо одежі козацьких часів, то Рігельман, а за ним Бантиш-Каменський та Арандаренко говорять цілком певно, що одежу українці «запозичили від поляків та черкесів». На жаль, ні один з цих авторів не розвинув далі висловленої ним думки, яка, маючи на оці багато фактів, що ми їх уже зазначили, є дуже цікава. Розглядаючи малюнки старовинної української одежі, долучені до «Літописного Оповідання» Рігельмана, що їх зробив для нього «один українець, що утримувався за якісь переступи закону у фортеці св. Дмитра, був з сусіднього з маєтком автора села та походив до того ще й з духовного стану»,— та, порівнюючи ці малюнки з великою кількістю історичних портретів, що зібрані вже в українських музеях, ми можемо прийти до висновку, що коли в другій половині XVIII століття костюм козацької старшини і був дуже подібний до польського, то разом із тим цей костюм, як і костюм сільського населення України, мав дуже багато спільного і з деякими відомими нам кавказькими костюмами, приблизно тої самої епохи. Черкеска та бешмет кабардинця у відомій книжці Георгі (мал. 31 та 32) дуже нагадують ук-

раїнський костюм, а зверхня одежа вірмена (мал. 87) цілком подібна до польсько-українського жупана та кунтуша. До питання про цю подібність ми ще вернемося далі, а тепер повернімся до деталів костюма козацьких часів.

На малюнках Рігельмана, які являють гетьмана та полковника, ці особи показані вдягнені поверх жупанів у шуби без рукавів або в киреї, що тримаються на плечах тільки аграфами. Жупани шили з дуже дорогої штофної чи парчевої тканини, і були вони дуже довгі, доходили майже до щиколоток. «Знатний український шляхтич» та «писарь» змальовані в простіших, однобарвних, теж дуже довгих жупанах та в кунтушах — зверхній одежі з прорізаними та відкинутими назад рукавами. У «міщанина», а тим більше у «посполитого козака» нема вже й кунтуша, а замісць нього з'являється свита, вдягнена поверх жупана з тоншого сукна або з легенької тканини. Крой цієї свити дуже нагадує сучасні свити, особливо на Правобережжі. Нарешті, костюм мужика становлять тільки сорочка, штани та постоли, і він ні в чому не відзначається від сучасного, особливо від степового. Жіночі костюми тієї епохи, судячи по тих самих джерелах, були значно ближчі до пізніших, навіть у жінок вищих станів. На «знатних українських паніях», змальованих у Рігельмана, знаходимо характеристичну для цілого слав'янства українську намітку, або замісць неї шапочку — «кораблик», що так само, як і намітка, дожила й до наших часів; далі, помічаємо коралі, «дукачі», «капоту» з футра, розстьобнуту спереду, яку тільки часом заступає кунтуш з прорізаними рукавами. Лише на КІЛЬКОХ малюнках під цією одежею знаходимо європейську сукню з зашнурованим корсетом, а на инших видко тільки вишиті сорочки, пояси, плахти та кольорові чобітки й черевики. Щодо костюмів жінок сільського населення, то вони були цілком такі самі, як і тепер, з винятком хіба корсетки, якої не видко ні на одному з розгляданих нами малюнків.

Все викладене вище у всякім разі показує, що згадана одежа безперечно підлягала значним змінам під впливом як східніх, так і західніх сусідів України, і це відбилося на назвах сливе всіх річей української одежі, що майже цілком запозичені у сусідніх народів. Ось ці назви: *сорочка, коїуля, штани, гачі, очкур, жилетка, жупан, кунтуш, сардак, чекмінь, чемерка, кобеняк, байбарак, корсетка, юпка, андарак, капота, шушун, лейбик, манта, панчохи, пантофлі, сап'янці, чоботи, каптур, капелюх, шапка, бриль* тощо. Нам дуже тяжко простежити ці впливи в загальному нарисі [1]; тому ми подбаємо, щоб підкреслити їх, описуючи ріжні роди одежі.

Цей опис ми почнемо не з чоловічого одягу, як це звичайно робиться, а з жіночого, що, як відомо, переховав у собі значно більше архаїчних елементів, які походять ще з тої доби, коли жіноча одежа не відзначалась іще так од чоловічої, як тепер. З тої самої причини ми будемо розглядати частини одежі, починаючи не з білизни, а з оздоб та зверхньої одежі, що старіша за нижню, полотняну; при цьому ми звернемо особливу увагу на одежу, спільну для жінок і для чоловіків. Це поможе нам подивитись на українську одежу з боку її послідовного розвитку та диференціяції під впливом зокільних причин.

[1] Спроби використати дані так званої лінгвістичної палеонтології, що нею з легкої руки Шредера з такою охотою користується дехто з новіших істориків України, більш ніж небезпечні, і тому не можна не вітати компетентне застереження проф. М. Грушевського, що «запозичення слова у цій сфері часто означає лише запозичення фасону, а не самої речі взагалі». До цього можна було б ще додати, що й існування певного слова в усіх, наприклад, слав'янських народів, зовсім ще не може служити доказом, що слово це дійсно було загальним до їх відокремлення, і що самі речі або тямки, означувані цим словом, уже в ті часи існували.

А. Жіноча одежа

а) Одежа верхньої половини тіла

1) Оздоби. Появу одежі попереджувало, як відомо, фарбування чи татуїрування тіла та вживання ріжного роду оздоб. Нам невідомо точно, чи існувало розмальовування тіла у старих східніх слав'ян, але знахідки досить великих шматків червоної та оранжевої охри в палеолітичних селищах, наприклад у Київі та в Мезині, дозволяють припустити,— особливо маючи на оці наявно виявлений нахил мешканців цих селищ до орнаментації,— що розмальовування тіла могло практикуватись на території сучасної України ще в старовину, в кам'яному періоді. Тоді вже були вживані оздоби з нанизаних на шнурочки скойок, з невеличкими, подібними до медальйонів підвісками з кости мамонта, а крім того, в Мезині знайдено й чарівливий браслет з того самого матеріялу, що весь вкритий дуже складним та гарним візерунком. В неолітичні часи, а особливо наприкінці того періоду, могло також існувати на території України і розмальовування тіла, наскільки можна судити по візерунках, що ними прикрашені знайдені на Україні, а особливо в сусідній з нею Румунії та Буковині, глиняні статуетки домікенського типу, майже все тільки жіночі. В ті часи було вже дуже багато оздоб у вигляді намиста з ріжних матеріялів, підвісок тощо. Особливо багато оздоб з'являється в епоху металів, у бронзову добу та на початках залізної. Як оздоби на волоссі уживано всякого роду шпильки, бронзові та срібні каблучки, на вухах — каблучки та сережки з ріжними підвісками, на шиї — намисто, на плечах та грудях починають носити фібули, на руках — метальові браслети тощо. Проникнення до наших країн шкла дало новий рух щодо ріжноманітности, особливо оздоб нашийних. Окремі могили та цілі могильники щороку достачають колекціонерам велику кількість намистин не тільки з сердоліку, гірського кришталю, лапіс-лазурі та инших камінів, але найбільше з ріжнобарвного так званого венеціянського шкла або з шкла, позолоченого всередині чи зверху. Коли перед цією добою тяжко було сказати, хто носив на собі більше оздоб — чоловіки чи жінки, то починаючи з метальової доби і на території сучасної України, як і скрізь в Європі, оздоби переходять найбільше до жінок та починають ставати їхньою монополією. Чудові жіночі оздоби скифо-сарматської доби, що мають на собі наявні сліди високої грецької Культури, так само як і східні оздоби епохи так званого переселення народів, пройшли по території сучасної України, залишивши по собі сліди тільки в могилах та подекуди в скарбах і не зробили, здається, ніякого впливу на українські оздоби пізніших часів. Знайдені в київських, чернигівських та инших кладах жіночі оздоби вже з першого погляду на них зраджують своє візантійське або — в срібних річах — арабське походження; але, дарма що вони були поширені тільки серед вищих верств населення, вони все-таки встигли пройти глибше в народне життя, залишивши хоч невеликі, та помітні сліди в пізнішій українській етнографії, що на них ми вкажемо далі. Про властиві народні оздоби київської доби ми знаємо дуже небагато: безперечно, жінки носили сережки з ріжними підвісками з намистин, каблучки на висках, персні та намисто, а можливо, що й браслети, часом шкляні. За литовської доби на Україну насунулись вже західніші впливи, а за часів козаччини знову помітні східні впливи, до яких приєднались також південно-західні. Для намиста до вжитку приходять коралі, спочатку справжні, а потім і штучні, крім яких жінки носили на шиї ще й «дукачі», що разом із коралями лереховались і до наших часів.

В наші часи з жіночих оздоб голови по цілій Україні переховались тільки квітки та стрічки. Квітки, натуральні або штучні, носять найбільше дівчата; вони або просто застромлюють їх у волосся, або плетуть з них вінки та вдягають їх як оздобу, переважно святочну. На київських базарах вінки із штучних квіток, що їх виробляють переважно черниці, становлять досить значний предмет торговлі, який розходиться по селах по всіх сторонах. З живих квітів найбільше носять барвисті маки, чорнобривці, рожі (мальви), васильки тощо, а восени переважно георгіни та крокуси. В Угорській Русі дівчата, крім вінка із штучних квітів на верхній частині голови, носять ще по дві невеличких «косиці», цебто гірляндочки з таких самих квіток з боків, над вухами (табл. XIII, є), тобто якраз чи майже на тому місці, де носили колись височні каблучки та намистини. *Стрічки* майже завше якнайяскравішої барви носять в ріжних місцевостях України неоднаковим способом. На Правобережжі, на Київщині та далі на захід стрічки, або, по-місцевому, *бинди,* звичайно в дуже великій кількості, прив'язують до вінка, звідки вони спускаються на спину. На Чернигівщині, вже в меншій кількості, пришивають їх в ряд до поперечної стрічки та зав'язують її на шиї так, що стрічки спускаються на спину з шиї. На Полтавщині, Харківщині та в багатьох инших місцевостях стрічки вплітають в кінець коси, що її не обертають круг голови, а спускають на спину. На Лівобережжі вживають стрічки майже завше тільки гладкі та однобаревні, а на Правобережжі дуже часто можна побачити стрічки, заткані дрібними квітками та ріжними візерунками.

Крім квітів та стрічок — оздоби загальної для цілої України,— в деяких місцевостях її утрималися ще й мідні ланцюжки, намистинки, а то й оздоби так само примітивні, як і квітки, що переховались з часів глибокої старовини. Це — *вінки з пір'я* або *височні* чи *надлобні* оздоби, теж із пір'я, або з мідних підвісок. Дівчата у бойків вплітають до вінків пав'ячі пера, а жінки в Старобільському повіті на Харківщині застромлюють їх навколо хустки. Вінки з пір'я зазначає Чубинський без зазначення місцевостей, а нам доводилося їх зустрічати на волинському Поліссі. Там їх роблять з дрібного курячого пір'я, пофарбованого зеленою барвою. На галицькому Поділлі дівчата затикають у волосся гусячі пера, вмочуючи їх перед тим у розтоплений зелений віск, а часом і обліплюючи їх *позолоткою.* Вибір самої тільки зеленої барви можна пояснити, мабуть, бажанням наподобити барву рослини; можливо, однак, почасти пояснити це звичаєм, що існує ще на півдні Київщини (село Свинарка Черкаського повіту та село Вербієвка Звенигородського пов.),— робити налобні оздоби,— а в Старобільському повіті на Харківщині — височні,— з зеленого качиного пір'я, переважно з закрученого пір'я з хвоста качура. На Київщині це пір'я встромляють між двома вшитими вздовж стрічками, що потім їх нав'язують на лобі нижче вінка. Формою вони дуже нагадують гуцульське *чільце* (од слова *чоло),* що складається з підвішених до дрота вузьких мідних пластинок, які мають вигляд чи маленьких стрючків, чи пелюстків квітки; чільце носять на лобі, теж під вінком, здається, тільки самі молоді. Це чільце теж являє собою безперечний пережиток старовинної налобної оздоби князівського періоду, запозиченої з Візантії та яка дістала назву *рясна.* Гуцульське чільце, що я його придбав для музею Імп. Олександра III, своїм малюнком дуже підходить до подібної оздоби *аг* мал. 1089—90 у випуску «Древностей Придн-Ьпровья» Б. И. Ханенка. Друга форма, що в ній існує у гуцулів та сама оздоба,— це ремінчик або шнурок з нанизаними на ньому у великій кількості пластинками з жовтої міді, виризаними в формі пелюстка чи листочка з потрійним розгалуженням. Ця форма

також досить архаїчна, бо ми її зустрічаємо коли не в формі діядеми, то в вигляді похоронного вінка (пор. «Древности Придн-впровья», т. VI, табл. IX, 630) в одній з грецьких гробниць у Керчі. Крім гуцулів, подібні оздоби переховались ще у сербів у вигляді невеличких підвісок, що являють собою мініятюрні наподоблення ріжних річей та нанизані на шнурок або на ланцюжок; трапляються вони й у инших південних слав'ян, в яких вони, мабуть під турецьким впливом, складаються з дрібних монет, иноді золотих, але здебільшого фальшивих, що навмисне для цього фабрикуються.

До оздоб волосся належать ще, нарешті, *уплітки,* що вживаються в Галичині та складаються у бойків з двох, сплетених на кшталт кіс, червоних гарусних ниток, вплетених у коси та об'єднаних внизу в одну або дві великі китиці, що висять мало що не до землі; а в гуцулів — з таких самих гарусних кіс, обсаджених мідними бляшками або просто ґудзиками та обгорнутих кілька разів навколо голови.

Сережки також були оздобою українок з незапам'ятної старовини, але археологічні їх форми, як, наприклад, відомі сережки київського типу (що не мали в собі, правда, нічого властиво київського), зовсім не заховались на Україні. Значно ліпше утримались старовинні форми сережок з намистинок. Згідно з відомостями небіжчиці Е. П. Радакової, що дала опис золотарства на Харківщині, тамошні золотарі виробляють два сорти сережок: один сорт для великоруських жінок, а другий —для українок. Сережки для українок являють собою гачок, розширений спереду, а до нього підвішений щиток, куди вставлене маленьке кольорове шкло та прикріплені ще три довгі та вузькі підвіски, що наподоблюють колишні намистинки. У виборі матеріялу для оздоб до сережок також помітна ріжниця: українки воліють коралі, а великоруські жінки — бурштин.

До *шийних оздоб* належать: намисто, дукачі, силянки, згарди тощо. Намисто, явна річ, найстаріша та найпоширеніша з шийних оздоб; воно складалося раніше із скойок, гарних овочних коробочок, зерен, кісточок овочів та инших натуральних річей, які потім були заступлені намистинками кам'яними, з пасти, з металу і нарешті — з шкла. Намисто з натуральних річей переховалось до наших часів на Україні тільки у гуцулів у вигляді нашийника, з овочевих коробочок рослини клокічки (staphilea pinnata L.). Цікаво, що намисто з цього насіння носять не тільки жінки, а й чоловіки, як це ми побачимо далі. За козацьких часів за найцінніше намисто вважали коралі, що й тепер під назвою «доброго намиста» заховали свою привабливість, але тому, що вони дорогі, вони, звичайно, майже цілком вийшли з ужитку. Крім коралів, носили часто намисто з більших чи менших намистинок бурштину, що теж дуже цінувався. Далі, в дуже великому вжитку були також гранати, що їх заступили в минулому столітті шкляні наподоблення, як природньої гранатової барви, так і инших кольорів, а замісць коралів почали носити «червоне намисто» також з смальти. Цікаво, що Гуцульщина щодо ужитку намиста з усіх українських земель заховала найбільше останків старовини: там і тепер ще дуже поширені великі круглі намистини з венеціянського строкатого шкла, які виробляють у Венеції спеціяльно для гуцулів та які зовсім подібні до викопаних з могил.

Дукачі або *личмани,* як показує їх назва, були просто золоті монети (дукати), що їх носили вкупі з намистом або на окремому шнурочку чи ланцюжку. Так їх носять дуже часто й тепер в Галичині, де, особливо у багатих міщанок, нерідко ще можна бачити по 5, по 7, а то й більше великих дукачів, що являють собою намисто. На Великій Україні їх носили,

а иноді носять ще й тепер окремо від намиста у вигляді *дукача;* при цьому одну якнайбільшу монету підвішують на трьох маленьких ланцюжках до довгого ланцюжка, начепленого на шию; або ще на метальовому (срібному чи позолоченому) банті, що його прикріплюють до стрічки, до шнурочка або до ланцюжка. Здається, був звичай дарувати такого дукача новонародженій дитині, чи скорше матері з приводу народження дитини. Монети для дукача були найчастіше тонкі та дуже великі в діяметрі австрійські дукати Марії Терезії, замісць них з'явились потім російські рублі або дукачі місцевого виробу з яким-небудь святим образком з одного боку та з портретом цариці Єлизавети чи Катерини з другого. В наші часи дукачі вже трапляються дуже рідко, але ще в 60-х роках у Ніжині, біля Замкової церкви, коло базару можна було бачити перекупок з невеличкими скриньками під шклом, де були розкладені хрестики, сережки та неодмінно дукачі виробу місцевих золотарів. Не виключено, що дукачі — це пережиток візантійських *зміевиків,* що їх досить часто знаходять у скарбах та які вживались як амулети. На заході України замісць дукачів часто носять один або кілька метальових або фініфтяних київських образків чи хрестиків; в Галичині, особливо на Гуцульщині, носять на мідному, ланцюжку великий також мідний хрест, дуже вибагливого рисунка та місцевого виробу. Але найархаїчніші з українських шийних оздоб релігійного характеру—це гуцульські *згарди.* Згарда — це намисто з мідних литих хрестиків, нанизаних на ремінчик, шнурочок або дріт в один, а часом у два, а то й у три ряди. Вони як формою хрестів, часто близькою до грецької, так і своїм характером цілком подібні до аналогічних річей,— бронзової речі, знайденої в селі Жукані Остерського повіту на Чернигівщині (Ханенко, «Древности Придн-впровья», вип. VI, табл. XXXII, № 539), та срібного намиста, що зложене теж із хрестиків та знайдене в садибі Михайлівського манастиря в Київі (ІЬ., стор. 36, мал. на стор. 39). Архаїчний характер цих оздоб, крім вказаної подібности, доповнений ще тим, що між гуцульськими хрестиками нанизують ще мідні трубочки зі скрученого листка латуні або зі скрученого спіраллю мідного дроту. Оскільки нам відомо, ця оздоба не трапляється нігде більше в Європі та існує тільки у грузинів на Кавказі, де її роблять звичайно не з латуні, а з *гагата* чи з *гішера.*

Досить оригінальну і трохи несподівану для України шийну оздобу являє собою силянка (гирдан, гирдяник, ланка, очко, дробинка, лучка, галочка, згардочка, пупчики тощо); на сході України ця оздоба цілком невідома (хоч щось подібне до неї є на одному з малюнків Рігельмана), на заході вона трапляється, оскільки нам відомо, на Поділлю та де-не-де на Волині, але в Галичині вона дуже поширена. Це намисто у вигляді стрічки, що виплетена з дрібних кольорових намистинок (а часом з бісеру) на волосяній чи шовковій основі та яка зав'язується стрічечками ззаду на шиї. Малюнок цих *силянок (од силити, насилювати* — нанизувати) буває тільки геометричний, одзначається великою строкатістю та иноді дуже гарний. Як матеріялом, так і способом виконання ці силянки дуже подібні до «гайтанів» у великоросів та у деяких фінських народів Росії, одзначаючись од них тільки тим, що вони являють собою більше-менше вузьку смугу з двома зав'язками, а «гайтан» — досить велика петля, що її вдягають через голову на шию або скорше на плечі та що закінчується розширенням, вдвічі ширшим за самий гайтан; це розширення спускається на груди. Географічно країни поширення цих оздоб між собою не зв'язані, а цей факт примушує гадати, чи не прийшла силянка до Галичини з Угорщини, куди її могли принести ще перші угри, які прийшли туди.

До числа оздоб треба ще додати й *чапраги.* Це звичайні мідні аграфи, що складаються з двох зчеплених одна з одною половинок; вони бувають оздоблені вирізаними візерунками, виключно з геометричних мотивів, найбільше з концентричних кружечків, зірок тощо. їх вживають, здається, тільки в гуцулів, і вони тепер уже починають зникати.

Цілком одзначною рисою сучасних українських оздоб, оскільки нам відомо, є повна відсутність браслетів. Причиною цього, мабуть, можна вважати те, що з часів найдавнішої старовини браслети були оздобою тільки привозною і навіть тоді ще не були поширені по цілій території сучасної України. У деревлян та радимичів, як доводять розкопки, браслетів, мабуть, зовсім не було, і в старовину у київській землі вони трапляються тільки в багатих скарбах; а щодо могил південно-західньої України, то там знаходять браслети переважно шкляні, що належать, на думку проф. В. Антоновича, до X—XIII століття та які привозили з Сирії та Візантії; вони досі ще мають великий ужиток у Болгарії. Єдиний виняток щодо браслетів виказала знову Гуцульщина, і знову-таки з архаїчним характером. У гуцулок (у гуцулів також) знаходяться в ужитку коли не браслети з *ретязків,* цебто з мідних ланцюжків, то *нараквиі,* цебто поручі, чи наручі, цілком тої самої форми, як поручі священиків, що прийшли до нас з Візантії. Для зими їх роблять з овечої шкури, а для літа виплітають з ріжнобарвної вовни з більш-менш багатими ріжноманітними візерунками, найбільше геометричними.

Щодо *каблучок* та *перснів,* що їх носять на пальцях рук, то вони й тепер, як і раніш, дуже поширені скрізь на Україні, особливо у дівчат. Каблучки найчастіше бувають форми звичайного шлюбного персня, фабричного виробу, з білого чи жовтого сплаву, рідко — срібні. Дуже поширені каблучки «од святої Варвари великомучениці», що їх завше як дарунок приносять з Київа. *Персні* звичайно бувають тої самої форми та з тих самих матеріялів, що й каблучки. На їх щитку часто буває витиснуте щось подібне до серця або вставлене кольорове шкло. У гуцулів ці персні бувають не фабричного, а власного виробу, і тому там вони відзначаються своїм обробленням та часто багатою орнаментацією; вони бувають иноді обсаджені врізаними в мідь *пацьорками* або оздоблені інкрустацією з кольорової пасти, що наподоблює поливу.

Нарешті, поясні оздоби, що їх зовсім немає на цілій Україні, у гуцулів зводяться до ріжного роду вибагливо орнаментованих мідних пряжок, аграфів, фігурних гачків для навішування ключів тощо.

2) Зачіси волосся. Дослідник старовинної слав'янської, а зокрема чеської, одежі Ч. Зібрт на основі досліджених мініятюр старовинних рукописів вважає, що у слав'ян у старовину дівчата ходили з непокритою головою, розділивши волосся проділем посередині та відкинувши його на спину. Коли ми визнаємо, хоч частково, достовірність наших старовинних малюнків, наприклад мініятюр Кенігсберзького літопису, то й нам прийдеться спинитись на такому самому припущенні, бо й на малюнках Рігельмана дівчата всіх станів намальовані з розпущеними ззаду кучерями, а на малюнках Голембіовського українські дівчата намальовані вже з двома косами, що висять вздовж спини. В наші часи лівобережні дівчата, зробивши проділь посеред голови, розчісують волосся на дві сторони, заплітають його У Дві коси та в будні обвивають голову косами, як вінком, а в свята, відділивши пасмо волосся ззаду, сплітають все в одну косу, яка разом із вплетеними в неї кісниками висить вздовж спини. На Правобережжі в будні зачіска така сама, але в свята волосся заплітають у дві коси, що висять ззаду. Крім

того, тут трапляються ще й складніші зачіски. Для одної з таких зачісок, що її звуть у *зв'язки,* волосся розділюють, як звичайно, на дві сторони, але далі, трохи вище лоба, роблять ще другий проділь, перпендикулярно до першого, та відділене ним волосся передньої частини голови розчісують і спускають трохи по обох боках лоба, утворюючи так звані *начоси,* що їх кінці за вухами підкладають під коси. Для другої зачіски — у *колокілки* — волосся, призначене для начосів, захоплюють гребінцем маленькими пасмами та перекидають його з одної сторони голови на другу, наслідком чого виходить не рівний, а зубчастий проділь. В придністрянській Галичині дівчата заплітають також волосся в чотири коси; при цьому передні коси підплітають коло висків, задні розділяють на дрібні косички *(дрібушки),* які укладають потім навколо голови, а одну з них перекладають через середину голови. Нарешті, в Угорській Русі дівчата трохи напускають волосся на кути лоба, закриваючи вуха, а нижні частини цих начосів підплітають у дві маленькі кіски, що обрамлюють начоси знизу (див. табл. V, c та d, а також табл. XIX, c).

Зачіска замужніх жінок на Україні зовсім инша. Старовинний звичай, що ніколи не змінявся, безумовно вимагає, щоб волосся замужньої жінки було заховане під головним вкриттям, і «світити волоссям» або'«ходити простоволосою» вважають для неї незвичайною непристойністю. Під час моїх антропологічних подорожів мені і на Великій Україні, і в Галичині ніколи не приходилося натрапляти на труднощі, коли я просив, наприклад, оголити коліно, але майже скрізь моя просьба скинути очіпок викликала найенергічніші протести, що припинялись часом завдяки тільки інтервенції місцевого священика. Тому і зачіска замужніх жінок зводиться звичайно до того, що просто закручують волосся у вузол та підсовують його під очіпок. В деяких місцевостях, однак, замужні жінки, не заплітаючи кіс, ділять волосся на дві половини, а потім, згорнувши кожну з них у джгут, намотують їх у протилежному напрямі на невеличке луб'яне чи мотузяне кільце, що має назву *кибалки,* і далі прикривають кибалку очіпком, або сітчастим, або особливої форми — розширеним зверху. У північно-західній частині Ковельського повіту на Волині та в цілій смузі Галичини, що тягнеться від Волині до Карпат (Надвірна), волосся у замужніх жінок підтинають до рівня отвору вуха, а потім на нього вдягають невеликий очіпок та нав'язують навколо очіпка теж невелику хустину; коли хотять, очіпок та хустину здіймають з голови, як шапку у чоловіків.. З-під очіпка та хустини видно кінці підстриженого волосся (табл. IV, a). Старовинний звичай стинати волосся перед шлюбом існує в особливо примітивній формі у гуцулів: у них косу молодої прив'язують кінцем до дерев'яного кілочка, вбитого в стіну, а потім молодий з одного маху одрубує цей кінець своїм топірцем. У бойків у деяких місцевостях на Карпатах жінки ховають усе волосся під *чіпець,* але залишають перед вухами два довгих кучері на кшталт жидівських пейсів, що висять иноді до пояса (табл. XIII, d). Де-не-де, як, наприклад, у Побуці, «жони» в будні закручують волосся в два вузли по боках голови, а в свята розпускають їх по плечах, прикриваючи в обох випадках білою покришкою — *півкою,* що про неї скажемо далі.

3) Головне вкриття. Крім вінка та вже описаних вище головних оздоб у дівчат, єдиним, але далеко не скрізь поширеним головним їх вкриттям є хустина. На Лівобережжі хустину складають наскіс, обмотують її круг голови поверх кіс, але таким способом, щоб тім'я було неодмінно відкрите та було видно волосся. На Правобережжі хустину вдягають звичайним способом, а кінці зав'язують під підборіддям (табл. X, a). Понад течією річки Опора в Галичині, в Лавочній та околишніх селах головне вкриття дівчат

ТАБЛИЦЯ X

a b c

дуже відмінне. Там на голову кладуть луб'яний віночок, обв'язаний тонкою барвистою хустинкою та прикритий згори кисейкою, що не падає дозаду, а її згортають спочатку у фалди на кшталт бинта, а потім далі спірально, утворюючи над головою малу шишку, що трохи нагадує єгипетський *ureus,* але знаходиться не над лобом, а над тім'ям; віночок цей ще оздоблюють гребінцем із шпильок з кольоровими головками, що їх затикають у віночок, а з-під віночка спускають на спину кілька стрічок та волосся, заплетене в дві коси.

Щодо замужніх жінок, то, як це сказано вище, вони ховають своє волосся під очіпок. Взагалі очіпок являє собою шапочку, пошиту з бавовняної, вовняної чи шовкової матерії, а в деяких місцевостях — із парчі; шиють його таким способом, що задня його сторона, яка приходиться на потилицю, має розріз на шнурівці, що дозволяє сховати під очіпок усе волосся. Форма очіпка (табл. XI) буває дуже ріжна як до місцевости. Найчастіше він буває циліндричний з плисковатим дном, иноді трохи закруглений (на Полтавщині та на Київщині); иноді дно,— щоб можна було вдягати очіпок на *кибалку,*— роблять значно ширше за самий очіпок, і тоді верхня частина його з тою самою метою відповідно розширена (на заході Волині); иноді це дно або Ціла передня частина очіпка робиться вгорі фалдовано (на Полтавщині, Харківщині та Вороніжчині); а иноді навпаки, цілий очіпок роблять довгувато-круглий напів'яйцюватої форми, що облягає цілком щільно голову (в значній частині Чернигівщини). Матеріял залежить, звичайно, найбільше від заможности; раніше очіпки далеко частіше робили із справжньої парчі, ніж тепер, коли шовкову парчу майже скрізь заступає бавовняна матерія або кольоровий коленкор, вишитий гарусом.

Найстаровинніше головне вкриття, що втрималось і досі на півночі і яке вдягають поверх очіпка,— це біла *намітка (перемітка, серпанок)* або взагалі біла *хустка.* Це головне вкриття замужніх жінок знаходимо в усіх слав'ян; У поляків воно дало навіть назву замужнім жінкам (biatogtowa). На Україні

ми бачимо його на всіх старих малюнках, починаючи з *Ізборника Святослава,* і це вкриття незмінно переходить через цілу історію України, переховується в козацьку добу, доходить і до наших часів, даючи відміни тільки в центральній та південній частинах країни, і то переважно лише щодо барви. Судячи по давніх малюнках, за найстаровинніші з сучасного білого головного вкриття треба визнати *обрус* та *намітку.* Обрус переховав свою назву найбільше у лемків, подекуди на Галицькій рівнині та в деяких місцевостях на Волині. Це не дуже довге (метрів 1 '/2—2), досить широке полотнище, що його просто кладуть на голову, а кінці його висять на плечах. Намітка скоріш усього така сама стара, як і обрус, і являє собою властиво той самий обрус, тільки її не кладуть на голову, а зав'язують навколо голови. Сучасна намітка в багатьох місцевостях України майже цілком зникла або зникає («баби побрали на той світ»,— натякаючи на звичай ховати літніх жінок майже завше в намітці), та в деяких, як, наприклад, у Козелецькому повіті на Чернигівщині, не тільки що існує, але й знаходиться в ужитку, як у старих жінок, так і у молодиць. Роблять намітку з льняних, рідше конопляних ниток, та найбільше з ниток сирового шовку (особливо понад Дніпром, в Київському та Канівському повітах). Вона має форму довгого (від 4 до 5 метрів), та не дуже широкого (60—70 сантиметрів) полотнища, майже завше білого і тільки часом, у дуже старих жінок, темно-димної барви; прасують її не праскою, а *галом,* цебто иноді кам'яною, а найчастіше шкляною кулею, трохи більшою, ніж великий помаранець. Для цього дві жінки тримають намітку за кінці та котять по ній гало. Носять намітку в ріжних місцевостях ріжно: иноді її зав'язують на кшталт низького, а в инших місцях ширшого циліндра, иноді в формі досить високого зрізаного конуса, що від нього фалди стирчать до переду голови, а то з боків, найріжноманітнішим способом. Кінці намітки зв'язують або сколюють ззаду та спускають їх по спині, иноді майже до самої землі. Иноді, особливо у старих жінок, частина намітки, складена в кілька разів, обрамляє ціле лице, проходячи під підборіддям. Взагалі намітка — це святочне головне вкриття; її вдягають, ідучи в гості, до церкви, або *«на смерть»*.

Инше біле головне вкриття, що зустрічається тільки в північній смузі України, являє собою, на нашу думку, ріжні та більш-менш далекі відміни намітки. Українки Городенщини та деяких місцевостей північної Волині це головне вкриття з полотна носять майже зовсім таким самим способом, як і намітку, обмотуючи лице та спускаючи кінці на плечі й на спину (табл. XIII, a); у бойків замісць намітки носять так звану *півку.* Півка — це досить великий чотирьохкутний шматок полотна чи бавовняної тканини; один його край иноді вишитий вузенькою смужкою. Півку вдягають таким способом, щоб ця смужка приходилась над лобом, а рештою півки обмотують голову в ріжних місцевостях ріжно. У Побуці, Брязі та инших селах, по течії Мізуні та Чачви, до Ломниці півкою обмотують голову, або, краще сказати, тім'я, досить тісно, потім зав'язують її навколо голови вишитим краєм, а решта півки спадає на плечі та на спину і становить щось подібне до короткої та щільної фати (табл. XIII, d; табл. XVIII, в). В инших місцевостях півку чи *рантух* (Reintuch) сильно крохмалять та роблять з неї щось на кшталт ореолу навколо голови, що дуже нагадує старовинне єгипетське головне вкриття. На півночі Волині та в північних частинах Київщини та Чернигівщини це біле вкриття доходить до розмірів невеликої хустки, часто затканої вузенькою червоною смужкою по краях або з досить широкими вибагливими вишивками по краях та по кутах (табл. XIII, b та c). Такими

ТАБЛИЦЯ XI

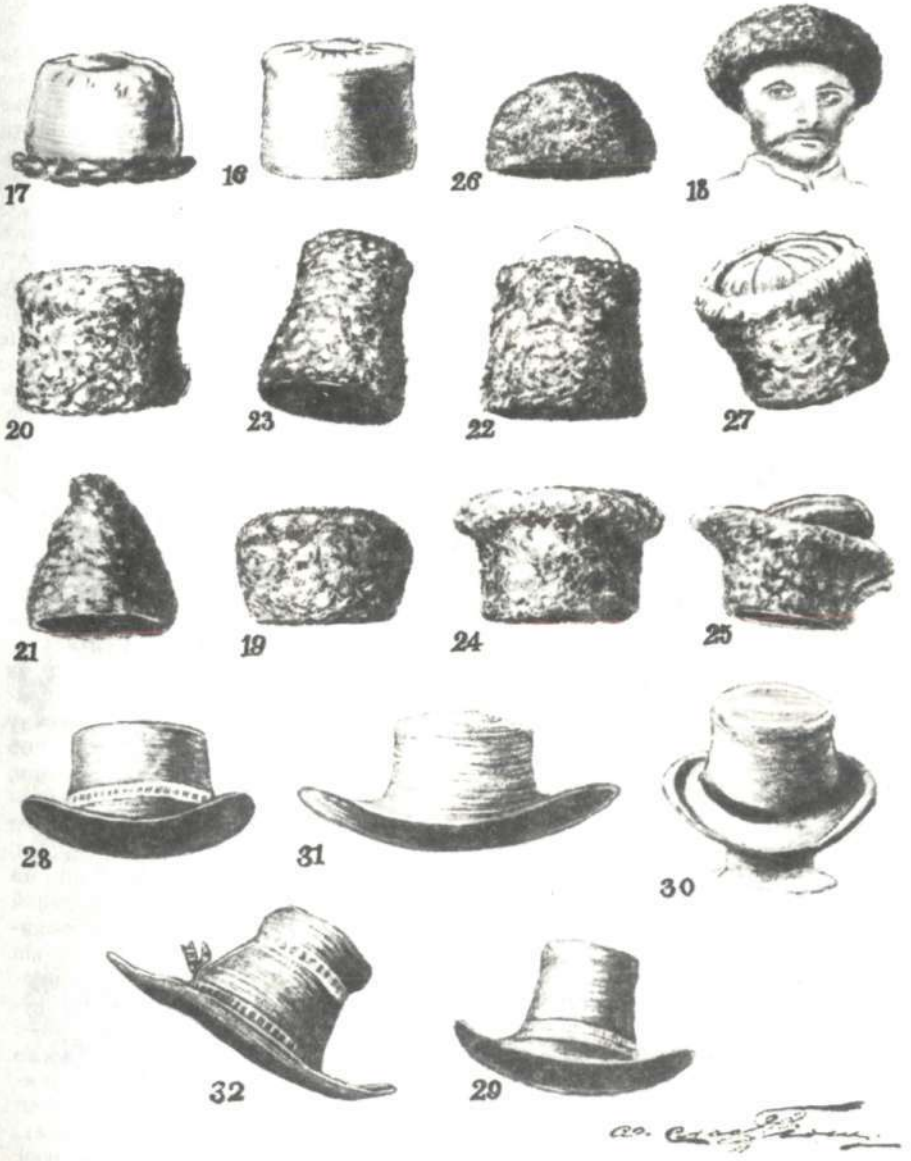
хустками або просто покривають голову, зав'язуючи кінці спереду під підборіддям чи ззаду під волоссям, або зав'язують ними голову ріжними способами. Ця ріжниця способів зав'язування та вишивки надає головному вкриттю жінок північної смуги України велику ріжноманітність, але основний та архаїчний характер його, що полягає в *білій барві,* все-таки заховується, хоч його й змінюють поволі барвисті хустки, на які приходить потрохи мода з півдня.

Барвисті хустки являють собою новину і на півдні України. Вони заступили собою старовинне біле головне вкриття в формі намітки чи обруса; про це свідчать малюнки Рігельмана, а також сам процес зміни, що відбувався та відбувається й тепер ще на наших очах. Так, у Кролевецькому повіті на Чернигівщині ще літ 50—60 тому, як переказують старі люде, замужні жінки носили білі хустки, а тепер замісць того барвисті хустки. Те саме сталося й на Гуцульщині, де, як свідчить Голембіовський, замужні жінки носили на голові «завої з тонкого білого полотна». Способи зав'язування барвистої хустки також незвичайно ріжноманітні. Мабуть, за найстаровинніший з них треба вважати обмотування хусткою цілої голови; при цьому хустку, як намітку, часто пропускають і під шию, так що з неї виступає тільки обличчя (табл. XI, 12 та 13). Далі, найчастіше обмотують хустку навколо голови; при цьому цікаве те, що тенденція поводитись із хусткою, як із наміткою, приводить до того, що, крім неї, зав'язують ще другу хустку таким способом, як це роблять, коли болять зуби (наприклад, у селі Бобровиці на Чернигівщині). Коли хустку складають для зав'язування навколо голови, то між фалдами вкладають кусок паперу або лика, щоб передня частина хустки трималася рівно. Хустка, зав'язана таким способом, має форму зрізаного конуса, іноді досить високого (на Чернигівщині), або циліндричну форму (на Полтавщині та на Київщині), або низько циліндричну зі зв'язаними спереду кінцями на кшталт банта (західня Волинь), або таку саму форму, як і попередня, але з кінцями, спущеними на спину (західня частина Київщини), або також у формі циліндра, але сплющеного зверху, з переду назад таким способом, що циліндр виходить дуже розширений вгорі по боках (північ Київщини та Волині), тощо. Нарешті, на південній Київщині, на Поділлю та в гуцулів хустка часто прибирає форму чалми, досягаючи дуже великих розмірів, а хустка на Полтавщині має розмір найменший (табл. X, в).

Щоб закінчити огляд головного вкриття замужніх жінок, треба згадати ще за *кораблик*. Це невеличка шапочка довгувато-округлої форми, що її краї дуже низькі, щільно прилягають з боків до втулини, а спереду та ззаду стоять догори загостреними кінцями. За козацьких часів такі кораблики, що їх малюнки в ріжних виглядах можна знайти у Рігельмана, були у великому вжитку. Тоді їх передні та задні кінці робили іноді подвійні, а тому на голові виходило щось на кшталт чотирьох вух чи ріжків. Робили ці кораблики з парчі або оксамиту, а одвороти — з футра. В наші часи вони затримались, та й то як дуже велика рідкість, тільки де-не-де на Харківщині та на Вороніжчині, і роблять їх тепер з сукна з оксамитовими одворотами.

4) Верхня та плечева одежа. Кіптар або кептар (румунське слово peptariu од peptu — груди) — рід української одежі, безперечно найстаровинніший та найпримітивніший, а тому й цілком однаковий як у жінок, так і в чоловіків. На перших щаблях культури ми зустрічаємо скрізь звірину шкуру як найелементарнішу одежу; посеред шкури зроблено отвір для голови, а дві її половини закривають спину та груди, як ми це бачимо й тепер,

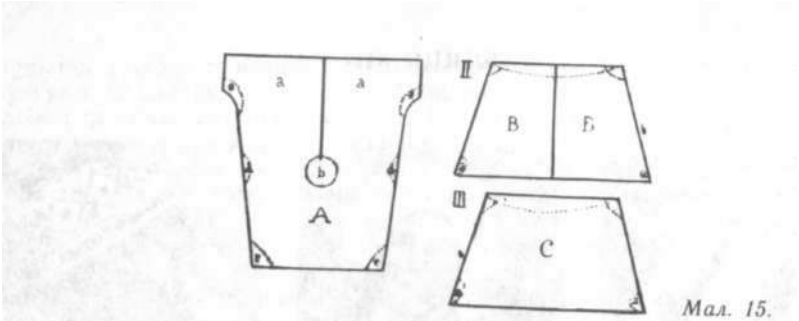
ТАБЛИЦЯ XII



наприклад, у зирян та великоруських поморів у Європейській Росії, а також у тунгузів на Сибіру, у тлінгітів у Північній Америці, у ведлів на острові Целебесі та в багатьох инших народів. Коли шкури були невеликі, їх уживали дві: одну на груди, другу — на спину, при цьому їх зв'язували чи утримували чимсь на плечах. Теплий клімат та успіхи культури дозволили старим грекам та римлянам замінити шкури на шматки вовняної тканини, що були, як і раніше, зчеплені на плечах, але не зшиті, утворюючи хитон або туніку. У країнах, не таких теплих, щоб прикрити бічні частини тіла, почали зшивати шкури спочатку з одного боку, а потім з обох, і в останньому випадку робили дірку для шиї та розріз посередині грудей для проходу голови. Отже, з'явилось щось подібне до сорочки без рукавів, спочатку із звіриних шкур, а потім з вовняної тканини і, нарешті, з тканини рослинної. До дірок, що зоставались збоку, щоб просовувати в них руки, потім стали пришивати рукава, до нижніх кінців — поли, і послідовно таким способом відбулась еволюція всіх родів верхньої одежі, що на початках була спільна для жінок і для чоловіків.

Хоч історик одежі у чехів Ч. Зібрт на підставі доказів, взятих, правда, з лінгвістичної палеонтології, відкидає правдивість відомостей Косьми Пражського, який свідчить, що чехи за глибокої старовини не знали ще ткацтва та вдягалися тільки в шкури, але ми не можемо дивитись на цю відомість як на щось неправдоподібне, пригадуючи хоч би свідоцтва старовинних римлян про pelliti reges або візантійців про болгарських послів, одягнених у звірині шкури. Мабуть, таки одежа із звіриних шкур була й первісною одежею всіх слав'ян. Щодо кептаря в старовинній Україні, то прямих вказівок на нього у нас немає, але малюнки козацької доби вже дають нам кілька зразків короткої куртки з футра, без рукавів або з рукавами,— первісного *кожанка.* Сучасний український *кептар* у простішій своїй формі являє собою під назвою бунди коротку (тільки до пояса) одежу або зовсім без коміра, або з дуже невисоким стоячим коміром навколо отвору для шиї та з двома отворами для рук: Лівий бік бунди утворюють або фалдою кожушини, або він зашитий; правий бік вільний, і його зав'язують ремінцями. Такі бунди носять і тепер, особливо за працею, на Буковині, часом гуцули та зрідка й бойки. Удосконаленішою ця одежа стає, коли вона зашита й з правого боку,— круг вирізу для голови роблять невисокий комір, а спереду роблять розріз не до кінця, щоб вдягати через голову, або до кінця — щоб вдягати звичайним способом. Такого роду одежа відома під назвою кептаря, та її носить ціле українське населення Карпатів як на східньому, так і на західньому схилі їх, а також гірське населення Трансильванії, Румунії та Сербії. На Буковині кептар иноді буває вишитий барвистими візерунками, яскраво кольоровою вовною або навіть шовком; часом замісць вишивок на ньому нашивки з ріжнобарвного сап'яну, що утворюють дуже хитроумний і часто пишний візерунок, особливо у гуцулів. Таким самим багацтвом орнаментації одзначаються кептарі галицьких та угорських гуцулів; у бойків вони значно простіші, а у лемків уже трапляються дуже рідко. Крім орнаментації, кептарі відзначаються в ріжних місцевостях і ріжним кроєм. У гуцулів кептар шиють з невеликим стоячим коміром і найчастіше — зовсім без талії, цебто мішком (табл. II та III, a, d; табл. XIX, a); у бойків часто приробляється до нього широкий одкладний комір з чорної чи білої кожушини, а крім того, роблять щось на кшталт талії чи перехвату з дуже короткими полами, що ледве доходять нижче пояса (табл. XIX, a, чоловіча фігура). Захищаючи від холоду спину, боки та груди та залишаючи при тому руки

ТАБЛИЦЯ XIII



Мал. 15.

цілком вільні, кептар став постійною та незамінною і літом, і зимою одежею українських горців, як жінок, так і чоловіків; він став конче потрібний їм в умовах їхнього гірського клімату з різкими та раптовими змінами вітру та температури. Але вже трохи нижче, на передгір'ях, кожуховий кептар стає цілком непридатний, і його заступає *катанка, бруслик* чи *лейбик,* цілком подібний кроєм до кептаря, але пошитий вже не з кожушини, а з сукна (табл. V, b та a; табл. XVIII, b та a).

Кожух. Коли за примітивну форму одежі вважати кептар, то кожух, безперечно, дальший його розвиток, і це знову-таки спільна одежа і для жінок, і для чоловіків. Головацький прямо говорить, що «верховинці (бойки) носять довгий кіптарь, а на рівнині до нього пришивають і рукава, так що кіптарь перетворюється в кожух». На Київщині, як свідчить Чубинський, селяне відріжняють дві форми кожуха: кожух *простий* та кожух *тулуб'ястий,* і дуже цікаве те, що перший, простий, далеко складніший, ніж другий, тулуб'ястий, що його шиють без стану, без фалд тощо, а раніше шили й без рукавів. Простота першого полягає в тому, що його більше вживають (а тулуб'ястий кожух носять лише заможніші люде), та ще в тому, що він старіший з походження, що виявляється і в його крої. Описуючи оброблення шкур та спосіб викроювання кожуха, ми згадували, що найбільша з потрібних для того кожушин іде на так звану *перегинку,* цебто верхню, основну частину цієї одежі; цю кожушину (А) перегинають удвоє, посередині на загині вирізують напівкруглий отвір (для шиї), потім розгинають та одну, трохи більшу, половину розрізують вздовж до шийного отвору. Таким способом, зігнувши кожушину навпаки, матимем не що инше, як добре відомий нам кептар. Далі, з другої розрізаної надвоє кожушини (В) пришивають дві передні поли, третя шкура (С) становить задні поли, з четвертої та п'ятої шиють бічні поли, а з шостої, також розрізаної надвоє, роблять рукава. Долучений малюнок показує, до якої міри цей крой відповідає і формі кожушин, а також і формі одежі, що її з них роблять (мал. 15).

Взагалі це все показує не тільки викроювання кожуха, але й цілу історію його розвитку, що почалась, як ми то бачили, з пришивання до кептаря передусім рукавів, а потім і більш-менш довгих пол. Підтвердження цього ми знаходимо і в формах українських кожухів, що існують і досі. Угорські українці і тепер носять короткі кожушки, що иноді ледве вкривають живіт, але, явна річ, з рукавами. Такі самі короткі кожушки трапляються у гуцулів. На старовинних українських портретах та картинах, наприклад «козака Мамая», часто можна бачити цю форму кожушка, чи *кожанка.* Полтавська кожушанка теж буває не довша як до колін, а в инших місцевостях України носять уже довгі кожухи, на які йде часом аж вісім овечих шкур. А щодо

тулуб'ястого кожуха, то він, мабуть, походить з довгої овечої пелерини, шуби чи *киреї,* спочатку зовсім без рукавів, а потім уже з рукавами (як це ми бачимо на малюнках одежі гетьмана та полковника у Рігельмана). В угорських русинів єдина довга одежа — губа — являє собою щось на кшталт некритого кожуха без рукавів, що від його невисокого коміра спущено на плечі та на спину кожушину в формі пелерини, вовною назверх, часом з овечими копитцями *(ратичками),* що на ній ще висять. *Простий* кожух, особливо на Правобережжі та в Галичині, дуже часто оздоблюють ріжними вирізаними з кольорового сап'яну нашивними візерунками, а на тулуб'ястому кожусі таких нашивок або зовсім нема, або дуже мало, зате часто його покривають сукном або черкасином. Цими тканинами покривають часом і простий кожух, і тоді такий кожух зветься *байбарак.* Як це вже сказано вище, на цілій Україні жіночий кожух (так само, як і кептар) нічим не відзначається од чоловічого, і дуже часто, особливо в небагатих родинах, одного кожуха носять і жінки, й чоловіки,— в міру потреби.

Катанка, бруслик (сербський *прслик, прслук),* чи лейбик, являє собою, як це вже зазначено, одежу, цілком аналогічну з кептарем, або, краще сказати, відміну його, пристосовану до не такого суворого клімату рівнини шляхом заміни овечої шкури сукном; одежу цю також носять і чоловіки, і жінки. Під першою з наведених назв ця одежа трапляється найбільше на південному сході Галичини та на Великій Україні; під другою та третьою назвою вона трапляється, буває, найчастіше у бойків на східньому схилі Карпатів та в угорських українців на західньому схилі. У гуцулів, з зазначених уже вище причин, цієї одежі нема '. У бойків її роблять майже завше з темно-сірого чи брунатного сукна (од того, якої барви вівці), так само, як і кептар без стану, а часом зовсім без коміра або з коміром, невеликим, стоячим, та з шнурками або смужками стрічки в формі петельок на грудях (табл. VIII, b та a).

У лемків лейбики шиють з иншого, найчастіше з синього сукна та оздоблюють значно більшою кількістю шнурків чи петельок (червоних, білих та жовтих), нашивають на нього безліч дрібних метальових гудзиків; а в деяких місцевостях синій або блакитний лейбик шиють до стану та обшивають його майже весь, навіть на спині, візерунками з тонкого червоного шнурка, чим цей лейбик і наближається до лейбика словацького. В угорських русинів лейбик найчастіше буває білий, обшитий по краях червоною або синьою стрічкою. На Галицькій рівнині лейбики, або катанки, найчастіше затримують крой справжнього кептаря, зовсім так само, як на півночі Київщини та де-не-де на волинському Поліссі, де їх шиють з білого або сірого сукна трошки довші, ніж до пояса. В инших місцевостях Великої України ця одежа, як ми це побачимо далі, перетворилася в другий одяг — *кірсетку,* що її переходові форми трапляються вже у північній смузі України.

Кірсетка повстала, як нам здається, з кептаревої катанки або бруслика наслідком здовження та необхідного при цьому вставлення клинців, що дали початок талії; первісний характер у кірсетці утримався найбільше в тому, що вона не має рукавів. У кількох селах Радомиського повіту, на Київщині, в тій самій місцевості можна спостерігати: у старих жінок сукняну катанку цілком

Головацький каже, що гуцули поверх сорочки вдягають «кіптар, чи кіптарик (рід камізольки чи кофти без рукавів), пошитий з зеленого або червоного сукна з талією, обшитий шнурками та застьобаний на очках>. Побувавши 1904 та 1905 року, з невеликим винятком, в усіх місцевостях, заселених гуцулами, ми у них нічого подібного не зустріли. Немає на таку одежу вказівок ні у Hacquet'a, ні у Голембіовського, ані в Шухевича.

Кольорові таблиці XIV—XVII празького видання через низьку поліграфічну якість опущено (ред.).

того самого крою, що й кептар, а у молодиць таку саму одежу, тільки довшу, з двома, а то й уже з трьома «вусиками» (табл. XIV, с), що утворились од вставлених клинців, так що можна сказати, кірсетка повстала на наших очах. На межі Старокостянтинівського та Заславського повітів на Волині під назвою «спенцера» носять лейбик без рукавів і без талії, хоч рукава иноді й трапляються. На Чернигівщині, як повідомляє А. Г. Сластіон, і тепер ще носять білу сукняну безрукавку, що її звуть катанкою (зовсім так само, як і в Галичині). У Кролевецькому повіті ми бачили катанку вже з «вусиками», і, мабуть, тут вона втратила свою назву, бо її звуть просто кірсеткою. У Лубнях на Полтавщині Гун, подорожній на початку XIX століття, бачив іще подібну одежу, але вже з рукавами. Отже, здається, тут ми знаходимо сліди поступового перетворення катанки в корсетку. Це перетворення повстало, мабуть, здебільшого одночасно з тим, як на місце сукна для цієї одежі прийшли бавовняні тканини, а це на Великій Україні сталося в 20—30-х роках минулого століття. Цим пояснюється повна відсутність корсетки як на малюнках Рігельмана, так і в описах одежі у Шафонського, Бантиша-Каменського, Арандаренка, а також і в Голембіовського та у Де ла Фліза. У всякім разі, корсетка — це частина жіночої одежі, порівнюючи з иншими, новішого походження, і вона, як показує все вищенаведене, найбільше розвинулась на східній Україні, тимчасом як на заході України в деяких місцевостях, як, наприклад, у Голтському повіті на Поділлю та в цілій Галичині, корсетки зовсім немає. В західній частині України корсетки бувають більше яскравих та строкатих барв і значно коротші, ближчі до лейбика, а на сході вони — темніші та значно довші; на Чернигівщині їх шиють з набойки з дрібними квіточками на чорному чи синьому тлі, на Полтавщині вони майже скрізь однобарвні, темних відтінків, а крім того, довші, ніж деинде на Україні (табл. XIV, є). На Харківщині та Вороніжчині корсетки шиють коротші, із строкатих тканин, бавовняної парчі тощо та довільно оздоблюють їх оксамитовими нашивками, ґудзиками тощо (табл. XV, д). Застьобують корсетки звичайно на лівому боці, але часом, як, наприклад, в Уманському повіті, посеред грудей, на *гапликах.*

Сердак — це верхня, як жіноча, так і чоловіча, одежа всіх галицьких горців та угорських русинів, але вона трапляється також і в деяких місцевостях Галицької рівнини. Своїм загальним кроєм вона дуже нагадує кептар без стану, але з рукавами, досить широкий та досить довгий. Викроюють його, по суті, таким самим способом, як і кожух: беруть шматок сукна, але не короткий, а двічі такий завдовжки, як майбутній сердак, складають його вдвоє, на загині роблять вирізку для коміра; задня половина, що йде на спину, зостається ціла, а передню розрізують од шийного отвору аж до кінця на дві поли; на боках внизу вшивають великі клини, що доходять до того місця, куди зверху вшивають прямі рукава. У гуцулів сердак трохи довший за кептар, з невеликим стоячим, часом відкладним коміром (табл. XIX, в); його шиють звичайно з червоного та чорного, рідше з білого сукна та оздоблюють великою кількістю яскравих барвистих шнурків та петельок на передніх полах, иноді по всіх швах та по комірі, до якого пришивають, крім того, ще й *дармовіси,* цебто зав'язки з гарусними китичками або кульками на кінцях. А иноді, як свідчить Головацький, цю назву мають два шнурки, сполучені кутасами та перекинуті за спину; їх частіше звуть *ботвицями* і служать вони для того, щоб тримати сердак, коли його не вдягнено в рукава й не накинуто на плечі, а закинуто назад. Дуже часто, однак, для цього служать не ботвиці, а досить міцні ланцюжки — ретязі — з жовтої міді.

У бойків (табл. XVIII, d, фігура зліва) сердак довший та переходить у свиту, але подібність його до кептарного лейбика ще наявніша, бо ж у гуцулів властивого лейбика, цебто кептаря, пошитого з сукна, немає. Переходову форму становить жіночий сердак, довгий, як у чоловіків, але ще без рукавів, тимчасом як у чоловіків він завше з рукавами. Цілком однаково, як у жінок, так і в чоловіків цей сердак носять майже завше в рукава, а на грудях мають білі або двохбарвні (білі з чорним або жовті з червоним) петлі з стрічок або з шнурків, які нагадують старовинний одяг на мініятюрах Кенігсберзького літопису, тощо. Сердаки у бойків шиють чорні або сірі, у лемків — такі самі, а навколо Станиславова та в Карпатській Русі — білі з чорною, зеленою тощо нашивкою на передніх краях пол та на комірі.

Свиту (свитка, сермяга, юпка, гуня, гунька, капота) треба вважати за одну з дуже старовинних українських одеж, бо про неї маємо згадку вже в житії Феодосія, у Патерику Печерському («одежда бЪ свита власяна... извнутрь же на ней ина свита»), в Іпатьєвському літописі тощо. Якого крою була тодішня свита, ми, явна річ, сказати не можемо, не маючи ні одного хоч трохи достовірного її малюнка. Але є, однак, одна обставина, що дозволяє припускати, що й тодішня свита могла мати крой, дуже близький до сучасного або принаймні до дуже ще недавнього крою української одежі тої самої назви. Річ у тому, що і в наші часи верхня одежа нашого духовенства — підрясник, чи ряса,— як це помітили глибокі знавці українського одягу Б.С. Познанський та А. Г. Сластіон, має цілком той самий крой, як і українська свита: «так само нерозрізана спина, такі самі фалди і так само вшиті рукава», з тою тільки ріжницею, що ряса має рукава ширші та взагалі одежа духовенства значно довша. «Маючи на увазі певну сталість традиції у всьому, що торкається духовенства, не неможливо, щоб і свита, яка за часів святого Феодосія Печерського, мабуть, була спільною одежею і для духовенства, і для мирян, заховала свій старовинний крой». У XVIII столітті свита, безперечно, мала вже той загальний крой, що й тепер, як це можна бачити на згаданих уже вище малюнках Рігельмана.

Сучасна українська жіноча свита у своїй найстарішій та найпростішій формі має дуже багато спільного з сердаком у бойків, особливо коли сердак з рукавами. її викроюють зосім так само (хоч і трохи ширшу, щоб одна пола добре заходила на другу), так само вона й розширена вниз од стану вставленими клинами, що їх роблять ширші, ніж у бойків, та які доходять аж до стану, утворюючи так звані *вуси.* В найдавнішій та найпростішій формі, як це видно, наприклад, на малюнках Рігельмана та на кількох екземплярах старовинних жіночих свит, що переховались у колекціях, цю одежу шили «до двох вусів». Потім, як видно з відомостей, що мені ласкаво подав А. Г. Сластіон, почалися зміни, які полягали в тому, що спершу до колишніх двох «вусів» додано третій посередині, наслідком чого зникла вузька нерозрізана в стані спинка *(прохідка* чи *засібок);* потім стали додавати ще «вуси», доходячи в цілому до 5, 7, 9 і навіть до 11 «вусів» на свитах (правда, це трапляється дуже рідко, бо дальшому збільшенню числа «вусів» стає на перешкоді більш-менш значна грубість сукна, хоч би й найтоншого—ягнячого). В місцях, де пришиті гострі кути клинів, що утворюють «вуси», щоб міцніше закріпити шов, робили перше невеличкі півокруглі язички, що виступали назверх, а потім замісць того почали вставляти трьохкутні або в формі серця шматочки шкури, сап'яну або сукна, червоного або чорного; а в старовинних свитах, крім того, на шви в цьому місці накладали барвисті шнурки, що разом із тим були й оздобою свити. Ці «вуси» зі згаданими вище вставками,

являючи собою архаїчну рису свити, що на початках була однакова і в жінок і в чоловіків, становлять тепер найістотнішу одзнаку жіночої свити від чоловічої, бо в чоловічій свиті, як це ми побачимо далі, «вуси» давно вже замінено на фалди чи *«ряси»*. Комір жіночої свити передусім одзначається тим, що *викот,* цебто виріз для нього, роблять закруглений та значно ширший, ніж у чоловічій свиті, щоб видно було шийні оздоби; щодо самого коміра, то він досить низький (2—2,5 сантиметра), а на кінцях сходить нанівець; *клипні,* цебто лацкани, вирізують також дугою по шийному викоті. Иноді, правда, роблять і відкладний комір, як, наприклад, в деяких місцевостях на Київщині. Цікаво зазначити, що на згаданих уже малюнках Де ля Фліза з другої чверти минулого століття на жіночих свитах трапляються як стоячі, так і відкладні коміри. Рукава жіночої свити робили раніше з так званими *заковрашами,* цебто заворотами, більш-менш мистецьки вирізаними, але їх тепер або зовсім нема, або їх заступає невелика лямівка із стрічки. Поли жіночої свити роблять якомога ширші та скошують їх так, щоб унизу права пола заходила на ліву, прикриваючи її. Взагалі на жіночій свиті, як і на всіх українських одягах, жіночих і чоловічих, права пола завше прикриває ліву, і одежу застьобують з лівого боку на гудзика, сплетеного з ремінця у форму кульки, та на петельку, або останніми часами на *гаплик,* цебто гачок. Довжина жіночої свити в ріжних місцевостях неоднакова: на Лівобережжі свити взагалі коротші, на Правобережжі, а особливо на Галицькій рівнині, вони довші. Одріжняються свити ріжних місцевостей і барвою; найулюбленіша та найбільш поширена барва — біла, а сірі та темні свити трапляються тільки на півночі та заході України. На південній Волині та на Поділлю жіночі свити обшивають барвистими шнурками, що становлять ріжні візерунки, тощо. В Галичині та на Буковині на жіночих свитах вишивають кольоровою вовною невеличкі візерунки на комірі та ззаду на «вусах».

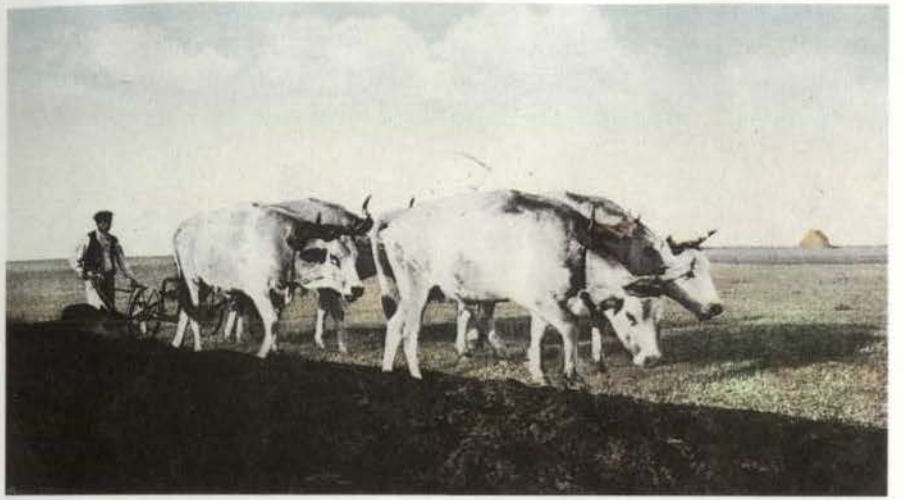
Юпка. Назва ця близька до слова «жупан» на Україні, стосується тільки до одежини верхньої частини тіла; її ніколи не вживають у тому розумінні, яке стало звичайним у великоруській літературній мові та в новіших мовах європейських. Передусім *юпкою* звуть вкорочену та легеньку жіночу свиту, а крім того, ще дуже подібну до неї відміну її — «крамну» юпку, цебто пошиту з купованої мануфактурної тканини (черкасина, китайка, найчастіше — набойка). Перша ні кроєм, ні матеріялом своїм не відзначається од свити, особливо коли вона пошита не з легшого сукна, чи *рядовини,* цебто того самого білого сукна, тільки на нитяній основі. Друга (табл. XIV, a, d, f) одзначається од свити иноді збільшеним числом *вусиків,* а иноді й відкладним коміром з нашиваними оздобами. Крім того, в «крамних» юпках ми ще зустрічаємо иноді заміну «вусів» фалдами або фалдами особливої форми — клепками, що являють собою чи то «вуси», що поступово розходяться донизу, чи то плоскі фалди, досить широкі вгорі, в талії та ще ширші внизу, понад краєм одежі. У міщанок комір юпки найчастіше закладають у численні фалдочки та так само, як і кишені та перед на грудях, обшивають його вузенькими смужками оксамиту. Юпка такої форми у місцевостях, близьких до Великороси, на Вороніжчині та на Харківщині (особливо у Старобільському повіті), часто зветься *«шушпан»*.

Цілком особлива одміна «крамної» юпки, одміна, що майже зовсім уже зникла,— це *«байкова* юпка»; її шили з зеленої або червоної байки, цебто з фланелі, та цілу обсаджували мушками з невеличких кусничків, у першому випадку — з червоної, а в другому — з зеленої вовни. Ще літ коло 30 тому ця одежина нерідко траплялася в центральній Україні, на Полтавщині та на

*У царині. Листівка початку XX ст. Видавництво «Рассвет». Київ *.*

С. Світославський. Вітряки. Олія.

*Додому. Листівка початку XX ст. Видавництво «Рассвет». Київ *.*



*Український краєвид. Оранка. Листівка початку XX століття. Видавництво тов. Грандберг. Стокгольм *.*

*Біля вітряка. Листівка початку XX ст. Стокгольм *.*

*Українські селяни. Фото початку XX ст. Видавництво «Рассвет». Київ *.*

*Старий і стара. Фото початку XX ст. Видавництво «Рассвет». Київ *.*

*Зустріч. Фото початку XX ст. *.*

*Ярмарок. Фото початку XX ст. Видавництво А. Еліасон. Стокгольм *.*

*Обід у полі. Листівка початку XX ст. *.*

*Жнива. Листівка початку XX ст. Видавництво «Рассвет». Київ *.*

*Сільське подвір'я. Листівка початку XX ст. Видавництво «Рассвет». Київ *.*

*Рибалка. Листівка початку XX ст. *.*

Рибалка з неводом. Листівка початку XX ст. Видавництво Е. Г. Сванстрем. Стокгольм.

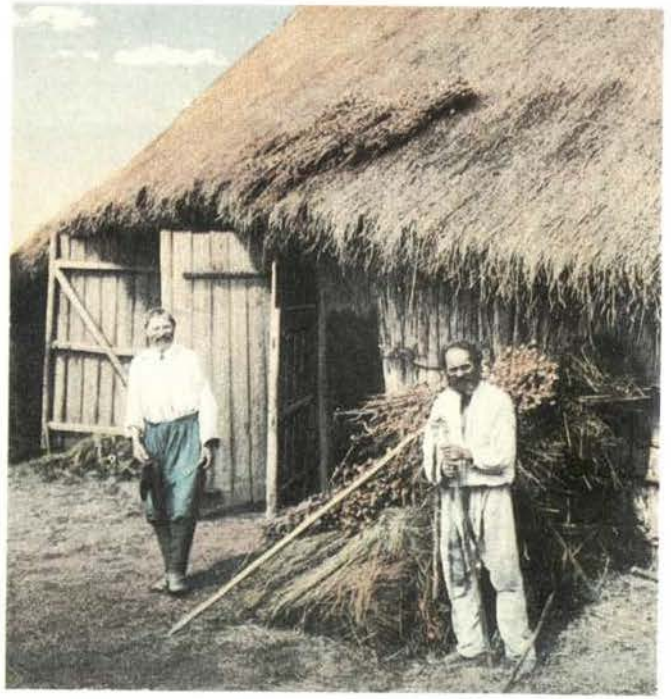
С. Васильківський. Мисливці. Олія. Близько 1890.

*Труть коноплі. Листівка початку XX ст. *.*

*За роботою. Листівка початку XX ст. Видавництво «Рассвет». Київ *.*

*Молошниця. Листівка початку XX ст. *.*

*Закохана. Листівка початку XX ст. Видавництво «Рассвет». Київ *.*



*Молотники. Листівка початку XX ст. Видавництво «Рассвет». Київ *.*

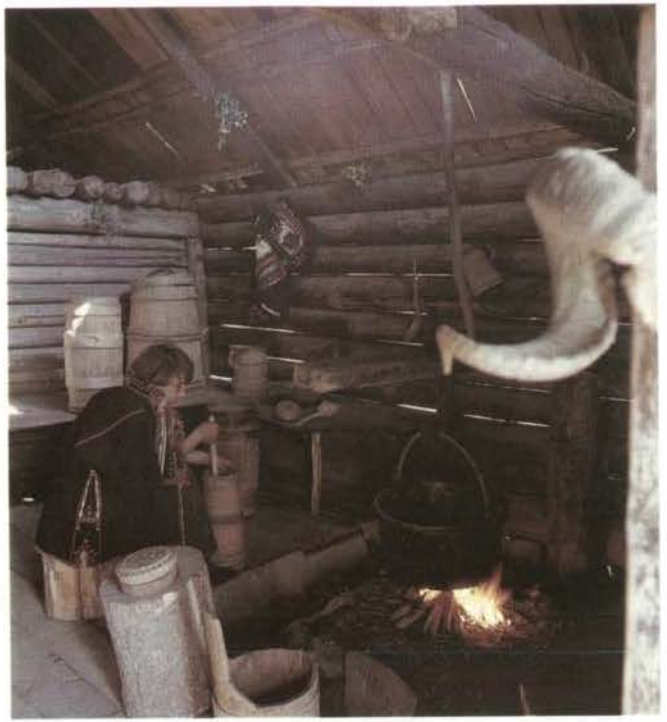
*Біля клуні. Листівка початку XX ст. Видавництво «Рассвет». Київ *.*

С. Світославський. Пасіка. Весняний день. Олія. 1899.

*На пасіці. Листівка початку XX ст. *.*

*Коло віялки. Листівка початку XX ст. Видавництво «Рассвет». Київ *.*

*Полісся. Господиня, що меле зерно кукурудзи на жорнах **.*



*Ватра в колибі карпатських вівчарів **.*

*Копання картоплі. Листівка початку XX ст. Видавництво «Рассвет». Київ *.*

У неділю. Листівка початку XX ст..*

Київщині (табл. XI, f), але тепер вона трапляється надзвичайно рідко і зникне остаточно, коли тільки не буде відновлена від якоїсь примхи сільської моди, які иноді трапляються.

Жупан — старовинна одежа козацьких часів; тепер вона вже цілком вийшла з ужитку та стала рідкістю, навіть у старих козацьких родинах, до такої міри, що в наші часи нам відомі тільки два-три екземпляри в колекціях українських музеїв. Хоч жупан був запозичений з Польщі, де свого часу він був дуже звичайною частиною шляхетського костюма, але крой його на Україні мало в чому відзначається од звичайної жіночої свити. Шили жупани з тонкого блакитного, гранатового чи якоїсь иншої яскравої барви сукна «до двох вусів»; притому ці «вуси» там, де вони вшиті на талії, оздоблювали золотим шнурком або позументами, що ними оздоблювали часто й усі шви. Комір завше був відкладний та закруглений з барвистого оксамиту чи з вишиваного штофу, коли тільки він не був з особливого чи якогось иншого дорогого футра, а одвороти на грудях — з парчі або з того самого матеріялу, що ним оздоблювали й заковраші, цебто одвороти на рукавах. Иноді рукава розрізували і так залишали їх висіти, а до них вставляли рукава фальшиві, вже вузькі, з иншої, звичайно також штофної, тканини. Тоді жупан уже звався *кунтуш* з причини подібности до чоловічої одежі тої самої назви з висячими рукавами, що у чоловіків закидувались назад.

Майже цілком подібна до жупана одежа, що мала назву *капоти* тощо, затрималася ще де-не-де серед міщанок в Галичині, а літ коло 50—60 тому траплялася ще й на Україні. Капота — це той самий жупан, з такими самими позументами «до двох» по боках спини «вусів», але з дуже широким, що висить на спині, напівкруглим коміром, найчастіше з «сивої» кожушини, що нею облямовані також і краї передніх пол. Капоту шили також і з сукна, але темнішої барви та з великим викотом коло шиї, щоб було видко дукачі та намисто. Капота такого роду є в Етногр. відділі Музею Імп. Олександра III; нам довелось бачити її також в Етнографічному Музеї Харківського університету та у пані Нестерович, громадянки міста Львова.

Зовсім начебто на боці од описаних досі частин верхньої жіночої одежі стоять *халат, гугля* та *чуга.* Назва «халат» зустрічається лише на східній Україні, найбільше на Харківщині та Вороніжчині, та означає довгу жіночу одежу на кшталт юпки, але иноді без стану та з широким круглим відкладаним коміром з фалдочками та зубчиками та дуже часто зі зборами на подолі. Найчастіше шиють халати з набойки, китайки та з тонкого фабричного сукна — на підшевці.

Гугля, чи *манта,* гуцулів має форму великого мішка, розпоротого або, краще сказати, не зашитого з одного боку. Вдягнена на голову нерозпоротим кутком мішка, вона являє собою щось на кшталт плаща, що обгортає ціле тіло, з капюшоном, що ним можна закрити голову, але можна його й одкинути назад, як усякий инший капюшон. Гуглю шиють звичайно з білого сукна та обшивають на швах товстим вовняним, найчастіше яскраво-жовтим, шнурком; кінці його, що пришиті спереду та мають назву *ботвиць,* призначені для утримання гуглі на плечах, коли капюшон одкинуто назад. Бідніші люде шиють гуглю також і з сірого сукна.

Дуже старовинне походження цієї одежини, крім крайньої простоти її крою, можна доводити також і тим, що за наших часів вона являє собою одежу майже тільки ритуальну; її вживають тільки на весіллі, коли молода обов'язково мусить бути в гуглі, хоч иноді її вдягає також і жених. Гуглю навіть рідко потім і доношують, а переховують як пам'ятку про шлюб або

перешивають на щось инше. *Чуга, чуганя* чи *гуня* угорських українців має також примітивний характер та являє собою спільну одежу як для жінок, так і для чоловіків. Це — короткий (найчастіше вище колін) і дуже рідко довший плащ, майже півокруглої форми, з викотом тільки для шиї, що обшитий смугою шкури або червоного сукна, та з рукавами; витканий він з овечої вовни таким способом, що зверху виглядає як велика овеча шкура з довгою вовною, а всередині — досить густа тканина (табл. XIX, с). Найчастіше чугу роблять з сірої або з білої вовни і далеко рідше — з цілком чорної. Дуже можливо, що цю чугу, яка дуже нагадує і властивостями тканини, і зовнішнім виглядом кавказьку бурку, запозичили угорські українці від угрів, бо у цих останніх (особливо у чабанів) вона переховалась у формі дуже довгої одежі.

5) Одєжа, що її носять безпосередньо на тілі (білизна). *Сорочка,* чи *кошуля.* Питання про те, до якої міри можна у нас вважати за старовинну цю частину одежі (назву її виводять од латинських слів sarca та casula), досить тяжко розв'язати. У римлян льняна tunica interior sive interula ввійшла до вжитку тільки за імператорів, і під назвами, похідними од casula, траплялася досить рідко в Західній Європі навіть за середньовіччя. Щодо України, то, як ми це вже зазначали, сорочка (від старовинного слав'янського слова *рубъ* в українській мові переховалось тільки слово *руб'я*\ цебто лахміття), безперечно, були в ужитку вже за князівської доби, а крім того, знахідки дуже численних пряслиць та решток, правда не дуже точно означених, льняних чи конопляних волокон у пізніших могилах дають право думати, що сорочки були в ужитку ще й раніше. Будь що будь, існування сорочки як частини української одежі вже на початках історичних часів можна вважати за доведене. За козацьких часів, судячи по кількох перехованих екземплярах та по малюнках Рігельмана, принаймні на Лівобережжі, жіночі сорочки мали той самий крой, як і сучасні в тих самих місцевостях; цебто вони були без коміра, тільки з вузькою лямівкою по краю зібраного на нитку полотна, з досить великим викотом, з вишитими рукавами і подолом.

Сучасні українські жіночі сорочки можна розподілити на два головних типи: лівобережний та правобережний; при цьому, як і в багатьох инших випадках, велику частину Київщини треба віднести до типу лівобережного. Жіночі сорочки Лівобережжя одзначаються тим, що не мають коміра, а викот для шиї просто збирають на нитку, а потім обшивають тасьмою чи смужкою полотна; на кінцях роблять петельки, щоб протягувати шнурочок або стрічечку для зав'язування. Правобережну жіночу сорочку, навпаки, шиють завше з коміром, иноді стоячим, найчастіше відкладним. Обидва типи сорочок шиють звичайно з розрізом на грудях, посередині, з досить широкими рукавами та значної довжини (найчастіше до кісточок), щоб подол сорочки було хоч трохи видко з-під иншої одежі. Сорочки роблять або *додільні,* цебто цілі зверху донизу, з одного шматка полотна, або *до підточки,* коли верхню частину сорочки шиють з тоншого полотна, а нижню — з грубшого. Цю останню форму, явна річ, найлегше пояснити чисто економічними причинами, але існують факти, що примушують припустити щось инше: в деяких місцевостях Галичини, особливо у лемків та бойків, трапляються ще сорочки, що

[1] Назви сорочки, що походять од старовинного слав'янського слова *рубъ,* переховались у сербів *(rubach),* чехів *(rubas)* та у великоросів *(рубаха).* У сербів, чехів та поляків вживають, крім того, і назву *кошуля* (kosulja, kosila, koszula).

Т. Калинський. Українська селянка. Акварель. 1778—1782.

Т. Калинський. Українська дівчина-міщанка. Акварель. 1778—1782.

їх верхня частина (властива сорочка) цілком відокремлена від нижньої *(подолок* чи *спідник),* і кожну з них вдягають окремо, причому подолок являє собою щось на кшталт маленької спіднички. Така коротка сорочка має свою паралель і в чоловічому убранні в формі старовинної сорочки бойків, що не доходила до пояса (звідки і назва бойків — «жовточереві») та що й тепер заховалась іще і дуже поширена ще серед угорських українців (табл. XVIII, с). Ці факти, явна річ, не можуть не навести на деякі зауваження, які ми розглянемо пізніше, коли будемо говорити за чоловічу сорочку; а тепер ми згадаємо тільки ще за одну форму жіночої сорочки, досить виняткову: це сорочка лемків та деяких бойків. її також роблять зборами зі складками коло шиї, але складки ці незвичайно численні, особливо спереду, де вони становлять щось на кшталт фалдованої манішки (табл. XVIII, f), иноді простроченої візерунком з білих та барвистих ниток. Розріз у цій сорочці роблять збоку; він захоплює частину рукава та грудей, так що сорочку вдягають боком. Такі сорочки трапляються де-не-де в долині річки Опора, найбільше у селі Лавочній, а крім того, і «на лемках», де їх почали вже заступати звичайні європейські сорочки, але в глухих місцевостях, однак, трапляється ще багато сорочок з «подолками».

Дуже характеристичну особливість українських жіночих сорочок становлять *вишивки.* Вишивками оздоблюють найбільше верхні частини рука-

вів, їх оторочку коло запястя, комір, коли він єсть, та нижній край сорочки — подол, що його вишиту частину звуть *лиштвою.* Инших частин української жіночої сорочки ніколи не вишивають, з дуже рідкими винятками, як, наприклад, той, що довелося нам бачити на Волині, де сорочка була вишита зористим візерунком на грудях. Найбільше праці та мистецтва докладають до вишивки верхнього краю рукава, так званого *полика,* цебто більш-менш широкої (від 10 до 15, а часом і більше сантиметрів завширшки) смуги впоперек рукава, трохи нижче плеча, а також і *підполичя,* вужчої (3—5 сантиметрів) смужки, нижче полика. Оторочки рукавів коло зап'ястя завше роблять дуже вузькі, так само як і візерунок на комірі, коли комір є, зате лиштва являє собою иноді дуже широку смугу вишивки, що доходить часом до 10 см завширшки. Вишивки ці дуже ріжні як способом вишивання, так і матеріялом, малюнком та барвою; а крім того, і щодо свого географічного поширення. Способи вишивання зводяться загалом до трьох: 1) вирізування або мережка, 2) настилування або вишивання гладдю і 3) хрещиками. Перший з цих способів одзначається особливим мистецтвом і дуже тяжкий, бо при ньому нитки витягають, роблять прорізи, і візерунок стає наскрізний, на кшталт *мережива.* Другим способом вишивають або білими нитками по сировому полотні, або навпаки, а то ще кольоровими бавовняними нитками *(заполоччю),* вовною, шовком та метальовими нитками. За наших часів вишивки білими нитками існують ще подекуди на Чернигівщині та місцями на Полтавщині, на Київщині й на Поділлю; вовною вишивають у Галичині, особливо у гуцулів; шовком — найчастіше на Буковині. Шовком вишивають і в тих дуже рідких випадках, коли хотять відтворити старовинні візерунки козацьких часів, бо ж за козацької доби настилування шовком було дуже поширене; його застосовували не тільки до вишивання жіночих та чоловічих сорочок, але й простирадел, скатірок тощо, церковних річей (поручів, воздухів, підризників та ин.). Нарешті, третій спосіб — хрещиками, найбільше поширений тепер, полягає в тому, що вишивають хрестиками по канві, яку утворюють нитки більш-менш грубого полотна; вживають для вишивання тільки *заполоч,* цебто бавовняні нитки синьої або червоної барви. Щодо малюнка, то в орнаменті українських вишивок взагалі, як у всіх південних та західніх слав'ян, переважають мотиви рослинні, починаючи з нехитрої північно-української «сосонки», «хмелю» тощо до чудово вишитих шовком *гвоздик,* більш-менш стилізованих квітів *хмелю,* дубових листків, *троянд* і навіть *лотоса* на старовинних візерунках підризників. Чисто геометричні форми, занесені переважно з півночі, трапляються дуже рідко, і то найбільше у вишивках хрестиками, причому значну ролю грають варіяції грецького хреста тощо. Але єсть дуже багато візерунків, по суті зовсім не геометричних, а чисто рослинних, що набрали геометричного характеру з причини сильної стилізації, як, наприклад, хвилясті лінії «хмеликів» перетворились у лінії ламані; рожа стала геометричною зіркою тощо. Нарешті, і малюнки тварин та архітектурні мотиви майже зовсім не трапляються, а коли й трапляються, то найбільше тільки у вигляді назв: *метелики, рачки, павучки, собаки, півники* тощо; візерунки з цими назвами дуже мало нагадують справжні тваринні форми. Географічно найпростіші геометричні форми переважають у північній смузі України; у середній смузі ми знаходимо майже самі тільки рослинні мотиви, а на півдні на Поділлю, на Підгір'ю в Галичині, а особливо в Гуцульщині, знову зустрічаємось з геометричними формами, дуже складними та строкатими з усіх поглядів, так що вони нагадують иноді орнаментацію черемисів тощо. Цьому поширенню орнаментальне

них мотивів майже цілком відповідає й розполог барвистости вишивок. На півночі без розділу панує червона барва у вигляді вишитих червоними нитками смужок; у середній смузі до червоної барви додають синю, замісць якої останніми часами, через те що синя заполоч линяє, вживають чорну . У деяких місцевостях на Поділлю панує скрізь тільки чорна барва, а в инших місцевостях, так само як і на Буковині, в південній Галичині та особливо у гуцулів, крім чорної, з'являються жовта, зелена, червона та ин. барви, а візерунок, крім геометричного ускладнення, стає незвичайно поліхромним. Тому що розгляд орнаментації українських вишивок має ще ввійти в програму статті про народне мистецтво, ми обмежимося тут тільки загальними зазначеннями, не вдаючись у деталі та в детальний аналіз орнаменту.

Коли б на підставі вищенаведених спостережень ми захотіли б торкнутися питання про походження орнаментації українських вишивок, то це, явна річ, поставило б нас перед чималими труднощами. Не маючи майже ніяких археологічних та історичних даних, принаймні до часів козацької доби, нам для наших припущень щодо цього залишався б один тільки матеріял, а саме __ порівнюючий; але й це матеріял, при даних умовах, виявився як далеко не надійний. Безперечно, що монохромна та бідна геометрична орнаментація вишивок північної смуги України дуже близько відповідає тому, що ми знаходимо у білорусів, і тому цю форму вишивок, без особливої небезпеки щодо помилок, можна визнати відповідно найстарішою. Для орнаментації середньої смуги України ми не знаходимо аналогій у ближчих сусідів українців — великоросів тощо і тому мусимо звернутися за ними на захід, до болгар, румунів, сербів та чехів, де, як це вже ми визначали вище, також панують рослинні мотиви. Але коли ми звернемося на схід, то там, наприклад, у перському мистецтві, перед нами відкриті цілі скарби рослинних та найбільше квіткових орнаментаційних форм, що, наявно змішуючись з иншими східніми мотивами, спочатку через Візантію, а потім безпосередньо мали вплив не тільки на слав'янство, але й ціле населення Європи. Зносин зі Сходом в України ніколи не бракувало. Не кажучи вже про рухи доісторичних народів, в нашій старовинній літературі ми знаходимо згадки про половецькі узороччя та візантійські паволоки тощо; за козацьких часів запорожці «шарпали» береги Анатолії та привозили багату здобич трапезундських та инших малоазійських тканин, на яких ми зразу пізнаємо оригінали наших гвоздик тощо та які в далеко більшій ще кількості мусіли приходити на Україну шляхом торговельних зносин. Геометрично поліхромна орнаментація подонських, буковинських та гуцульських вишивок для свого з'ясування ставить перед нами ще більше труднощів. їхня строкатість, а иноді вражаюча подібність до фінських візерунків примушує шукати їх джерело в угорських, а може, й старих болгарських впливах, змішаних, звичайно, з візантійськими, а потім з турецькими впливами.

б) Одежа нижньої половини тіла

1) Верхня поясна одежа. Україна — одна з небагатьох європейських країн, що переховали ще й досі найпримітивнішу одежу, яку являє собою шматок тканини, просто обгорнутий навколо нижньої половини тіла та притриманий коло стану зав'язками або *поясом.* Такі одежі на Україні — *запаска, дерга* та *плахта* з *попередницею,* замісць яких потрохи з'являються *спідниці, літники* та инші відміни загальноєвропейської спідниці.

[1] В першій половині XVIII століття заполоч іще виписували зі Сходу через Крим; мабуть, вона була кращої якости, ніж пізніша.

Пояс. Передусім з цього роду одежі, звичайно, слід розглянути пояс як найпримітивніший тип одягу, що безперечно дає початок всім иншим, які являють собою дальший його розвиток або доповнення. Старовинні пояси, на жаль, нам цілком невідомі, крім кількох знахідок решток шкуратяних поясів у пізніших могилах. Майже повний брак вказівок на жіночі пояси в нашій старовинній літературі дав привід проф. Аристову для твердження, що пояси, принаймні золоті та срібні, носили тільки самі чоловіки, хоч разом із тим він сам згадує вже про золотий пояс княгині на відомому малюнку в *Ізборнику Святослава.* За козацьких часів жіночі пояси, явна річ, так само, як і раніше, носили або в формі окремої речі з одягу, або у вигляді вузької вовняної смужки — «крайки», до якої пришивали край запаски тощо. Але дуже можливо, що й у ті часи пояс, що грав ролю оздоби, вживали переважно чоловіки, особливо вояки. В наші часи на Україні чоловіки й жінки носять однакові пояси. Ще літ 20—ЗО тому найбільше були поширені вовняні пояси, власного виробу та фарбування, найчастіше червоні, зелені та инших барв. Тепер замісць них уже часто вживають куповані пояси; при цьому дуже цікаво підкреслити, що ці фабричні пояси мають на собі наявні сліди старовинних форм. Так, наприклад, у Кролевці й тепер виробляють бавовняні пояси з поперечними смужками ріжних дуже яскравих барв, що, явна річ, наподоблюють колишні «каламайкові» пояси східнього походження, бахрому яких наподоблюють на кінцях рядами виткані малюнки китиць. Ці китиці з'явились також і на звичайних кролевецьких рушниках з того часу, як рушники стали вживати замісць поясів, найбільше на Чернигівщині. На півночі України пояси взагалі скромніші, і на Волині, наприклад, їх роблять часто із звичайного полотна. Пояс вдягають або поверх пояска запаски, плахти чи спідниці, або підперезуються ним поверх свити, особливо зимою.

Запаска — це чотирьохкутний шматок грубої (неваляної) вовняної тканини з зав'язками на верхніх кутах; цими зав'язками прив'язують навколо стану одну запаску спереду, а другу ззаду таким способом, що з обох боків, особливо знизу, трохи видно сорочку. Запаски бувають звичайно чорні, зрідка темно-синьої барви, але иноді трапляються й червоні, але тоді вони звичайно заступають місце фартуха. Запаски носять переважно до праці, наприклад у жнива; а в свято замісць запаски вдягають плахту.

Дерга — це товсте шорстке сукно, ткане з овечої вовни 60—70 см завширшки та пофарбоване на чорне або на червоне. Коло трьох метрів такого сукна розрізують на три шматки, зшивають їх вздовж і дістають таким способом полотнище, яке обмотують навколо стану та підперезують поясом. Дерга трапляється найбільше на Харківщині та на Полтавщині.

Плахта — це полотнище коло 4 метрів завдовжки, виткане з пофарбованої вовни; завше в кратки, з більш-менш вибагливим малюнком, а часом іще потім вишите від руки вовною чи очками в кожній кратці. Полотнище розрізують на три рівних частини, а потім дві з них не зшивають, а пришивають до третьої таким способом, щоб середина третьої частини приходилась проти розрізу, що розділяє дві перших частини, але лицевою стороною. Пошиту таким способом, на кшталт букви Т, плахту перегинають так, щоб її бічна частина опинилася внизу, та обмотують навколо стану, прив'язуючи крайкою або поясом; при цьому бічна частина прикриває задню сторону тіла, а дві инші частини — боки, залишаючи тільки невеликий розріз спереду, прикритий *попередницею.* Як і запаска, плахта являє собою незвичайно стару одежу; вона, мабуть, близько споріднена зі згадуваною в старовинній літературі *понявою;* назва ця затрималася ще на Курщині, на Орловщині та в деяких суміжних з ними великоруських губерніях, де її прикладають до одежі, що нагадує дергу, і тільки малюнком вона трохи подібна до плахти. Як запаска, так і плахта були, мабуть, єдиною одежею нижньої частини тіла за козацьких часів, коли одяг одзначався особливим багацтвом; плахти виробляли тоді, зживаючи для того шовк, срібні та золоті нитки. В наші часи плахта все більше виходить з ужитку, переховуючись тільки в деяких місцевостях на Лівобережжі та трохи на Київщині. Стали значно простіші й візерунки на плахтах, що з них кожний має свою народню назву: *картата, рогатка, синятка, крижева, закладяна, хрещата* тощо. В Галичині, особливо у гуцулів та почасти у бойків, замісць плахти бачимо запаски, часто дуже вибагливо ткані, з шовковими та метальовими нитками, переважно жовтогарячої, зрідка синьої та иншої барви; притому вони ткані в горизонтальні смуги, а не в кратки, як плахти на Великій Україні. В українських, селах Бессарабії та на Буковині запаски найчастіше роблять чорної барви з більш-менш строкатим краєм унизу.

Попередницю, передник, хвартух носять найбільше, як це вже зазначено, разом із плахтою, але ця частина одежі втрималась і тоді, коли плахту заступила спідниця. Попередницю роблять звичайно з більш-менш барвистої матерії, найчастіше з «крамної». В деяких місцевостях на Волині їх навмисне тчуть по селах або роблять з купованого сукна, оздоблюючи їх вишивками; а в инших місцевостях, як, наприклад, у селі Бехах, їх роблять з килимової тканини з особливим малюнком. На північній Україні переважають білі попередниці з затканою червоною крайкою внизу. Досить багаті та гарно оздоблені попередниці можна бачити на Поділлю, на Підгір'ю та в горах Галичини, де їх часто вишивають шовковими шнурками, стрічками тощо.

Спідниця, димка, літник, андарак, кабат, фарбан тощо. Коли саме на Україні запаску заступила *спідниця* європейського типу, сказати досить тяжко, але можна гадати, що це почалось із заходу та послідовно посувалось і посувається на схід. Судячи по малюнках Рігельмана та по инших джерелах, спідниця з'явилась на східній Україні вже за козацьких часів, а саме у вищого стану, що почав там на той час витворюватися; а на західній Україні ця заміна, мабуть, почалася значно раніше,— принаймні польські автори, описуючи вбрання русинок початків XIX століття, говорять уже про «спідниці» з *дими,* цебто з набойки, простого полотна, вкритого грубим візерунком, що його витиснуто олійною фарбою. Такого роду спідниці, чи *димки,* носять і тепер усі жінки у бойків (табл. XVIII, а). А в лемків — це так званий фарбан, цебто досить коротка спідниця з безліччю складок, що їх дуже бережуть, перев'язуючи мистецьки зложений фарбан мотузочком та переховуючи його в скрині, щоб він був завше напоготові.

Літником звуть на Волині вовняну спідницю, спеціяльно виткану в формі ряду колових горизонтальних смужок якнайяскравішої барви. На Правобережжі, в Галичині та на Угорській Україні спідниці шиють з бавовняної тканини з продовжними барвистими смугами, а на Лівобережжі — найчастіше з особливої темної набойки з дрібними квіточками, иноді з вузенькою оксамитною стрічечкою внизу. На Вороніжчині та на Харківщині спідниці того самого крою, що й скрізь, мають, мабуть, запозичену од великоросів назву — шарахван; ця назва, однак, трапляється й у Галичині ', де її прикладають до «димки». У міщанок та взагалі у міських станів давно вже ввій-

Слово це перського походження (сарапа — святочна одежа).

шла в моду більш-менш європейська сукня, чи «капота», з якнайбільшою кількістю фалдочок, а часто і з пришитим до спідниці корсажем.

2) Нижня поясна одежа (білизна). *Штани.* Жіноча білизна для нижньої частини тіла коли й існує на Україні, то в найпримітивніше-рудиментарному вигляді. Подекуди, як, наприклад, в Ковельському повіті на Волині та в деяких місцевостях Галичини тощо, вживають так звані *«зав'язки»* або *пової* та *завої.* Це — прямокутний шматок полотна; ним обмотують ногу від нижньої частини стегна (трохи вище за коліно) аж до щиколотки та прикріплюють його якимсь шнурочком чи крайкою вгорі і внизу. Селянки кажуть, що вони це роблять проти шкідливого впливу роси на шкуру під час ранніх холодів. А зимою за великих морозів, виходячи з дому надовго, українські жінки просто вдягають чоловічі штани, а особливих штанів для себе не шиють. Виняток становить Галичина, особливо її гірські частини: Гуцульщина та почасти Бойківщина. Там носять спеціяльно жіночі штани — *поколінниці* чи *доколінниці* (доколенце у чорногорців), також найрудиментарнішої форми. Це — просто дві окремі штанини, що являють собою два довгих наскрізних мішки з білого сукна, нічим один з одним не зв'язані; вдягають їх кожну штанину окремо та прикріплюють зав'язками.

3) Взуття. Під'їжджаючи залізницею з Відня до Кракова, уважний подорожній помічає перші ознаки східнього слав'янства у вигляді босоногих суб'єктів, що з'являються на станціях та кількість яких дуже мало зменшується в міру посування на схід. Не боячись великого перебільшення, можна сказати, що $^{9}/_{10}$ українського населення, особливо жінки, літом взуття не носять, а в свята, особливо в дощові дні, можна спостерігати зворушуючу картинку, як селянки ідуть до церкви, ляпаючи босими ногами по болоті та несучи свої чоботи, а часто навіть і сап'янці просто в руках. В инші частини року сучасне взуття українських жінок становлять *личаки, ходаки,* чи *постоли, черевики* і нарешті *чоботи.* Коли ми нагадаємо, що шкуряне взуття знаходять у могилах протоісторичної доби на Україні та що в літературі князівських часів згадуються вже всі перечислені вище роди сучасного взуття, майже під тими самими назвами, то прогрес, коли він і є, виявився хіба в тому, що личаки — «лычницы» Данила Заточника — за його часів носило майже ціле хліборобське населення нашої країни, а тепер вони стали майже рідкістю, існуючи тільки по деяких місцевостях; до цього треба додати, однак, що вживання сап'янців з часів козацької доби безперечно зменшилось.

Личаки, цебто взуття з лика, трапляється тепер, явна річ, тільки в північній смузі України, та й то не скрізь. Од білоруських, а особливо од великоруських «лаптей» личаки відзначаються крайньою простотою свого виробу (властиво, в них є тільки плетена підошва, що обхоплює тільки нижню частину стопи), цілим рядом петель та прив'язаним до ноги, протягнутим крізь ці петлі мотузочком також з лика або з конопляного клоччя. На виріб личаків іде кора з лози, липи чи явору, а що вони недовговічні, то в кожній хаті поліського населення можна знайти цілі запаси лика, згорнутого великими клубками.

Постоли, морщенці чи *ходаки* роблять із товстої, але якнайм'якшої, найчастіше сиром'ятної шкури (найкращі — з свинячої); вони являють собою чотирьохкутний шматок шкури з передніми кутами закругленими або цільними. У першому випадку закруглені краї цього шматка, розмочивши саму шкуру, загинають до середини та зморщують, цебто збирають в складки на ремінець, протягнутий в дірочки, зроблені по краях; наслідком цього

ТАБЛИЦЯ XVIII

a

b

c

d

виходить щось на кшталт сандалії, що обхоплює тільки підошву та край ступні. У другому випадку шматок шкури також розмочують і передні кути його загинають та зшивають докупи таким способом, щоб з них утворився гострий передок, куди б входила ступня принаймні на одну третину своєї довжини; инші краї також морщать, і таким способом виходить щось подібне до черевика. Цими способами виробу й пояснюється вираз «морщити» постоли, а не шити їх. Постоли прив'язують до ноги «волоками» або з тонких гнучких ремінців, або з досить товстого вовняного або конопляного мотузка. Волоки протягають крізь петлі задньої частини постолів, а иноді їх протягають і в складки навколо цілої ступні, потім обхоплюють навхрест підйом ноги і нарешті обвивають замотану в онучу ногу вище кісточок дуже густо, а потім рідше, навхрест все вгору та зав'язують під коліном, причому, зав'язуючи, захоплюють, крім онучі, ще й нижній край штанів. Постоли носять, особливо літом, майже по цілій Україні; а в деяких місцевостях Галичини, на півночі Волині та почасти й Чернигівщини вони становлять постійне взуття, що його вживають цілий рік. У Великоросі!', наскільки нам відомо, вони зовсім не трапляються, але зате у південних слав'ян — у болгарів, сербів та румунів — вони стали звичайним взуттям, під назвою *обушти, опанки* тощо. Як примітивність форми постолів, так і їх виріб, так само й уживання їх у всіх південних слав'ян викликають припущення, що постоли є дуже старовинна форма взуття слав'ян, в тому числі й східніх; а брак для них назви в нашій старовинній літературі примушує нас спинитись на виразі *черева,* що спершу міг означати взуття на кшталт постолів, вироблене з м'якої шкури на череві у тварини, і тільки вже потім вираз цей стали застосовувати до пізнішого взуття — черевиків.

Черевики, дарма що вони мають цю старовинну назву, безперечно пізнішого походження, ніж постоли; бо ж постоли зовсім не мають пришиваної підошви, а каблуків і поготів, не кажучи вже про «черевики на корках», цебто На дерев'яних обтягнутих шкурою каблуках та з крайковою шнурівкою, що цілком наближує наші черевики до європейських. Чубинський, правда, в кроєві сучасних черевиків, а саме в їхніх гострих кінчиках, трохи загнутих догори, вбачає східній характер. Можливо, що це почасти й справедливо, але безперечно й те, що цього взуття ніколи не виробляють вдома самі, а замовляють або купують готове у шевців на ярмарках.

Нарешті, *чоботи,* що їх спосіб шиття детально описав Б. С. Познанський, дарма що вони мають чужоземну назву, на Україні носять з доісторичних часів, і коли вони підлягали змінам, то це було під впливами то східніми, то західніми. Особливо це можна сказати про чоботи жіночі, що переховали свій старовинний характер і в невеликій довжині *халяв,* що доходять тільки до половини литки, і в трохи загнутих догори загострених передках. Жіночі чоботи й досі ще шиють иноді з сап'яну — червоного, жовтого, рідше зеленого. Сап'янці у Старобільському повіті на Харківщині та на галицькому Підгір'ї, наприклад у Кутах, та в инших місцевостях роблять із жовтої шкури з головками або задниками — з чорної. Дуже тяжко сказати, чи цей звичай носити кольорові чоботи прийшов на Україну з Візантії, чи безпосередньо од східніх народів; дуже можливо, що одночасно сталось і те й друге. Звичайні чорні жіночі чоботи відзначаються од чоловічих, крім розмірів та деякої делікатности виробу, ще й тим, що задня їх частина буває часто прострочена кількома прямими або кривими — в формі спіральних завитків тощо — лініями.

Вище вже згадано, що, носячи *личаки* чи *постоли,* на ноги вдягають *онучі* або *обгортки.* Онучі носять також і при чоботах, а зимою в чоботи вкладають ще солом'яні *устілки,* зроблені просто з віхтя соломи, надаючи їм примітивний вигляд підошви. При черевиках жінки носили, й досі носять, особливо зимою, *панчохи.* На одному з чудових офортів «Живописной Украины» Л. Жемчужникова можна бачити панчохи з вишитими на них коло кісточок зірками. Це — заціліли до 40-х років XIX століття рештки козацької доби, що була добою найбільшого розцвіту українського жіночого костюма.

З тих часів у цьому костюмі утворилось та утворюється чимало ріжних змін та варіяцій (звичайно в подробицях), що з них ми вкажемо тільки на один, дуже цікавий факт. У 70-х роках минулого століття, одночасно з швидким розвитком українського руху, а між иншим і українського театру, в інтелігентних колах суспільства витворився більш-менш умовний тип «українського костюма», що в суті своїй досить-таки далеко відходив од етнографічної дійсности. Пройшло коло 40 літ, і, переїжджаючи кілька часу тому пароплавом Десною, ми були досить-таки здивовані, бачачи, від Київа до самого Новгорода-Сіверська включно, всіх місцевих дівчат у типових «українських костюмах», що дуже живо нагадували нам хор у «Різдвяній ночі» небіжчика М. В. Лисенка (табл. IV, d). Костюм цей, явна річ, пройшов на село та акліматизувався там до таких курйозних подробиць, як перевага на вишитих рукавах сорочок візерунків, скажемо, троянд-центифолій або винограду з листям та в китицях, що ніколи і нігде не були на Україні народніми, принаймні у тій формі, в якій вони (для сценічних потреб) ввійшли в моду в Київі, а тепер поширилися на Чернигівщині та в багатьох инших місцевостях. Але і разом з тим, і значно в більшій мірі, йде заміна українського народнього жіночого костюма на міський міщанський, цебто кепський варіянт загальноєвропейського костюма. Такі та ще й инші зміни костюма, що їх спостерігає етнографія, звичайно, завше були й будуть, і можливо, що, через фабричну продукцію, ці зміни приведуть до більш-менш загальної заміни національних костюмів на всесвітньо модні; але коли це й станеться, то в усякім разі не можна ручитися, що в дальшому не настане нова диференціяція одежі, бо ж вимоги смаку щодо гармонії барв та ліній не можуть бути скрізь однакові. Про ці вимоги, що їх закони будуть, колись з'ясує психологічна етнографія, яка ще тепер не існує, ми тепер говорити не можемо, але не можемо й не зважати на їх існування.

Б. Чоловіча одежа

а) Одежа верхньої половини тіла

1) Оздоби. Починаючи приблизно з доби металів, як уже зазначено вище, на території сучасної України оздоби переходять найбільше до жінок, а в чоловіків вони починають зосереджуватись найбільше на зброї. Проте в похоронах, що їх приписують сарматам та дакам, а також у боспорських могилах при чоловічих кістяках знаходять не тільки персні, намисто та сережки, але й браслети. Чоловічі браслети були також у скифів, разом із гривнями та перснями. Так звана доба переселення народів залишила по собі на Україні також багато чоловічих оздоб. Не бракувало їх, правда, і в похоронах, що їх вважають за слав'янські, хоч географічний розподіл оздоб у цих начебто слав'янських могилах наводить щодо цього на великі сумніви. У могильних похоронах деревлян та радимичів браслетів немає зовсім (у великому житомирському могильнику тільки один), височні каб-

лучки та каблучки на волоссі, так само як і намисто, носили, здається, самі тільки жінки, а в чоловічих могилах трапляються тільки пацьорки, що служили, мабуть, за ґудзики, та метальові пряжки і каблучки, иноді персні. А щодо численних та багатих оздоб, у тому числі й браслетів, у чоловічих похоронах Київа, Княжої гори та инших місцевостей, то тут їх з певністю можна пояснити безперечними чужоземними впливами. За князівської доби з чоловічих оздоб згадувані тільки персні та гривні, та й ті мали значіння почесних одзнак; щодо оздоб, що їх вживали чоловіки в масі населення, то вони зовсім невідомі. За козацьких часів, крім ґудзиків, перснів, пряжок та бляшок на ремінях та аграфів на верхній одежі, чоловічою оздобою була тільки зброя. В наші часи чоловічі оздоби на Україні зводяться до *стрічки* на шиї в петельці сорочки або до *шпонки,* що заступає її місце, до каблучок та перснів на руках та метальових оздоб поясного реміня, що їх становлять найчастіше мідні ґудзики. Але в одної чи майже в одної з галузей українського племени, а саме у гуцулів та почасти у бойків, знаходимо ще останки таких архаїчних чоловічих оздоб, як *намисто, ланцюги, аграфи, наручі* тощо. Роздивімся їх зокрема.

а) *Стрічка, застіжка, політичка, жичка, гарасівка* — це не дуже довгий (ЗО—50 см) шматок шовкової або вовняної, а то ще дуже часто просто бавовняної стрічки чи крайки, червоної або блакитної, у парубків та в молодих чоловіків, зеленої або навіть чорної — у старих. Иноді її заступає звичайний шнурочок з барвистої вовни або з ниток з кутасиками або з вузликами на кінцях.

б) *Шпонка, спінка,* цебто запонка, трапляється найбільше в Галичині, у бойків і являє собою найчастіше два металеві кружечки — більший та менший, що сполучені влютованим до них штифтиком. Кружок меншого діяметру не оздоблений нічим, його просувають у петлю коміра сорочки; більший кружок, зовнішній, звичайно буває чим-небудь оздоблений. Часом це просто мідна монета; иноді його краї загнуті і притримують вставлене туди кругленьке шкло, що під нього підкладено якийсь візерунок, вирізаний з фольги або з кольорового паперу; нарешті, найчастіше замісць шкла в шпонку вставляють маленьке дзеркальце та на другому його боці видряпують на амальгамі якийсь візерунок, підкладений знову-таки кольоровим папером або фольгою. Подібні шпонки трапляються иноді й на російській Україні, і на Волині, де вони значно бідніші. Шпонки носять не тільки чоловіки, але й жінки.

в) З-поміж жіночих оздоб ми вже згадували про *клдкічки,* цебто намисто з плодів рослини Staphilea pinnata L., що, як дуже рідкий для Європи виняток, затрималось ще в ужитку і серед чоловіків на Гуцульщині. До цього намиста, крім плодових коробочок, вплітають ще й мідні ґудзики, подібні до них формою. У київському міському музеї можна бачити дуже гарний зразок цієї оздоби з причепленими до намиста кипарисовими хрестиками.

г) *Каблучки* чоловіки носять цілком такі самі, як і жінки, найбільше шлюбні.

ґ*) *Персні* частіше трапляються у чоловіків, ніж у жінок. Особливу оригінальність виявляє один з родів гуцульських мідних перснів: він являє собою каблучку, середню завгрубшки, а на ній зверху приробленi, звичайно три, пірамідальні малі шипи. Це наявний, хоч і дуже невинний пережиток бойового персня, що затримався ще у хевсурів на Кавказі та являє собою зброю, з якою не слід жартувати. За козацьких часів, наслідуючи польських панів, козацька старшина починає набувати персні-печатки *(сегнети);* в денни-

ТАБЛИЦЯ XIX

a

b

c

d

ку Я- Марковича, під роком 1724, коли він ще був бунчуковим товаришем, згадується, що «сегнет робити жидові дав».

До числа чоловічих оздоб треба додати ще великі *мідні хрести,* що їх носять гуцули на шиї на ремінці або на *«мосяжному ретязьку»,* цебто на ланцюжку дуже вибагливого виробу. Подібні *ретязі* вживають також, щоб утримувати на плечах сердак, що його літом у свято часто відкидають назад, на кшталт гусарського ментика. Вживають їх також і для инших потреб: на такому ретязі висить звичайно на поясі мідна *протичка* для люльки, що відзначається часто дуже вибагливою роботою та складним малюнком; нарешті, як свідчить Головацький, такі самі ретязі гуцули носять і як браслети на руках. До оздоб можна зачислити ще: *чапраги,* що ними застьобують на шиї кептар, а иноді й иншу одежу; ріжного роду *клямри,* цебто пряжки, теж мідні і часто також фігурні, що їх насаджують часто на ремінці та крайки, на яких висять: *дзьобня* чи *дзюбенька, табівка* та инші додатки до чоловічого костюма, що про них скажемо далі.

2) Зачіска волосся. Питання про зачіси волосся у населення України на початках історичних часів, а також за київської та литовської доби, навряд чи можна розв'язати з повною достовірністю; але, судячи по деяких малюнках та по аналогії з иншими слав'янами, можна гадати, що вони не дуже відзначались од зачісу сучасних бойків та населення північної та західньої України взагалі, а саме: волосся, що лежало на голові в напрямі його натурального росту, підрізували тільки на лобі, а решта волосся спадала вниз, більш-менш довгими пасмами, на плечі та на спину. В деяких місцевостях у бойків, як, наприклад, у селі Головацькому, чоловіки носять волосся таке саме завдовжки, як і в жінок, перед святами заплітають його, а потім пишаються кучерями, що від того повстають, розпустивши їх по плечах та по спині. Колись чоловіки цих місцевостей так і ходили з косами, як вогули, і в селі Плавйому нам повелося знайти майже столітнього старого чоловіка, єдиного, що р. 1905 ще по-старовинному заплітав волосся у дві коси (табл. XIII, 2). Звичай голити цілу голову, крім тімени, та залишати тільки *оселедець,* цебто чуб, закручений за вухо,— безперечно, східнього походження, і з'явився він на Україні не раніше козацьких' часів. Ми не знаємо навіть з певністю, чи носило оселедці взагалі ціле населення, хоч би самого Лівобережжя, в ті часи, але багато фактів,— і перш за все повна відсутність згадок за оселедці в Західній Україні та в Галичині,— примушує нас припускати, що цей зачіс був одзнакою самого тільки козацького стану. Одміною, або краще сказати, упрощениям оселедця був, мабуть майже до наших часів, звичай підголювати чуприну на голові досить високо з усіх боків, залишаючи волосся на тімени; залишене волосся розсипалось по голові, прикриваючи підголені місця, тільки над очима це волосся все-таки підстригали. Такий зачіс змальований у «Живописной Украин-ь» Л. Жемчужникова, а авторові цих рядків у дитинстві і за молодощів доводилось і самому бачити на власні очі. Такий самий зачіс носили й у Польщі та в Литві, як це можна бачити на малюнках Голембіовського. В наші часи на східній Україні існує головно два роди зачісок: 1) *під ьорота* чи *у скобки,* цебто так само, як і на західній Україні, з вирізом на лобі вище очей; при цьому решту волосся підстригають кругом, залишаючи його на потилиці трохи довше, ніж на висках; 2) *під макитру,* цебто в кружок, коли волосся підстригають рівно навколо цілої голови *(без воріт).* Щоб таким способом обстригти волосся якомога рівніше, пацієнтові на голову насаджують макитру та підстригають всі кінці волосся, що їх видно з-під країв макитри.

Зачіска волосся набік, з проділем, як цілком справно зауважив Чубинський, трапляється тільки у селян, що потерлися на панському дворі, вийшли на писарів, прожили кілька літ у місті тощо.

Як видно зі спостережень Чубинського, всі українці носять вуси, а бороди носять тільки старі люде, з винятком Полісся, де можна зустріти й молодих людей з бородою. Це майже цілком стосується і до наших часів, але тепер звичай запускати бороду поширений дуже сильно і майже скрізь на Україні, крім Галичини; особливо поширений цей звичай на Лівобережжі та на південній Україні. Дуже можливо, що тут виявився вплив вищих станів, що почали носити бороди з 1848 року, коли це ще вважали за зверхню ознаку лібералізму. В Галичині деякі бойки та майже всі лемки, мабуть під впливом словаків, голять і бороду і вуси; вони самі казали нам, що цей звичай з'явився у них з 1848 року (звільнення селян од панщини в Австрії), щоб тим виявити свою вірність «цісареві» та на знак бутади проти поляків.

3) Головне вкриття. Крім не зовсім ясної вказівки на те, що київські ченці XI століття плели клобуки, инших відомостей про чоловіче головне вкриття східніх слав'ян у нас цілком немає, коли не зважати на згадки про соболеві та инші коштовні шапки у князів та дружинників. Але що вживання футра та повсті скрізь попереджувало вживання плетеної вовни, то можна припускати, що й на Україні за давніх часів маса населення носила вже шкуряні та повстьові шапки. У тих місцевостях України, що особливо відзначаються переховуванням архаїчних форм, а саме на півночі та в горах, і тепер ще носять зимою смушкові шапки, а в инші частини року — повстяні *магерки* чи *шоломки,* які вже виробляють не тільки з повсті, але й з валяного коли не плетива, то грубої тканини. Деякі етнографічні дані, що переховались у пам'яті старих людей та в старовинних свідоцтвах, як згадувані вже рукописи Де ля Фліза, дозволяють думати, що ці старовинні магерки та шоломки, які в ужитку й тепер як виняток серед українського населення, але панують на Білорусі, були не так ще давно поширені й на Україні, досить далеко на південь (на Лівобережжі — на Полтавщині і, наприклад, у Сквирському повіті на Київщині — на Правобережжі). Поступова заміна їх на смушкові шапки та брилі йшла вкупі зі згаданим уже поширенням східньої одежі; при цьому цікаво те, що смушкові шапки на півдні часто мають такі самі назви, як і повстяні на півночі. Так, на Київщині, наприклад, як каже Б. С. Познанський, *Поломом* звуть циліндричну смушкову шапку, а в Канівському повіті майже таку саму шапку звуть *магеркою.* Дуже багато труднощів дослідувачам запорожського побуту дає ріжноманітність козацьких шапок на перехованих малюнках та в описах їх. Б. С. Познанський, що мав нагоду бачити запорожський *шлик* у селі Покровському на Катеринославщині — між иншим, цілком однаковий і з шликом на малюнку Голембіовського,— приходить до висновку, що цей *шлик,* або, краще сказати, верхня частина його, цебто суконний мішок, що становив дно шапки та звішувався з голови,— і був справжнім головним вкриттям у запорожців; висота самої шапки мінялась відповідно до моди. Це дуже правдоподібно і, ясна річ, не виключає існування й инших типів шапок, що їх за ріжних часів носили запорожці, як, наприклад, шапка-кабардинка тощо, не кажучи вже про боброві та з рисі або з иншого якого коштовного футра, що ними так чепурилась козацька старшина, що за них згадують У своїх денниках Ханенко і Маркович.

Форма головного вкриття, однак, така нестала та змінна взагалі, що спинятися на ній в подробицях, описуючи сучасну українську одежу, було

б надто тяжко; тому ми в загальних рисах зазначимо тільки головні типи чоловічого головного вкриття, що існують в теперішній час: *шапка, шоломок, йолом* та *бриль.*

Шапку роблять звичайно з чорного чи сивого смушку, цебто обробленої шкури молодого баранця, а найчепурніші смушки виробляють з «випорків», цебто з шкурок ягнят, вийнятих до народження з вівці; а підшевку роблять із шкури на череві вівці. Форма шапки хоч і зміняється, як сказано вище, відповідно до вимог моди, але існують все-таки місцеві її одміни, що, порівнюючи з иншими, сталіші. На Чернигівщині та на Полтавщині шапки шиють у формі циліндра, що трохи вищий, ніж ширший, з круглим або плисковатим дном, иноді суконним, але найбільше теж смушковим. На Поділлю шапки трохи вищі (стовбуваті) та часто наближаються до майже конічної форми, що також трапляється часто на півдні — на Катеринославщині, на Херсонщині та в инших місцевостях (табл. XII). На південній Волині, на Поділлю та на сучасній Холмщині шапки часто шиють з розрізом вгорі, вздовж шапки, краї розрізу стягують зав'язками на кшталт бантів із стрічок; такі шапки здаються ширші вгорі, ніж унизу. На Холмщині трапляються також і запозичені у поляків шапки — *рогатівки,* з чотирьохкутнім дном. Це звичайні форми шапок, але, крім того, за великих холодів носять *малахаї, капелюхи* (на Чернигівщині), *клепані* (в Галичині), цебто кругловаті шапки з футра з навушниками, що їх або зав'язують навколо шиї, або вони висять вільно, або ще загортають їх вгору та зав'язують на тімени стрічкою.

Шоломок, йолом, яломок, магерка,— мабуть, також дуже старовинного походження і утримались головно на етнографічній межі з білорусами, але, як це вже ми бачили, у давнину були поширені й далі на південь. На Чернигівщині та подекуди на Волині *шоломки* просто роблять з повсті. Розпитуючи старих людей, дізнаємось, що ще півстоліття тому їх плели з *валу,* цебто з товстих вовняних шнурків, що їх виробляли вдома таким самим способом, як і повсть, а саме: збиту шерстобитом вовну клали на полотно, але не верствою, а в формі довгих паем, валяли їх, а потім виплітали з них шапки в формі стятого конуса. Мабуть, це й був той самий спосіб плетення клобуків, що його практикували за старих часів київські ченці. Підтвердження того ми вбачаємо в одній знахідці, що нам її прислали з Могилівщини, де її викопали з могили, мабуть, дуже пізнього часу. Знахідка являла собою цілу дуже добре переховану шевелюру ясного волосся, прикритого великою кількістю сплетених вовняних шнурів. На півночі Волині магерки чи яломки роблять уже з грубої вовняної тканини, що виваляна на «валюшках»; верх її часто буває иншої барви, ніж наголовок (здебільшого — білий), а часом ще верх зшивають у формі польської «рогатувки» з чотирма рогами, а до того ще обкладають його по швах червоними чи иншої барви шнурками.

Брилі, капелюхи. Повстяні брилі роблять з повсті, приготованої з домішкою ріжних річевин, щоб вона менше промокала. Наголовок їх буває здебільшого стято-конічної форми, вищий чи нижчий, з плоским або рідше кругло-кулястим верхом, а *криси* його бувають або невеликі та рівні, або досить широкі та загнуті трохи вгору. Солом'яні брилі (табл. XII) плетуть із *стрілок,* цебто з рівних стеблин не зовсім достиглої пшениці або жита; їх перше сплітають у «плеті», чи «плетінки», цебто вузькі смужки, з яких потім зшивають *наголовок* чи *йоломку* та *криси.* Головних способів плетіння два: 1) *в зубці* та 2) *гладко* чи *просто;* вони дуже детально, з малюнками, описані у Познанського та без малюнків — у Головацького. Як повстяні, так

і солом'яні брилі на Україні носять скрізь, крім хіба крайньої північної смуги, але солом'яні брилі трапляються й там.

Крім цього вкриття голови, на Україні останніми часами все більше поширюються суконні *картузи* чи *козирки* та *кашкетки,* з козирком із шкури або з вощанки. До цього поширення спричиняється як відповідна дешевість та легкість цього головного вкриття, так і міська чи фабрична мода. Цікаво, що ці картузи, що були раніше звичайно чорної барви, тепер (р. 1905) заступлені темно-зеленими з синім околлям,— наподоблюючи студентські картузи (зовсім так само, як і сорочки з косим коміром); а в деяких місцевостях України, як, наприклад, в Олевську на Волині тощо, картузи селянської моди вражають своїм наявним наподобленням салдацьких картузів, причому воліють, явна річ, якнайяскравіші барви для околля (червону, жовту, зелену тощо).

Кашкети — це ті самі картузи, але старовинного польсько-міщанського типу з майже горизонтальним великим козирком та високим околлям. Вони трапляються головно на Поділлю, на Волині та на Холмщині.

4) Верхня плечева одежа. *Кептар, кожух* та *лейбик,* як це вже зазначено вище, цілком однакові у жінок і в чоловіків, тому їх опису ми тут повторювати не будемо. На східній Україні лейбик заступає вже сучасна нам жилетка, що її спинку шиють вже не з тої самої тканини, що груди, а звичайно з перкалю; але коло півстоліття тому чоловічі лейбики існували ще там під назвою *кірсетки,* та шили їх найбільше з китайки або з сірого черкасину. На Чернигівщині, як свідчать відомості, що мені їх передав А. Г. Сластіон, чоловічі катанки шиють такі самі, як і жіночі, тільки коротші.

Курта, чи *куртина, куртка,*— це той самий лейбик чи кірсетка, але з рукавами, а часом і пошитий до стану. Одежа ця колись далеко більше вживалась, ніж тепер; ми бачимо її на старовинних малюнках запорожців, гайдамаків та чумаків, а тепер її носять найбільше на півдні, головно тільки вдома, до праці, а тому й шиють її з китайки або з сірого демікотону. В Галичині трапляються куртки з білого полотна, або зовсім короткі, або з невеликими полами, зібраними ззаду та на боках.

Сердак, як ми вже це казали, буває цілком однакового крою як у жінок, так і в чоловіків, скрізь, де його носять, цебто у гуцулів, лемків та угорських українців. У перших та останніх він дуже короткий, а в лемків, а особливо у бойків, він досягає значної довжини, роблячись тоді дуже подібним до свити у білорусів та українських «поліщуків». За барву та оброблення сказано вже при описі жіночої одежі.

Свита у своїй первісній та, мабуть, і найстаровиннішій формі мала цілком такий самий крой, як сердак у бойків. Вона, як це ми бачили, крім своєї передньої частини, така сама й залишилась у жінок, але в чоловіків вона підлягла цілому ряду досить значних змін. Як і теперішній сердак у бойків, так само й свита первісно на Поліссю була «до двох» або «до чотирьох вусів»; як і сердак, її викроювали з дуже довгого шматка сукна, що його перегинали посередині, а на цьому загині витинали викот для шиї; переднє полотнище розтинали зверху донизу на майбутні поли, а заднє зоставалося Ціле, і до нього з боків приточували по одному чи по два клини, які утворювали «вуси»; наслідком цього середина свити вздовж спини залишалась ціла, становлячи так звану «прохідку» чи «засібок», що був тим ширший, чим менше було «вусів» у свиті. Пізніше, мабуть не без впливу зі сходу, замісць «вусів» почали робити «склади» чи «ряси», цебто замісць клинців почали кожного боку «прохідки» вшивати шматок сукна, зібраний у складки таким

способом, щоб вони були звернені до «засібку», налягаючи одна на одну, як хвилі. Позакладавши ці складки та вшивши їх, кравець добре змочує їх водою та кладе на дошку, що лежить на «чиріні», цебто на горизонтальній поверхні печі, і притискає зверху другою дошкою з трьома або чотирма мішками збіжжя на ній; мішки так сильно давлять, що вони, висхнувши, вже більше не розходяться. Таким способом виробляють свиту з «рясами» чи «складами», що найбільше поширена на Україні; засібок такої свити, явна річ, відповідно до кількости «ряс» стає все вужчий. Нарешті, ще пізніше замісць ряс почали робити дрібніші «збори»; збори, остаточно звузивши прохідку, цілком її усунули, йдучи кругом цілого стану таким самим способом, як у особливій одежі, що має назву *чемерки* та яку ми розглянемо далі. Наслідком цієї варіяції на Україні з'явилось три головніших роди свити: 1) з *вусами, 2) з рясами* чи *складами* і 3) *зі зборами.* Перша з цих форм, найстаровинніша, поширена в північній смузі, подекуди на Галицькій рівнині та на підгір'ях Карпатів; друга — в наші часи — найбільше на Правобережжі та в Галичині, а третя — майже виключно на Лівобережжі.

Щодо довжини свити, то на її відміни в ріжних місцевостях України вказують уже Рігельман, Шафонський, Арандаренко, а особливо Бантиш-Каменський. Останній каже, що українці, які населяли місцевості, сумежні з Курщиною, Харківщиною та Катеринославщиною, мали «одяг довгий та широкий, на кшталт татарського; а в Ніжинському, Київському, Борзенському, Остерському, Прилуцькому, Пирятинському та в инших повітах носили одяг не такий довгий, а в українців, що населювали місцевості, сумежні з Орловською, Смоленською та Могилевською губерніями, одяг був ще коротший». Ці відомості, крім того, що стосується до південно-східньої України, можна вважати більш-менш за правдиві і для наших часів, додавши до них хіба вказівки Б. О Познанського про те, що на Вороніжчині свита, яку звуть черкаською, коротка та вужча: додати ще слід і те, що на цілій західній Україні, до самих Карпатів, свита відзначається досить значною довжиною. Отже, загалом можна сказати, що довжина свити на Україні збільшується в напрямі з північного сходу на південний захід, до Карпатів, де довжина верхньої одежі раптом зменшується.

У тому самому напрямі збільшується й її барвистість. На Чернигівщині, в деяких повітах Харківщини, на київському та на волинському Поліссі, а також серед лемків у північній Галичині чоловічі свити,— крім *білих,* що часом там трапляються,— звичайно бувають сірі; при цьому треба зазначити, що за давніх часів свити здебільшого були білі, і тільки недавно замісць білих стали вживати сірі. Далі, у південно-східній частині України, а саме — в деяких повітах Харківщини,— та на крайньому її заході — в угорських русинів,— свити або сердаки бувають білі [1]; біла барва сердаків теж трапляється зрідка у гуцулів, хоч у них переважає для свит барва *червона* ріжних відтінків та *чорна,* що ми часто зустрічаємо також і на Поділлі. Нарешті, на південь од Десни, на Чернигівщині, на цілій Полтавщині та починаючи з півдня Радомиського повіту, на цілій Київщині, в середній смузі Волині та од зазначених меж до самого півдня, цебто майже в цілій решті України, свити сливе завше бувають *брунатної* барви. При цьому не можна не завважити, що ця брунатна барва сукна виходить така тільки через те, що первісна темна вовна чорних овець на сонці рудіє; тому думка Н. П. Кондакова [2], що брунатна барва української свити — це «грубе наподоблення старовинного пурпуру», являє собою такий здогад шановного вченого, з яким тяжко було б погодитись. Отже, виходить, що з певністю переважаюча барва чоловічої свити на Україні є натуральна барва овечої вовни — брунатна, так само, як для жіночої свити також переважною барвою стала друга натуральна барва овечої вовни — біла. Ця перевага брунатної та білої барви не становить, однак, особливости самої України; явище це трапляється і в інших слав'янських країнах, та було воно звичайне і в цілій Західній Європі, аж поки замісць сукна домашнього виробу не стали вживати сукно фабричне та фарбоване. Фарбування сукна мареною чи місцевою кошеніллю — *«червцем»* — здавна існувало в Галичині, і дуже можливо, що барви одежі дійсно надали і назви країнам, наприклад, Білій та Червоній Русі, як це гадають деякі автори.

Те саме географічне поширення, тільки значно правильніше, помічаємо ми й щодо орнаментації свити. На Лівобережжі на свитах не буває ніяких оздоб у формі вишивок, шнурків, петельок тощо, і тільки дуже зрідка трапляється там шкуряна та крайкова лямівка коміра та вилог. На Київщині та на півдні Волині з'являються вже маленькі зірки на комірі, обшивання шнурком коло кишень тощо, а на Поділлю та почасти на заході Волині ми бачимо свити, вже дуже багато вишиті червоними шнурками. В Галичині ці оздоби ускладняються ще накладками на одворотах та иноді на комірі, шнурками, метальовими ґудзиками тощо; свита бойків одзначається кольоровими петельками та шнурковими вишивками на комірі, а в гуцулів, крім червоної барви сердака або штанів, впадають на очі багаті вишивки барвистими шнурками, кутаси та инші «дармовіси», аналогію для яких ми знаходимо тільки в деяких кавказьких народів, а саме у хевсурів.

Запинають українську свиту завше справа наліво та застьобують її з лівого боку шкуратяною петелькою на шкуратяний *гудзик,* сплетений у формі маленької кульки з ремінця. Сплести такий гудзик не дуже-то легко, і не кожний кравець уміє це зробити, а про такого, що вміє, кажуть: «той як зробить ґудзика, то він у нього, як паничик»... Тепер такі «шкуратяні ґудзики» починають зникати та замісць них уживають *гаплики,* а иноді ще гірше за те,— просто салдацькі та инші гудзі. Комір у свиті звичайно буває невисокий та стоячий, хоч подекуди в Галичині трапляються й виложисті коміри. Рукава викроюють «одномірно», цебто таким способом, щоб верхня й нижня половини були однакові; вшивають їх так само, як і рукава жіночої сорочки, хоч, правда, в свитах новішого фасону є одміна і в рукавах, а саме: в нижній половині роблять виріз до середини, а в верхній — закруглений виступ. Нижню частину рукава роблять без «закавраша», а край його просто облямовують смужкою шкури або загортають в формі вилоги.

Особливими відмінами свити стали тепер *чимліт* та *полотнянка.* Чимліт — це та сама свита, тільки з тонкого білого сукна, з коміром та вилогами, оздобленими чорним оксамитом та сукном, иноді вишитими барвистими вовняними нитками. За Голембіовським, ця одежа являє собою пережиток старовинної польської одежі, відомої вже в XVI столітті, що дістала свою назву (czamlet, camlit) од азійської тканини з козиної вовни та яка дуже поширена була свого часу в Польщі. Полотнянка — це також свита, але літня, пошита не з сукна, а з полотна. її можна бачити вже коло Львова та Далі на захід, майже по цілій Галицькій рівнині. А що полотнянку можна прати, то в особливих випадках її вдягають і зимою поверх суконної свити, і це надає одежі святочнішого вигляду.

[1] Як свідчить Чубинський, білі свити поширені на Поліссю, на північ од лінії, проведеної від Житомира до Берестя-Литовського по шосі (Труды Эксп., т. VII, 421).

[2] *Кондаковъ Н. П.* Изображенія русской княжеской семьи въ миніатюрахт, XI вѣка. СПБ., 1906, ст. 96.

Чемерка, чумарка, чинарка відзначається од Сі чти тим, що шиють її переважно не з сукна, а з легкої тканини, та що воііа має зборки навколо цілого стану, а крім того, завше буває однобортна та застьобується посеред грудей на гаплики. Про походження чемарки нам відоме тільки пряме твердження Голембіовського, що це перська одежа (czamarka — suknia perska zwierchnia). Та коли вже робити припущення, то можна наближати назву чемарки та, мабуть, і крой її (принаймні український) до назви *чемериси,* що її прикладали, як свідчить небіжчик В. Б. Антонович, до кабардинців, переселених од Великого князя Вітовта на річку Сліпород на Київщині [1].

Жупан. Голембіовський, не вважаючи на назву жупана, що її виводять одні з заходу (латинська jupa), а другі,— правдоподібніше,— зі сходу (татарське *зубун),* вбачає в ньому найстарішу польську одежу. Український жупан, на нашу думку, мабуть, знаходиться в найближчому спорідненні з аналогічною одежею іранських племен, що переховалася на Кавказі у вигляді бешмета, який носять під черкеською чи грузинською зверхньою одежею; він має відкидні рукава, і його носять там зовсім так само, як носили у нас за козацьких часів жупан, що його назва, безперечно, запозичена у поляків, а саме: жупан носили під кунтушем або під свитою, за польською модою. За наших часів жупан шиють із синьої китайки, чи з так званого черкасину, або з якої-будь иншої бавовняної тканини; носять його самостійно, без зверхньої одежі, головно літом, заможніші люде. Крой його такий самий, як і в свиті, але часом його шиють і однобортним.

Кунтуш. — одежа, безперечно, запозичена поляками у східніх народів (він трапляється у турків, татарів; на Кавказі — у грузинів, вірменів тощо); од поляків він перейшов і до українських козаків. Характеристичну особливість кунтуша становлять рукава з прорізами (або цілком розрізані до плечей); через ці рукава просовували руки, а самі рукава або висіли додолу, або їх відкидали через плечі на спину. Кунтуші звичайно шили з коштовних шовкових або парчевих тканин або з кольорового сукна; в останньому випадку їх якнайбільше обшивали галунами по всіх швах. Одежа ця трималась у козаків майже до кінця XVIII століття, а потім поволі, як це можна простежити по денних записах Якова Марковича, її стали заступати французькі кафтани та камзоли і, нарешті, новіші фраки та сурдути; за наших часів кунтуш переховався тільки як цікавий пережиток у формі парадної одежі петербурзьких півчих, що їх, особливо за цариці Єлизавети, набирали, як це відомо, з українців.

Опанча (зменшення од *опона*— завіса). У первісній своїй формі опанча коли не найстаровинніша, то одна з найстаровинніших слав'янських одеж. За наших часів вона, особливо в деяких місцевостях, найбільше на Поділлю та в Галичині, являє собою переходову форму од свити до *кобеняка,* бо відзначається од свити тільки тим, що в ній ззаду на комірі пришита *відлога,* чи *бородиця.* Дуже правдоподібно, що колись вона не мала талії, а була це та широка зверхня одежа, що дістала назву кобеняка та переховалась іще, в найпростішій своїй формі, на Карпатах під назвою описаної вже вище гуглі; можливо навіть і те, що це також вона переховалась у формі простого *ліжника,* цебто примітивного килима, що ним звичайно покривають ліжко, а часом зимою, як свідчить Головацький, і вдягають його, заложивши один його кінець, накинувши на плечі та зав'язавши на грудях шнурком, що його

[1] Труды XII Археол. Съ-Ьзда въ Харькове, т. III. ст. 317.

протягнуто в загин. В такій формі ця одежа має вигляд справжньої опони, цебто прикривки чи завіси, що її носять як одежу. Як найпростіша з верхніх широких одягів, опона могла розвинутись через додання рукавів та в чоловіків перетворитися в кобеняк, а втративши бородицю, в *бунду,* чи *опашень.*

Чуга у лемків являє собою довгу, широку зверхню одежу з рукавами та довгим—до половини зросту, а то й довшим — коміром; од нього висить дуже довга бахрома з досить товстих шнурків (свічок). Рукава обшиті часто такою самою бахромою та майже завше зашиті,— бо *чугу* носять звичайно «наопашки»,— та вживають їх замісць мішків, куди складають в дорозі ріжні речі. Цілком подібна до цієї й одежа під назвою *манта,* що її носять на Буковині. На Великій Україні чузі відповідає старовинний *опашень,* що його вживають де-не-де в східній частині України (Харківщина та Вороніжчина), а також почасти й у східній частині — під назвою *сіряка* чи *бунди.* Це рівна, широка одежа, без стану, з рукавами та досить широким відкладним коміром. А взагалі, з пришитим каптуром, ця одежа перетворюється в кобеняк. Про чугу в угорських русинів сказано вище.

Кобеняк, кирея, сіряк — це найпоширеніша українська зверхня одежа, досить широка, щоб можна було вдягати її й зимою поверх кожуха. Головну відзнаку кобеняка від инших, так само, як і він, довгих, без стану, одеж (тулуб'ястих) становить *відлога, кобка, каптур, бородиця,* чи *богородиця.* Це — суконний мішок з прорізом для очей, а иноді й для рота; його звичайно закидають на спину в дощ, або в сильний мороз з вітром насовують на шапку, закриваючи ним майже ціле лице; иноді саму відлогу звуть кобеняком, а цілу одежу тоді — *свитою з кобеняком.* Через те що кобеняки носять майже тільки в негоду, то й шиють їх дуже часто з сукна гіршої якости, а коли його на Полтавщині пошиють з сірого сукна, то він зветься *сіряк.* Первісна назва відлоги — *бородиця,* що вживається тепер тільки в Галичині, здається, забута на Україні, і її заступила назва *богородиця,* що останню назву можна зрозуміти, тільки зіставляючи її з галицьким терміном; инакше вона здавалась би цілковитою нісенітницею. Судячи по назві, кобеняк має бути турецького чи взагалі східнього походження і міг він зайти на Україну через Польщу, бо ж у Польщі *під назвою kepeniak* він, як свідчать польські автори, був дуже довго в ужитку.

5) Плечева одежа, що її носять безпосередньо на Тілі (білизна). *Сорочка, кошуля.* До кількох історичних зауважень щодо сорочки, висловлених, коли ми описували жіночі одежі, ми, на жаль, не можемо майже нічого додати з причини цілковитого браку відомостей щодо цієї частини одягу. Оскільки дослідувачі слав'янської старовини Elijasz, Zibrt, Савваитов та инші могли встановити старовинність та крой чоловічої сорочки, їхні гадки зводяться до того, що коло XI століття сорочка існувала вже у всіх слав'янських народів, являючи собою льняну чи плоскінну одежу білої барви, та що носили її безпосередньо на тілі, випускаючи її, однак, на одежу нижньої половини тіла; сорочка мала розріз на грудях та зборки навколо низького стоячого або широкого виложистого коміра; зборки були також і «на чохлах», цебто коло рук, а на плечах вшивали невеликі шматки полотна. В такому вигляді сорочка переховалась і досі в усіх південних та західніх слав'ян, у західніх та північних українців та серед дуже вже нечисленної частини великоросів, які, ще з часів татарської навали, змінили її здебільшого на кольорову сорочку з косим коміром, носячи її, як і колись було, навипуск. На цілій південно-східній Україні (Лівобережжя), на Київщині, Херсонщині та почасти на Поділлю і на Волині панують тепер сорочки,

що переховали колишню барву й розріз посередині на грудях, але які відзначаються майже завше низьким стоячим коміром, відсутністю зборів коло коміра та на кінцях рукавів (чохли, правда, иноді трапляються); носять її завше на східній кшталт, цебто впускаючи подол в штани. Отже, на Україні ми знаходимо тепер два головніших типи сорочки: 1) старовинний, загальнослав'янський тип, що тепер поступово зникає, та 2) тип новіший, безперечно східнього походження, що випирає перший та що тепер уже відоміший під назвою українського. Відміни в кроєві цих двох типів сорочки, мабуть, дуже давнього походження та, крім причин чисто етнічних, залежали в значній мірі од того, яке було полотно завширшки. За старих часів, коли полотно ткали далеко вужче, щоб викроїти сорочку, треба було зшити не менше як три, а то й чотири полотнища, а наслідком того з'явились і зборки коло коміра; а щодо сорочки нового типу, то її шиють з широкого полотна, а потому викроюють з двох полотнищ, зовсім таким способом, як це ми бачили в кроєві свити, тощо. Ширше відкритий (без чохли, цебто без зборок на кінці, коло руки) або навіть зовсім широко відкритий (як, наприклад, на Катеринославщині та на Херсонщині) рукав сорочки нового типу можна пояснити, мабуть, найліпше кліматичними умовами; а щодо звичаю впускати иноді подол сорочки в штани, то цей звичай спільний усім степовим народам і був запозичений, мабуть, одночасно з кроєм сорочки від південно-східніх сусідів. Старовинна слав'янська довга сорочка, що, мабуть, дожила й до наших часів у вигляді також довгої дитячої сорочки [1], що при ній не носять штанів, була, мабуть, без жадних вишивок. Принаймні такою переховалась вона на цілому українському Поліссі та в багатьох місцевостях західньої України й Галичини. Але в місцевостях не таких північних з'являються вже й вишивки, занесені, дуже можливо, разом із степовим типом сорочки. На Київщині, на Поділлю та на Волині трапляються також і відкладні коміри на сорочках,— вишивані; такі самі коміри занесені з західньої України на Херсонщину та Катеринославщину, де вони нерідко трапляються. У гуцулів у Галичині вишивки барвистими вовняними нитками, що своїм багацтвом не відстають од вишивок на жіночих сорочках, з'являються не тільки на комірі, на пазухах та на рукавах чоловічої сорочки, але й на її подолі. Для застьобування коміра на Україні скрізь вживають крайки або стрічечки, крім кількох місцевостей Галичини, де для цього вживають *«шпонки»,* що за них ми згадували, говорячи про оздоби.

Виняток із зазначених форм української сорочки складають оригінальні сорочки лемків, з безліччю зборок навколо коміра, на грудях та на спині, з розрізом не спереду, як то буває звичайно, а ззаду, на спині (табл. XIII, g). Подібні сорочки, як ми вже згадували, носять там і жінки, тільки розріз в жіночих сорочках роблять не на спині, а збоку, коло лівого плеча.

б) Одежа нижньої половини тіла.

1. Зверхня поясна одежа. *Пояс.* Пояс у чоловічому костюмі грав, безперечно, далеко важливішу ролю, ніж у жіночому. Щодо чоловічих доісторичних поясів, то ми про них знаємо так само мало, як і про жіночі, але є багато вказівок, що принаймні вищі стани суспільства,— а між ними і військовий стан,— мали вже нерідко й метальові пояси чужоземного виробу,

[1] Загалом дитячі сорочки такі самі, як і в дорослих, але вони значно довші. В одному, наприклад, селі Бердичівського повіту на Київщині (с. Сопин) нам довелось бачити більш як 30 літ тому дитячу сорочку «з книшами», цебто з ромбічними візерунками на грудях та на спині.

а прості люде задовольнялись шкуратяними поясами, що їх залізні та бронзові пряжки трапляються і в деревлянських і в сіверянських похоронах. Те саме ми бачимо і за князівських часів, коли, певне, починається вже й вживання бавовняних поясів. Східні впливи, що попередили козацьку добу української історії та були й за її часів, принесли з собою й ріжнобарвні коштовні пояси з шовкових тканин, що їх постачання зі Сходу не припинялось до кінця XVIII століття. Автор відомих «Денних Записок» Я. Маркович доручав своїм людям купити для нього в Персії «поясів сутих два», а в другому місці згадує за купівлю «хлопцям на пояси павистої тканини». Під впливом моди на східні пояси в Слуцькому, а потім і по инших містах засновані були, з ініціятиви польських панів, цілі фабрики східніх поясів (persiarnie). На цих виробах трапляються й російські тавра, які вказують на те, що ці пояси мали збут і серед українських козаків; цей факт підтверджений також присутністю таких поясів у колекціях українських історичних річей, як, наприклад, в Музеї В. В. Тарновського в Чернигові тощо; в XIX столітті у козаків були ще сильно поширені так звані *каламайкові* пояси з особливої тканини, що виробляли її спеціяльно для цих поясів. Ми згадували за бавовняні їх наподоблення; на місце цих поясів прийшли, нарешті, вовняні пояси червоної, зеленої, рідше синьої барви, що їх носять і тепер. Говорячи за пояси, не можна не згадати за старовинні чумацькі *череси* в формі довгого та вузького замшевого мішка з пряжкою на одному кінці та ремінцем на другому та ще за сучасні, також шкуратяні, хоч уже й «юхтові» пояси од 20-ти до 30-ти, а то й більше сантиметрів завширшки, з кількома кишенями та 5-ма чи 6-ма защепками, в формі ремінців з пряжками; їх і тепер носить майже все населення Карпатів, а особливо бойки та гуцули. На Волині, а також і в Галичині, в дуже великому вжитку значно вужчі пояси з кількома додатковими ремінцями, які звичайно обсаджені мідними ґудзиками; до них причеплена далитка чи гаманець з причандалами для паління тощо.

Штани (перське — *іштан), гачі, сподні, шаровари (оаQа$akХа,* оадофада), ногавиці (?). Питання про нижню поясну чоловічу одежу, здається, найтяжче в цілій етнографії як українського, так і взагалі слав'янського костюма. Назви цієї частини одягу у ріжних слав'янських народів неоднакові і навіть не завше слав'янські. За найпоширенішу з-поміж цих назв, здається, треба визнати назву *гачі,* що трапляється у сербів, чехів, українців і, мабуть, у поляків (gaci) та у великоросів (переховалося таке слово — *гашник),* а назви такі, як *сподні, порти* — у карпатських українців, *портяниці,* хоч і слав'янські, але не спеціяльні, бо стосуються або до одягу взагалі, або до його матеріялу. На території сучасної України штани, безперечно, були відомі ще за доісторичних часів, наприклад, у скифів, не кажучи вже про азійські народи, що заселювали її пізніше. Найраніші історичні згадки за цю одежу ми знаходимо в VI столітті у Прокопія, а далі, вже ясніші, в XI столітті в київських та в чеських хроніках. Але ці згадки дають нам тільки право відкинути всякий сумнів щодо того, чи історичні часи застали вже слав'ян у штанях. Чи були вони приналежністю всіх станів суспільства тих часів, ми не знаємо; але щодо віку, то нам відомо, що не так ще давно,а коло півстоліття тому чи трохи більше хлопці літ до 15-ти, а иноді й до шлюбу, штанів не носили, а ходили в довгих полотняних сорочках, підперезані якою-небудь крайкою, а то й просто мотузочком.

Сучасні українські штани, навіть у найпростіших своїх формах, зовсім не мають таких переходових форм од прив'язних жіночих «завоїв» та «доколінниць» до справжніх чоловічих штанів, які трапляються, наприклад, у дея-

ких північноарійських народів, як, скажім, у якутів тощо, хоч натяк на щось подібне й можна бачити в штанинах деяких українських одеж цього роду, які сходяться під кутом до продовжньої вісі штанів. Як свідчить Чубинський, існують два крої українських штанів, що відповідають двом головним типам сорочки: 1) штани вузькі, «до паска», цебто пошиті з пояском та що застьобуються на два *гудзики,* їх носять на Україні там, де носять і старовинну сорочку, що її випускають наверх штанів; і 2) штани широкі, «до очкура», цебто без пояса, але з заложеним верхнім краєм та зашитим у формі широкого рубця, куди всередину протягають шнурок чи ремінь, що стягує штани та не дає їм спадати додолу; ці штани носять там, де носять сорочки «степового», цебто східнього типу. Ця класифікація Чубинського загалом справна, але тільки поки мова про широкість чи вузькість штанів; вона зовсім несправна щодо вживання очкура та паска. Розглядаючи штани в колекціях Етногр. Від. Р. Музею Імп. Олександра III, зібрані майже з усіх місцевостей України, ми могли переконатись, що вживання очкура зовсім не зв'язане з широкістю штанів і що в усіх північних місцевостях України, цебто в північних повітах Чернигівщини, на волинському Поліссі та в багатьох місцевостях Галичини, де сорочка заховала свій старовинний крій та спосіб ношення (навипуск), штани бувають звичайно вузькі, але на очкурі. Беручи на увагу існування у Великороси штанів, що тримаються на затягуванні чи «на гашнике», та значне поширення штанів з очкуром у Сербії, Чорногорії тощо, не забуваючи з другого боку за близький зв'язок штанів з пояском щодо походження, ми схиляємося до припущення, що первісною формою слав'янських, а значить і українських штанів були якраз штани *до очкура.* Щодо штанів *до паска,* цебто з пришитим до них пояском, що його застьобують на ґудзик чи на гачок, то це форма пізніша, яка повстала з уживання на штани не полотна, а якого-небудь иншого матеріялу; цю форму запозичили ми вже з західньої Європи. А щодо східнього впливу, то він виявився в формі українських штанів найбільше у збільшенню їх ширини, а потім почасти й у зміні їх матеріялу (у козаків), а почасти й у зміні їхнього крою. В цій статті ми зовсім позбавлені змоги входити в подробиці щодо крою штанів; ми не можемо також дати тут потрібної кількости малюнків, тому ми мусимо обмежитись лише згадкою за те, що широкі лівобережні, особливо старовинні козацькі штани з їх чотирьохкутними вставками, що утворюють мішок, який об'єднує дві рівних штанини,— дуже близькі до такої самої одежі лаків, чеченців та инших кавказьких народів, а з другого боку — до штанів болгарів та почасти й сербів. Майже те саме можна сказати й за лівобережні штани полтавські та за широкі галицькі штани (Поділля), бо ж вони відзначаються од попередніх штанів тим, що в них штанини з'єднані трохи під кутом і все-таки мають вигляд двох трикутників або двох клинів, що заповнюють собою кут між двома штанинами; цей спосіб крою трапляється також на Кавказі, наприклад, серед населення Гунибської округи. Дуже близькі до цих штанів і штани до очкура північноукраїнського Полісся (північна Чернигівщина та північна Волинь), але вони там геть вужчі. На цих штанах ми досить ясно можемо побачити й перехід од очкура до паска, що залежав, певне, від зміни матеріялу, що з нього шили штани. В тій самій місцевості, наприклад, на півночі Волині, ми бачимо, що полотняні штани пошиті до очкура, а такі самі суконні штани пошиті вже до паска,— найпевніше, тому, що сукно утворило б при очкурі надто тяжкі та незграбні складки, які до того ще й вимагали б дуже багато матеріялу. У лемків трапляється цікава форма штанів, що являє собою компроміс очкура з паском:

ремінь обходить навколо верхнього краю штанів, але його протягають не в рубець, а в пришиті для того особливі петельки. У сербів та у чорногорців існують штани, дуже близькі формою до зазначених лемківських. У лемків також зустрічаємо ще один спосіб уникнути утворення згаданих складок: це трикутні, а навіть і чотирьохкутні вирізи вгорі на штанах; вони нагадують иноді німецький гульф, але без ґудзиків, та тримаються на спільному ремені. Отже, деякі очкурні штани, так само як і північні штани до паска, наближаються до західньоєвропейського крою.

Штани на Україні найчастіше шиють з простого грубого полотна; з нього часто для цього роблять пейстрю, цебто набойку, переводячи з різьбленої дошки на полотно олійною фарбою візерунок у вигляді вузеньких продовжних смужок синьої або чорної барви; заможніші люде часом шиють собі штани з китайки або з сірого черкасину. За штани козацьких часів з тонких сукон або з шовкових тканин, явна річ, нема вже тепер і згадки. До числа особливостей гуцульських штанів, що їх шиють майже завше з червоного, рідше синього, сукна, треба додати ще вишивання яскраво-жовтими або зеленими вовняними нитками на внутрішньому боці нижнього краю штанини, що його завше загортають догори,— оздоба, що, здається, трапляється ще тільки у хевсурів.

Такими самими візерунками, що й на штанах, вишивають гуцули й краї своїх *онуч* із червоного сукна та *капців,* цебто також червоних суконних коротких чоловічих панчох. Подібну, спільну з кавказькими народами і з південними слав'янами, рису гуцульського костюма спостерігаємо і на *панчохах,* що їх плетуть з барвистої вовни з дуже яскравими та складними візерунками.

Взуття чоловіків на Україні майже нічим не відріжняється од жіночого, і тому нам не треба його окремо описувати. Чоловіки, так само як і жінки, тільки в дуже небагатьох місцевостях носять *личаки;* геть частіше, особливо літом, носять *постоли* та майже скрізь, особливо зимою, ходять в *чоботях,* які якщо й відзначаються чим від жіночих, то хіба що не такою старанністю виробу та почасти матеріялом, бо одночасно з тим, як вищі стани перестали носити національний костюм, чоловіки перестали носити й кольорові сап'янці. Вийшли також із ужитку й підвісні підковки, а звичайні підковки щільно прибивають до каблуків і носять їх і тепер, так само як і колись.

Инші приналежності чоловічої одежі

Ціпки, топірці, тобівки, дзьобні, кубки тощо. Конечною приналежністю кожного жонатого чоловіка, *хазяїна,* чи *газди,* є *ціпок,* цебто звичайна палиця, вирізана з ліщини або з молодого дубця. Палиця ця дуже проста, звичайно не загнута; її ніколи не фарбують, але деякі охочі до палиць оздоблюють її візерунками, вирізаними на корі. У гуцулів замісць палиці вживають топірець, що має на верхньому кінці насаджену невеличку, найчастіше мідну сокирку, оздоблену часом більш-менш мистецькою різьбою. Останніми часами мідні сокирки заміняють часто на дерев'яні з ріжними інкрустаціями. Крім *топірців,* у гуцулів уживають також оздоблені палиці, але їх носять самі тільки замужні жінки. *Тобівка* — це невеличка шкуратяна торбинка; з одного боку на ній мідна тиснена бляха або понабивані мідні цвяшки; її носять через плече на ремені, що також обсаджений в кілька рядів дрібними цвяшками з мідними головками. Жінки, а в будні й чоловіки, носять замісць тобівки *дзьобню* чи *дзьобеньку,* цебто торбинку, пошиту з вовняної, звичайно картатої, матерії, часом з ріжними нашивними оздобами. А раніше, поки

австрійський уряд чи скорше польська адміністрація не заборонила носити зброю, вони ходили з *пістолями* за поясом та носили через плече *кубок,* цебто дерев'яну пороховницю напівкулястої форми; її округла поверхня дуже гарно оздоблена інкрустаціями з мідних пластинок, слонової кости, перламутру тощо; часом пороховницю робили з розвилля оленячих рогів, оздоблених різьбою, тощо.

Всі ці речі починають потрохи зникати, як і взагалі вся українська одежа. Почасти це виходить з причин чисто економічних, що ведуть до якнайдешевшої одежі, а наслідком цього і до фабричного виробу її, а почасти також під впливом міської та фабричної моди. В багатьох селах України, особливо на півдні, вже нерідко можна бачити парубків у кольорових сорочках, навіть чорної барви, з косим коміром, в студентських козирках і, явна річ, у «спінжаках» та калошах поверх намащених чобіт...

Поглянувши тепер на українську одежу загалом, ми, здається, можемо не сумніватися в тому, що вона, дарма що форми її взагалі несталі та що повстали досить великі зміни її на Україні, все-таки заховала в собі досить багато архаїчности. Ці архаїчні форми, що трапляються найчастіше в жіночій одежі, помітні головно в північній смузі нашої країни та в деяких місцевостях Галичини; вони в значній мірі спільні для всіх слав'янських народів (біле вкриття голови у жінок, кептарі та лейбики, сердаки та свити з «вусами», запаски та плахти, барва та крой сорочок, способи їх ношення тощо). З-поміж сусідніх впливів на українському одягу відбилися, мабуть, найбільше впливи східні, зокрема іранські; а з західніх — явна річ, вплив польський, що одночасно заводив і західньоєвропейські форми одягу. Але що ці впливи не були все-таки досить сильні, щоб цілком змінити основний характер української одежі, то вони ввійшли тільки як фактори до її природної еволюції, досить близької до еволюції одягу південних та південно-західніх слав'ян. Ми не підемо так далеко, як небіжчик Головацький, який казав про одежу карпатських русинів, що вона «передалась буковинським та семигородським румунам» та що «сліди її єсть у болгар, сербів та хорватів»; але мусимо визнати, що взагалі українці й щодо одягу наближаються найбільше до південних та почасти південно-західніх слав'ян.

10. Вірування [1]

У розуміннях українського народу, як і в розуміннях инших народів, що не підлягли ще остаточно шкільному впливу, заховалось багато пережитків колишніх *вірувань,* цебто переконань, які склалися не емпіричним шляхом, а на підставі здогадів та припущень, що стосуються головно до тих ділянок, що їх пізнання досягають люде дуже поволі та з великими труднощами.

Заступаючи знання, вірування тримаються дуже вперто, зміняючись, однак, протягом часу та легко вбираючи в себе нові елементи, що бувають занесені ззовні. В залежності від цього вірування заховують в собі цілі наверствування ріжних культур та впливів, що серед них розібратись часом буває тяжко в найвищій мірі, а коли це й можливо, то тільки йдучи шляхом

[1] Див.: *Чубинскій,* Труды Эксп., т. I; *Драгомановъ,* Малорусскія преданія и разсказы. Кіев-ь, 1876; *Гринченко,* Этнографическіе матеріалы, Черн., 1896; *Онищук,* Матеріали до гуцульської демонольогії (Етнографічний збірник, т. XI); *Гнатюк В., Знадоби до україн. демонольогії* (Етнографічний збірник, т. XXXIV); *Ефименко П. С,* Малорусскія заклинаній (Чт. М. Общ. Ист. и Древн. Рос, 1874, кн. I); *Nowosielski,* Lud ukrainski, Wilno, 1857, тощо; Для порівнює *Chesnel,* Dictionnaire des superstitions, P., 1856; *Thiers,* Traite des superstitions, P., 1897; *Wuttke A.,* Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart, Hamb., 1860.

П'ятибанна церква в селі Княждвір Печеніжинського повіту в Галичині. XVIII ст. Фото початку XX ст. З колекції В. Щербаківського.

П'ятибанна церква в селі Велика Березянка Таращанського повіту на Київщині. XVIII ст.

довгого та уважного порівнюючого вивчання. Українські вірування знаходяться саме в такому стані, а до того ще й саме вивчення їх провадили досі без жадної системи, їх постійно плутали або з фольклором, або з народним календарем, а то ще з народною медициною тощо, та переплутували одне з одним, наслідком неясности основних підстав історії релігій взагалі.

Коли сліди грубого фетишизму в українських віруваннях встигли вже стертися майже цілком, то слідів анімізму та антропоморфізму в них є ще вдосталь. Дуже багато в них також і пережитків старовинних, переважно ще індоєвропейських вірувань та культів. Сюди належать, наприклад, майже всі вірування, що стосуються до сил та явищ природи, до деяких тварин та ріжних надприродних істот; сюди належать також і ті акти чину, що випливають із цих вірувань та які становлять, головно, старовинні частини обрядів. Особливо оригінального та спеціяльного українського в них або немає майже нічого, або єсть дуже мало, тим більше, що дуже значна кількість пізніших вірувань або залежних від них актів чину встигли проникнути на Україну, почасти через посередництво ріжних космографій, азбуковників, бестіаріїв та иншої середньовічної літератури, а почасти способом ізустних запозичень. Такі, наприклад, забобони щодо тяжких днів на тижні, ріжних прикмет; сюди також належать: зав'язування вузликів, певні способи гадання та чарування, дуже багато формул заклинання тощо. Скільки-будь детальний огляд усіх українських вірувань у цій статті, явна річ, не є можливий, і нам поневолі прийдеться обмежитися найбільш цікавими їх категоріями, виділяючи при тому по змозі все, що стосується не стільки до вірувань,, скільки до ізустної народної словесности, яка знайде собі місце у главі про український фольклор. Але що вірування перетворюються на кожному кроці в міфи й легенди, то нам, ясна річ, не можна буде не звертатися до цих останніх, щоб відтворити останки колишніх вірувань або принаймні розв'язати питання про їх походження.

Саме такий випадок стає перед нами, коли тільки ми почнемо наш огляд

П'ятибанна церква в селі Лісовичі Таращанського повіту на Київщині. XVIII ст. Фото початку XX ст. З колекції В. Щербаківського.

Дзвіниця в селі Бистрець на Гуцульщині. Фото початку XX ст. З колекції В. Щербаківського.

українських вірувань з питання.про *космогонічні* уявлення нашого народу У матеріялах, що ми їх маємо, ми не знаходимо ні прямої одповіди на це питання, ні яких-будь вказівок на старіші вірування, що існували за часів ще дохристіянських; ми маємо лише кілька варіянтів української легенди про те як бог, задумавши створити світ, послав чорта на дно моря, щоб той дістав звідти трохи землі. В далеко повнішій редакції ми знаходимо цю саму легенду у болгарів, і це приводить нас до її первісного джерела — до науки маніхеїв, з якої цілком стертий вже філософський дуалізм та зосталась тільки до наївности проста, хоч і цікава фабула. Так само джерелом космогонічних уявлень в українських віруваннях стала відома книжка візантійського письменника Косьми Індікоплова: в українських народних переказах земля являє собою площину, оточену з усіх боків водою та прикриту небесним склепінням, серед цієї площини стоїть гора, що за неї заходить сонце; саме через те й буває зміна дня та ночи. Отже, українські, як космогонічні, так і космографічні уявлення, безперечно, книжного походження хоч і дуже давнього; вони свідчать, що коли б національна шкільна освіта' яка перервалася наприкінці XVIII століття, ішла своїм нормальним шляхом, ми мали б зараз до діла не з відгомоном візантійської схоластики та болгарських апокрифів, а з пізнішими науковими даними.

Значно старовинніші та етнографічніші уявлення українського народу про *небесні світила,* хоч ці уявлення не скрізь однакові та мають на собі сліди ріжних часів. Наприклад, *сонце* у Луцькому повіті на Волині уявляють

собі «царем неба», що освітлює та зогріває землю вдень, «обходить» її вночі, а ранком знову з'являється на сході; у Новоград-Волинському повіті сонце вже втілене у вигляді жінки, а в Винницькому повіті — це вже чоловік, з ясним лицем, його проміння освітлює цілий світ, тощо. У легенді, що її навів Чубинський (т. I, стор. 5), ми маємо один із соняшних міфів, що, на жаль, дуже кепсько заховався та вставлений до одної дуже поширеної східньої казки на моральний сюжет, що кривда ніколи не зостається непокарана. Сонце в цій легенді уявлене в людському образі: воно живе там, де земля сходиться з небом, має матір та сестру, умикає собі жінку в людей; виконуючи свій щоденний обхід неба, воно вдягає ризу, що випускає світло й тепло. Другий тип уявлень про сонце має вже цілком инший характер, наявно пізніший: у Літинському повіті на Поділлю — це отвір у хмарі, що через нього видно частину неба; у Проскурівському повіті — це «вогнева куля, що крутиться навколо землі»; у Грубешівському повіті — це вогонь, розкладений на небі, і його підтримує «дід», від якого й залежить довжина дня та ночі; в Уманському повіті — це «лице боже», а в Холмському повіті — це «око боже». У всякім разі, як свідчить Чубинський, «сонце наче боготворене народом, його вважають за святе й праведне». Коли хтось хоче помолитись і не бачить перед собою ні образа, ні хреста, ні якої иншої святої речі, то він мусить повернутися до сонця, а коли й сонця не видно, то він молиться «на схід сонця», цебто просто повернувшись на схід...

Отже, ми бачимо, що від давньої антропоморфізації уявлень про сонце, що, мабуть, існувала колись, зосталося дуже небагато; утрималось тільки загальне переконання в божественній природі та святості його. Наскільки та в чому саме заховалися на Україні рештки соняшного культу, ми побачимо далі, розглядаючи забобони та деякі обряди; а тепер зазначимо тільки пережитки цього культу у вигляді відповідних частинам року свят, або игр,— Веснянок, Купала, Ярила та Коляди. Звичайно, й од цих свят зосталося небагато; про «сатанинські біснування», що їх списали побожні автори *Переяславського Літопису* або *«Слова нікоєго Христолюбця»* тощо, не зосталося майже й згадки, соняшному богові «кур» більше не «ріжуть», а тільки подекуди, та й то більше у південних слав'ян, все ще «молять йому короваї», про що ми скажемо далі.

Народні українські уявлення про *місяць* та *зорі* в суті мало чим одзначаються од уявлень про сонце. Місяць — це теж «око боже, світило, що поставлене ближче до землі, щоб ліпше освітлювати її вночі; це — молодий брат сонця, він має великий вплив і на людей, і на тварин, а тому, як свідчить Чубинський, народ і молиться кожному молодому місяцю. Фази місяця також дали багато матеріялу для народних вірувань, але найстаріших з-поміж них ми не знаємо, а щодо сучасних, то вони мають на собі наявну печать середньовічних астрономічних уявлень; уявлення ці підновлені недавньою ще літературою про вплив ріжних «квадр» місяця на тваринний та рослинний світ, яка ще в 50-х роках минулого століття, у формі славнозвісного «бердичівського календаря» користалась безперечним авторитетом в українських сільських господарів. *Зорі,* згідно з народними уявленнями,— це Діти сонця та місяця. Вони, однак, тісно зв'язані з людським життям: кожна людина має свою зірку на небі, і коли людина вмирає, зірка ця падає та зникає. В деяких місцевостях ці очевидячки астрономічні уявлення зв'язані вже з християнством, і сам бог запалює свічечки на небі для кожної народженої людини... Так само змінялися й старовинні уявлення про *Молочний Шлях* (Дорога до Єрусалиму), про *комети,* що завше віщують якусь біду,

тощо. З *атмосферних явищ — дощ, сніг* та *іней* — як явища звичайні, що не мають в собі нічого жахливого, мабуть, не викликали точно означених вірувань. Явна річ, що ці явища залежать од вищих світових сил (дощ та сніг насилають святі, янголи тощо), але разом із цим, принаймні в сучасних народних уявленнях, видно нахил шукати для них пояснення більш-менш раціонального, як-от, що сніг — це замерзлий дощ тощо. Геть сильніше мусіла впливати на народну уяву веселка, яку уявляють собі у вигляді якоїсь великої рури чи *смока,* що втягує воду до хмар, звідки вона падає потім у формі дощу. Ще в більшій мірі здатен був зворушувати фантазію град, що в народних переказах втілений у вигляді вершника, якого бог посилає, щоб карати людей за їхні гріхи; часом, правда, град насилають ріжні лихі істоти: чорти, відьми, відьмаки тощо, і в цьому випадку його можна позбутися відповідними магічними чинами. Так само втілений і *мороз,* найчастіше у вигляді дуже старого чоловіка, що все морозить своїм подихом. Уявлення про вітри не відзначаються на Україні особливою оригінальністю та мають на собі очевидні сліди середньовічних розумінь про чотири космічні вітри, що їх навіть малювали на сторінках старовинних космографій у вигляді людських облич, як вони дмуть; вітри здіймаються од чотирьох таємничих істот, що дмуть з чотирьох кінців землі та які підвладні «вітродуєві» — сердитому дідові, що живе десь далеко за морем,— пережиток класичного Еола. Подекуди в Галичині, однак, вітер втілений у вигляді чоловіка чи жінки з подряпаними ногами, що приходять просити допомоги в людей. Зовсім инакше та геть оригінальніше уявлений в українських віруваннях вихор. По цілій Україні поширене загальне переконання, що це — сам сатана, що це він або крутиться на своєму весіллі, або просто літає над землею; коли в нього кинути ножа або сокиру, то його можна поранити, а то й забити, і тоді на тому місці, де був вихор, залишиться калюжа смоли. Але такі спроби дуже небезпечні, бо коли невдало вдарити, то чорт тому, хто в нього кидав, поламає всі кості тощо. А в деяких місцевостях України походження чорта, що творить вихор, пояснюють инакше: це — діявол, що сім літ був звичайною гадюкою, другі сім літ — полозом, а за треті сім літ у нього наростають крила, і тоді він починає літати, особливо перед грозою, у повітрі, здіймаючи страшний вітер, ламаючи дерева тощо. У гуцулів, як свідчить Шухевич, подібну істоту звуть *жорства* та уявляють собі у вигляді крилатого смока, що його малюнки трапляються иноді на мідних держалнах гуцульських палиць (екземпляр такої палиці єсть і в Етногр. Від. Р. Музею Імп. Олександра III).

Українські народні уявлення про *грім* та *блискавку,* явна річ, також дуже давнього походження, але в наші часи вони вже до певної міри християнізовані. На місце старовинних громових богів, як, наприклад, дуже мало нам відомий Перун, прийшли вже зрозуміліші для народу втілення, як святий Ілля, архистратиг Михайло та особливо святий Юрій, що має, однак, з канонічним святим тільки те спільне, що він також їздить на білому коневі та списом забиває смока. В народній уяві він оточений цілою зграєю вовків — його собак, і кожному з них він призначає його щоденну споживу. Архистратиг Михайло, святий Ілля та святий Юрій, в народних легендах, під час грози носяться по небі: один — на своїх крилах, другий — на вогненному возі, а третій — на білому коневі, і всі вони полюють на чортів, стріляючи на них громовими стрілами. Така стріла глибоко входить в землю та виходить з неї тільки через сім літ; хто знайде її,— переховує, як святощі, і вона помагає від багатьох хвороб. Отже, виходить, що той огонь, який повстає од блискавки, є небесного походження, і його, явна річ, вважають надпри-

Трибанна церква в селі Ботелька Вижня Турківського повіту на Бойківщині. Фото початку XX ст. З колекції В. Щербаківського.

Дзвіниця в селі Люлинці Липовецького повіту на Київщині. Кінець XVII — початок XVIII ст.

родним; його або зовсім не слід гасити, а коли вже гасити, то не инакше, як молоком, найкраще козиним, або сироваткою. Зрозуміла сама собою річ, що під час громовиці не слід ні співати, ані свистати, не годиться також ховатись під дубом чи вербою, бо чорти мають там своє житло та шукають у ньому порятунку під час грози.

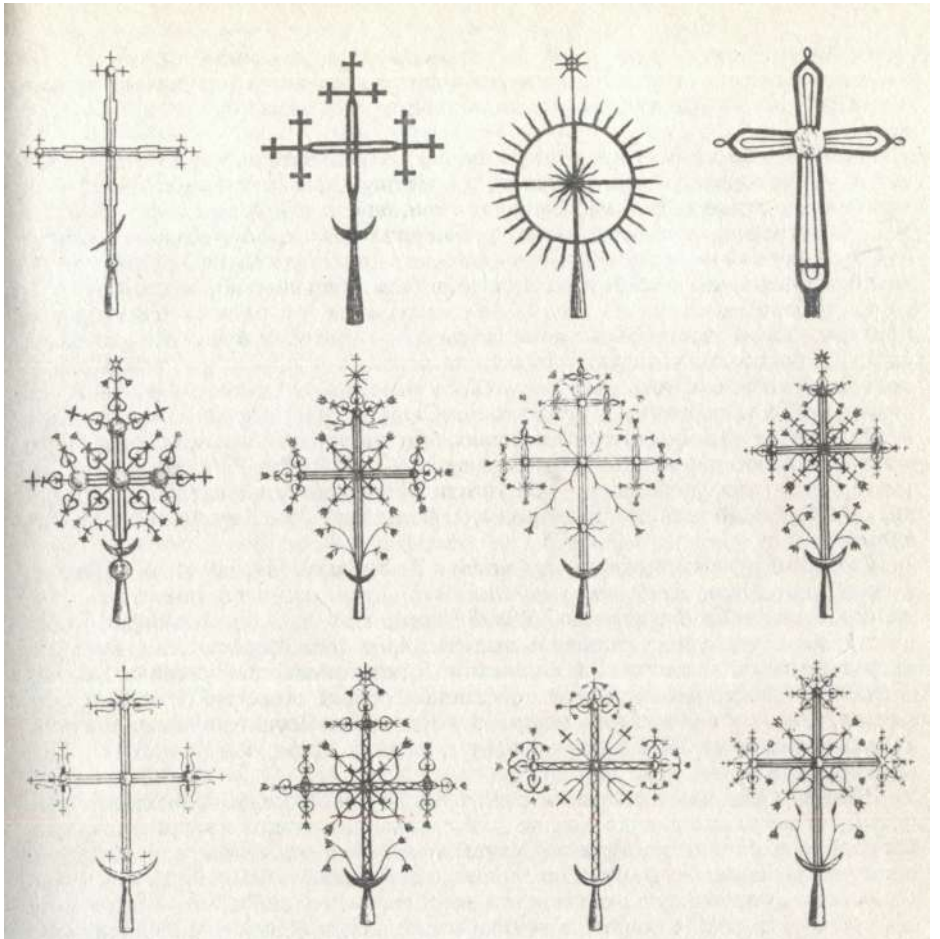
З небесного вогню уявлення про його святість переносять і на вогонь звичайний. *Вогонь* вважають святим; до нього почувають особливу повагу, кожна господиня мусить ставитись до вогню дуже обережно та з пошаною; при ньому не можна говорити щось непристойне, в нього не можна плювати або кидати в нього щось нечисте, з ним не можна гратись, не можна навіть вимітати піч тим самим віником, що ним замітають хату. «Ми шануємо вогонь, як бога; він наш дорогий гість». Переховались навіть деякі сліди колишніх жертов йому: кожна добра господиня повинна перехрестити його та поставити коло нього горщик з водою і поліно, щоб він мав що їсти й пити. Але при всіх отих пережитках старовинного боготворення огню вже зовсім не зустрічаються на Україні, принаймні в чистому вигляді, вірування в небесне походження вогню, ані антропоморфічні втілення його. Замісць того, щоб бути вкраденим з неба Прометеем, вогонь став тепер вигадкою чортів або якоїсь иншої, у всякім разі лихої, сили; але викрадення його на користь людям все-таки не забуте, хоч ролю Прометея надають тепер коли не самому богові, то його архангелам або святим. Чорт розклав велике багаття. Бог, побачивши це, послав до нього архангела Гаврила, що почав розмовляти з чортом, всадивши в огонь кінець своєї залізної палиці. Коли палиця досить розжеврілась, архангел став одходити, а чорт, що зрозумів, у чім річ, кинувся його доганяти і був уже зовсім близько, але бог сказав Гаврилові: «Кинь палицю». Архангел кинув, палиця вдарилась об камінь, і з нього посипались искри. Так перейшов огонь до каменю, і люде вивчились здобувати його звідти, вдаряючи об камінь залізом. Крім таких зв'язних та модерні-

зованих переказів про походження вогню, трапляються ще й инші, як-от легенда про молодого парубка, що пішов собі від батька та опинився на безлюдному острові; він почав терти «ліщину об ліщину» тощо, але це вже новіші уявлення, навіяні літературними оповіданнями про Робінзона тощо.

Земля та вода. Українські вірування, що стосуються до землі та води, мало чим одзначаються од згаданих вище. Вони також у значній мірі християнізовані, але крізь це новіше наверстування не тяжко побачити останки дуже первісних уявлень. Про космогонічні та космографічні ідеї, що тримаються серед неграмотної народної маси, ми вже говорили. До них можна додати досить неясні повір'я про те, що земля тримається на рибі або на двох рибах, що ці риби своїми рухами спричиняють землетруси, а також не ясніше, але значно реальніше уявлення про існування десь далеко теплої та блаженної країни, що має назву *вирій* чи *арій,* куди відлітають пташки на зиму та звідки вони повертаються весною. В цьому останньому повір'ї, правда, найцікавіше слово вирій, що зустрічається вже в поученні Володимира Мономаха, але досі, здається, етимологічно не з'ясоване; а щодо самого розуміння, то воно являє собою уламок географічного знання, що із занепадом грамотности виродилося в легенду. Сюди, цебто до самого циклу вірувань, слід зачислити також повір'я про існування *пупа* (пупця) землі, звідки випливає вода, що утворює всі річки та моря, і знову вертається назад у той самий *пупець.* Це уявлення, мабуть, навіяли відомі біблейські та апокрифічні повір'я, що раз у раз підновлюються, як деякими старовинними церковними малюнками чотирьох світових річок, які випливають з одного місця, так і оповіданнями прочан про те, що вони бачили пуп землі в Єрусалимі. Цікавіші уламки давнього боготворення землі та води, що залишились у порівнюючи чистому вигляді. «Народ,— говориться в повір'ї, записаному експедицією Чубинського,— має глибоку повагу до землі та зве її матір'ю. «Земля мати наша», тому що вона годує людей і тварин». Бити по землі палицею без потреби вважають за великий гріх. Клятьба землею — найстрашніша клятьба; при тому звичайно цілують землю, а в деяких місцевостях і з'їдають шматочок землі (мабуть, останки середньовічних ордалій) на доказ своєї правди. Вираз недовір'я: «хоч ти землю їж» — і тепер дуже часто вживають, а побажання — «щоб тебе свята земля не прийняла» — є вираз найбільшої ненависти, і навпаки: «щоби ся мав, як свята земля» — належить до найкращої доброзичливосте.

Так само за святу вважають і воду; в неї не можна плювати, спорожнятись тощо, але, однак, найчастіше вода набирає святих та цілющих якостей тільки тоді, коли вона «не почата», не занечищена ще жадним доторканням, або коли вона свячена, особливо в певні дні (наприклад, на Водохрещи). В піснях, особливо обрядових, ставиться вимога, щоб вода для ритуального вжитку була невідмінно з «трьох» або з «семи» криниць тощо. Дуже цікава обставина, що ні в літературі, ані в відомостях, що ми та инші особи їх зібрали, нема найменшої вказівки на якийсь подарунок чи жертву воді, на кшталт, наприклад, тієї грошини, що її поморяне кидають в море, випливаючи з Білого моря в океан. За єдиний, та й то не дуже переконуючий натяк на існування, принаймні в далекому минулому, жертов воді можна вважати хіба тільки звичай, що заховався де-не-де,— кидати гроші в криниці, що їх вважають за святі, або в джерела в деяких манастирях...

Так само й вірування, зв'язані з рослинним світом, мають на Україні характер безперечно пізній, та дуже часто вони й запозичені з заходу. Все те, що ми знаходимо, наприклад, за осику, березу, сосну, бузину, ячмінь, горох



Металеві хрести з українських церков XVII—XVIII ст.

тощо, витворилось уже під впливом християнських ідей: сосна — дерево благословенне, вона завше зелена, бо її дерево виявилося непридатним на цвяхи для розп'яття Христа; а верба навпаки,— дерево прокляте, бо ж ті цвяхи були саме з неї зроблені; на осиці повісився Іуда, тому її листя безперестанку труситься, вона наводить жах на все лихе, з неї роблять кілки, що їх вбивають у груди відьмакам та взагалі ходячим мерцям; береза зблідла од першого наміру Іуди повіситись на ній; на бузину повішено святу Варвару Великомученицю, і тому в кущах її живуть чорти, тощо. До числа вірувань, що зайшли з заходу, належать також відомі оповідання про цвіт папороті, про очерет, про чортополох, про мак-видюк та про багато инших рослин. Слідів давнього шанування дерев та їх культу, здається, на Україні зовсім не заховалось, хоч історичні відомості дають численні докази того, що вони

існували за старих часів у нас так само, як і в усіх инших слав'янських народів. За єдині їх пережитки можна ще хіба вважати ритуальне деревце в купальних обрядах та *вильце,* чи гильце, у весільних, та про це скажемо далі.

Головні мотиви вірувань щодо тварин — це антропоморфізм та переконання в можливості перетворення; ці мотиви злегка прикриті напливом пізніших християнських ідей. Ведмідь — це перетворений мельник, малпа — теж перетворена людина, свиня — покарана за спробу одурити Христа жидівка, собаки — перетворені хлопчики, що дражнили Ісуса Христа, кріт — також хлопець, що його батько спокушав бога; кицька утворилась у рукавиці богородиці, кажан — з звичайної миші, коза та пава — перетворення чорта, чайка — перетворена вдова, журавель — циган, а бусол був колись за слугу у богородиці; зозуля, за одною версією,— жінка, що вбила свого чоловіка і за те засуджена не мати свого гнізда, а за другою,— дівчина, що пішла заміж за перевертня-вужа, тощо. Сліди антропоморфізму можна було б вбачати і в українських оповіданнях про тварин, що говорять людською мовою, але цих оповідань є поки що всього два, й обидва вони, маючи характер навчання (небезпека — багато знати та проговорюватись про секрети), належать до ділянки міжнародного фольклору і на Україні, безперечно, запозичені.

Так само належать скорше до ділянки фольклору, ніж до числа вірувань, і оповідання про *створення людини.* Варіянтів цих оповідань теж дуже небагато, всі вони, безперечно, біблейського, а до того ще й апокрифічного змісту, бо в них усіх у творенні людини, крім бога, бере участь, явна річ з другого боку, і діявол. За варіянтом Драгоманова, бог виліпив людину з глини та поставив сушитись, наказавши собаці стерегти її; діявол скористався, що собака заснула, розірвав у виставленої сушитися людини груди та наплював туди. Бог вдунув потім у людину душу, але людина й досі, кашляючи, харкає.

Зовсім щось инше являють собою українські народні оповідання про *душу;* тут ми маємо вже до діла не з легендами, а з справжніми віруваннями. Вірування ці, однак, безперечно християнського походження, але доповнені вони чисто народною фантазією. Місце перебування душі в тілі в них точно не вказане; одні кажуть, що вона знаходиться в голові, другі — що в ямці під шиєю, в грудях, в животі, в печінці тощо. Звідки береться в людини душа та як вона входить в дитину,— на ці питання в українських народних віруваннях ми не знаходимо відповіди, але з них ми дізнаємось, що вона покидає тіло тимчасово — під час сна, та назавше — в час смерти. В останньому випадку вона виходить найчастіше через отвір, що відчиняється в момент смерти на тімени, або через рот, часом її буває видко. Вона з'являється то у вигляді мухи або бджоли, а то метелика або пташки, а то ще у вигляді маленької людини з прозорим та чистим тілом, а часом і з крильцями, або, нарешті, у вигляді маленької хмаринки, наче пари. Вона має, однак, тілесні потреби,— їсть, вдихаючи в себе пару од гарячого хліба або иншої страви, і для неї завше ставлять на вікні воду якийсь час, після якого вона зовсім одлітає, але повертається додому в ті дні, коли поминають небіжчика. За гріхи людини душа зречена на смутну долю, у формі *переселення* в якунебудь тварину: в собаку, коня, свиню, кінську голову тощо, де вона й зостається аж до смерти тварини. Ця віра в переселення душ, явна річ, належить до пережитків дуже глибокої старовини, підновлених та поширених у Європі ріжними містичними та сектярськими вченнями, як-от маніхейство,

що на Україні відбилося не тільки в цьому, бо ж ми вже бачили його вплив на вірування щодо створення землі.

Окрему та дуже цікаву групу вірувань щодо *людей* становлять уявлення про ходячих мерців, головно утоплених, самогубців та взагалі людей, що вмерли неприродною смертю, про мавок, упирів тощо. В основі цих вірувань лежить, явна річ, передусім страх, що його викликають мерці, та думка про можливість повороту їх до товариства живих людей. Наслідком цього у всіх оповіданнях про виходців з могил пануючим мотивом стала коли не безпосередня шкода від них, то в усякім разі неприємність та небажаність їхньої появи. За єдиний виняток з цього загального правила можна вважати легенди про вмерлу матір, що приходить до своїх дітей,' або як мрець одвідує свою дружину. Але звичайно мерці з'являються до живих людей, щоб нагадати їм про яку-небудь недбалість, як-от невідправлення панахид тощо; коли їх бажання виконано, вони більше не з'являються. Доля самовбивців, утоплених тощо геть гірша: вони зречені на вічне блукання навколо своїх могил чи місця своєї смерти. Потоплі під час купання дівчата, а за другими, безперечно пізнішими варіянтами — вмерлі нехрещені діти,— перетворюються в *мавок,* або русалок. Загально відомі вірування, або, краще сказати, поетичні уявлення про мавок, повніші та колоритніші на Україні, ніж у Великороси, являють і собі тільки спадщину од класичних народів, греків та римлян, хоч і в дуже оригінальному засвоєнню та переробці, та давно вже належать до ділянки фольклору. До тої самої ділянки належать і відомі легенди про *упирів,* що дуже ще недавно на Україні являли собою одне з найтемніших вірувань, вийшовши з оповідань про *вампірів* — тварин з породи кажанів, що живуть у тропічних країнах Нового Світу та ссуть кров инших тварин, а иноді й людей; ці вірування, перетворивши вампірів у мерців, які встають з могил ссати кров у живих людей, поширились по цілій Європі, а особливо, як кажуть, в Греції, Хорватії, Моравії, Угорщині та Польщі, звідки вони перейшли на Україну, спричинивши велику кількість судових процесів та безліч легенд. В західній Європі чинність вампірів припинялась, коли інкримінованого мерця виймали з могили, одтинали йому голову та палили; на Україні до цього випадку пристосували той самий осиковий кілок, що вийшов такий корисний і для заспокоєння волоцюг-мерців взагалі; а крім того, в могилу кидали жменю маку, бо тоді, не перерахувавши всіх макових зерен, упир не міг вийти з могили.

Щодо *живих людей,* то їм українські вірування, принаймні сучасні, не надають жадних надприродних сил чи здібностей. Єдиний виняток щодо цього становлять тільки *відьми* та *вовкулаки.* Відьми — це звичайні жінки, але з деякими надприродними властивостями, що спрямовані тільки на те, щоб творити людям всяке лихо в тій чи иншій формі. Звичайна і, так би мовити, спеціяльна їхня праця — це здоювати молоко у чужих корів; притому деякі відьми, а саме — р о д и м і відьми, що мають на відзнаку невеличкий хвіст, можуть доїти й здаля, провертівши тільки для цього де-небудь Дірку та після ріжних нашептів заткнувши її чопиком; після того скоро тільки відьма вийме чопика, як через дірку й поллється молоко з тої корови, яку вона собі призначила в думках; а щодо відьом вивчених, які хвостів не мають, то вони ходять до корів з дійницею. І одні й другі відьми можуть перекидатись ріжними тваринами, а навіть і неживими річами. Вони мають вплив на погоду, можуть затримувати дощ та насилати таким способом посуху; своїм чаруванням вони можуть спричинитись до ріжного лиха, хороби і навіть смерти, завиваючи для цього ріжні *закрутки* (завої, заломи

тощо) на полі; роблять навіть спроби вкрасти з неба місяць та саме сонце, утворюючи затьму цих світил. Відьми можуть літати в повітрі дуже далеко, вилітаючи невідмінно через комин на коті або на якійсь иншій тварині, а найчастіше просто на вінику. Для цього вони варять якусь магічну течу та ліаетяться нею, явна річ, цілком голі. Звичайною метою такого лету буває вершок Лисої гори біля Києва, де збираються відьми з усіх сторін на танці та розгульне бенкетування; германські відьми з тою самою метою збираються на вершку Блоксберга (Брокена). Так само, як і упирі, відьми можуть вставати з могили, особливо для того, щоб за якісь кривди, що вони зазнали за життя, мститися на людях, ссучи їхню кров. На одному з таких оповідань збудована, як відомо, ціла чудова фабула повісти Гоголя «Вій».

Віра в існування відьом, крім України, поширена у поляків та германських народів, але, здається, її зовсім немає у латинських народів. Походжен ня цього вірування через те дуже загадкове, хоч, мабуть, і можна було б вважати за вказівку щодо цього два зауваження, а саме: одне у de ChesneГя, в Dictionnaire de superstitions (Collect. Migne), про те, що в Індустані часом обвинувачували старих жінок в чаруванні і для спроби кидали їх в мішках у воду, а коли вони випливали, то їх палили; друге — у Wuttke про те, що за відьом в Німеччині вважали головно циганок. На жаль, у цих вказівках нема жадних подробиць (крім спроби водою, яку, однак, зовсім не можна вважати спеціяльною тільки для відьом), які з'ясовували б, чи цих старих індуських жінок та циганок вважали справді за відьом чи за чарівниць? Ріжниця між цими двома розуміннями дуже сутня, бо відьом ніяк не слід плутати не тільки з українськими знахорками чи ворожками, але й з великоруськими чи иншими чарівницями (sorcieres, Zauberinnen), що не літають ні на Блоксберг, ані на Лису гору, не мають хвостів, не спеціялізовані на доєнні корів, які лікують од хороб та взагалі, чинячи иноді й зло, роблять разом із тим людям фіктивні чи дійсні послуги, чого ніколи не роблять відьми. Ця ріжниця, однак, існує зовсім не у всіх народів, у яких ми зустрічаємо вірування у відьом, і ця обставина, мабуть, також може служити одною з вказівок для з'ясування походження цих вірувань. В найдетальнішому та найчистішому вигляді розуміння відьми існує тільки у германських та у деяких слав'янських народів, що мають для того й відповідні вірування; при тому ці вірування, як і саме розуміння, існують відповідно дуже недавно; а в латинських та східніх народів цих розумінь, здається, немає, а коли вони й єсть там, то в дуже затертому та обезбарвленому вигляді, змішуючись з розуміннями ворожок, чародіїв тощо, як, напр., у романських народів. Серед слав'ян відьми відомі головно у поляків та в українців, і дуже можливо, що поляки та українці запозичили їх з Німеччини. У великоросів слово відьма хоч і відоме, але його майже завше супроводить епітет: київська. Подібність між чарівницями та відьмами й сплутування цих двох розумінь у багатьох народів вказують,— як це можна припускати,— на те, що відповідно нове розуміння відьми занесли, мабуть, справді цигане з Індії; маючи в собі як головну ознаку відьми доєння корів і, можливо, затримування дощу, воно в західній Європі змішалося з розуміннями чарівництва, що існували там уже раніше. Це сталось не у всіх народів, а передусім у германців, а потім і в деяких инших, у тому числі і в українців.

Уявлення про вовкулаків, цебто про людей, що мають здатність навмисне, а иноді й проти своєї волі, перевертатися тимчасово вовками,— навпаки, мають характер дуже міжнародний та поширені більш-менш по цілій Європі.

Сільські дівчата. Літографія Білоусова. 1843.

М. Пимоненко. Святочне ворожіння. Олія. 1893.

В основі цих уявлень лежить, явна річ, загальна ідея про можливість перетворення, що її головним огнищем була, мабуть, Індія. Під назвою *лікантропії* це вірування існувало вже у народів класичної старовини. На Україні, як це видно зі слів Геродота про невірів та з «Слова о полку Ігореві», вірування про вовкулаків було відоме з глибокої старовини й утрималося й досі,— явна річ, більше в формі легенд, та й то не дуже численних. Згідно з сучасним народним розумінням, вовкулаками стають люде, що їх покарано таким способом за ріжні гріхи, головно за порушення сексуального утримання напередодні свят. Вовкулаки живуть у лісі разом із справжніми вовками та, як і вони, нападають на домашню худобу, але не їдять її, а тільки душать. Коли розірвати мотузочок, що майже завше висить на шиї у вовкулака, то він зараз же знов стає людиною. В инших слав'янських країнах скрізь зустрічаємо такі самі вірування про вовкулаків, але вони не завше однакові: у сербів вукодлака сплутують з упирем, у великоросів уявлення про нього майже зовсім заникло та сплуталось з загальним розумінням перевертня.

Переходячи далі до українських вірувань *у надприродні істоти,* ми мусимо передусім признатись, що з причини надзвичайної рухливости, або, коли можна так висловитись, незвичайної заразливости цих вірувань, порівнююча етнографія, здається, й досі не може сказати нічого позитивного щодо ріжниці уявлень про надприродні істоти у ріжних народів. Тут, мабуть, більше, ніж деинде, треба зважати на історію цивілізації, щоб не приймати за етнічні ріжниці тільки ріжницю рівня культури. Приписуючи нечистому духові — діяволові — свої власні, найнегативніші якості в якомога прибільшеній формі, кожний нарід неминуче мусів надавати йому свій оригінальний характер, але потім, коли народи більше зблизились, легенди про чортів змішались та

прибрали цілком міжнародний характер. З другого боку, страх первісних дикунів перед нечистою силою в міру підвищення культури поволі зменшувався, і чорт із страшної, трагічної істоти почав перетворюватись у щось більш-менш комічне. Ксав'є Марм'є знаходить, що сучасні легенди «не малюють чорта в такому страшному вигляді, який йому надавали колись. Це вже не той могутній дух, що колись панував над безоднею та, в своїх гордощах скинутого янгола, повставав проти самого бога; це — нещасний бідолаха, що з великими труднощами заселює свої володіння скількома заблудлими душами, що волочиться по всіх затулках, щоб підстерегти жінку, що забула помолитись, або чоловіка, що впав у розпуку... Це — створіння жалісне, недогадливе, що постійно пошивається в дурні...» Ця характеристика вичерпує все те, що можна сказати й про українського чорта. В легендах про нього, між иншим, дуже численних, що здобіль наповнюють наші збірники, чорт на кожному кроці опиняється в комічному становищі, його завше обдурюють якнайнехитрішим способом.

Український чорт, так само як і його західноєвропейські товариші, відповідно недавнього походження, і уявлення про нього тісно зв'язані з біблейськими та середньовічними розуміннями, головно західноєвропейськими, а в багатьох рисах і з болгарськими, особливо апокрифічними. Це виявляється зразу в українських народних оповіданнях про походження чортів. З одних оповідань виходить, що чорт існував ще до створення світу: «тоді, коли ще нічого не було, крім бога, бог, ходячи по водах, побачив у піні чорта», звільнив його звідти та взяв із собою; а з других — виходить, що бог знайшов чорта, як той пищав знову-таки в морській піні, знайшов його «тлумаком», цебто чорт мав тільки самий тулуб, без рук та без ніг...; в третіх — що чорта просто створив бог, але все ж таки з морської піни. В усіх випадках чорт бере участь у творчій чинності бога, виконуючи його доручення, але він завше робить це несовісно та дбаючи тільки одержати на всьому користь для себе.

Множаться чорти так само, як і люде; вони родяться, женяться, але не вмирають, коли їх не поб'є сила божа. Є, однак, ще й инший спосіб розмножування чортів, найпродуктивніший: коли чорт миє руки та струсить з них воду назад себе, то з кожної краплі народжується чортеня. З деяких оповідань виходить, що це буває й тоді, коли це роблять жиди. Живуть чорти в порожніх млинах, в руїнах, по глибоких ярах, в кущах бузини, в очеретах, у болотах, в лісах та на полях... Зверхній вигляд чортів дуже ріжний: одні описують чортів як щось чорне та волохате; инші кажуть, що чорт, «як чоловік, чорної краски, з лиличими крилами (крила кажана) та з ріжками на голові». Иноді ці ріжки прикриті брилем з широкими крисами,— морда собача, хвіст гачком, пазурі на руках та на ногах. На Волині чорта уявляють собі у вигляді людини невеликого зросту, чорного, з собачими, цапиними або курячими ногами; морда в нього широка, ніс довгий та гачкуватий, очі, як розпалені жарини, роги — баранячі або цапині, волосся чорне, руки довгі, з довгими лазурями; одяг на ньому німецького крою, найчастіше фрак, капелюх — високий. В цих описах зверхнього вигляду чортів не тяжко вгледіти ознаки уявлень дуже ріжних епох, починаючи з класичної старовини (роги, козині ноги, хвіст, вогняні очі та инші атрибути поганських богів) і кінчаючи комічними для слав'янина,— гачкуватим носом, довгими руками, капелюхом та фраком німця. Коли чорт прибирає людський вигляд, то він цілком подібний до людини, тільки ззаду у нього висять тельбухи... Але чорти

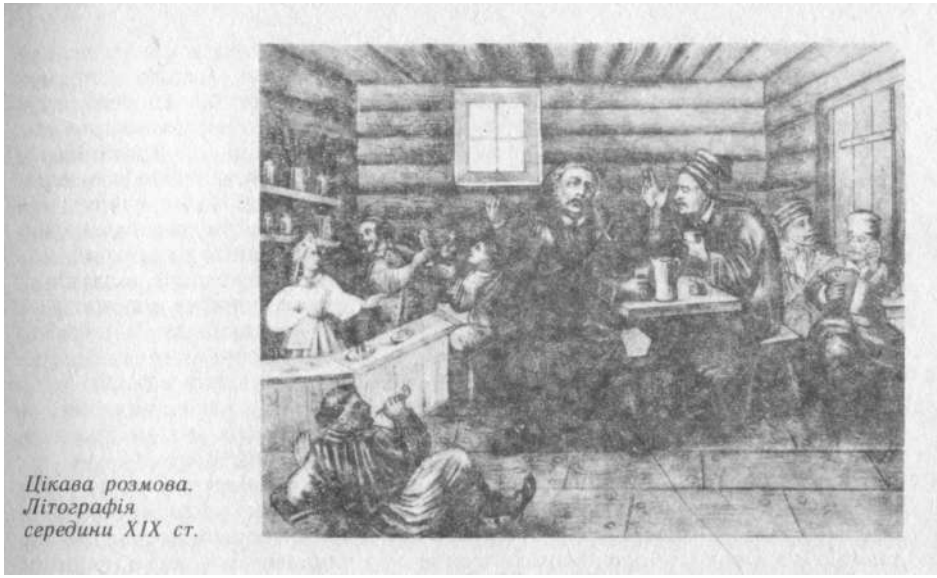
Український шинок. Літографія XIX ст.

можуть прибирати й усі инші форми: вони перекидаються дитиною, паном, жінкою, вівцею, цапом, півнем, ріжними иншими тваринами, крім звичайної собаки, бо псів вони не люблять... В деяких легендах, однак, чорти з'являються иноді у вигляді білого хорта. Чорт може також прибирати й форми ріжних неживих річей: колеса, клубка, хмари, вихоря тощо, а також він уміє робитись невидким, розсипатися з гомоном та реготом...

Те, що ми сказали про народне розуміння чортів, характеризує також і всю їхню чинність. На Україні — це не могутній дух, здатний вчинити якесь грандіозне лихо; це просто істота, що змагає безнастанно тільки до того, щоб зробити якусь капость всім і кожному зокрема, починаючи з бога, що його творові він наплював у груди, та кінчаючи останньою людиною. Чорт використовує кожну найменшу недбалість чи людську слабість, щоб зробити якубудь капость,— саме капость, а не поважну шкоду, що на неї йому бракує сили. Чорти можуть затягти людину в болото, всадити їй в рот замісць люльки шматок кизяку, дати замісць грошей купу черепків, порвати одежу, посварити з родичами та з приятелями. Одна дуже побожна людина виявляла свою побожність тим, що молилася в церкві до образів, а чортові, намальованому на образі Страшного Суду, давала дулю. Чорт розгнівався та,

щоб помститися, попереносив до цієї людини в комору ріжнІ церковні речі, щоб того вважали за злодія. Чортові теж приписують і ріжні вигадки на шкоду людям, і передусім винахід горілки; йому теж приписують все гомінке, горюче й смердюче, а саме: млин, козу, нафту тощо, не кажучи вже про незрозумілі та незвичайні речі, як-от паровоз, телеграф, телефон тощо. Опанувати людину, хоч би й таку, що продала йому свою душу, чорт за її життя не може; а затягти живого в пекло він може тільки жида, та й то тільки один день на рік — в Судний день. І народ оповідає, що в цей день завше таким способом зникає безвісти по кілька жидів у кожному містечку... Побачити чорта та ввійти з ним у зносини справа зовсім не тяжка. Для того треба вийти вночі на перехрестя доріг та три рази свиснути чи гукнути: «Грицю без п'ят». Чорт негайно з'явиться у вигляді невеликого «панича», і з ним можна скласти умову на продаж йому своєї душі за певні послуги, головно, звичайно, за гроші. Договір цей мусить бути підписаний кров'ю того, хто договорився, і беруть кров з порізаного мизинця. Ніж для цього та перо є завше в запасі у чорта. Цим договором можна «купити» собі чорта в доживотнє розпорядження у вигляді «слуги», «домового слуги» або «ховання». З найбільшою вигодою чиняться такі справи на Карпатській Русі, в Сіготі, де є «мудрі люде» або «земляні боги» (знахарі), які відомі всім: вони ведуть правильну торговлю чортами, складаючи договори від їх імени, а покупець «записує» чортові або свою душу, або душу своєї дитини, або навіть просто свою худобу. Той, хто купує чорта, иноді дістає його тут-таки у вигляді прачика (головастика) або маленького чортика у пляшці з водою (в одному оповіданні чорт «гумовий», цебто з каучуку), але найчастіше його знаходять у себе вдома, з умовою: ніколи не хреститися та не солити чортової страви, а то він може втекти, перед тим цілком спустошивши хату свого хазяїна. Є, правда, спосіб придбати собі такого «домового чорта» і без допомоги «мудрих людей». Для цього досить здобути так званий «зносок», цебто маленьке яєчко, знесене куркою, що вже перестає нести яйця, та носити це яєчко, не виймаючи, дев'ять день під пахвою лівої руки. Зі зноска вилупиться чортеня, і годувати його треба самими кльоцками без соли.

Беручи на увагу ту легкість розмножування чортів, за яку ми вже згадували, треба було б думати, що кількість їх безмежна... І справді, в народній уяві так воно й є. В оповіданні, що його наводить Чубинський, захоплений пихою «найстарший чорт», задумавши зрівнятися з богом, збудував високу вежу та зібрав туди всіх чортів, щоб вони роздивились на його твір. Але бог зруйнував цю будову, і чорти летіли з неї 40 день та 40 ночей: котрий упав до води — став *водяник,* котрий у ліс — *лісовик,* в болото — *болотяник,* на поле — *польовий,* в очерет — *очеретяник* тощо. Коли вони не трапляються на кожному кроці, то це тільки тому, що вони можуть робитися невидкими, а крім того, згідно з оповіданням у «Знадобах до української демонології» Гнатюка, останніми часами їх у величезній кількості витребували на ріжні служби: залізниці, телеграф, телефон тощо, які без нечистої сили, звичайно, не обходяться. А втім, їх було б все-таки більше, коли б їх не нищили святий Ілля, святий Юрій, архистратиг Михайло та инші святі. Святий Ілля провадить з ними систематичну війну, їздячи по небу на своєму вогненному возі та стріляючи на них кам'яними стрілами. Чорти стараються сховатись і ховаються найбільше по деяких деревах, але стріли святого Іллі знаходять їх і там і забивають не тільки чорта, що від нього зостається тільки мала калюжа чорної смердючої смоли, але й тих нерозсудливих людей, що ховаються під час громовиці під дерева, як це ми вже зазначили вище, говорючи за грім.



Цікава розмова. Літографія середини XIX ст.

Чортами, властиво, українська демонологія й обмежується, бо всі инші надприродні істоти, як-от *домові, перелестники* (інкуби), *мара, манія* тощо, коли й трапляються в ній, то дуже рідко і всі без винятку запозичені. Українського домового не можна й прирівнювати до великоруського; на великоруського домового треба зважати, бо то ж він справжній «хазяїн» дому, і невгодній йому людині він може заподіяти найбільше нещастя. В кожному з українських фольклорних збірників, навіть найповніших, домовий коли й фігурує, то хіба в одному, щонайбільше — в двох оповіданнях, та й то з наявними слідами великоруського походження. Явна річ, що всі ці спеціяльні «лихі духи» та «нечисті сили», як і сам чорт, з'явилися в українському світогляді тільки порівнюючи дуже недавно замісць дохристіянського пантеїзму, якщо тільки можна вважати за пантеїзм те, на що натякає наведена вище переробка біблейського переказу про вавілонську вежу, і те, що нам відоме тільки в досить неозначеному вигляді «поетичних поглядів слав'ян на природу». Здається, не буде занадто сміливим зробити припущення, що в віруваннях доісторичної доби навряд чи існував і дуалізм відомих східніх релігій і що ті самі соняшні та инші божества були й добрі й лихі од того, як люде ставились до них та як до обставин. Досліди небіжчика В. Б. Антоновича «О колдовств-ь въ юго-западной Руси до начала XIX в-вка» свідчать, що відповідна лагідність судових присудів у справах чарівництва залежала від того, що український народ не має тих демонологічних уявлень, що на Заході спричинялись до жорстоких переслідувань чарівників.

Розміри нашої праці, як це ми вже зазначали, ніяк не дозволяють нам хоч трохи довше спинитися на забобонах щодо щасливих та нещасливих днів, зустрічи з ріжними людьми та тваринами; щодо наврочування, зав'язування вузлів, насилання хороб та иншого лиха, приворожування кохання та взагалі спричинити лихо або запобігти йому. Над дослідами щодо цих забобонів

дуже багато працювали західні теологи; досить переглянути славнозвісний «Трактат про забобони» Тьєра, щоб знайти в ньому майже все, що зустрічаємо і в наших збірниках, та переконатися, що наші аналогічні забобони занесено до нас з Заходу. Більшість із них уже встигла у нас заникнути або набрати жартовливого характеру, але деякі з них існують ще й досі. Серед них треба відріжняти прості *приміти,*— наприклад, зайця, що перебігає дорогу, небезпеку розпочинати щось у понеділок тощо,— та певні вчинки, що мають мету або викликати певні явища, або, навпаки, усунути явища небажані. Такі вчинки можуть робити тільки «знаючі» люде — *знахарі,* або *знахарки,* яких, між иншим, не слід плутати з великоруськими колдунами, що мають зв'язок з «нечистою силою» та яким у їхніх вчинках допомагають чорти. Знахарі не знаються з нечистою силою, а навпаки, вся їх чинність пересякнута глибокою, хоч і до певної міри апокрифічною, релігійністю. Чинність ця змістом своїм зводиться головно до виконування в більш-менш винятковому зокіллі певних дій та до вживання ріжних засобів, вимовляючи закляття чи якісь магічні формули, що дають силу всім иншим вчинкам. Найчастіше для такої чинности вибирають або ранній ранок — «до схід сонця», або вечір — «як зірки зійдуть», або ніч. Виконують ці вчинки «на кладці» коло води, поза хатою, «коло покутя», на такому місці, «де ніхто не ходив», тощо, та полягають в тому, що дмуть на «непочату воду», або кидають жар в воду, або зав'язують вузлики на хлібовинах у полі *{закрутки, завої),* або, нарешті, просто промовляють певні слова. Засоби, що їх вживають при цих чаруваннях, та ріжні заправи дуже нагадують відому формулу: in verbis, herbis et lapidibus; иноді досить пошкребти кам'яну чи бронзову сокирку та випити нашкробані крихти з водою; иноді набирають води в рот та, перепустивши її через зуби в «ополоник», дають її випити тому, кого хотять приворожити, тощо. Для ріжних цілей вживають також і кістку з лиличого крила, гусячий або собачий кал, живу рибу чи жабу, що її носять зашиту в мішечку на шиї, або очі, вийняті з живого голуба, висушені та розтерті на порошок, не кажучи вже про всякі рослини, як-от тирлич, любисток тощо. Але головну силу мають все-таки verba, себто закляття, що ними безпосередньо передається бажання. На жаль, такого роду формули знахарі переказують дуже неохоче, і записано їх поки що дуже мало, але ті, що записані, дуже цікаві. Найпростіші з цих формул обмежуються самим тільки більш-менш твердо висловленим побажанням. Щоб припинити кровотечу, наприклад, промовляють такі слова: «Бігло три річки: одна водяна, друга смоляна, третя крівава; і кажу тобі, стань, крівава, а як не станеш, то буде тобі те, що було тому чоловікові, що в неділю до служби божої в гаї дрова рубає». В деяких випадках, наприклад, коли батьки звертаються до дітей, найпростіше, але гнівне побажання негайно має свій наслідок, не зважаючи на каяття батьків, що вимовили, не подумавши, таке закляття. Так, діти одної жінки, що спересердя побажала їм скаменіти, відразу поробились камінням. Дуже часто висловлені у формулах побажання ускладняються і відсилають хороби та инше лихо в такі місця, де вони нікому шкодити не можуть. Такий характер мають, наприклад, замови від «уроків», цебто лиха, що його наслано також закляттям: «Уроки, урочища, підіть собі на луга, на ліса дрімучиї, на степи степучиї, де глас чоловічий не заходить, де півні не співають, де люде не гомонять...» Иноді хоробі дають право чинности тільки в умовах більш-менш неможливих; наприклад, як свідчить Н. Маркевич, коли болять зуби, то промовляють таке закляття: «Місяць у небі, мертвець у гробі, камінь у морі: як три брати докупи зійдуться і будуть бенкет

робити, тоді у мене зуби будуть боліти...» В усіх цих випадках той, хто замовляє, говорить од свого імени, ніби почуваючи в собі силу чи владу досягти бажаного. Але в инших випадках він уже не покладається на свою силу, а звертається по допомогу до могутніших істот. Такою істотою в одній замові, наприклад, стає ворон: «На синьому морі, на камені ворон сидить, лапами розгрібає, хвостом розмітає, од хрещеного раба божого N всякий пристріт одганяє». Але здебільшого в замовах такими силами бувають сонце, місяць, зорі, а в деяких — бог, божа мати та святі, і тоді вже самі формули втрачають характер заклять та перетворюються у справжні молитви, або чисто поганські, або вже християнізовані.

В одній з таких формул, що їх наведено у збірнику Чубинського, говориться: «Сонечко ясне, сонечко красне, освічуєш (ти) гори, долини, освіти моє личко, щоб моє личко було ясне-красне, як сонечко». Або в другій формулі: «Ти святе, ти ясне-прекрасне; ти чисте, величне і поважне; ти освічуєш гори й долини, і високиї могили; освіти мене, рабу божу, перед усім миром: перед панами, перед попами, перед царями, перед усім миром християнським: добротою, красотою, любощами й милощами; щоб не було ні любішої, ні милішої од раби божої, народженої, хрещеної, молитвяної N. Яке ти ясне, величне, прекрасне, щоб і така була ясна, велична, прекрасна перед усім миром християнським, на віки віків амінь». Звертаючись до місяця, инша інвокація говорить: «Місяцю Владимиру, ти високо літаєш, ти все бачиш, ти все чуєш: як невольники і невольниці плачуть за батьком та за матір'ю, за дітьми маленькими; як корова за телям, як лошиця за лошам, як ослиця за ослям, як море за морем... Даруй же Господи, щоб так за мною, народженою, хрещеною, молитвяною рабою божою Марусею, Грицько плакав». Не менш цікавими словами звертаються й до зірок: «Ви зорі-зірниці, вас на небі три сестриці: одна нудна, друга привітна, а третя печальна; беріть голки і шпильки, гардове каміння, бийте його й печіть, паліть і нудіте; не дайте йому ні спать, ні лежать, ні їсти, ні пить — других любить; тягніть до мене хрещеного, народженого і молитвованого козака N...». Зовсім инакше виходять ці майже величні гимни в їх пізнішій, наявно християнізованій переробці: «Господу богу помолюся і пречистій божій матері поклонюся і всім силам небесним і отцям печерським; стійте мені у поміч святі печерські — Антоній і Феод осій і всі святії печерські угодники божиї, станьте мені у поміч; іду я на золотий міст, стріла мене господня мати: «Куди ти йдеш?» — Пристріту топтати рожденного, молитвенного, хрещеного раба божого N».

Озираючи тепер загальним поглядом українські вірування (крім міфологічних, що стосуються до фольклору), ми, здається, можемо прийти до висновку, що в них майже не заховалось найстаріших вірувань, які стосуються до фетишизму, та що найстарішими виявляються вірування, що зв'язані з культом небесних світил, а решта має пізніший та очевидячки запозичений характер. Ця обставина, що за неї ми, після нашого огляду, можемо говорити з більшою певністю, дає нам певне право припускати, що нові релігійні уявлення, а саме християнські, лягли на Україні на грунт, вже позбавлений старовинних, примітивніших уявлень. Певне, саме цим фактом і слід пояснювати те, що на Україні ніколи не було сектярства, яке повстає, як відомо, на грунті примітивно-формального ставлення до річей культу. З усіх відхилень од православія на Україні помітні бували тільки рухи чисто раціоналістичні: социніянство в минулому та баптизм у сучасності. Не можна не зазначити, що цілком те саме ми бачимо у південних та західніх слав'ян.

11. Обряди [1]

Конечним наслідком вірувань бувають обряди, цебто чинність, що має ставити події людського життя у відповідність до цих вірувань. Що більше життя пересякнуте віруваннями, то більше воно має й обрядів, як це ми бачимо у багатьох народів, що досягли певного релігійного розвитку, де кожний крок людини, від народження до смерти, все щоденне життя йде в супроводі релігійних обрядів. Але ще в більшій мірі помітна обрядність (в широкому, звичайно, розумінні цього слова) у народів не таких цивілізованих, де кожному здається, що він оточений невидкою небезпекою, та постійно дбає про те, щоб забезпечити себе від неї певною чинністю, що про неї викладено в попередній главі. До цієї чинности з часом приєднуються елементи комеморативні, церемонійні, суспільні, що саме й становлять ритуали чи обряди.Зрозуміла сама собою річ, що ми не матимемо тут змоги навіть і згадати за всі ті обряди, що супроводять життя українського населення; ми муситимем обмежитись тільки найголовнішими з-поміж них, а саме обрядами річними, а потім родильними, весільними та похоронними.

Річні обряди, що на Україні, як, правда, й скрізь, зв'язані з культом сонця, не могли, звичайно, не підлягти значним змінам; на них встигло нагромадитись стільки наверствовань ріжних епох (грецькі *русалії,* римські *календи* і, нарешті, християнські елементи), що доісторична основа їх уже значно стерлась, і коли ми її й знаходимо, то тільки в окремих епізодах обрядів. Ми, однак, і не маємо торкатись тут того, що стосується до фольклору, та обмежимось тут тільки зазначенням найцікавіших моментів, які мають більш-менш ритуальне значіння.

«Dies natalis solis» зазначений в українських обрядах передусім вечерею напередодні Різдва Христового. Ритуальні страви цієї вечері, *кутя* та *узвар,* мають дуже старовинний характер: одварені в воді зерна пшениці або ячменю з медом та зварені також у воді сушені овочі нагадують ще неолітичну епоху. Приміщення їх на сіні «під богами, на покуті», цебто на найпочеснішому місці в хаті (чого ніколи ні з якими, навіть ритуальними, стравами не роблять), свідчить про релігійну повагу до них, що підкреслена до того ще й звичаєм посилати дітьми ці потрави своїм старшим родичам, які ще живуть, та залишати на столі разом з ложками на цілу ніч для померших предків. Сюди також належить звичай, щоб голова родини підходив до вікна або виходив з хати та, звертаючись до *мороза,* тричі запрошував його взяти участь у вечері з родиною; коли той не з'являється, то йому радять і не з'являтися та не робити шкоди засівам тощо. На перший день Різдва молодь та діти ходять колядувати й носять з собою «звізду» з паперу із свічкою всередині. В ритуальних піснях, що їх при тому співають, крім чисто християнських мотивів, чути ще й инші, геть давніші: «із-за гори виходить чорна хмара — красний юнак, оперезаний чорною ожиною, що за неї заткнуто три сурми: одна рогова, друга золота, а третя зуброва; коли він засурмить до першої, зрадуються всі звірі в полі, засурмить до другої — зрадується вся

[1] *Чубинскій,* Труды Эксп., т. III і IV; *Маркевичъ,* Обычаи, повЪрья, кухня и напитки малоросЫянъ, Юевъ, 1860; *Онищук,* Народный календарь (Мат. до укр. етн., XV); *Яцуржинскій Х.,* ПовЪрья и обрядности родинъ и крестинъ, Кіев. Стар., XLII; *Ивановъ.* Этнографическіе матеріали, собр. въ Купян. у. Этнограф. Обозр., 1897; *Малинка.* Родыны и Крестыны, Кіев. Стар., 1898; *Сумцовъ,* О свадебныхъ обрядахъ, преимущественно русскихъ, Харковъ, 1881; *Volkov, Th.,* Rites et usages nuptiaux en Ukraine L'Anthropologic, 1891 та 1892; *ГнатюкВ.,* Бойківське весілля у Мшанци (Матер, до укр. етн., т. X); *Гнатюк В.,* Похоронні звичаї і обряди (Етногр. Збірник, Львів, 1912).

П. Мартинович. Колядники. Гравюра. Кінець XIX ст.

риба в морі, а засурмить до третьої — зрадуються всі люде на землі». В иншій колядці співають про коня з золотою гривою та срібними копитами; копита його «кремінь лупають, церкву мурують, мурують її з трьома верхома, двома віконці: в одно віконце сонце сходить, в друге віконце — місяць заходить...» Ще одна колядка, яка має численні варіянти, оповідає про молодого Іванка: з великим військом вирушає Іванко брати місто (Львів, Кам'янець, Вишгород тощо), щоб здобути собі дівчину — молоду. Таким самим характером визначаються й *щедрівки,* що їх співають з Нового року та які мають в собі побажання врожаю на майбутнє літо. Але найяскравішим щодо останнього є звичай *засівання:* хлопчики на Новий рік, як встане сонце, ідуть по хатах та обсипають усіх збіжжям, промовляючи: «Роди, Боже, жито, пшеницю, всяку пашницю, на щастя, на здоров'я, на нове літо». Але ще краще висловлює те саме посилальна пісня: «Ходить Ілля на весілля, носить тугу житяную: де замахне, жито росте... Роди, Боже, жито, пшеницю...» тощо.

Дуже можливо, що ці останні обряди перенесено на початок Нового суспільного року, 1 січня, з березня, коли святкували Новий рік давніше. Наприкінці березня та в квітні святкують уже й Великдень, що поділяє свій соняшний характер з днем святого Юрія, 23 квітня. Вже за тиждень до Великодня, у Вербну неділю, хлопці рано приносять з церкви вербу та б'ють нею усіх присутніх, особливо тих, що сплять ще, примовляючи: «Не я б'ю, верба б'є, за тиждень — Великдень. Будь здоров, як вода, а зелений, як верба, а багатий, як земля». На Великдень, згідно з загальнопоширеним повір'ям, сонце *грає,* цебто в час свого сходу то здіймається, то спускається за обрій; тому багато є людей, особливо дітей, що дбають не проспати цієї хвилини. А після *розговін* кожний хазяїн клопочеться вилізти на дзвіницю та подзвонити, щоб мати добрий урожай гречки. Ритуальні страви на Україні на Великдень становлять: *паски,* цебто круглий пшеничний хліб, печене

порося, ковбаса, сир та особливо *крашанки,* цебто обарвлені яйця ріжних барв, особливо червоні; ці яйця не мають безпосереднього християнського характеру, але зв'язані з ним певними переказами. При взаємних поздоровленнях обмінюються крашанками, але ще частіше писанками, що мають особливий етнографічний интерес як способом свого приготований, так і візерунками, якими вони розмальовані. Розмальовування цих яєць робиться способом, що його вживають на півдні Індії, а особливо на островах Зондського архипелагу, щоб робити візерунки на тканинах, а саме: на ті місця, що мають лишитись небарвлені та не підлягають подвійному обарвленню, наводять розтоплений віск, а потім ті речі, що їх хтять фарбувати, кладуть послідовно в ріжні фарби. Для наведення воску вживають дуже примітивний прилад: це — невеличка паличка, що до її розщепленого кінця вставлено маленьку рурочку, скручений шматок бляхи чи тонкої аркушевої міді. Цю рурочку майстериця вмочує в розтоплений віск в маленькому горщичку й потім «пише» нею на яйці. В ріжних місцевостях України писанки мають свій особливий характер, що в цілому відповідає тому, що ми бачили вже на вишивках тощо, а саме: у північній смузі писанки одзначаються бідністю обарвлення (червона барва на білій) та геометричним візерунком; у середній смузі — візерунок переважно рослинний та яскравіший; а в південній смузі писанки відзначаються видатною поліхромією та ріжноманітністю малюнка, часто дуже архаїчного, що нагадує за перші століття християнства, як наприклад, малюнок риби (анаграма Христа), півників, церков, а особливо грецького хреста у безлічі варіяцій, що зустрічаються переважно у гуцулів.

Великодні свята закінчуються поминанням мертвих молитвами і головним чином ритуальною тризною «на гробках». В могильні гробки закопують яйця та шкаралущу од з'їджених яєць, кості з'їджених тварин, свячену сіль тощо; виливають потім на могилу чарку горілки, примовляючи: «їжте, пийте і нас, грішних, споминайте». Часом цокають крашанками об могильний хрест, надбивають їх, а потім віддають старцям. Крім того, в деяких місцевостях існує ще звичай обносити шкаралущу великодніх яєць на річку та пускати її по воді, в певній надії, що вона попливе до далекої країни, де живуть *рахмани* (брахмани, цебто індуси), які не знають, коли настає Великдень, та святкують його тоді, коли до них припливе шкаралуща крашанок з України *(Рахманський Великдень).*

Напередодні Юрія (23 квітня), що його свято належить також до соняшного культу, у деяких місцевостях лагодять *Лялю.* Вибравши найкращу серед себе, дівчата оздобляють її шию, груди, руки й ноги ріжним зіллям, а на голову вдягають вінок з квітів. У такому вбранню садовлять її на дернову лавку, куди ставлять також глечик з молоком, сир, масло тощо, а до ніг кладуть кілька вінків з свіжого зілля. Потім навкруги цієї *Лялі* починають коловий танок, що йде в супроводі пісень. Нарешті і частуються, а *Ляля* роздає вінки всім присутнім. Де-не-де вінки несуть до води, ставлять на них запалені свічки та пускають їх за водою.

В самий день святого Юрія всі обряди мають наявний скотарсько-хліборобський характер. Зрання духовенство йде хресним ходом «на жита»: служать молебні, поле скроплюють свяченою водою,— а потім усі сідають на землі, їдять рештки великодньої страви, п'ючи при тому горілку та знову-таки примовляючи сакраментальну формулу: «Роди, Боже, жито, пшеницю, всяку пашницю». Худобу ще зі сходом сонця виганяють в поле «на Юр'єву

В. Трутнєв. Сліпий кобзар. Олівець. XIX ст.

росу», бо святий Юрій одчиняє даним йому од Бога ключем землю та наказує їй родити рослини, а тому й худоба, наївшись трави з Юр'євою росою, стає міцна та тучна. Але в инших місцевостях цього дня худобу зовсім не виганяють у поле, бо бояться вовків, що їх протектором, як відомо, є святий Юрій: «Вовк—Юркові собака...»

Починаючи з Юр'євого дня, набирають повної сили весняні пісні — веснянки чи гаївки, що їх супроводять ріжноманітні игри, які мають дуже виразний весняний характер. Ці игри та пісні розглянемо в статті про українську народну словесність.

Поворіт сонця на зиму святкують уночі напередодні свята народження Івана Хрестителя, або, по-народному, Івана Купала (24 червня). Тепер ми, явна річ, дуже далекі од тих часів, коли «в навечеріе дня Предотечева мужам і отрокам бываху великое прельщеніе, замужним женщинам — беззаконное оскверненіе и діьвам растл-ьніе». Од старовинних купальських «игрищ» зосталося вже мало чого, і сучасні купальські обряди зводяться до того, що в цей день зрання дівчата ідуть в ліс чи в поле збирати квіти й трави, в'ють з них вінки та, вибравши одну гарну дівчину, ведуть її в ліс і садовлять у яму, повну вінків. Ця дівчина, що дістає ім'я *«Купайло»,* з зав'язаними очима роздає вінки дівчатам, що танцюють навколо неї та гадають на вінках про свою долю. В инших місцевостях ставлять *Морену* у вигляді ляльки з соломи, кропиви, а найчастіше — з чорнокльону, прикрашають її вінками, стрічками тощо та прив'язують до чого-будь в лісі. Крім того, роблять ще иноді другу ляльку — «Купайла» — та ставлять її коло Морени; після того танцюють навколо їх та плигають через розкладений близько вогонь; замісць вогню кладуть часом купу кропиви. Одночасно, явна річ, співають ритуальних пісень, що мають також весільний характер. Геть частіше, однак, вже обмежуються тим, що розкладають вогонь та плигають через нього парами — парубки та дівчата. Часом також у цей день пускають на воду вінки з свічками, і та свічка, що погасне раніше, ніж у инших, віщує власнику її нещастя в шлюбі. Зі святом Купайла зв'язано багато вірувань, що можна здобути цвіт папороті, а також що зібрані в цей день цілющі

трави мають особливу силу, тому в цей день знахорки запасаються чародійними травами на цілий рік. Свято *Ярина,* що його святкували перед лущенням на Петрівку,— між иншим, і на Вороніжчині,— звернуло на себе особливу увагу духовенства і, мабуть, цілком зникло на Україні. Взагалі рокові обряди втратили дуже багато свого значення на Україні і являють тепер собою рідкі, але зате дорогоцінні останки минулого.

Родильні обряди порівнюючи не такі численні та далеко не такі цікаві, як рокові, і зводяться до змагання надати дуже простим, в суті, вчинкам характер особливої важливости та урочистости. Обряди ці починаються ще до народження дитини з запросин *баби,* яка не може бути родичкою. Посилають звичайно чоловіка породіллі або кого-небудь иншого з членів родини, але конче з хлібом. Запрошена жінка не має права відмовитись; вона мусить і собі взяти хліб та, ввійшовши до хати породіллі, зробити тридцять поклонів перед образами та прочитати таку молитву, що дуже близька до закляття: «Куди ти, молодице, йдеш? — Іду, Господи, до роду.— Критії гори, розкотітеся. Господні голоси, розійдітеся... Як младенець — сідай на коня, а младениця — берись до гребеня».

Коли народний ідуть добре, то жадних обрядів, здається, не виконують, а коли вони відбуваються з труднощами, то для полегшення їх беруться до ріжних засобів, починаючи з медичних (б'ють п'ятами об поріг, викликають нуду та блювання, примушують породіллю плигати і навіть перевертають її догори ногами) та кінчаючи містичними, що засновані здебільшого на аналогіях. Сюди стосуються: одчиняння в хаті всіх замків та дверей, принесення та приміщення на животі породіллі церковних ключів та літургічного пояса та, як ultima ratio, прохання до священика, щой він одчинив царські врата в церкві. Цікаво, що для припинення народження дітей беруться того самого способу, тільки навпаки: жінка, що не хоче більше мати дітей, жертвує церкві нову завісу на царські врата.

Народжену, нарешті, дитину баба вітає молитвою: «Во ім'я Отця і Сина, амінь; і святого Духа, амінь; нині і прісно і во віки віків, амінь», після того б'є дитину, щоб викликати крик, а одночасно й дихання. Далі вона перерізує пуповину на сокирі, коли це хлопець, щоб він став майстром, та на гребені від куделі, коли це дівчина, щоб з неї вийшла пряха; потім дитину загортають в кожух та кладуть її на покуті — на найпочеснішому місці в хаті. «Місто» (placenta), що відійшло після роду, баба, разом зі шматочком хліба та дрібною грошиною, закопує під *полом,* присипаючи зверху житом. Солому, що була на постелі породіллі, викидають до свинушника, куди виливають також і воду після першого купання дитини, щоб свині плодились. Після пологів породіллю обливають водою з пахучими травами, перев'язують їй живіт «матками», цебто жіночими стеблинами коноплі, кладуть її на піл та зараз же завішують чим-небудь, щоб її ніхто не бачив, а під полом породіллі кладуть роговий ніж, освячений на великодні свята, пахучі трави та «трійцю», цебто три зліплені докупи воскові свічки. Ніж та свячену воду кладуть також під голову новонародженій дитині, що її примощують звичайно коло матері, але ні в якому разі не в головах, а також і не в ногах, бо в першому випадку її може підмінити чорт, а в другому вона може заслабнути на жовтуху. Взагалі вважають, що дитина, од народження до хреста, підлягає великій небезпеці з боку чорта, і тому на весь цей час в хаті перед образами постійно горить свічка, а всі домашні уважно втримуються од згадки за чорта, од сварки, лайки та инших грішних вчинків, що могли б накликати діявола. Матері не можна також до хреста годувати дитину,

Сцена з життя українців. Літографія. 1860.

і тому її дбають охрестити, якщо можна, в день її народження; а коли цього не можна зробити, то дитину годує яка-небудь стороння жінка.

Вибір та запросини кумів роблять також не просто. Звичайно хрестити дитину запрошують кого-будь з родичів, але жінка, що її просять у куми, не має бути вагітна. А коли у батьків дитини були вже раніш діти, та повимирали, то в куми запрошують перших-ліпших, явна річ, відповідного віку. Просити в куми іде батько дитини або, коли він відсутній, хто-небудь з родини і, ясна річ, бере з собою хліб. Одмовлятись іти в куми не можна. Той, кого запрошують, приймає хліб, кладе його на стіл та дає зі свого боку свій хліб тому, що прийшов запрошувати, і цим виявляє свою згоду. Куми приходять в призначений час і знов-таки приносять хліб, бублики та *крижмо,* цебто аршинів два-три полотна. їх частують горілкою, а вони, п'ючи, висловлюють побажання, щоб новонароджений ріс щасливий; при тому вони рештки горілки виплюскують вгору на стелю, щоб він «отак вибрикував». Потім баба в їх присутності купає дитину в «непочатій воді» та загортає, коли це хлопець, в батькову сорочку, а коли дівчина — в материну; зав'язує в рукав шматочок «печини», цебто глини з печи, кілька вуглин та дрібну грошину і передає — хлопчика через доріг, а дівчинку через гребінь — кумові, примовляючи: «Нате вам нарожене, принесіть хрещене». Крім того, в окремому клуночку дають ще печину та вугілля, що він їх повинен кинути на роздоріжжі через плече, примовляючи: «На тобі, чорте, плату». Після того куми виходять, наступаючи правою ногою на поріг або на гребінь, та йдуть до церкви. Після хреста дитину несуть додому; якщо в батьків були вже діти, та повмирали, то охрещену дитину не вносять до хати через двері, а подають кумові через вікно, а той уже передає її бабі, висловлюючи матері якнайліпші побажання. До хати тим часом збираються сусіди та знайомі, приносять з собою хліб, ковбаси, сіль, вареники тощо і, віддаючи все те матері, радять їй «затулити бочки, де були сини й дочки».Після наїсного обіду баба роздає *виноград* (варені яблука або грушки) та *квітки* — пучечки з колосків хлібних рослин зимою або з барвінку, васильків та калини, знову-таки ба-

жаючи, щоб дитина росла та всього досить мала. Таку *квітку* кожний мусить занести додому, а то йому може трапитись якась біда. Останнім ритуальним вчинком родильних обрядів бувають звичайно зливки, цебто обряд миття рук баби. Баба приносить «непочатої» води, кладе в ночви навхрест калину, гвоздику, овес, любисток, руту, барвінок та инші рослини, ставить все це серед хати, а породілля тричі зливає воду на руки бабі, примовляючи: «Ти мені, бабуню, очищала душу, а я тобі очищаю руки». Потім породілля б'є три поклони перед образами та дає бабі сім пирогів і намітку, і на тому обряд і кінчається. Часом іще роблять *похрестини,* цебто бабу та кумів садовлять на борону та везуть до корчми, де п'ють горілку, що на неї складаються всі родичі породіллі. З досить численних пісень, що їх при тому співають, звертає на себе увагу одна, яка висловлює подяку «ковалю», що «скував дитину і, куючи, не впотів, і в рученьки не хукав, і добро і тепло добувати було...»

Розбираючи хоч трохи уважніше поданий опис родильних обрядів, що його ми взяли майже цілком із «Труды Зкспедиціи» Чубинського, ми не можемо не побачити, що всі ритуальні вчинки, які становлять цей обряд, зводяться до кількох зовсім означених категорій. Крім актів цілком церемонійних, як-от обмін хлібом, певні привітання тощо, більша частина обрядових актів скеровані на *охорону* дитини від усіх можливих небезпек, що загрожують їй, та головно од небезпек надприродних, що походять од нечистої сили. Сюди стосуються перш за все: творення над дитиною хреста, скоро тільки вона з'явиться на світ; приміщення під голову дитині та матері ножа, «трійці» та пахучих трав; закопування плаценти під «полом», цебто в такому місці, де її не може захопити ні тварина, ні «лихі люде», що могли б ужити її зі шкідливою метою; запалювання свічки перед образом; утримування од згадки за чорта та взагалі утримування од таких вчинків, що можуть накликати чорта; вживання на купання дитини «непочатої» води і, нарешті, данина діяволові в формі клуночка з вугіллям та «печиною». Друга категорія ритуальних актів стосується до породіллі; її, згідно з розумінням всіх примітивних народів, і на Україні вважають нечистою, а тому вона й потребує *очищення.* Будучи нечистою, вона підлягає всім небезпекам од злих духів, «уроків» тощо, тому її завішують од чужих (у напівдиких народів її ізолюють навіть од своїх); вона може пошкодити навіть своїй власній дитині, і тому їй не можна годувати її; нарешті, згідно й з християнським розумінням, їй не можна входити в церкву, поки перед нею поза церквою не буде прочитана «очистна молитва». Очищенню підлягає також і баба як особа, що найближче торкалася породіллі, і ми бачимо, що для цього існує особливий обряд. Нарешті, дуже цікава й певна чинність, що має на оці майбутнє дитини та становить наче визнання її членом родини, а саме: перерізують пуповину на сокирі або на гребені, промовляють закляття: «Як младенець — сідай на коня, а младениця — берись гребеня»; перев'язують дитину матіркою конопель (родючість); кладуть під голову дитині зуб од борони (сексуальна сила) тощо. Суспільне значення мають: одвідини породіллі молодицями після роду, родичами після хреста та приношення їй подарунків. Але особливо цікава обставина, що так звані *похрестини,* цебто частування в шинку на честь кумів та баби, роблять родичі *породіллі,*— це нагадує ще ті часи, коли дитину зачисляли ще до роду матері, а не батька.

Після родильних обрядів ми не можемо не згадати хоч би кількома словами за обряд пострижин; ще з півстоліття тому він був дуже поширений на цілій Україні, а тепер заховався тільки в деяких місцевостях. На Полтавщині вперше стрижуть дитину, святкуючи перший рік з її народження. Баба

розстелює кожух вовною наверх, хрещений батько ножицями обстригає кінчики волосся спереду, ззаду та з обох боків біля вухів, а батько кидає на кожух трохи грошей, «щоб дитина була багата». Потебня каже, що церемонія ця відбувалась, коли дитині кінчалось два роки, і дитину садовили для цього на в'язку конопель або також на кожух. Дуже можливо, що цей обряд пересунули на дитячий вік і його виконували замісць колишнього обряду першого голення, що дуже детально описаний у відомому романі Квітки «Пан Халявський». Але безперечно, що за давніх часів пострижини відбувались у сім, а то й у п'ять років над синами руських князів одночасно з обрядом «всаженія на коня»; на це в літописах є досить багато вказівок (напр., наприкінці XII століття ці обряди були виконані над Ярославом, сином великого князя Всеволода, та ин.). Взагалі, цей обряд ініціяції існував у всіх слав'янських народів так само, як і в багатьох инших.

Весільні обряди незрівнянно численніші та складніші, ніж обряди родильні; щоб познайомити з ними читача, нам прийдеться спочатку сказати за організацію селянської молоді на Україні, організацію, яка не має в собі нічого обрядового, але надзвичайно тісно зв'язана з розумінням весільних звичаїв. Парубки та дівчата кожного села, що досягли шлюбного віку, утворюють щось на кшталт товариства або двох товариств з отаманом та отаманкою на чолі, з правильними внесками тощо. Зорганізувавшись таким способом, молодь влаштовує вечірні збори: літом на вулиці, похід із «звіздою», колядки — на Різдво та *досвітки* й *вечорниці* — з осени до весни. На цих останніх зборах, що трохи нагадують великоруські «посидтзлки», але й дуже од них відзначаються, молодь грає, співає, танцює, частується, а на кінець приносять до хати достатню кількість соломи та зговорені вже пари лягають спати,— як думають одні, цілком безгрішно, а на думку инших — не завше й без гріха. Вибирають собі пару цілком вільно, і це ні до чого не зобов'язує; пари сходяться й розходяться згідно з взаємним нахилом. Збори, подібні до цих, ми знаходимо майже у всіх народів, як найпримітивніших, так і досить високоцивілізованих. На-Україні вони і є місцем ближчої знайомости між молоддю, знайомости, що провадить до шлюбу.

Сватання. Скоро питання про шлюб між молодими людьми вирішене, наречений звертається до своїх батьків з проханням послати сватів до батьків нареченої. У свати запрошують двох досить літніх та поважаних господарів, і принаймні один з них мусить бути родичем нареченого, найчастіше його дядько. В призначений час, майже завше ввечері, *свати,* чи *старости,* взявши з собою хліб, пляшку горілки та конче палиці в руки— як знак своєї посольської місії,— вирушають до хати нареченої. Дуже часто разом із ними йде і наречений зі своїм *дружком.* Постукавши у вікно, вони просять, щоб їх пустили до хати, посилаючись на пізню годину та на свою втому з дороги. В хаті починається нарада, чи впускати, чи не пускати, і, звичайно, вирішують питання позитивно. Жених з дружком зостаються завше в сінях та починають розшукувати наречену, що її мати обачно вже вислала з хати, а старости входять до хати та, після звичайного привітання, виймають з мішка хліб, цілують його та віддають господареві. Той також цілує хліб та кладе його на стіл і питається старостів, хто вони такі та куди йдуть. Тоді старости починають оповідати небувалу історію, що ніби вони мисливці, гнали куницю та запримітили, що вона сховалась у цій хаті, та що вони бажають знайти її... їм одповідають висловом недовір'я та пропонують іти собі геть по-доброму... Тоді старости проголошують, що сила на їхньому боці, бо вони в запасі

мають ще двох козаків у сінях, та кличуть жениха з дружком. Ті входять і тягнуть за собою й наречену, що відповідно противиться такому насильству. Тоді свати звертаються до матері нареченої з прямою пропозицією віддати дочку за їхнього парубка. Жених тим часом стоїть біля входу до хати, в тому місці, де стоять коцюби, а наречена, засоромившись, має відійти до печи — домашнього вогнища — та колупати її нігтем. Вислухавши пропозицію, мати звертається до батька, а потім вони обоє разом питаються у дочки: чи піде вона за пропонованого жениха? Після спосилання на волю батьків та умовлянь з їхнього боку, щоб *вона сама висловилась, дочка нарешті дає згоду, а тоді батько наказує принести що-небудь, «щоб пов'язати цих волоцюг та насильників». Невіста приносить *рушники,* давно вже приготовані для цього, пов'язує ними старостів через плече, а женихові затикає вишивану *хустку* за пояс. Потім сватам дають хліб, і церемонія кінчається на тому, що свати виймають з-за пазухи пляшку з горілкою, частують господарів та змовляються про час заручин. Потім усі розходяться, а жених з цього Часу ма$ право відкрито приходити до нареченої та проводити з нею ночі. Цим кін* чається перший акт весільних обрядів; другий — *заручини,* це вже трохи урочистіше повторення тої самої церемонії сватання; він має вже важливі* ше, так би мовити, юридичне значення, бо коли жених відмовиться *післц* заручин, то це вважають за образу, і справа дуже часто кінчається на суді.

Заручини. Коли сватання має головно побутовий характер, то заручи* ни вже мають, безперечно, ритуальне значення. Вони відбуваються уж^ з захованням якнайбільшої урочистости, в присутності всіх родичів жениху та невісти, а головно — відбуваються в супроводі *співу* ритуальних пісень, що їх поза цим випадком ніколи не співають. Цей спів, являючи собою, справжній *хор* старовинного релігійного обряду, є, на нашу думку, безперечний його пережиток, що затримався до наших часів.

Обряди заручин відбуваються в тому самому порядку, що й обряд сватання. Знову з'являються старости, знову починаються оповідання про «мисливців» — симуляція воєнних хитрощів, і знов їх «в'яжуть» рушниками, після чого вони дають невеликий викуп у формі пляшки горілки або подарунків. У тих місцевостях, де молода не буває при цьому присутня, свати вимагають, щоб їм показали її, і тоді їх кілька разів обманюють, виводячи яку-небудь стару жінку, якусь сторонню дівчину тощо, і тільки потім виводять саму молоду. Потім йде благословення молодих хлібом, а після того *дружко,* найближчий товариш молодого, що виконує у весільних обрядах ролю церемоніймайстра, або, замість нього, староста з боку молодої, найчастіше її дядько, що має ролю якогось представника культу, пропонує молодим взятися за кінці рушника, сам береться за його середину і веде таким способом молодих на *посад,* цебто на найпочесніше місце в хаті — на *покуття.* З цього моменту виступає весільний хор; вже в перших своїх піснях він пояснює, що молоду на посаді зустрічає сам Господь, а в одній з дальших пісень, значно архаїчнішій, молодий та молода прирівняні до місяця та зорі, що змовились одночасно зійти на небо, освітити небо й землю, звеселити звірів у полі та спізнілих гостей у дорозі. Щоб зважити все значіння цієї пісні, досить згадати, що в давніх індусів спів гимну Surya про шлюб місяця з сонцем був ритуальною частиною шлюбного обряду.

Після доброго частування, що йде в супроводі численних пісень, в яких висловлюються молодим усякі побажання щастя та між ними — *бути багатими, як земля, і здоровими, як вода,* молодих виводять із-за столу (знов-таки, явна річ, за хустку) для участи в танцях. У болгарів у подібному ви-

Т. Шевченко. Старости. Офорт. 1844.

падку кінці хустки прив'язуються до пальців молодої, а в Архангельській губернії, після весільного обіду, молоду віддають молодому, перев'язавши їй руку рушником; тому можна гадати, що і в українців ведення за хустку мусить символізувати в змінених умовах викрадання молодої або її продаж. Після танців молоді за тим самим порядком вертаються до столу, і починається обмін подарунками. Після цього всі виходять, а молодий (а часом і дружко) зостається з молодою, притому мати сама стелить їм постіль, визнаючи вже цим право жениха зоставатися з її дочкою.

Вільце. Напередодні весілля, найчастіше в суботу рано, в хаті молодої починають приготовляти *вільце* чи *гільце.* Так звуть конче зелену (зимою з хвої) гілку або маленьке деревце, що його втикають у хліб та прикрашають усім, що можна мати на той час: пучечками з ріжних квітів, з грабини, калини, барвінку, рути, позолоченими горіхами, барвистими стрічками та маленькими свічками,— взагалі дуже нагадує в малих розмірах ялинку наших культурних класів, запозичену з Німеччини, хоч вона існувала колись і в нас у вигляді весняного прикрашеного дерева. Гільце ставлять на кінці столу, і воно зістається там ціле весілля, а в гуцулів його носять скрізь перед молодими. Приготовання гільця має цілком видатний релігійний характер і відбувається дуже урочисто, за встановленим ритуалом. Спочатку хор дружок просить у Бога, у святих, у батьків молодої та у всіх присутніх благословення розпочати вити вільце. Потім батьки молодої перші починають прикрашати деревце. Чіпляють стрічки, квіти тощо на самому вершку його; потім, за порядком віку та близькости споріднення, роблять це й усі инші, поступово спускаючись по гільцеві згори вниз. Поки все це провадиться, хор не перестає співати ріжних ритуальних пісень. В одних із цих пісень хор просить старостів піти до лісу та зрубати велику сосну, принести її та поставити на стіл на срібному полумиску. В инших.— товаришів молодого посилають на море зібрати золоті пера міфологічної птиці, «золоте пір'я» рибищуки тощо. В одній з пісень говориться про маленьку качечку, що пливе по «дунаю», цебто по воді, та збирає з дна його золото для оздоблення гільця. Далі пісні повторюють історію умикання молодої та куниці лукавими мисливцями; говорять про згоду дівчини, про ті перестороги, що їй робили: не

ходити раннім-рано до води, не слухати буркотіння голубів, не брати подарунків од молодого тощо. В певній частині пісень молода ще й тепер просить батьків не впускати до двору молодого та його товаришів, бо коні їх копитами витопчуть увесь барвінок у саду, тощо. Нарешті, деякі пісні в дуже поетичних виразах говорять про взаємне кохання молодого й молодої, але молода все-таки не може втриматись од жалю за своєю волею дівочою та од побоювання за свою долю у новій родині «за темними лісами, на чужій стороні». Всі ці пісні, особливо останні, являють собою дуже різкий контраст з тим, що ми знаходимо у відповідних піснях великоруського весілля. Там це справжні «плачі» та «заплачки», справжнє «виття» за майбутнє нещасливої молодої, про її смутну долю у чужій родині, де її буде кривдити свекруха, переслідувати своїми вимогами «грозный» свекір, де чоловікова «плеточка шелковая» залишатиме кріваві сліди на її білому тілі...

Одночасно з вільцем в'ють і вінки, також у супроводі ритуальних пісень. Один з вінків, що в ньому неодмінно мусить бути барвінок, надягають на голову молодої, другий, такий самий, але трохи менший, призначений для молодого; решту, головно з м'яти й рути, роздають дружкам молодої. Після цього молода зі своїми дружками йде на село просити гостей на весілля, а потім вертається додому, де на цю пору вже приготовано *посад.* Скоро з'являється й молодий, і його зустрічають піснею:

Колесом сонечко на гору йде,
Колесом ясне на гору йде;
Полком молодий на посад іде,
Полком Івашко на посад іде.

І дійсно, справджуючи цю пісню, що так живо нагадує змістом доісторичний культ, а мовою — «Слово о полку Ігореві», *молодий* не зразу входить до двору, а в оточенні своїх товаришів спиняється перед входом. Молода звертає увагу своєї матері на коней, що коло воріт іржуть, та просить заховати її, на що мати відповідає їй, що «не з тим ці чужі люде йдуть, щоб вернутись без тебе», та просить усіх зайти до хати. Молодий та дружко входять до хати, не здіймаючи шапок, що у звичайний час вважалось би за найбільшу непристойність; їх частують горілкою, а старша дружка просить у старостів благословення пришити вінок до шапки молодого. Коли вінок пришито, подають обідати, потім танцюють і пізно вночі розходяться, крім, ясна річ, молодого, що зостається з молодою.

Коровай. Найчастіше в неділю рано, але часом і кілька день перед вінчанням, розпочинають робити коровай. Коровай — це святий хліб, що має велике ритуальне значення та безперечно жертовний характер; його назва дуже близька до санскритського слова kravya, грецького — χρεα£, латинського — саго, а всі ці слова означають м'ясо (сюди стосуються теж слова крава, корова, кров, krew тощо); ця назва натякає на те, що його вживають замісць тварин, яких колись приносили в жертву. На український коровай приплітають зверху, крім образів сонця та місяця, ще виліплених з тіста голубів, а иноді й ріжних инших тварин та їх частини. У болгарів й досі в день святого Юрія печуть великий напівкруглий хліб під назвою *боговица* і зверху на нього наліплюють фігурки ріжних тварин: овець, лошат тощо; а в старовинній Мексиці, на щорічному святі сонця, у храмі відбувалися справжні людські жертви, а в приватних домах на ту саму пору робили з тіста фігуру жертви, спочатку вклонялися їй, а потім, наподоблюючи справжній обряд, розрізавши груди, виймали серце, стинали голову та инші

члени тіла, усе це ділили на шматки та їли їх. Крім того, коровай має й *родовий* характер: муку для нього мусять принести всі члени роду, а в деяких місцевостях, за старих часів, приносили не муку, а зерно і мололи його в хаті молодої на *жорнах,* співаючи пісень. Роблять коровай на Україні дуже урочисто, але ще більше урочистості надають коментарії пісень щодо цього приготовання. Коровай мають право робити лише заміжні жінки, та й з них тільки такі, що на ту пору мають чоловіків при собі (не тільки вдови, але й жінки, що їх чоловіки кудись від'їхали, в цьому обряді брати участь не можуть). Цих «коровайниць» мусить бути неодмінно непарне число (мабуть, раніше, так само як і у сучасних білорусів, їх було *сім)* [x].

Зібравшись на запрошення, коровайниці прикрашають свої голови барвінком та миють руки. Потім вони просять у старости благословення та, діставши його, кладуть муку в *ночви,* наливають в них води, а тоді й трохи горілки, «щоб коровай був веселий». Розчинивши тісто, перекладають його до *діжі,* що її ставлять серед хати, та починають місити; при тому всі сторонні люде мають вийти з хати. Вимішуючи тісто, співають пісень, закликаючи в них Бога та Богородицю допомогти їм у їхній праці. В піснях співається, що воду для *святого* короваю взято з Дунаю чи з *семи* криниць; муку принесено в *семи* «міхах»; змелено муку з пшениці, що виросла на *семи* полях; до короваю покладено *сім* кіп яєць, знесених *сьома* білими курками; масло для короваю взято з *семи* кадовбів, а збито його з молока від *семи* молодих корів тощо. На той час, як місять тісто для короваю, свята Трійця по церкві ходить, тримаючи за рученьку Спаса; «сам Бог коровай місить, Пречиста світить, янголи воду носять». Коли тісто вже як слід вимішено, його виймають з діжі та розкладають на столі, а на діжу ставлять п'ять воскових свічок та ще одну велику на ножі, що його кладуть на дно. Тісто домішують на столі, і коли воно цілком готове, з нього перше роблять великого, товстого коржа — *підошву* для короваю, а на цей корж кладуть решту тіста. Батько молодої кладе на середину короваю кілька грошин, а мати, покривши це місце рушником, робить потім у ньому глибку, натискаючи ліктем. В цю глибку кладуть звичайно шишку, а в Більському повіті, на Гродне.чщині, кидають туди виліплені з тіста фігурки сонця, місяця, голубів тощо; такими самими фігурками оздоблюють цілий коровай навкруги. Нарешті кличуть «кучерявого» або «вірмена», цебто парубка, що має кучеряве волосся (ознака щастя), щоб він вимів віником піч, а потім всадив туди на лопаті вже готовий коровай. Після цього ще співають, і, скоро коровай спечеться, виймають з печі та урочисто односять в комору, і після того коровайниці, повернувшись до хати, разом з чоловіками беруть діжу, підіймають її перші вгору, стукають нею об сволок, цілуються «нахрест», носять діжу по хаті, співаючи пісень, що мають цілком еротичний характер, як наприклад:

А піч наша та бика привела,
А припічок та телушечку,
А запічок ягнушечку,
А коцюба та яєць нанесла,
Ступа на яйцях сиділа,
А помело кудкудахкало — *тощо.*

[1] У давніх індусів у приготованні соми мусіло брати участь *сім* жінок, що мусіли належати до того самого роду, що й молода; їм давали епітет корів, а сому звали їхнім биком (Овсянико-Куликовскій, Опыт изученія вакхических культов и пр., Одесса, 1884, ст. 146).

Вінчання, що звичайно буває рано в неділю, відбувається якось цілком поза всім етнографічним весільним обрядом та зовсім нічим з ним не зв'язане. Ранком перед вінчанням більш-менш урочисто розплітають косу молодої; це робить конче не жонатий рідний її брат або брат у других; при тому її в останній раз зачісують по-дівочому, вплітаючи їй на цей раз в волосся скільки грошин, шматочки хліба, скільки зубків часнику та замочуючи волосся олією з медом, як це робиться й у ведичній Індії. Потім молода просить благословення у батьків та у всіх своїх родичів, кланяючись кожному з них в ноги, цілуючи їм руки й ноги та тричі з ними цілуючись у губи. Потім з музиками та співами весільний поїзд вирушає до церкви, перед якою музики та співи припиняються. Після вінчання всі вертаються додому. Часом у дворі на них чекає діжа, і тоді молодий з молодою мусять тричі обійти навколо неї та пройти потім ще під віком діжі, що його тримають батько й мати якомога вище над своїми головами; цей останній обряд дуже наближається до обряду проведення молодого з молодою під ярмом у старовинній Індії. Відокремленість церковного вінчання від усіх инших обрядів українського весілля навряд чи треба окремо пояснювати. Із «Правила» митрополита Івана можна бачити, що ще в XI столітті прості люде брали шлюб без церковного обряду, вважаючи церковний шлюб обов'язковим тільки для князів та для боярів. Так само було й пізніше, і це викликало обвинувачування та ріжні суворості з боку церкви (митрополит Максим у 1283—1305 роках вимагав, щоб примушувати селян вінчатись у церкві). Згодом вінчання в церкві стало обов'язкове для всіх, але все-таки люде вважали, що тільки виконання народних шлюбних обрядів має дійсну силу та дає право на шлюбне співжиття. Ще за царювання Єлизавети Петровни р. 1744 св. синод вимагав, щоб на Україні брати з молодого та молодої перед тим ще, як вони вийдуть з церкви після вінчання, писане зобов'язання, що вони не розлучатимуться та матимуть шлюбне співжиття [1]. Сліди підтвердження цього наказу ми маємо в одному документі 1789 року [2]. Але народне переконання і досі ще вважає, що не церковне вінчання, а весілля дає право на шлюбне співжиття, і тому коли дозволяє компроміс, то хіба тільки в тому, що справляють весілля того самого дня, що й церковне вінчання.

Весілля — це третя та вже остаточна частина весільного обряду на Україні. В загальних рисах весілля повторює ті самі обряди в сватанні та на заручинах, тільки в значно ширшій та закінченій формі. Так само, як і попередні акти, весілля починається з наподоблення спроби умикання, але на цей раз це наподоблення далеко повніше; починається воно з того, що молодий, маючи вже титул *князя,* набирає свою дружину. На особливі запросини до нього в двір збираються його товариш-парубки, і він вибирає з них собі «боярів»; з кожного з них *дружко* — тепер уже *старший боярин* — здіймає шапку та несе її до хати, де до шапок пришивають «квітку» з барвінку та червоної стрічки (faveurs французького народного весілля). Потім роздають такі самі *квітки* чи *значки* і всій дружині: *світилкам,* що з них одна несе *меча* — стару шаблю або дерев'яне наподоблення її, встромлене в окраєць хліба, *піддружому,* цебто товаришеві дружка, *свашкам, хорунжому, музикам* і, нарешті, *візнику.* Васалітет дружини до її князя виявляється передусім у тому, що її члени, беручи на увагу похід, що його розпочинає

[1] Полн. собр. Зак. Р. Имп., № 9052.
[2] «Кіев. Стар.», 1900, февраль, ст. 65.

князь, роблять між собою складчину на нього. На початках це було, мабуть, участю всіх чоловіків клану в здобуванні жінки для свого родича, як це буває й тепер у кавказьких горців, а потім цей акт перетворився в auxilium, що його платила озброєна дружина васалів, скликана князем, як це ми бачимо і в Західній Європі. Після цього відбувається обряд, що його можна, мабуть, вважати за пережиток колишньої присяги: на стіл ставлять велику миску з водою та кладуть коло неї ложку; старший боярин дає кінець своєї хустки молодому, що незалежно від пори року вдягнений в кожух та кирею, і веде його круг столу, а молодий зі свого боку тримає за хустку одного зі своїх боярів, той веде ще иншого і т. д., кінчаючи світилкою, що йде остання, тримаючи в руках запалену свічку; після першого та другого обходу кожний, проходячи повз миску, зачерпує з неї води ложкою та випиває її, а після третього обходу навколо столу всі п'ють просто з миски. Виконавши цю церемонію, всі виходять на двір, де відбувається другий обряд, мабуть, ще старішого походження, а саме: мати молодого, вдягнена в вивернутий кожух та в шапці, виходить на двір, несучи в полі своєї одежі ріжне збіжжя та дрібні гроші, що вона їх звичайно для цього збирає, починаючи з дитячих років сина; їй підводять «коня», цебто подають граблі або вила, вона «сідає на них верхи» та, розкидаючи навколо себе збіжжя, тричі об'їжджає кругом діжі, що стоїть серед двору, а на ній хліб, що ним благословляли молодих. Після об'їзду старший боярин «поїть коня», цебто дає на граблі воду з кухлика та віддає його другому бояринові, а цей кидає його через голову так, щоб він розбився. Мати «злазить з коня», а бояре беруть «коня» та ламають на шматки, розкидаючи їх навколо. Цей обряд пісня тепер пояснює як символ родючости:

Ой, сій, мати, овес,
Та на наш рід увесь,
Щоб наш овес рясен був,
Щоб Івашків рід красен був.

Але, на нашу думку, цей хліборобський обряд показує зв'язок весільних обрядів з соняшними святами, про що мова буде далі.

Після цього поїзд молодого готується до виправи. Пісні, що їх співають без перерви, з'ясовують цілком військовий характер обряду з домішкою рис соняшно-релігійного культу:

їде хлопець до дівки,
Як місяць до зірки;
Поїдем у велику дорогу,
До мого тестенька, слава богу.
А в мого тестенька троє ворітець:
В одні ворітці місяць засвітить,
В другі ворітці сонечко зійде,
В треті ворітці молодчик в'їде;
Місяць засвітить — видненько буде,
Сонечко зійде — тепленько буде,
А хлопець в'їде — веселенько буде.

(Чуб., № 855).

Встаньте, бояри, встаньте,
Коники посідлайте,
Самі ся убирайте,
Бо поїдемо ранком
Попід високим ґанком,
Будем замки ламати,
Марусеньку доставати.
(Чуб., №> 843).

Нарешті поїзд вирушає, діставши благословення матері молодого, що «його породила, місяцем обгорнула, сонечком підперезала», та батька, що нагадує синові за небезпеку походу та радить йому не пити першого поданого напою і не говорити тестеві всієї правди. Перед весільним поїздом має *корогва,* звичайно червона, що її зустрічаємо у всіх слав'янських народів, крім великоросів та поляків. Коли молода живе в другому селі або в далекому кутку того самого села, то парубки з її села або кутка роблять так звану перейму, цебто серед дороги ставлять стіл, накривають його скатертиною та кладуть на нього хліб. Молодий, що його парубки спершу не пускають, мусить дати їм трохи грошей, і вони цим задовольняються, і кортеж рушає далі, кепкуючи з того, що за кварту горілки парубки перепустили молодого до його дівчини. Ця перейма — наявний пережиток тих прав, які за старих часів мали на дівчину всі парубки її клану, що його репрезентує тепер «парубоцька громада». Цікаво зазначити, що, як свідчить В. Н. Ястребов, у селі Березняку Єлизаветградського повіту на Херсонщині дівчатам за втрату дівоцтва обстригають коси, але тільки в тих випадках, коли доведено їх зносини *з парубками чужого села.*

Нарешті поїзд наближається до хати молодої і знаходить там повну картину озброєного відпору: ворота зачинені та забарикадовані зсередини, хату оточує натовп парубків із здійнятими догори палицями. Войовничі дії обмежуються часом тим, що до носа молодого підносять палицю, що її кінець на кшталт булави обсаджено реп'яхами, а часом чути й стріли з рушниці, звичайно, не набитої, без кулі. Бояре роблять спробу взяти ворота силою, але їх не пускають, і після того нападники висловлюють бажання розпочати пересправи. Двоє старостів молодого дістають дозвіл перелізти через ворота у двір, де їх чекають старости молодої перед столом з хлібом. Старости сідають за стіл одні проти одних, потім обмінюються хлібом та цілуються та п'ють горілку, що її принесли старости молодого. Потім староста молодого йде до хати й звертається до матері молодої з проханням впустити поїзд і дістає на те згоду. Тим часом кінчаються й пересправи коло воріт: оборонці дістають пляшку горілки та пускають нарешті у двір поїзд молодого. Тут ми, очевидячки, маємо одночасні пересправи, що провадяться паралельно між двома родами, кожні зокрема. Історично перші мусіли попереджувати другі, бо справа спершу мусіла бути полагоджена між родинами, а потім уже між родами. В той мент, як поїзд входить у двір, мати молодої, вдягнувшись у вивернутий кожух, виходить з хати назустріч і подає молодому чарку, налиту водою з вівсом. Молодий удає, ніби куштує поданий напій, та кидає чарку назад через голову, а дружко намагається розбити її палицею на льоту. Нарешті мати частує молодого чаркою горілки та просить усіх до хати. Діставши дозвіл увійти, молодий та його поїзд не поспішають це використати, а до дверей іде одна зі свах з хлібом, сіллю та запаленою свічкою в руках. На порозі її зустрічає одна зі свашок молодої,

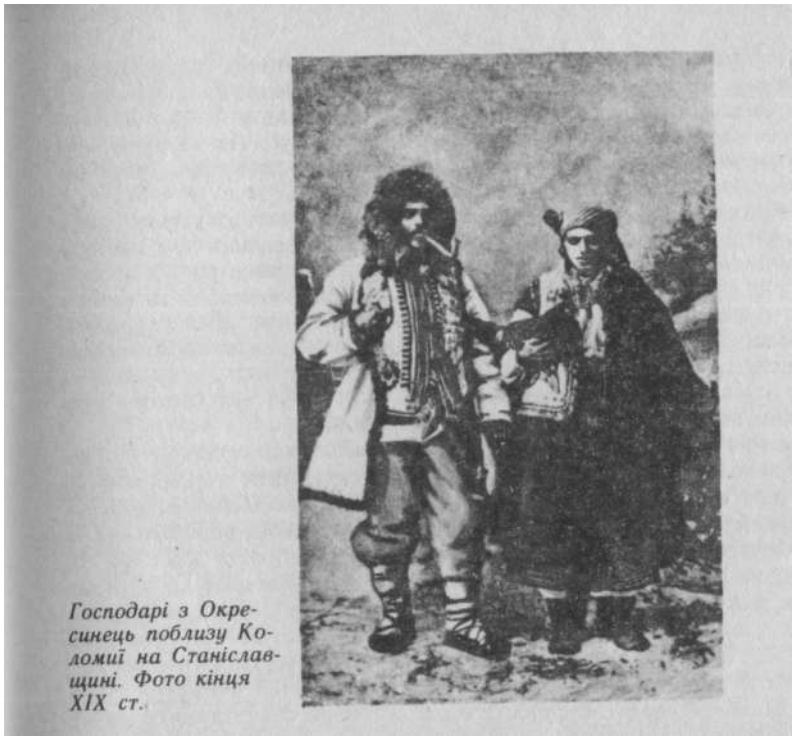
Музики в шинку. Літографія XIX ст.

теж тримаючи в руках хліб, сіль та запалену свічку. Обидві вони стають правою ногою на поріг, зліплюють свої свічки докупи так, щоб вони горіли одним вогнем, та цілуються через поріг. Як то було ще й у античних народів, це символізує одночасно і замирення, і об'єднання вогнів двох родів, а пісня до того додає, що вогню добуто з кременю [1]. Після того старший боярин бере намітку, загортає в неї три невеличких хлібчики (шишки) і разом з двома старостами входить нарешті до хати та кладе намітку з шишками на стіл, заховуючи при тому *глибоке мовчання.* Мати молодої бере намітку, виймає з неї шишки, кладе на місце їх свої та віддає їх з наміткою бояринові. Це повторюють тричі, й роблять це неодмінно *мовчки.* Хор свашок дає пояснення цьому мовчанню в пісні, в якій говориться, що старости *не вміють говорити,* нагадуючи цим за первісний екзогамічний характер цілого цього обряду; старостам дають пораду наїстись та випити, щоб, підсилившись, дістати здатність говорити. В деяких місцевостях на Київщині обряд цей попереджує вихід матері назустріч молодому, і це, на нашу думку, природніше. Потім староста та два боярина кладуть на тарілку *колач,* в якому запечений зверху перстень молодої, беруть намітку, і в той час, як староста тримає тарілку з колачем, два боярина тримають кінці намітки; в такому порядку вони з'являються в хаті. Але на цей раз вони вже не мовчать, а виголошують жартовливу тираду, з приводу якої свашки знов запевняють, що старости не вміють говорити. Часом після цього старостів та боярів «в'яжуть», цебто перев'язують їх рушниками.

Молода під час усіх цих церемоній, починаючи зі входу старостів до хати, сидить на посаді, схилившись на стіл; голова її вкрита наміткою, а на намітці на столі лежить хліб та сіль. Праворуч коло неї сидить звичайно її старший брат (в багатьох місцевостях він мусить бути ще нежонатий) та всі чисто молодші брати чи инші хлопці — близькі її родичі. Діставши рушники,

[1] *Чубинскій,* Тр. Эксп., т. VII, ст. 396.

старости перестають мовчати та починають виголошувати ті ритуальні промови про куницю, мисливців тощо, що ми вже їх чули на сватанні та на заручинах, і, посилаючись на те, що вони зв'язані, пропонують скінчити справу викупом. Часом, однак, вони беруть войовничий тон і, здійнявши догори свої палиці, наступають на братів молодої, що й собі в боргу не зостаються. Скоро, однак, почувши нові пропозиції викупу, брати погоджуються та, діставши кілька грошин та невеличкі подарунки, відходять, пролазячи під столом, ніби вони рятуються втечею. Ця втеча братів є очевидна симуляція страху, що вони колись мусіли справді відчувати перед своїм родом за продаж сестри або, краще сказати, за те, що допустили її умикання. Побачивши, що молоду покинули її родичі, дівчата також виходять з-за столу, щоб, як каже пісня, не мати такої самої долі. Тоді староста вводить нарешті молодого й підводить його до молодої. Молодий скидає з неї намітку, зводить — часом не без значного зусилля — од столу її голову та нарешті цілує її. В цю хвилю, як каже одна з пісень, чути спів соловейка, і, починаючи з цієї хвилини, всі весільні обряди набирають виразного еротичного характеру, що дедалі все посилюється в міру наближення весілля до його кінця. Після того, як молодий сів на своєму місці поруч з молодою, починають роздавати подарунки родові молодої. Кожний подарунок — найчастіше це щось з одежі — кладуть на тарілку разом з весільною шишкою і, урочисто викликаючи окремо кожного з родичів молодої, подають подарунок кому слід, а «писар» при тому голосно примовляє до подарунка, перебільшуючи до найвищої міри його вартість та розміри, а до того ще, взявши в руки віник або коцюбу, удає, ніби все це записує на стелі хати. По скінченні цієї церемонії відбувається аналогічна церемонія роздавання подарунків молодої родові молодого. Потім розплітають косу та покривають голову молодої, що мусить плакати й противитись тому: вона тричі зриває з себе очіпок, кидаючи його кудись у куток хати. Поверх очіпка молодій зав'язують намітку, а иноді й просто хустку, а часом іще молодий надягає їй на голову свою шапку, якої молода вже не скидає. Часом, однак, як це ми побачимо далі, голову покривають пізніше. Нарешті наступає найурочистіша церемонія — внесення та роздавання «святого» короваю. По нього йдуть з благословення старостів, виносять його з комори та, підійшовши до порога хати, просять благословення у старостів переступити поріг; тоді вносять коровай у хату та ставлять його на стіл. Хор співає пісні, що пояснюють обрядову чинність. Діставши ще раз благословення старостів роздавати коровай усім присутнім, старший боярин цілує коровай та починає різати «золотим», як каже пісня, ножем, а піддружий кладе нарізані шматки на тарілку та подає їх за чергою, відповідно до віку та споріднення, усім присутнім; при цьому якнайуважніше стежать, щоб не обминути кого-небудь з родичів. Вершок короваю, що на ньому, як це сказано вище, буває приліплена фігурка місяця, розрізують надвоє та віддають молодим. Батько та мати молодої дістають більші шматки і т. д., а хор в піснях увесь час нагадує, що право на коровай має цілий рід. Це право підкреслене ще тим, що після того, як коровай роздано, старший боярин тричі питається, чи всі родичі дістали його, а в деяких місцевостях заховався ще звичай запалювати свічку та обходити з нею цілу хату, щоб у цьому переконатися. Ціла церемонія розподілу короваю має, явна річ, подвійний характер — не тільки юридичний, але й релігійний: старший боярин, подаючи шматок короваю, здіймає спершу тарілку з ним над своєю головою, а иноді й торкається нею сволока,— зовсім так само, як це роблять індуси, здіймаючи першу жменьку рижу на височину своєї голови та пропонуючи її думкою Сіві або Вішну.



Господарі з Окресинець поблизу Коломиї на Станіславщині. Фото кінця XIX ст.

В деяких місцевостях Підляшшя, крім короваю, як свідчить Л. Голембіовський \ роздавали ще й *бажанта,* властиво печеного півня; спосіб печення цього бажанта відзначався особливо архаїчним характером, а саме: за селом, де-небудь на горбочку, його прив'язували живого до драбини та розкладали під ним вогонь; потім його досмажували в печі та подавали за весільною вечерею. Відомості Янчука свідчать, що цей звичай, хоч і не в такій ритуальній формі, утримався ще в Корницькому приході сучасної Холмщини: там півня ще живого несуть четверо людей на драбині за село, прив'язують до дрючка, обгортають соломою та сіном і смалять так само, як і на Підляшші.

Скоро коровай роздано, починається вечеря, а по скінченні вечері дівчатам нагадують, що їм пора вже попрощатись з молодою, бо вона вже не належить до їхнього товариства. Починається зворушуюче прощання в супроводі плачу та пісень, і дружки молодої нарешті виходять; а свашки, цебто замужні жінки, що беруть участь у весіллі, співають далі про те, як молода покидає своїх батьків, а бояре виносять посаг молодої та кладуть на свій віз. Найсутніша річ цього посагу — це бодня у бідніших або скриня у заможніших: в ній знаходиться все, що молода встигла заготовити собі до свого шлюбу. Але бояре, наподоблюючи й далі умикання, починають хапати та тягнути на віз що попало; місцеві парубки намагаються перешкодити цьому, ховаючи їхній батіг, виймаючи затички з вісі воза тощо. Батько та мати

[1] L. Gol^biowski. Lud polski, ст. 107.

молодої востаннє благословляють її, бояре садовлять її на віз та кидають їй в ноги *чорну курку,* що дала їй мати, а молодий тричі обходить навколо воза, ляскаючи батогом, а часом злегенька вдаряє ним і молоду, примовляючи: «Кидай батькові норови, а бери мої». Поїзд, нарешті, з піснями та музиками вирушає до хати молодого; мати молодої власноручно виводить коней за поводи через ворота.

Удари, що дістає молода від свого чоловіка, практикують не тільки у всіх слав'янських, але й у всіх індоєвропейських народів. Пояснення, що дає цим ударам сам молодий своїми словами, а за ним і багато коментаторів весільних обрядів,— це тільки переказ їхнього сучасного значення, бо за давніх часів ці удари були ритуальні, маючи той самий характер, що й удари луперками під час луперкалій у давніх римлян або медоносними батогами Ашвінів у індусів, що ними символізували ранішню росу, яка дає родючість полям, звірям та людям. Нагадаємо читачам «житяну пугу» святого Іллі в посилальній пісні на Новий рік, що наведена вище.

Комора. Зустріч молодої в хаті чоловіка цілком одповідає тому становищу, яке викрадена з чужого племени дівчина мусить мати в екзогамічній суспільності. Перш за все вона підлягає очищенню: її та весь її поїзд переводять або перевозять через огонь, що його розкладають перед ворітьми двору молодого. На дверях хати її зустрічають батьки її чоловіка з хлібом та сіллю, але вона не повинна ні слова говорити; потім її заводять до хати, де вона передусім випускає привезену з собою чорну курку під піч, а всі присутні при тому уважають, щоб вона туди не заглянула, бо тоді свекруха може вмерти. Посадивши молоду на покуті, паличкою здіймають з неї намітку та закидають на піч, в деяких місцевостях молодій дають шматок глини від печи або шматочок сирого буряка, а вона це кидає під стіл, заховуючи, однак, повне мовчання. Це звуть — «пригощувати молоду», цебто годувати її, щоб вона скорше звикла до нової хати, і це детально й з'ясовується в піснях, яких увесь час при тому співають. У гуцулів (та й у болгарів) на коліна молодої садовлять на цей час хлопчика, щоб її перша дитина була тої самої статі. Тим часом у коморі вже готують постіль для молодих, про що й говорять пісні відповідного змісту. Постіль готують за встановленим звичаєм, а саме: неодмінно на соломі, що її приносить для того дружко, з снопом жита в головах; зверху солому вкривають рядном, а на нього вже стелять постіль, що її привезла з собою молода, або просто кладуть кожух чи якусь иншу одежину, що має бути за ковдру. В головах звичайно ставлять образ та кладуть хліб і сіль. Ці останні подробиці не повинні дивувати читача: у давніх індусів та взагалі у всіх індоєвропейських народів існував звичай, щоб духовенство благословляло шлюбне ліжко, а в відомому Rituel de Salisbury є навіть спеціяльна молитва на цей випадок. Скоро постіль готова, дружко просить у старостів благословення «молодих на упокій одвести» і, діставши його, в супроводі піддружого, старостів та свашок одводить молодих до комори, а ті, що зостаються в хаті, співають далі українські епіталами — пісні незвичайно еротичного змісту, що цілком відповідають тому настроєві, якого набирає поволі ціле весілля з того моменту, як ще в хаті молодої дружки пішли з весілля. Цей вакхично-еротичний настрій, що його давні автори дуже охоче приписували звичайному на весіллі пияцтву і тому старанно обминали його в своїх описах, коли поставитись до нього уважно, являє собою повний інтересу пережиток старовинного культу, що існував у всіх індоєвропейських народів. Великі труднощі стали б нам на перешкоді,

коли б ми схотіли переказати тут зміст пісень цієї частини весілля [1]; але ми не можемо не згадати за ті порівняння, які щохвилини трапляються в них,— порівняння чисто ведичного характеру,— з биком та телицею, та за очевидні ознаки безперечного фалічного культу, що виявлені в наївних формах, без якого-будь прикриття, але й без цинізму чи п'яної розпустности.

Підійшовши до комори, дружко та молодий звичайно зостаються перед її дверима, а молода входить до комори разом зі свашками, що починають одразу роздягати її. Скинувши з молодої всю одежу, її цілу оглядають, і роблять це з великою увагою, уважаючи, щоб на ній де-небудь, наприклад у волоссі, не було яких-небудь колючих річей *(проторгу)* або вузликів. У наші часи це пояснюють бажанням попередити всяке можливе фальшування щодо захованого молодою дівоцтва, але вже та обставина, що переводять таке саме обслідування і молодого та його білизни, примушує думати, що причини всіх цих осторог не в цьому, бо жах перед вузликами прямо вказує на побоювання перед якоюсь сторонньою чинністю, спрямованою на те, щоб позбавити молодого його сексуальної енергії, бо при цьому головну ролю грають якраз *проторги* та особливо *вузлики.* Скоро на молоду надягнуть чисту сорочку, уважно обдивившись її теж, вводять молодого, роздягають його з такою самою обережністю і нарешті лишають молодих на самоті, рекомендуючи їм, щоб вони не примушували гостей дуже довго на них чекати. Цю пораду дають молодим тому, що, згідно з народним розумінням, принаймні сучасним, головна мета перебування молодих у коморі — це негайна дефлорація молодої та повідомлення про цей факт усіх присутніх на весіллі. Найчастіше, звичайно, це так і буває. Молодий стуком у двері дає про це знати старшому бояринові та свашкам; свашки входять до комори, скидають з молодої сорочку, надягають на неї иншу та, вдягнувши її, виводять до гостей, несучи перед нею докази її дівоцтва. В цю хвилину оргіястичний характер весілля досягає свого апогею: всі плигають по лавах, кричать, співають, плескають руками об стіл, мокрий од розлитої на ньому горілки, тощо. Иноді це все трохи затягується, коли молодий не виявить досить енергії для досягнення головної мети обряду. Тоді старший боярин та дружки виводять його з комори, ходять з ним по цілому дворі, відчиняють всі зачинені двері, відсувають всі засувки, розв'язують всі вузлики, де б вони не були, тощо (це підтверджує ті зауваження, що ми їх висловили вище); а коли й це не помагає, то молодого заступає старший боярин або дефлорацію переводять штучним способом. Якщо молода виявить себе «нечесною», не признавшись у тому наперед, то на неї сиплються всі можливі образи, співають непристойних пісень, радощі з весілля зникають та всі розходяться, часом знаходячи собі задоволення в тому, що на батьків ославленої молодої надягають солом'яні хомути, частують їх горілкою з шклянки з пробитим дном тощо. Все це, однак, як писав ще Чубинський, переходить тепер в царину переказів, бо ж і звичаї багато в чому змінились, та й дівчата стали досить спритні, щоб сховати те, що могло б накликати на них неприємності, а найголовніше— зникла вже певність у тому, що схована молодою од людей її «нечесність» може накликати всяке лихо і на цілу її родину...

Заключним акордом українського весілля є *перезва.* Це, в суті, продовження тих оргіястичних веселощів, що починаються з моменту дефлорації

[1] Зміст цих пісень вказано у моїй французькій праці, надрукованій в «L'Anthropologie», а тексти для спеціяльного вивчення можна знайти вхоиятабіа (т. V, Paris, 1898), а почасти в Матер, до укр.-руської етнольогії, у Чубинського (Тр. Эксп., т. IX), та у нечисленних инших авторів, де вони більше на місці, ніж у цьому виданні.

молодої, ще на один день, а часом і на більше днів. У дійсності перезва починається вже з посольства до матері молодої з повідомленням про щасливий вислід шлюбної ночі. Батьки молодого наливають ліпшої, якщо можна, солодкої горілки, майже завше забарвленої на червоно, затикають її колосками жита та прив'язують до пляшки пучечок ягід калини; додають ще до цього пшеничний хліб, перев'язаний червоною вовняною ниткою, та відсилають все це до матері молодої почесною депутацією з родичів; часом цю місію беруть на себе всі присутні на весіллі гості, зі старшим боярином на чолі; він несе, між иншим, і сорочку молодої, як доказ її дівоцтва. На хаті ставлять *корогву,* цебто червону запаску, прив'язану до дрючка, а бояре перев'язують собі через плече червоні пояси; на всіх мають червоні стрічки... словом, червона барва на всьому. Весільні гості знімають з даху корогву та починають цілим натовпом ходити від хати до хати з музиками, танцями, співаючи веселих еротичних пісень, що переходять иноді в цинічні, але ці пісні дорогоцінні для дослідувача, бо в них знаходяться уламки старовинного культу та звичаїв, які походять ще з доісторичних форм: гетеризму, адельфогамії тощо.

Сама собою зрозуміла річ, що в нашому стислому нарисі не могло бути й мови ні про місцеві варіяції весільних обрядів, ні про силу подробиць, дуже часто незвичайно важливих своїм історичним значенням. Ми могли дати тут лише загальну синтетичну картину типового українського весілля, що його окремих елементів часом не буває по деяких місцевостях, а часом їх заступають инші. У всякім разі сподіваємось, що цього невеличкого нарису буде досить, щоб, спираючись на наведені в ньому дані, можна було зробити деякі загальні висновки.

Уважно придивляючись до наведених весільних обрядів у їх послідовності, ми не можемо не зауважити передусім того, що ціле весілля розподіляється на три окремі акти: сватання, заручини та властиве весілля. Кожний з цих актів і собі поділяється на ряд тих самих головних дій, що послідовно все розвиваються та ускладняються; ці дії такі: спроба умикання, опір з боку роду молодої, замирення сторін, викуп молодої у її родичів, релігійна чинність та початок шлюбного співжиття молодих. Тепер не маємо ще достатньої кількости відомостей, щоб з'ясувати цю потрійність того самого ритуалу, але, мабуть, пояснення цього факту треба шукати в тому *тимчасовому співжитті* чи в пробних шлюбах, що їх дозволяють деякі народи, як, наприклад, індійці в Канаді та в Мексиці, сантали в Індії, деякі племена на острові Цейлоні, деякі сибірські народи та взагалі ті народи, що в них змагання до розмноження переважає високу оцінку дівоцтва. Розглядаючи далі всі весільні обряди щодо їх суті, ми бачимо, що їх можна розподілити на дві головні категорії: *історично-драматичну* та *релігійну.* Першу з них ми звемо драматичною тому, що її становить ряд сцен, в яких особи відтворюють події та відносини далекого минулого; спочатку наподоблюють спробу ввійти до хати дівчини хитрощами, потім пройти туди силою. При цьому сценарій дбає про те, щоб відтворити, оскільки можливо, суспільні відносини приблизно київської князівської доби: збори до походу, феодальні відносини, сутички з родом молодої тощо, а далі, не маючи змоги захопити молоду силою,— мирові пересправи, що кінчаються згодою — викупом * молодої; потім знову

На нашу думку, треба відріжняти *викуп* молодої од її *купівлі.* Бо ж викуп — це не стільки плата за молоду, скільки плата за образу, що її заподіяно цілому родові спробою умикання дівчини. У азійських та фінських народів, де переводиться проста купівля молодої за калим, у весільних обрядах зовсім немає елементу умикання, і взагалі ціле весілля зводиться до виплати калиму та до відвезення молодої її батьками до хати молодого.

йдуть насильницькі вчинки: грабіж посагу, відвезення молодої з особливим підкресленням її чужоплеменного походження у формі обов'язкового мовчання тощо.

Отже, драматичним сценарієм весільного ритуалу виявляється сучасний шлюб як екзогамічний, хоч він зовсім не такий насправжки. Щоб з'ясувати це, подивімся, як це могло повстати історично. У відомому всім тексті Начального Літопису сказано, що ріжні племена східніх слав'ян одріжнялись і ріжними весільними звичаями. Деревляне «живяху зв-ьрьскимъ образомъ... и браченья у нихъ не быша, но умыкаху у воды дЪвица»; радимичі, вятичі та сіверяне «живяху въ л-ьсв яко же всякый звЪрь... и срамословіе у нихъ передъ отци и передъ снохами и бьраці не бываху въ нихъ но игрища межю селы. И схожахуся на игрища, на плясанья и на вся бъховськыя пъсни и ту умыкаху жены собЪ с нею же кто свъщеваща»... Тільки одні поляне «обычай имяху тихъ и кротокъ и стьідьніе къ снохамъ своимъ... и брачные обычаи имъяху: не хожаше женихъ по невъхту, но привожаху вечоръ, а заутра приношаху что на ней вдадуче». М. М. Ковалевський, здається, перший звернув увагу на те, що ці ріжниці являють собою не так етнічні ріжниці, як ріжні щаблі культури та послідовної еволюції шлюбу, а саме: в той час як поляне, як каже літопис, мирно приводили собі молоду, а другого дня давали за неї викуп, радимичі, вятичі та сіверяне умикали собі дівчат по взаємній з ними згоді з «игрищъ межю селы», а деревляне просто викрадали собі жінок уводом, цебто силою. Коли, однак, і можна сперечатись щодо значення цієї ріжниці, то у всякім разі в словах літопису треба визнати безперечним те, що в той час [1] у всіх східніх слав'ян шлюб був ще *екзогамічний,* і за справжню жінку, цебто жінку, що належала персонально своєму чоловікові, вважали тільки жінку з чужого племени, вкрадену, умикнену по згоді чи куплену в її роду, так само як у старих римлян за справжню жінку (uxor) вважали тільки жінку, що її чоловік собі купив. Щодо жінок того самого роду, то їх вважали за вільних, і ніхто з чоловіків не міг мати на яку-будь з них яких-небудь монопольних претензій. Але потім, коли, одночасно зі змінами в релігійних та суспільних відносинах, стало можна брати собі жінку з свого власного племени, то це мусіло бути обставлене певним декорумом, щоб надати ендогамічному шлюбові хоч зверхній характер екзогамічного. Коли так розуміти літописні дані та дані весільного обряду, то стають зрозумілі не тільки наподоблення умикання молодої та її викупу, але й усі инші риси сучасного весілля, як-от вечорниці, бо ж кожна дівчина, після того як ночувала на них з яким-небудь парубком, вільна покинути його та проводити ночі з иншим, і тільки зв'язок з парубком з чужого села вважають подекуди і тепер за річ доганну; стають зрозумілі і перейма, натяки на адельфогамію, право всіх чоловіків роду на молоду тощо.

Розгляд релігійної чинности весільного обряду, до якої ми зачисляємо співи, прикрашання гільця, вживання вінків та особливо печення короваю з молитовним звертанням до сонця, місяця та до зірок тощо, не залишає, здається, жадного сумніву в тому, що це все — пережитки релігійного культу небесних світил. Уже Кавелін у своїй статті з приводу збірника Терещенка звернув увагу на вражаючу подібність цих релігійних весільних обрядів з обрядами рокових соняшних свят та висловив припущення, що весільні обряди розвинулися з цих свят, до яких вони були свого часу застосовані.

[1] Звичайно, не з XI століття, як це хотіли б думати деякі історики, а значно раніше, що, правда, цілком ясно і з тексту «Повъсти врем, лъть», де про всі ці звичаї говориться в минулому часі.

Сучасний стан порівнюючої етнографії дає' вже змогу твердити з певністю, що «игрища межю селы», що в їх супроводі відбувались ці свята, були справжньою шлюбною установою, як говорить про це Начальний Літопис («бьраці не бываху въ нихъ, но игрища межю селы»). Після праць Уестермарка та инших не може бути вже сумніву в тому, що майже в усіх народів існували *шлюбні сезони,* цебто певний означений час, коли брали шлюб. У східніх слав'ян, як і в инших народів, ці сезони відзначались играми, що їх характер з достатньою яскравістю накреслений не тільки словами літопису, але й відкликами на них з боку духовних письменників, Стоглава тощо; характер, що його надавали цим играм, не залишає жадного сумніву в тому, що вони мали безперечне шлюбне значення, але, явна річ, не в розумінні автора літопису («бьраці не бываху...»), а в розумінні допущення молоді, що досягла тіевного віку, до сексуального життя. Разом зі зміною суспільних відносин та з поворотом у бік ендогамічного шлюбу, що його брали вже в неозначений час, з'явилась потреба не тільки в юридичній санкції таких шлюбів виконуванням екзогамічного декоруму, але й у релігійній санкції, а для того в кожному окремому випадку виконували ті обряди, що їх за існування шлюбних сезонів виконували разом для всіх. Звідси перенесення у весільний обряд ритуалу весняних свят та «игрищ»: обрядового співу, танців, святого дерева, короваю (що заступив жертовних тварин) та молитов, що, як це ми бачили, заховались іще в піснях і досі. Все це примушує нас погодитись з наведеною вище думкою Кавеліна і вважати, що релігійний ритуал нашого весілля — це перенесений на індивідуальний шлюб обряд рокових весняних свят та «игрищ», які були свого часу суспільно-шлюбною установою.

Як уже сказано вище, ми не маємо найменшої змоги розглянути тут усі варіяції весільних обрядів, що трапляються по ріжних місцевостях України, але ми повинні сказати, що взагалі ці варіяції є або наслідком *забуття* (иноді дуже глибокого, про що, наприклад, свідчить замовляння короваю в пекарні) деяких частин весільного обряду, або навпаки — *захования* деяких архаїчних рис, що заникли в инших місцевостях, як, наприклад, жертва «бажантом» на Підляшші, тощо. Те саме слід сказати й порівнюючи весільні обряди ріжних слав'янських народів. Взагалі можна гадати, що у православних слав'ян весільні обряди заховались більше та ліпше, ніж у католиків, а з-поміж православних — найліпше у південних слав'ян (додаючи туди й румунів) та в українців. У білорусів весільні обряди мають наче мішаний характер: частина їх, очевидячки, великоруського походження, а частина — українського, або — це, мабуть, буде точніше — давнішого походження. Найбільше підлягли зміні обряди у великоросів, і зміни ці залежать уже не так од забуття чи захования певних частин спільного для всіх слав'ян ритуалу, як од просякнення в цей ритуал цілком сторонніх, головно азійських, елементів. Сюди передусім треба зачислити звичай «кладки», цебто не ритуального викупу, а цілком реальної покупної плати за молоду; потім майже конечно присутність на весіллі «відуна» чи «колдуна», що відхиляє всі можливі спроби зачарувати або «зіпсувати» молодих; потім — ритуальне провадіння молодої в *«баню»* та зв'язані з цим другорядні обряди тощо. А з тих загальнослав'янських обрядів, що зникли у великоросів, найбільшу увагу звертає на себе те, що у великоросів майже ніколи не буває короваю, що, як уже ми бачили, становить центр цілої релігійної частини весільного обряду. Цікаво, однак, зазначити, що шлюбний церемоніял московських царів далеко ближчий до українського, ніж народний великоруський; це цілком зрозуміла річ, бо ж у північноруських князів та царів мусіли досить довго заховуватись певні київські традиції. Однаковість весільних звичаїв не обмежена лише одним слав'янським світом. У всіх індоєвропейських народів — в Німеччині, в Англії, в Італії, у Франції — народний весільний ритуал має багато спільного (досить, наприклад, вказати на відомий роман Жорж Занд «La mare au diable»), а в кавказьких народів, як, наприклад, у грузинів, мінгрельців тощо, зостаючись в загальних рисах все-таки той самий, він ще повніший та колоритніший.

Старий селянин з Полісся. Фото початку XX ст.

Стара жінка з Полісся. Фото початку XX ст.

Похоронні обряди. Доісторичне минуле сучасної української території дає досить обсяжний матеріял для відтворення похоронних звичаїв, але цей матеріял дуже ріжний для ріжних місцевостей та дуже мало зв'язаний з тим, Що являє собою похорон доби вже історичної. Нечисленна серія відомих досі неолітичних могил має в собі кістяки, що лежать часом рівно, часом скорчені, коло них кам'яні знаряддя, рештки посуду, а иноді й страви, що була в них. Наприкінці неолітичної доби в могилах так званого домікенського типу знаходять похоронний посуд з рештками палення, і поставлений він в окремих приміщеннях, прикритих верствою глини, що була потім опалена. Похоронів бронзової доби знайдено дуже мало, і величезна більшість могил та «полей погребенія» стосується вже до залізної доби, маючи дуже ріжно-

манітний характер: деревлянські могили відзначаються незвичайною простотою і навіть убогістю, а в сіверянських могилах з останками палення трапляються дорогоцінні метали, зброя тощо. З заведенням християнства старовинні способи похорону, звичайно, зникли, але в похоронних обрядах, безперечно, переховано ще дуже багато старовинних рис.

На Україні, як, правда, і скрізь, похоронні обряди не відзначаються таким колоритом, як весільні, та заховують у собі загальну традицію дати мертвим «вічний спокій» на певному віддаленні від живих. В українських народних оповіданнях є кілька переказів, що дали привід припускати існування за старих часів також і в українців звичаю вбивати старих людей \ але повний брак як історичних свідоцтв, так і подібних звичаїв і переказів про них у инших слав'янських народів, і навпаки — велике поширення звичаю вбивати старих людей, навіть і тепер, у деяких монгольських народів, примушує думати, що українські оповідання про звичай «вивозити старих людей на лубках» запозичено у монгольських народів або з Кавказу. У випадках надто довгої агонії, однак, українці беруться деяких засобів, щоб душі легше було вийти з тіла, а саме: просвердлюють дірку в стіні, розбирають стріху, кладуть конаючого на землю, просять паламаря дзвонити в церковний дзвін по «вмерлому» тощо. Біля конаючого сидять його найближчі родичі, тримаючи запалену воскову свічку, а коли смерть все-таки не настає скоро, «в разі тяжкого конання, свічку тримають инші присутні, і як потрафлять на щасливу руку, то хорий скоро сконає»[2].

В деяких місцевостях, наприклад на Гуцульщині, конаючого обмивають ще за життя, надягають на нього чисту білизну та святочний одяг і дуже уважають, щоб він не сконав без запаленої «громниці», цебто без воскової свічки з Страстей Господніх в руках. А звичайно обмивають та вдягають уже мерця, після смерти. Для цього покійника роздягають та садовлять на «стілець», який ставлять у досить для того широкий цебер з водою; його миють, зачісують волосся, чоловікові голять бороду, крім того, уважають, щоб очі покійника були закриті, а то вмре ще хто-небудь з родини. Воду од миття разом з волоссям та гребінцем у ній виливають куди-небудь на таке місце, де не ходять ні люде, ні скотина: в вузьке проміжжя між будинками, під «кошницю» для кукурудзи тощо. Найчастіше на покійника надягають тільки сорочку та штани, а на ноги йому вбувають *каликти,* щось на кшталт пантофлів з полотна, і тільки в небагатьох місцевостях на мерця надягають його звичайний святочний одяг. Цікаво, що у бойків та инших племен, де вживають шпонок для застьобування сорочок, цих шпонок не вживають ні до шлюбу, ні на смерть. На замужніх жінок надягають сорочку, спідницю, дуже рідко — корсетку або білу свиту, підперезують червоним, а иноді конче зеленим поясом; ноги обгортають грубим серпанком, а на голову неодмінно зав'язують намітку. Дівчат на виданні вдягають, як на весілля: з вінком із барвінку, з квітками та стрічками; на середній палець правої руки надягають перстень, а крім того, печуть коровай, кладуть його зверху на труну, а після похорону роздають на могилі шматочки його всім родичам небіжки. Ящуржинський каже, що по деяких місцевостях вмерлій дівчині призначають молодого з парубків, і він у відповідному одязі йде на похороні за труною. З аналогічними додатками відбувається і похорон молодого парубка.

[1] Замітки П. Я. Літвінової у «Кіев. Стар.> тощо.
[2] *В. Гнатюк,* Похоронні звичаї (Етнографічн. Збірник, т. XXXI, ст. 339).

Вдягнувши покійника відповідно до його статі та віку, а в деяких місцевостях ще й поклавши йому за пазуху три маленьких хлібчики, кладуть його на лаві під вікнами, головою до образів (на стіл кладуть тільки дуже маленьких дітей, до шести років), а на вікні ставлять кухлик з водою, бо ж народне повір'я каже, що душа не відлітає з дому принаймні до *позвону,* а тому потребує пити. З тої самої причини негайно після скону посилають до церковного сторожа просити його, щоб задзвонив «за упокій». З хвилини смерти в хаті та на дворі припиняють всяку працю, і поки мрець у хаті, не вимітають з хати сміття, під курей не підкладають яєць, нічого не садять на городі, а в деяких місцевостях всі чоловіки, родичі небіжчика, до самого похорону ходять без шапок, а дівчата — з розпущеними по плечах та по спині косами. Плакати за покійником багато не слід, бо це утруднює його становище на тому світі, і бували випадки, що мерці приходили та просили перестати плакати; особливо мусять утримуватися матері од плачу за першою дитиною. Ящуржинський у своєму звідомленні на археологічному з'їзді в Ярославлі каже, що в Уманському повіті на Київщині, правда не скрізь, існував колись звичай не плакати над мерцем, а веселитися, співати пісні та грати на дудку. У Чубинського вже знаходимо пряму вказівку на игри над мерцями на Поділлю. Це звуть там — *бити лубка,* і гра полягає в тому, що одному з грачів накидають на голову кожух, а инші б'ють його ззаду джгутом, поки він не вгадає, хто саме його вдарив; тоді вгаданий стає на його місце. У східній Галичині, особливо в горах, подібні игри незвичайно поширені під назвами: лопатки, грушки тощо. Ці игри, що ними перед труною покійника забавляється сама тільки парубоцька молодь, не зважаючи на присутність дяка, що спокійнісінько читає собі далі псалтир, користуються загальною терпимістю, а коли їх і переслідує духовенство, то робить це більше для «чистої совісти». Вони дуже детально описані в чудовій статті Вол. Гнатюка (у XXXI та XXXII т. Етнограф. Збірника) і, безперечно, являють собою відгомін тих похоронних игрищ та бенкетів, що існували ще в початкову добу нашої історії та існують і досі в деяких народів, між иншим, і на Кавказі.

[4] На другий день після смерти починають лагодити *труну,* або, по-галицьки, *деревище* (гробом у Галичині звуть могильну яму),— назва, що нагадує ті не такі ще давні часи, коли труну видовбували із розколотого надвоє стовбура дерева, як це тепер роблять іще подекуди в горах; але звичайно тепер роблять труну з дощок. Цю працю найчастіше виконує хто-небудь з майстрів-сусідів, і то завше дурно, бо, за народним звичаєм, од цієї праці не можна ні відмовитися, ані брати за неї гроші: за людей, що часто роблять труни, кажуть, що вони знають якісь закляття, які роблять цю працю для них безпечною. В Галичині в одній стінці труни прорізують маленьке віконце для душі, що иноді відвідує своє тіло в могилі; на підстілку та на подушку для мерця вживають стружки, бо подушку не можна насипати нічим м'ягким, а особливо пір'ям. Мерця, особливо в Галичині, кладуть У труну тільки після того, як прийде до хати священик та прочитає встановлені молитви; в труну кладуть звичайно: чоловіка — його родичі чоловіки, а жінку— жінки. На подушку біля голови мерця кладуть ріжні пахучі трави — сухі або свіжі, як до пори року: любисток, материнку, шальвію тощо. Перше був звичай класти разом з покійником і його шапку, палицю, хліб, сіль, рушник, гроші, а иноді й пляшку горілки; дитині й тепер часто кладуть яйце або яблуко; тим, хто за життя палив або нюхав табаку, клали в труну люльку та тютюн, або табакерку з табакою, та взагалі ті річі, що небіжчик особливо любив, щоб, як пояснює описувач, галицький автор-

лемко, «небіжчик не потрібував вертатися з тамтого світа по них». Перед тим як виносити тіло з хати, з покійним прощаються всі його родичі та знайомі; кожний цілує його в лице, руки, коліна та ноги. Не виконати цього — це значило б не простити покійному вчинених від нього образ і взагалі одпустити його «на той світ», не замирившись із ним. Виносячи покійника з хати (завше ногами наперед), стукають тричі труною об кожний поріг, щоб він таким способом попрощався з хатою і більше не приходив туди, та обсипають житом, щоб тим, хто зостається, не бракувало хліба. Як тільки мерця винесено, родичі поспішають зачинити двері, приносять з сіней *діжу* та всі, йдучи один за одним, тричі обходять круг неї; на місце, де стояла труна, кладуть сокиру, щоб більше ніхто не вмирав, а часом іще господиня хати кидає на землю новий горщик з такою силою, щоб він розбився на шматочки, і тільки після цього всі вже виходять з хати та пристають до процесії. В багатьох місцевостях в цю хвилину випускають з хлівів коней, волів та иншу худобу, щоб і вона попрощалася з своїм господарем. Після виносу тіла з двору ворота зав'язують червоним поясом або рушником, щоб слідом за небіжчиком «не пішла з двору худоба», а господиня посипає увесь двір вівсом.

Коли до церкви, а звідти до цвинтаря не дуже далеко, то труну несуть на руках, або, краще сказати, на плечах; а коли путь далека, то везуть; притому, знов-таки в Галичині, заховався ще в багатьох місцях старовинний український звичай везти мерця на цвинтар не инакше, як *на санях,* а не на возі, та ще й на санях, запряжених *волами,* а не кіньми. Похорон дівчини-невісти являє собою щось подібне до весільного походу: збирають дружок, старостів, бояр, свашок тощо, зовсім так, як на весіллі; на віку труни несуть коровай, старостів та підстаростів перев'язують рушниками, хустку, що її на весіллі молода віддає молодому, дають священикові на церкву, дружкам вплітають чорні стрічки в коси та всім присутнім роздають *проводнички,* цебто маленькі свічки з зеленого воску. Після похоронної відправи в церкві, а особливо над могилою, крім звичайного плачу, чутно ще й голосіння, часом дуже складне та довге; для цього часом кличуть окремих спеціялісток, ііф вміють робити це иноді дуже красномовно. А в деяких місцевостях Галичини, наприклад у лемків, буває особливе *йойкання,* що його підтримують всі жінки та яке полягає в тому, що дуже голосно, протягливо та з вереском повторюють все той самий згук: «Ой-й-ой-ой»; в йойканні беруть участь не тільки жінки на цвинтарі, але навіть і на значній віддалі од нього. Все це триває, аж поки могилу не закидають землею, а потім усе зразу припиняється, всі вертаються додому, а особи, що брали безпосередню участь у похороні, сідають за похоронний обід, який розпочинається *коливом,* цебто розвареною пшеницею або ячменем з невеликою кількістю меду,— страва, що має доісторичний характер. Перше, однак, ніж сісти за стіл, всі ті люде, що несли труну, копали яму та взагалі безпосередньо доторкались до труни, мусять не тільки вимити руки, але й доторкнутися ними до печи. Що багатший похорон, то ліпше, і це не тільки тому, що тоді задовольняється гордість живих родичів небіжчика, але й тому, що коли похорон вбогий, то небіжчик буде приходити та докоряти своїм родичам. Щоб уникнути цього, теж добре якнайбільше подати старцям милостини.

Цей останній мотив повторюється майже в кожному з похоронних обрядів, і ми не можемо не погодитися з тим, що вже не раз висловлювали дослідувачі похоронних звичаїв, а саме: всі або майже всі похоронні обряди сугерує головно не так дбання про замогильне існування небіжчиків, як

страх перед мерцями та бажання забезпечити себе од їх повороту на цей світ. Українські похоронні обряди, власне кажучи, не мають в собі нічого особливо оригінального; вони відтворюють те саме, що ми знаходимо й у инших слав'янських, та взагалі індоєвропейських, народів і відзначаються хіба тільки деякими рисами особливої архаїчности, що ми, однак, спостерігаємо і в багато чому иншому.

12. Народне знання

У кожного народу, на якому б щаблі цивілізації він не стояв, завше існує певна кількість знання. У культурніших народів це знання стало майже тільки продуктом шкільної та літературної освіти; у не таких культурних, а в головній своїй масі навіть зовсім неписьменних, це знання нагромаджується емпірично, приходить ззовні, поширюється первісно-природним шляхом та розподіляється, без порівняння, рівномірніше, становлячи дійсно загальний народний скарб. В останньому випадку, як це є саме і в нас, рівень цього знання буває означений зовсім не шкільними програмами, не кількістю та якістю літератури країни; цей рівень треба визначити так, як його визначають у дітей, що ще зовсім не вчилися, цебто безпосереднім досліджуванням чи анкетами, на кшталт тої, яку організувало колись берлінське статистичне бюро, а за ним і инші подібні установи, між иншим, подекуди і в Росії. Щодо народного знання на Україні, то тут майже нічого не зроблено для дослідження. В програму для збирання відомостей з етнографії, що її р. 1873 видав «Південно-Західній відділ» І. Р. Географічного Товариства та передрукував той самий відділ р. 1875, заведено окремий відділ «Народного знання», але «Південно-Західній відділ» зостається «тимчасово» скасований і досі. Ініціятори відділу «Народного знання» (А. А. Русов і автор цих рядків) покладали на нього великі надії, але відповідей на питання цієї програми не прийшло, і, мабуть, не тільки тому, що їм нікуди було прийти, а ще й з тієї самої причини, з якої вони не з'явились за сорок літ, що минули вже з того часу, ні в «Кдевской СтаринЪ», ні в «Этнографическомъ Обозр-ьніи», ні у виданнях Наукового Товариства імени Шевченка. Єдиною відомою нам спробою відновити вивчення народного знання була видана р. 1883 паном К. Щ. «Спроба програми для збирання народного математичного знання», здається, цілком незалежна від київської програми «Південно-Західнього відділу»; але чи дала ця спроба які-небудь наслідки — нам невідомо.

А проте в українського народу, як у всякого народу, що жив довгим історичним життям та мав постійні зносини з сусідніми народами, мусіла була нагромадитись певна кількість як емпіричного, так і запозиченого знання. Незвичайно мала кількість відомостей про це та, особливо, несистематизованість цих відомостей примушує нас обмежитись тим, щоб не так переказувати їх тут, як здійняти знову питання про збирання матеріялів.

Для означення чисел неписьменне населення України вживає примітивний спосіб, накреслюючи їх лініями чи нарізками на першому-ліпшому предметі; але коли треба мати документ, то роблять це на *бирках;* сама назва вказує на східне, мабуть, походження їх та нагадує за пастуший побут (бири — бирки — вівці). Бирками звуть палички, що на них роблять поперечні числові нарізки, коли рахунок ведеться між двома особами та мусить бути завше відкритий для перевірки. Таку паличку розколюють надвоє вздовж, і кожний з контрагентів дістає половину нарізок, що мусять сходи-

тись з другою половиною. Як і записуючи числа на стіні, так і на бирках одиниці відзначають окремими лініями, десятки — довшими лініями або хрестиками, сотні — якими-небудь иншими значками, що їх легко нарізувати, тощо. Таким способом зазначають досить великі числа, що в звичайній селянській практиці рідко, правда, переходять за тисячу; але, наприклад, на бирках чи *нетелях* дунайських рибалок-руснаків нам доводилось бачити числа, що доходили до сотень тисяч, бо ці рибалки числять рибу *на ока* (три фунти), а тому мають до діла часом з дуже великими числами. Арифметичних дій з такими знаками, явна річ, переводити не можна, і всі вичислювання роблять у голові. Дій з абстрактними числами нам ніколи не доводилося спостерігати, і звичайно всі арифметичні дії роблять з числами іменованими. При цьому, щоб легше було вичисляти, числа зовсім не завше розподіляють на одиниці, десятки, сотні і т. д., а дуже часто для цього служать певні одиниці рахунку, наприклад, ріжної вартости монети тощо. Найбільше вживані способи *додавання* та *віднімання* такі: спершу мають до діла з десятьма копійками, потім з двадцятьма, з четвертаками, півкарбованцями і т. д. Спочатку складають або віднімають цілі перечислені кількості, а потім уже дають собі раду з одиницями. Наприклад, чоловік одвіз до скупщика збіжжя: перший раз — 47 пудів, другий раз — 95 пудів, третій раз — 117 пудів. Щоб порахувати, міркують таким способом: перший раз — 50 пудів (три назад — у пам'яті), другий раз — 100 (п'ять назад), третій раз — знову 100, а в пам'яті тримає ще 17, або 120, а в пам'яті — 3 назад. Склавши спершу закруглені числа, віднімають потім од них ті, що тримали в пам'яті. Так само міркують і віднімаючи числа. Аналогічно переводять і *множення*. Продав, наприклад, чоловік ячмінь по 23 копійки за пуд та здає його 175 пудів. Вичислюваний переводять так: за сотню пудів йому припадає 23 карбованці, за 50 пудів — половина, цебто 11 карб. 50 коп., а за 25 пудів — чверть, цебто 5 карб. 75 коп., а перевести додавання всіх цих чисел вже не тяжко. Або, наприклад, належиться за 7 мішків по 65 копійок за мішок. Вичислюючи цю задачу, помножують на 7 не одиниці, а десятки цифри 65, а саму цифру розбивають на полтину, гривеник та п'ятак і вичисляють таким способом: «сім полтин = 3½ карб, та 7 сороківок (10 коп.) = полтина і дві сороківки, разом 4 карбованці 20 копійок, та сім п'ятаків = 35 копійок, а все разом 4 карбованці 55 копійок». З *діленням* справа складніша. Треба, наприклад, 10 карбованців платні пастухові розбити на 115 штук худоби. Тут вичислювання іде таким способом: якби було 100 штук худоби, то припадало б по 10 копійок, але її більше,— треба числити по 9 копійок, а це буде за 100 штук — 9 карбованців, та за 10 штук — 90 копійок, та за 5 штук — 45 копійок, а всього—10 карб. 35 копійок. Десять карбованців оддати пастухові, а 35 копійок вжити на «півкварти» або на щось инше. Крім чотирьох правил арифметики, в народному житті приходиться иноді мати до діла з складнішими вичислюваннями, які так чи инакше зводять до чотирьох основних дій. Таким способом розв'язують задачі на підвищення в степінь тощо, або й такі, як наведено в програмі «Південно-Західнього відділу» та в книзі Драгоманова [1].

З *вимірів,* що їх переводять українські селяне, слід звернути увагу на вимірювання площини, головно землі. Вимір землі переводять звичайно найпростішими інструментами, як-от палиця або мотузок, а найчастіше

[1] М. Драгомановъ, Малорусскія преданія и разсказы, Юевъ, 1876.

Невідомий художник. Чумаки біля корчми. Олія. 1840-ві рр.

«косим сажнем», цебто двома дрючками, зв'язаними під кутом таким способом, щоб віддалення між розставленими кінцями було рівне одному сажню. І треба зазначити, що ці виміри відзначаються надзвичайною точністю, дарма що поверхня для вимірювання буває часом дуже неправильної форми. В останньому випадку тим самим інструментом площину поділяють на квадрати та трикутники, як це роблять і справжні землеміри. За одиниці площі, крім офіційно вживаних одиниць, як-от десятина, морг тощо, вважають ще одиниці, засновані на кількості часу, потрібного, щоб обробити дану площу, як-от, наприклад, *риза, день* тощо. Цікаві також способи вимірів обсягу, наприклад, ливкої течі. Наприклад, щоб виміряти кількість течі в бочці, вживають звичайну паличку, а на ній наперед позначено лініями рівні, що відповідають певним кількостям течі в бочці. Для рахунку таких річей, як, наприклад, *цегла, кізяк,* вживають певну систему складання: кізяк, наприклад, складають правильними конічними купами, що їх величина означена певною кількістю цеглин кізяку в основі.

Незвичайно цікаві також практичні способи, що їх вживають українські селяне для деяких тригонометричних вимірів. Наприклад, щоб виміряти дистанцію до недоступної речі, дивляться на неї, насуваючи бриль на очі так, щоб вершок цієї речі та край бриля були в одній площині з очима; потім повертаються помалу на місці кругом, уважаючи, щоб не підіймати та не спускати голови, та дивляться, яка з доступних річей знаходиться в одній площині з краєм бриля та очима, і, знайшовши її, міряють дистанцію між нею та місцем спостерігання. Аналогічного способу вживають і для виміру височини недосяжної речі, як-от дерева, дзвіниці тощо. Для цього беруть палицю завдовжки таку, як свій зріст, та шукають таке місце, щоб з нього можна було, лежачи та поставивши палицю в ногах вертикально, бачити вершок дерева чи дзвіниці в одній площині з вершком палиці. При тому, явна річ, дистанція од голови спостерігача до основи дерева буде рівна височині дерева. Останнього способу вживають і в простішій формі, а саме: для виміру височини дерева наш київський чи волинський поліщук повертається

до дерева спиною та йде од нього, аж поки, нагнувшись та дивлячись назад між своїх ніг, не побачить вершка того дерева; дистанція од місця, де він спинився, до основи дерева і буде рівна його височині. Зрозуміла сама собою річ, що старанне вивчення всіх способів, яких вживають сільські механіки, будівничі млинів, крупорушок та ріжні майстрі, як бондарі, гончарі, теслі тощо,— дасть нам такий матеріял щодо народного знання, що про його багацтво та навчальність ми можемо здогадуватись уже з наведених прикладів.

Такий самий багатий матеріял щодо цього мусить дати і вивчення *народної астрономії.* Всім відомо, що наші селяне дуже точно вміють, наприклад, означати час за положенням певних зоряних груп; головні з них мають у народній мові й свої власні назви, як-от *Квочка* (Плеяди), *Волосожар* (Оріон), *Віз* (Велика Медведиця), *Дівчина з відрами* (Важки) тощо, і з незапам'ятного часу служать українському народові для означування часу.

Ми не будемо тут говорити про метеорологічне, анатомічне, біологічне та инше народне знання, поготів не будемо говорити про народну медицину, що в значній мірі вже розроблена в цілому ряді поважних праць. Ми тільки нагадаємо за них майбутнім дослідувачам, од яких ми сподіваємось багато і маємо право сподіватись, бо ж до певної міри грунт для них уже розчищений.

Наприкінці нашого короткого огляду етнографічних особливостей українського народу дозволяємо собі висловити кілька загальних висновків, що, на нашу думку, випливають самі собою з викладених даних:

1) Український народ на всій території, що він її населює, одзначається цілим шерегом спільних для нього, у цілому його складі, етнографічних особливостей, які не залишають сумніву в тому, що він являє собою одну етнографічну цілість, цілком виразно відокремлену з-поміж инших слав'янських народів.

2) В етнографічному ладі свого життя український народ заховав значну кількість останків старовини, які доводять, що він не підлягав дуже глибоким етнічним зокільним впливам і, не вважаючи на свою багату,на події історію, розвинув свої етнографічні риси послідовно та досить рівномірно.

3) Підлягаючи, як і всі инші народи, до певної міри зокільним етнографічним впливам, він асимілював деякі чужі йому форми, але не в такій мірі, щоб вони могли змінити його основні етнографічні риси та віддалити його від загального слав'янського типу.

4) В деталях свого етнографічного побуту український народ виявляє найближчу подібність до своїх західніх сусідів — південних слав'ян: болгар та сербів, а також і до румунів, -які щодо етнографії залишились цілком слав'янським народом. Польщею приходили головно культурні впливи європейського Заходу.

5) Етнографічні особливості білорусів та великоросів у своїх найдавніших формах коли не ідентичні, то дуже близькі до особливостей українських.

ШЛЮБНИЙ РИТУАЛ ТА ОБРЯДИ НА УКРАЇНІ [1]

Одна з епічних українських дум оповідає, як полонені козаки, втікаючи з неволі, кидали по дорозі шматочки своєї одежі, щоб зазначити слід товаришеві, що запізнився в дорозі. Так само розкидані тут і там ріжні уламки минулої історії, що живуть і досі в усних літературах народів з запізненою культурою, вестимуть нас у дослідах, які ми розпочали з метою відшукати дорогу, що нею йшли у своєму розвитку ріжноманітні форми соціяльного життя.

Велику кількість цих уламків минувшини знаходять у народній слав'янській традиції, а особливо багато — в народній літературі України, бо ж український народ найперший з усіх слав'янських народів вийшов на історичну путь, і з погляду етнографії він і до наших днів становить повну цілість. Для питання, що ми його маємо розважити, найцікавіші звичаї та народні пісні України. Звичаї народу, який, зберігаючи консервативний дух, властивий ритмічній літературі та пісні, переходив од одної релігії до иншої, від одного соціяльного ладу до иншого, мають на собі відбиток усіх етапів його розвитку. Тому, вивчаючи ці звичаї за їх історичним порядком, ми можемо на окремому прикладі весільного ритуалу та обрядів спостерегти майже все, що за останні часи було відкрите та висвітлене завдяки дослідам Лебока [2], Тайлора [3], Бахофена \ Макленана [5], Моргана [6], Летурно [7], Вількена [8], Жіро-Телона [9], Штарке [10], Зібера [11], Максима Ковалевського [12] тощо.

Видатні праці цих учених-дослідників дозволяють нам твердити з тою певністю, яку дають наукові досліди, що родина, в сучасному її стані, являє собою не що инше, як відносно нову форму. Ця форма соціяльних відносин, як і всяка инша, не з'явилася як інституція цілком зорганізована, властива людській породі, надана їй ззовні, але як звичайна другорядна інституція, що розвинулася з примітивних, дуже старих форм відповідно до нових економічних, політичних та релігійних умов, що їм мусіло підлягати людство в ріжних частинах землі та в ріжні епохи свого розвитку.

Але досліди над еволюцією родини ще не зовсім повні, і питання ще не досить з'ясоване в усіх своїх основах і не так докладно, як то було б бажане. Відколи в примітивних громадах почали заводитись первісні елементи

[1] Надруковано в «L'Anthropologies, Tome II, 1891, і Tome III, 1892, Paris, під назвою: Rites et usages nuptiaux en Ukraine.

[2] *Lubbock,* The Origin of Civilisation.

[3] *Taylor,* Researches into the early history of Mankind і La civilisation primitive.

[4] *Bachofen,* Das Mutterrecht (1861).

[5] *Mac-Lennan,* Studies in Ancient History-Comprising a Reprint of primitive marriage and inquiry into origin etc. Londres, 1887.

I Morgan, Ancient Society etc., New-York, 1878; System of consanguinity.

[7] *Letourneau,* L'evolution du mariage et de la famille, Paris, 1888.

[8] *Wilken,* Over de primitive vormen etc.; De indische Sids, 1880.

[9] *Giraud-Teuton,* Les Origines du mariage et de la famille, 1880.

[10] *Starcke,* Die primitive Familie in ihrer Entstehung und Entwicklung, Leipzig, 1888.

[11] Н. Зиберъ. Очерки первобытной экономической культуры. Москва, 1863.

[12] *Max. Kovalevsky,* Origine et revolution de la famille et de la propriete. Stockholm — Paris, 1890.

регламентації шлюбних відносин, шлюб скрізь відбувається в супроводі ріжних обрядів та церемоній з характером, запозиченим у релігійного культу або у звичая, а то часто в обох разом. Певна повага до давнини, повага, що її заховують взагалі всі народи, а також бажання певною урочистістю надати цьому договорові шлюбної вірности більшої важливости,— що виявляється майже у всіх народів,— мають своїм наслідком те, що до всіх цих шлюбних церемоній домішується елемент *історичний* і навіть *передісторичний,* який репродукує в більш-менш драматичних формах примітивний спосіб складання шлюбного договору. Отже, майже у всіх народів знаходимо в шлюбному ритуалі сліди ендогамії, матріярхату, екзогамії, а також наподоблення умикання (rapt) та купівлі молодої, як вона противиться, тощо. Часто всі ці акти наподоблені з вірним захованням етнографічного характеру епохи, що до неї вони стосуються; так само це помітно і щодо епох пізніших, які вже теж пережив даний народ, що його спостерігаємо. В цих ріжноманітних особливостях, серед яких часто трапляються риси й випадкові, що прийшли ззовні, знаходять також дорогоцінні вказівки на прогрес цивілізації та культури даного народу, як-от, наприклад, вказівки на умовини громадського та родинного життя жінки тощо. З другого боку шлюб санкціонувала релігія; шлюб у всі епохи йшов у супроводі певних церемоній культу, які незалежно від зміни релігії й далі затримувались і з незвичайною відпорною силою переходили через усі історичні фази. Тому в шлюбних обрядах ми знаходимо спочатку елемент *літургічно-драматичний,* що виявляється в ріжних священних актах, як спів, танці тощо. Далі ми бачимо в них більш-менш виразні сліди *жертв* та *молитов,* чи то в формі хвали, чи то в формі прохання, адресованого до божества; иноді це виявляється в актах, що мають своєю метою захистити молодих од нещастя та всякого лиха в житті. До цих двох елементів, найхарактеристичніших для шлюбних обрядів, треба ще додати елемент *міфологічний,* що виявляється в наближенні шлюбу до поетичних концепцій природи, та елемент *символічний,* що виявляється в не менш поетичних порівняннях та наближеннях між ріжними особами та їх взаємовідносинами і ріжними істотами з царства тварин та рослин. Співи, що супроводять шлюбні церемонії, становлять дуже багату літературу, яка, висвітлюючи вповні зазначені церемонії, разом із тим, якщо вона науково оброблена, стає невичерпним джерелом матеріялу для археологічних, історичних та соціологічних розвідок.

Вищенаведених уваг, здається нам, досить, щоб відзначити важливість вивчення шлюбних обрядів не тільки з точки погляду історії та' еволюції родини, але і з багатьох инших. Досліди в цьому напрямку щойно розпочато в західніх наукових літературах; а щодо слав'янських весільних обрядів, то треба визнати, що хоч кожна зі слав'янських літератур і має вже певну кількість етнографічних збірників, та все-таки відомості, зібрані в них, дуже недостатні й не вичерпують зовсім великого багацтва народного життя. Нарешті, й все те, що тут зроблено,— зроблено помацки, випадково, без жадної системи, без найменшого знання наукових метод. Правду кажучи, все, що ми знаємо досі про весільні обряди слав'янських народів, не дозволяє нам розпочати серйозне вивчення цієї справи. І коли ми все-таки відважились на спробу розпочати його, підбадьорені попередніми працями Потебні, Сумцова, Ящуржинського та Янчука, то ми робимо це з єдиною метою і собі допомогти цій справі: ми просто класифікуємо факти, вже зібрані, освітлюючи їх з точки погляду скорше соціології, ніж філології, щоб полегшити пізнання цих фактів ученим колам Західньої Європи.

А.н\ перше ніж почати наш виклад, дозволимо собі сказати, що в цій статті ми хочемо дати тільки опис, по змозі повний, шлюбних церемоній на Україні, а не огляд цілого питання з точки погляду порівнюючої етнографії; це останнє буде темою деяких пізніших наших праць. Правда, ми робитимем деякі винятки з цього загального правила з метою з'ясувати певні точки нашої теми, що без того могли б зістатись неясними.

1

Преозначення щодо шлюбу. Шлюб у старих слав'ян. Свідоцтво літописів. Умикання. Купівля. Пережитки цих форм. Шлюбні дохристіянські обряди. Сталість народного звичаю. Тільки виконання народного ритуалу дає права дійсного шлюбу.

Як у більшости народів, і народна традиція українського народу надає божій волі преозначення щодо, шлюбу. Китайці мають спеціяльне божество *Ynelaou* («the old man of the moon»), що зв'язує червоним шовковим шнурочком хлопців та молодих дівчат, що мають одружитись одне з одним, і після того жадна перешкода не може розірвати цього вищого зв'язку [13]. В українців людина, що, як Данте, мала нагоду відвідати «той світ», бачила там старого діда, «що складав пари», зв'язуючи докупи маленькі шматочки кори та вішаючи їх на цвяхи. Цей дід був не хто инший, як сам Бог [14]. Крім того, як ми це побачимо далі, Бог, Мати божа, янголи та святі беруть участь в усіх шлюбних церемоніях, навіть у приготуванні вечері.

Літописи, майже єдині документи, що на них ми можемо основувати наші досліди над звичаями старих східніх слав'ян, вказують нам, що в цих слав'ян шлюб уже існував як інституція. Ця інституція походила зі звичаю умикання та купівлі молодої; літописи, що переказують нам про ці факти, сягають приблизно до VIII та IX століть. Але відомості Кузьми Пражського [15] про чехів, що жили, як він свідчить, у повному сексуальному змішанні, потім те, що свідчить арабський письменник Аль-Бекрі [16] про старих слав'ян, а також деякі риси шлюбних церемоній, що про них ми скажемо пізніше, дають нам право думати, що перед цією епохою слав'яне також пережили і цей примітивний період. Такий погляд ставить нас у повну суперечність з новітніми російськими істориками та етнографами , що, за прикладом своїх попередників, тримаються старої теорії про патріярхальну родину або просто йдуть слідами філологічних висновків, що їх встановив Кун (Kuhn), а потім розвинув особливо Пікте (Pictet) в своїх «Origines indoeuropeennes» та Л. Гайгер (L. Geiger) в своїй праці «Ursprung und Entwicklungsgeschichte der Menschheit». Приймаючи одну й другу теорію, вони припускають як безсумнівний факт, що старі слав'яне, як і инші арійські народи, прийшли до Європи, маючи в себе вже цілком сконституйовану родину, в модерному розумінні цього слова. Але ж згрунтована на тому, що старі арійці вже перед початком своїх міграцій створили в своїх мовах відповідні вирази для означення ріжних степенів досить повної системи споріднення, ця теорія, не

[13] Liebrecht, Zur Volkskunde, ст. 358.
[14] Куліш. Записки о Южной Россіи, т. I, ст. 308—309.
[15] Cosmas, кн. I, гл. 3.
[16] Куникъ и бар. В. Розенъ. ИзвЪепя Аль-Бекри и т. д. о Руси и славянахъ, ст. 56.
[17] *Бестужевъ-Рюминъ.* Русская Исторія, т. I, ст. 37. *П. Полевой.* Очеркъ русской исторіи, I, ст. 10, 114, 115. *Н. Сумцовъ.* О свадебныхъ обрядахъ, ст. 5.

Зрозуміла сама собою річ, що звичай купівлі дівчат з давніх-давен занехаяно de facto на Україні, але він практикується ще й досі в багатьох місцевостях Великороси в формі так званої *кладки,* виплати певної суми, наперед умовленої, що її батьки жениха виплачують батькам молодої [8]. Можливо, однак, що тут маємо до діла ще з впливом угро-фінських племен, які домішались до слав'янського елементу великоруського народу.

Але ми мусимо зазначити, що в українців, як і в инших слав'янських народів (у болгар та особливо у сербів), умикання [29] (rapt) молодої практикувалось ще дуже довго і що воно затрималось і до нашого часу, навіть як форма шлюбу в тому разі, коли батьки дівчини відмовляють віддати її заміж або, частіше, коли вони тільки удають, що не хотять її віддати, щоб цим уникнути всіх видатків на весілля, які завше бувають значні, та не обтяжувати незаможну родину. В надзвичайно цікавому опису українського весілля, що його зробив у XVI ст. Дав. Хитреус (Dav. Chytraeus) та який опубліковано в дуже мало відомій та рідкій книжці Ласіцького чи Лазіціуса (Lasitzki abo Lazitius), ми знаходимо таке оповідання: «Matrimonii contrahendi ratio talis est: juvenis si cui faret puellae propinquos tres quatuore ablogat qui parentes de clocanda virgine interpellent; hi vero ut vehementius animum proci irritent; nihil isto de negotio confieri posse adfirmant et quandam apud internuncios simulant gravitatem. Sponsus tali spe frustratus, alia rem via aggreditur, tempusque et occasionem venandae virginis diligentissime observat. Ilia vero si forte domo paterna egreditur ministri in insidiis collecati incautam et nihil tale timentem in casses sponsi venatoris conjiciunt: quae simul atque deflorata fuerit, mittuntur alii ad parentes legati qui partim culpam depresentur, partim amoris vehementiam accusent. Turn demum parentum impetrato consensu nuptiis dies dicitur; neque enim illis cohobitare licet solennitate publica copulentur» [30].

Селяне України, каже Боплан (Beauplan), що одвідав цю країну в першій половині XVII століття, «мають право і привілей, у певних випадках, якщо вони це можуть, викрасти з танцьовних зборів дівчину, хоч би вона була й дочкою їхнього пана; але це треба зробити з такою зручністю і так влучно, щоб це цілком удалося (бо инакше він загине) і щоб селянин міг втікти до лісу...; якщо він зможе там перебути двадцять чотири години, захований так, що його не можуть знайти, то справу з умиканням дівчини (rapt) припиняють; якщо дівчина, що він її вкрав, хоче вийти за нього заміж, то він не сміє вже їй відмовити, не втративши за це життя... Викрасти дівчину силою, втекти з нею на очах зібрання і не бути зловленим — на це треба добрих ніг, це дуже тяжко, коли нема умови і згоди з дівчиною» [31].

[28] *Терещенко.* Быть русскаго народа, т. II, ст. 170. *А. Н. Мюнштъ.* Народные обычаи, обряды і т. д. въ Саратовской губ. Записки И. Р. Географ. Общества, т. XIX, вип. II, ст. 115.

[29] Letourneau в своїй праці про еволюцію шлюбу, наводячи ріжноманітні приклади сексуального змішування, зазначає за Кампгаузеном (Camphausen), що «у деяких племен запорожських козаків жінки, замкнуті в окремих таборах, були спільні» (Ch. Letourneau, L'evolution du manage et de la famille, ст. 34). Ми дозволимо собі щодо цього завважити, що запорожці, які були тільки військовою верствою на Україні і закладали військові та рибальські громади на самому кордоні, не тільки не могли розподілятися на багато племен, але й сами з себе не становили окремого якогось племени; коли вони й могли мати спільних жінок, то це абсолютно тільки в тому самому розумінні, як їх мають військові люде у всіх народів і в усіх країнах. Нарешті, присутність жінок в Січі, столиці їхньої громади, була формально і суворо заборонена. Див. A. Rambeau, Histoire de la Russie, 1884, 316—317.

[30] *Lasitzki Johannes,* De Russorum, Moscovitorum et Tartarorum religione, sacrificiis nuptiarum, funerum ritu. Spirae libera civitate veterum Nemetum excudebat Barnardus d'Albinus. Anno MDLXXXII. De Russorum religione, ritibus, nuptiarum, funerum, victu, vestitu etc... ad D. Davidem Chytraeum recens scripta, 241—242.

Ми дамо далі продовження цього цікавого тексту, що ми його взяли з дуже рідкого примірника в Національній Бібліотеці (М. 1226). Крім того, що в книзі Ласіцького, цитована записка Дав. Хитреуса передрукована ще в книзі *Respublica Moscoviae et urbes,* Lugd. Batav. (Joann Maire), 1630, 125—172.

[31] Beauplan, Description de l'Ukraine, publ. par le prince Galitzin, p. MDCCCLXI, ст. 120—121.

В певних місцевостях Болгарії (Кюстенділ) умикання дівчат буває навіть і тепер і становить одну з форм шлюбу *(влачени моми)* [32], так само як *отмица* у сербів.

Крім того, Боплан описує ще одну форму шлюбу. Про неї, здається, не згадується в инших джерелах української історії і навіть існування її, через відсутність чогось подібного в сучасному житті цієї країни, могло б здаватись цілком сумнівним, коли б не було дуже подібної форми шлюбу в Болгарії. «Отже, там,— каже він,— всупереч порядкові та звичаям усіх народів, можна бачити, як дівчата домагаються кохання від парубків, що їм сподобались; забобони, що існують серед них і що їх вони додержують дуже точно, спричиняються до того, що дівчата досягають своєї мети, і більше певні в тому, що досягнуть, ніж парубки, коли ці останні зі свого боку иноді роблять заходи досягти того самого; ось як вони це роблять: закохана дівчина іде до хати батька хлопця (якого любить), вибираючи для цього такий час, коли сподівається застати там разом батька, матір та парубка (son serviteur), і каже, входячи до хати: «помагай-біг» (Pomagabog), що значить те саме, як сказати — благослови вас, боже,— бо це звичайне в них привітання, коли входять до їх дому; сидячи в хаті, дівчина вітає того, хто вразив її серце, в таких виразах: «Іване, Хведоре, Дмитре, Войтеку (Woitech), Микито,— цебто вона його зве на ймення одним з тих імен, що тут дуже поширені,— пізнаю по твому обличчю певну добродушність твою, що ти будеш керувати й любити свою жінку, а твоя цнотливість (vertu) дає мені надію, що ти будеш добрим господарем (Dospodarge); ці добрі якості твої спричинилися до того, що я тебе низенько прошу взяти мене за жінку»; сказавши це, вона звертається так само до батька й до матері, низенько просячи їх погодитись на шлюб; і коли вона дістає від них одмовлення чи якусь образу, що він ще дуже молодий і нездатний до шлюбу, вона їм відповідає, що вона не піде звідти доти, поки не звінчають її з ним, поки він та вона живі будуть; після цих слів дівчина намагається і стоїть на своєму, що вона не піде з хати, поки не досягне того, чого прагне; через кілька тижнів такого домагання батько й мати примушені не тільки погодитись, але також і намовляти свого сина дивитись на дівчину добрим оком, цебто як на дівчину, що має стати йому за жінку; так само і хлопець, бачучи, що дівчина стоїть на своєму, починає вважати її за ту, що колись стане господинею його волі, і тому уперто просить свого батька та матір дозволити йому кохати цю дівчину... І батьки мусять дати свій дозвіл, бо викинути дівчину з хати — це значило би образити весь її рід... а також вони не можуть використати в цій справі спосіб примусу чи сили, бо підпали б... гніву та карі з боку церкви, що дуже сувора в цих випадках...» [33].

Ця форма шлюбу існує дійсно ще в Болгарії, де вона відома під назвою *пристанки.* Дівчина приходить до жениха, несучи з собою весь свій невеликий багаж, і сідає коло вогню, коли батьки парубка висловлюють згоду її прийняти, запрошуючи її сісти поруч з ними; в противному разі молоді йдуть до якого-небудь родича і зостаються в нього аж доти, поки батьки не заспо-

[32] *П. Любеновъ.* Баба-Ега. Тырнов, 1887, ст. 74. Bogisic, Zbornik sadasnich provnih obicaja u juznih slovena, 2аьг Про1т1^с9а3му1ф4орму шлюбу у зирян див. статтю *К. Попова,* Замітки о свадебныхъ ГГБСНЯХЪ И обрядахъ Вологодской губ. ъъ *Труды Этнографинескаго Отдела Общества Любителей Естествознанья, Антропологш и Географіи,* т. III, вып. I, ст. 67.

[33] Beauplan, op. cit., 115—118.

2

Громадська організація молоді обох статей. Товариства. Сходини. Досвітки та вечорниці. Спільне лежання. Сватання. Церемонії та наподоблення. Пов'язані свати. Обмін хлібом. Пробні ночі.

При вивченні шлюбних обрядів українців насамперед нашу увагу звертає на себе громадська організація молоді обох статей, що своїм характером переносить нас у найдавніші часи. Парубки з одного боку, а дорослі дівчата з другого становлять два товариства, правильно організовані: *парубоцьку громаду й громаду дівоцьку.* Кожне з цих товариств має свого вождя в особі *отамана* чи *отаманки,* яким надано певну владу: вони репрезентують свої громади, провадять усі справи, залагоджують сварки тощо. Кожна громада має свою продовольчу касу, що складається з регулярних внесків усіх членів і має задовольняти, з одного боку, релігійні потреби, а з другого — служить для організації розваг та сходин. Парубоцька громада, що до неї ніхто не може належати без проголошеної згоди всіх товаришів, організує *колядки,* цебто хор, що повинен виконувати на Свят-Вечір та на перший день Різдва (Dies natalis solis), ходячи від хати до хати, дуже стародавні пісні, часто цілком поганські. Після співів роблять збір грішми та продуктами; частина цього збору йде на спільну жертву свічок до церкви, а решта — на купівлю ласощів та горілки для бенкетів, що їх організація лежить на обов'язку дівчат. Парубоцька громада має також обов'язок щорічно вирубувати лід на річці в формі хреста для релігійної церемонії свячення води на Водохреща. Дівоцька громада має за свій спеціальний обов'язок організувати нічні сходини, літом надворі *(улиця),* а зимою — в хатах *(вечорниці* та *досвітки).* На гроші зі спільної каси купують свічки чи гас, а крім того, кожна дівчина приносить з собою що-небудь зі споживи: муку, яйця, сир, иноді навіть курку на юшку. Посходившись, дівчата починають працювати: прядуть і при тому співають. Панує лад і цілковитий спокій, аж поки зненацька не з'являється юрба парубків у супроводі музик та з пляшкою, а то й двома, горілки. Співи перериваються, починаються танці, потім готова вечеря,— сідають до столу. Але *отаман* та *отаманка* не сидять за столом,— вони повинні обслуговувати товариство. Нарешті, удосвіта стелють солому на долівці, вимащеній глиною, свічки майже згасли, і все товариство лягає на імпровізовану солом'яну постіль, постіль спільну, і серед сміху та жартів засинає невинним дитячим сном...[43] А коли трапляються винятки, то це буває дуже рідко, мабуть, значно рідше, ніж у високому «товаристві», де так пристойно розлучаються після сходин та балів...

У всякім разі, ці звичаї не можуть здаватися дивними етнографам[44], бо ж вони є, як і всякі инші звичаї, пережитками та являють собою цілком припустне наподоблення того, що чинилось колись, у дуже давню епоху, на «грах», що про них говорить літопис. Самі ці товариства — парубоцька та дівоцька громади —не що иише, як уламки того, що ми знаходимо ще тепер

[43] Див. *Єфименко,* цит. стаття; *Зибер,* Еще о братствахъ, Слово, I, 1881; *Якушкинъ.* Обычное право, 1875, ст. ПО; *Сумцовъ,* ДосвЪтки и посидЪлки, Кіевская Старина, 1886, III, 431; *Н. Чернышевъ,* Къ вопросу о парубоцтві, Кіевская Старина, 1887, XI, 491; *Бориковскій,* Парубоцтво, Кіевская Старина, 1887, VIII, 765.

[44] Подібний звичай існує також у Швайцарії (Кларус) під назвою *Kilben-Mohr,* Das Landrecht von Closter, цит. у Ковалевського, Marriage among the early Slavs, Folk-lore, 1890, XII, 468.

Парубок з Бахмача, що на Чернігівщині. Фото початку XX ст.

Молодиця з Печеніжина, що поблизу Коломиї. Фото кінця XIX ст. з артистичної робітні Юліана Дуткевича.

в майже незайманому вигляді на островах Пало (Palau), в населення Віндія (Vindhyas), у хондів (Khonds), у дегуангів (Dehouangs), ураонів (Oungaons), купуїрів (Koupouires) тощо, де хлопці та дівчата живуть у спеціяльно збудованих для того хатах — dhangar-basa та dhangarin-basa (парубоцька та дівоцька хати), поки візьмуть шлюб, і користуються здебільшого повною волею щодо взаємних відносин[45]. Саме на вечорницях та досвітках і відбувається взаємне знайомство обох статей, що кінчається формальним признанням в коханні й пересправами між батьками обох сторін.

Слід іще зробити таку увагу. На Україні право вибирати собі дружину цілком визнане за дівчиною. Західня Росія так само вступила на цю путь. У всякім разі, в обох цих країнах вважають конечним формально запитуватись молоду, чи вона згоджується на шлюбну пропозицію, а в Великороси, як це свідчить проф. Сумцов, батьки по своїй волі розпоряджаються долею своєї дочки. Часто навіть у шлюбних піснях молода накликає кару божу на своїх батьків за те насильство, що вони доконали над нею[46].

[45] *Elise Rectus,* Les Primitifs, 314—324; Revue d'Anthropologie, t. VII (1884), II s. fasc. 1, p. 90 passim. *Semper,* Die Polau-Inseln, 35, 65, 164, 318 etc.

Багато фактів того самого роду можна знайти у *Зібера* — Очерки первобытной эконом, культуры, ст. 311 — 326, та в його статті: Еще о братствах; у Dopper'a, Description de L'Afrique, цит. у Bernard-Picart'a, Ceremonies et coutumes religieuses des peuples idolatres, Amsterdam, 1723, II. Religion des Africains, 3, 20, 21, та у Gaya, Ceremonies nuptiales de toutes les nations, 1880 (передрук), p. 165.

Н. Сумцовъ. О свадебныхъ обрядахъ преимущественно русскихъ, Харьковъ, 1881, ст. 25.

Сватання — це вже перший акт шлюбних церемоній, і відбувається воно згідно зі стародавнім ритуалом; на самому вже початку цього ритуалу ми знаходимо сліди найдавніших форм шлюбу, як-от *умикання* (rapt) та *купівля* молодої, що відбувається нині тільки як наподоблення того, що колись було в дійсності.

Парубок, що хоче женитися, та його батьки призначають посла, вибраного з-поміж членів родини, найчастіше — *дядька* (ласкаво просимо читача пригадати собі ролю, що грав дядько в стародавній родині матріярхального споріднення, а також пам'ятати, що в примітивній мові арійців не існувало спеціяльного терміну для означення дядька з батьківського боку і що всі слова для означення *батькового брата* трапляються тільки в ріжних галузях арійської раси[47]). Иноді навіть цей посол — особа чужа; у всякім разі це людина поважана за розум та красномовність. Йому додають ще одну особу, і ці два посли дістають доручення просити згоди на шлюб з дівчиною, що з нею парубок хоче побратися... Ці *свати, старости* (в деяких місцевостях *посли), батьки,* дивоснуби,— дуже рідко ними бувають жінки, *свахи,*— з палицями в руках, що є емблемою їх титулу послів[48], з хлібом[49], сіллю та пляшкою горілки, в супроводі жениха та його дружка чи старшого боярина (в деяких місцевостях *дружба* або *маршалок,* що має на ознаку своєї функції *батога*[50] в руці) ідуть до батьків дівчини[51]. Наблизившись до хати, стукають у вікно і розказують про свою довгу подоріж та про близьку ніч, що примушує їх просити гостинности. Тоді мати молодої, звичайно, дуже добре знаючи, в чім річ, висилає дівчину з кімнати і, вдаючи, що приймає гаданих подорожніх як невідомих їй людей, розпитує їх, щоб дізнатися, хто вони такі. (У випадку, коли дівчина не має матері, запрошують родичку або якусь иншу особу, що переймає ролю матері). Діставши потрібні відомості і завваживши батькові, що гаразд дозволити ввійти потомленим подорожнім, «бо ж не які-небудь жиди, а цілком людські істоти», послів пускають до хати. Жених, що зостається з своїм дружком у сінях, починає шукати свою суджену і досягає того зовсім легко. Після того як старости ввійшли до кімнати та проказали звичайні привітання, один з них витягає з своєї торби хліб і, поцілувавши його, передає голові дому. Той, поцілувавши й собі хліб, кладе його на стіл; після того старости розпочинають довге оповідання про полювання на куницю, як вони на ньому були в товаристві свого *князя,* як та куниця втекла од них та заховалася у дворі цієї господи, і тому вони мусіли прийти сюди, щоб відшукати куницю і забрати її з собою. Тоді їм докоряють, що вони порушили гостинність, яку їм виявлено. Запідозрюють їх, що вони

[47] F. de Saussure в своїй замітці для Giraud-Teulon, Les Origines du mariage et de la famille, 500.

[48] У XVIII ст. жених сам давав палиці *сватам* як емблему уповноваження та місії, що він її давав їм. *Калиновскій,* Описаніе свадебныхъ украинскихъ обрядовъ, 1777, передрук, в *Харьковскій Сборникъ,* 1889, III, ст. 165. Про такий самий звичай в Італії, Угорщині та Бретані див. A. de Gubernatis, Storia comparata degli usi nuzziali in Italia, Mil. 1878, 66—67.

Цей звичай до наших днів практикувався в деяких місцевостях Галичини та України. Ці палиці, мабуть, до того ще й з тотемними знаками, без жадного сумніву грали ролю акредитивної грамоти, яка стверджувала, що дані посли справді вислані від певної особи.

[49] В деяких місцевостях цей хліб конче мусить бути позичений у сусідів. *Ф. Николайчукъ,* Кіевская Старина, 1883, II, 388. В Болгарії свати також мають палиці та хліб (краваи). Bogisic, Zbornik sad. pravn. obic, 254—258.

[50] У бойків у Галичині батіг дружби прикрашають стрічками та маленькими дзвіночками, що звуться там — колокольці. Olga Roszkiewicz. Obrzpdy i piesni weselne ludu ruskiego we wsi Lolinie, Krakow, 1886, 18. У західній Україні (Новгород-Волинський повіт) *маршалок* також має на ознаку свого титулу палицю в формі вил, прибрану також стрічками та дзвіночками. *А. Верещинська,* Весілля в Острополі Новгород-Волинського повіту.

[51] В багатьох місцевостях України та в Румунії є звичай обводити ріжними кольорами, найбільше червоним, вікна в тих хатах, де є дівчата на виданні, або також малюють,— завше червоним,— частину задньої стіни. *Ф. Николайчукъ,* op. cit., Кіевская Стар., 1883, II, 368.

Українка з Фастова, що на Київщині. Фото початку XX ст.

Парубок Пилип Мукомел з села Кармелюкове на Вінниччині. Фото 1932 р.

розбійники, і навіть,— уже за наших часів,— питають у них пашпорт і разом із тим пропонують їм іти собі звідси геть по-доброму. *Старости* на це відповідають, що в них є ще резерв з хоробрих козаків; після того кличуть жениха з його товаришем, *дружком,* які входять до хати і тягнуть за собою дівчину, удаючи, ніби ведуть її силою. Потім свати звертаються до *матері,* одверто пропонуючи їй, щоб дала згоду на шлюб. Мати відповідає нерішуче, посилаючись на батька, що зі свого боку звертається до дівчини, питаючись її, чи вона хоче прийняти цю пропозицію. Увесь час, поки триває ця сцена, дівчина стоїть коло печі (наче шукаючи охорони коло цього родинного вівтаря, резиденції богів домашнього огнища) та, відчуваючи велику тугу, колупає піч кінцем нігтя. Чемність вимагає, щоб і жених мав смутний вигляд; йому годиться стояти в кутку, де ставлять коцюби, віники тощо, цебто коло дверей; він також колупає там земляну долівку палицею. Якщо дівчина дає свою згоду і, само собою, коли батьки ухвалили це, дівчині наказують принести *рушники,* «щоб пов'язати цих чужинців, що прийшли нас грабувати». Дівчина приносить рушники, що сама вишивала, і прикрашає ними *старостів* на кшталт шарфа, перев'язуючи їх через плече, а жених дістає од неї вишивану хустку, яку вона затикає йому за пояс. Иноді, перед тим як заткнути хустку за пояс, молода тричі протягає її під поясом згори вниз.

Після цієї процедури та після того, як дали старостам рушники й хліб,— свій, а не той, що принесли старости (поворіт хліба, що його принесли ста-

рости, означало б відмову, яку також символізують ще даруванням гарбуза),— згода вважається за доконану і дану, так би мовити, офіційно. Тоді старости проголошують, що вони хотять покінчити все миром, і, вийнявши з своєї торби пляшку горілки, пропонують її як викуп (гап^оп). Всі сідають за стіл і починають пити, запросивши також на цей бенкет своїх ближчих сусідів.

Ці звичаї, що прямо наподоблюють умикання молодої і потім мирне полагодження справи, трохи варіюються в ріжних місцевостях. Иноді сам батько жениха йде просити віддати дівчину за його сина, иноді жених не йде разом із *сватами,* а зостається вдома, вичікуючи результату їх місії; *свати* оповідають не про куницю, а про лисицю тощо. А то ще иноді залишають наподоблення умикання і починають пересправляти просто про купівлю, вживаючи найархаїчніших виразів, як, наприклад: «Наш бичок хоче до вашої телиці» або: «Ваша телиця звикла до нашого бичка» і т. п. Разом із тим вони за згоду пропонують платню у формі пляшки горілки, яку свати завше обов'язково приносять з собою. Нарешті, покинувши всю цю крутанину та формальності, просто просять у батьків згоди віддати дочку за парубка, якого вони пропонують.

У всякім разі, після того, як ці церемонії виконано, рушники подано та обидві сторони обмінялися хлібом, справа вважається скінченою, і в багатьох місцевостях з цього часу жених користується правом ночувати в хаті своєї нареченої і спати з нею. Це звичай дуже стародавній, добре відомий етнографам, і його знаходять ще в багатьох народів. Він являє собою тільки пережиток звичаїв, відомих у німців під назвою «Probenachte», існували ці звичаї у багатьох инших народів, а також у деяких диких племен . Однак цей звичай не спричиняється до банального захоплення чи якого-будь зловживання з боку парубка. Рукопис, що його маємо перед собою[53], показує, наскільки цей звичай здається людям чимсь звичайним та цілком натуральним і як у цьому разі не може бути й мови про найменший замах на чистоту дівчини. Автор цього рукопису, сам селянин, говорить про це такими словами: «жених іде ночувати з своєю молодою не як чоловік її, *а як парубок з дівчиною».* Цей звичай, може, й нині має практичний бік; бо иноді буває, що говорять про молоду перед весіллям: «Дівка добра і багата, до того... і парубок, що ночує з нею, каже, *що все гаразд»*[54]. Але не слід розуміти цей вираз у фізіологічному розумінні і прикладати його, маючи на увазі чистоту молодої; це просто означає, що дівчина не має жадних фізичних вад.

Див. щодо цього звичаю та провізоричних шлюбів дуже цікаву, видрукувану в дуже невеликій кількості примірників працю: F. Fischer, Les nuits d'epreuve des villageois allemands avant le manage, trad, par un bibliophile. Bruxelles, Gay et Douce, 1877. Див. також Zeitschrift fur Ethnologie, H. V., 1887, S. 376.

Щодо звичаю ночувати з молодою в Уелсі (pays de Galles), в Шотландії (bundlung), в Німеччині, Голландії, в стародавній Спарті, у лапонців та в ріжних менше цивілізованих народів (у татар, у курильців (kouriliens), дайяків тощо) див. Liebrecht, Zur Volkskunde, 378, 379; *Bernard-Picart,* Ceremonies et coutumes religieuses chez des peuples idolatres, Amst., 1723, II, 382; *De Chollieres,* La foreste nuptiale. P. 1600 (reimpr.), Brux. 1865, pp. 152—154; Gaya, Ceremonies nuptiales de toutes les nations, P. 1610 (reimpr.), 68.

В Фінляндії цей звичай спати з нареченою цілий тиждень, не скидаючи з себе більшої частини одежі, має назву *«тиждень штанів»* (Laumier, Ceremonies nuptiales des peuple anciens et modernes, P. 1830, 23). Щодо подібних звичаїв у курдів див. E. Kovalevsky, Les kourdes et les jezides, Brux., 1890 (Extr. du Bull de la Soc. Royale Beige de Geographie).

Про bundlung див. також Woon, The wedding-day, L. 1889, I, 233; II, 98—99.

[53] Он. Гриша. Весілля у Гадяцькому повіті, 1887 (рукопис).

[54] *Ф. Николайчукь,* op. cit. «Кіев. Стар.», 1883, ст. 370.

3

Заручини. Хитрощі. Благословення молодих хлібом. Почесне місце — посад. Співи. Гімн про небесний шлюб. Танці. Хустина.

Всі описані досі церемонії є не що инше, як прелюдія до першої церемонії самого весілля —до *заручин.* Заручини мусять відбуватись урочисто, в присутності всіх родичів та запрошених гостей, у супроводі хору, що співає пісень, яких вимагає народний ритуал, а це вже вказує на колишній релігійний характер церемонії. Цей хор грає абсолютно ту саму ролю, що вона йому належала в античній трагедії, чи, краще сказати, в усіх античних релігійних обрядах. В українському весіллі хор звертається то до самого молодого, то до молодої, то до їхніх батьків (особливо до матері молодої), то до старостів, то, нарешті, до всіх присутніх на бенкеті, до народу, стараючись висловити їх почуття та з'ясувати разом із тим значення ритуалу і всіх церемоній, ще доконуються в цьому випадку. На нашу думку, цей хор, безсумнівно, є пережитком старовинного хору поганського культу.

Заручини починаються зовсім так само, як і сватання, з тою тільки ріжницею, що тепер батьки молодої, так само як і її подруги, що становлять дівочий хор, зібрані всі в батьківській хаті; молодий приходить туди в товаристві не тільки самих старостів, як на сватанні, але з цілою своєю ріднею та з усіма гостями, що він їх закликав. Жіночий персонал має назву *свах* або *свашок* і становить разом із тим хор з боку молодого. Так само, як і на сватанні, молодого та його товариство спочатку не пускають до хати, але потім, згодом, їх пускають, і тоді старости виголошують промови, наказувані ритуалом, та переводять пересправи, а після того близькі родичі молодої знову пов'язують їм довгі рушники. *Свати,* а часом і багато хто з-поміж родичів молодого, *пов'язані* таким способом, жертвують викупне: ставлять горілку та дають молодій та її батькам подарунки, взагалі, не дуже цінні. Иноді, як-от у Новгород-Волинському повіті, молода не буває присутньою на церемоніях в той момент, як з'являється молодий. Тоді один з родичів молодого, вдягнувши вивернутого кожуха і взявши в руки довгу палицю, удає, ніби сідає на коня, а потім, взявши за руку одну з присутніх дівчат, підводить її до молодого, питаючи його, чи це та, що він її хоче взяти. Діставши негативну відповідь, він йому показує иншу дівчину, і так до кінця. Нарешті він приводить саму молоду . В Галичині, у бойків, староста молодого оповідає цілу казку; він розказує, що вони допіру загубили квітку, подібну до цієї (тут він показує паперову квітку, що тримає в руці), та питається, чи немає тут такої квітки? У відповідь на запитання вводять стару бабу, звичайно свою куховарку, з великим безміном та віником в руках; на голові в неї солом'яний вінок, оздоблений полотном, що спадає до плечей, в зубах вона тримає люльку. *Староста* молодої (бо ж молода, починаючи з заручин, також має своїх *старостів* та *дружок)* питає, чи це не та квітка, що вони згубили. *Староста* молодого вдає, ніби він порівнює свою квітку з старою бабою, і потім дає негативну відповідь. Тоді йому показують яку-небудь молоду дівчину. Староста проголошує, що ця йому теж до вподоби, але що це не та сама.

[55] *А. Верещинська,* op. cit.

В. Маковський. Дівич-вечір. Олія. 1884.

Тоді приводять молоду[56], що має в руках вінок, загорнутий у хустку. В той час, як молодий низько їй вклоняється, вона кладе йому на голову вінок поверх шапки,— бо ж із-поміж усіх присутніх тільки молодий зостається в шапці. Тоді старости наказують молодим тричі поцілуватись. Після цього молода двічі махає вишиваною хусткою, а за третім разом прив'язує її до пояса[57].

Після цих церемоній починається урочисте благословення молодих. Дружко, або частіше хатній староста[58], цебто староста молодої (звичайно це — дядько чи хтось инший з родини, що йому дають ролю жерця, тимчасом як дружко виконує функції церемоніймейстера), бере в одну руку свою палицю, здійнявши її вгору, а в другу руку хустку, що за її кінці мають триматись молоді. Після того він просить батьків молодої дати молодим своє благословення. Тим часом молоді, кожний собі, б'ють перед батьками по три низьких поклони, а тоді батьки дарують їм хліб, зложений з двох однакових

[56] O. Roszkiewicz, op. cit., ст. 12. Цей звичай, що є складовою частиною шлюбних церемоній у стародавніх індусів (Hindous) (Weber, Indische Studien) і наподоблює, мабуть, ріжні хитрощі, яких вживали під час реалізації примітивної купівлі-продажу молодої, знаходять ще у болгар, сербів та у чехів (Сумцовъ , О свадебн. обр., 27—28), а також у румунів (Reinsberg, Hochzeitsbrauch, 53). Звичай цей існує також у Франції (Laumier, Cerem. nupt., 38—39), иноді (в департаменті Landes) з тою тільки ріжницею, що там дівчат показує сам батько молодої (Wahlen, Moeurs, usages et coutumes, Bruxelles). Про аналогічний звичай у Франції див. також Felix Pyat, Les Francais peints par euxmemes, II, 329. В Італії також батько молодої показує дівчат молодому, що запитує, чи немає тут дівчини на виданні *(Salom. Marino Abate,* Usi nuzziale dei contadini della Romagna Pisa, 1878, 17). Про такі самі звичаї в Італії, Швеції та Німеччині див. A. de Gubernatis, Storia comparata degli usi nuzziali in Italia, 77—78.

[57] O. Roszkiewicz, op. cit.

У гірських мешканців Галичини старостів вибирають з-поміж рідні, кумів чи инших селян, що користуються повагою, на це вказує їх назва — *батьки.* Наука, вид. М. Наумовича, 1889, VII (липень), ст. 412.

буханців, з'єднаних докупи, а також сніп жита, символ родючости. Принесені загодя з клуні чотири снопи ставлять по кутах хати, і це зветься *покрасою*[59].

Після благословення молодих, що ввесь час тримаються за хустку, ведуть за стіл і садовлять на почесне місце — *посад,* що призначене для них там, де дві лавки, що йдуть вздовж стін, сходяться в куті хати та де висять образи Христа, Божої Матері та святих. Для цієї нагоди сидіння застелене кожушиною. Хор розпочинає тепер свою ролю; лунає пісня, що в ній говориться, як молода сідає на посаді, як Господь Бог назустріч їй іде, несучи їй щасливу долю та добру родину. Пісня кінчається словами, що обов'язують Господа Бога відчинити молодій ворота[60]. Слова иншої пісні дають зрозуміти, що молода блискуче приміщена: янголи сидять коло вікна, а коло дверей сам Господь Бог доброю долею її обдаровує[61].

В дальших піснях хор дівчат співає про взаємне кохання молодих тощо. Одна з цих пісень,— мабуть, одна з найархаїчніших,— належить, без жадного сумніву, до найдавнішого культу; в ній молоді уподоблені до небесного подружжя — Місяця та Вечорової Зорі, а їх батьки — до батьків всесвіту — неба та землі:

Слала зоря до місяця:
— О місяцю, товаришу,
Не заходь ти раній мене;
Зайдемо обоє разом,
Освітимо небо й землю,
Зрадується звір у полі,
Зрадується гость у дорозі! —
Слала Мар'я до Іванка:
— Ой Іванку, мій сужений,
Не сідай ти на посаду,
На посаду раній мене;
Сядемо обоє разом,
Звеселимо ми два двора:
Ой первий двір — батька твого,
А другий двір— батька мого.

(Чуб., № 135[62]).

Як відомо, у стародавніх індусів рецитація гімна Surya, де говориться про шлюб Місяця з Сонцем, була частиною шлюбного обряду.

Після бенкету в супроводі великої кількости пісень, що в них висловлюються ріжні побажання молодим, а молодій особливо *бути багатою, як земля, та здоровою, як вода*[63], молоді йдуть танцювати. їх виводять із-з столу таким самим способом, як заводили сідати, цебто даючи їм обом, або принаймні хоч самій молодій, в руки кінець хустки, що її за другий кінець

[59] Иноді цю прикрасу роблять пізніше, тоді, як готують *коровай.* Ми ще матимемо нагоду вернутись до цього.

[60] *Чубинскій,* Труды этнографическо-статистической зкспедиціи в Западно-русскій край, т. IV, СПБ., 1877, ст. 67, № 3 та 4.

[61] *Е. Р. Робакова.* Свадебные обряды села Орловки Славяносербск. уЪзда Екатеринославск. губерній, 1888 (рукопис).

[62] Ми будемо далі вказувати таким способом числа пісень із збірника *Чубинского,* що його заголовок зазначено вище. Щодо звичаїв, які ми будемо наводити з цього надзвичайно багатого джерела, то ми дозволимо собі посилатись на нього тільки в найважніших випадках.

[63] У стародавніх індусів, греків, римлян: «tutte le volte che la sposa passa vicino ad un torrente vi tutta le mani e prega il Signore che la mantenga l'anima et il corpo puri come quella limpida onda». A. de Gubernatis, St. сотр. d. usi nuzziali, 275—276.

тримає староста. Українські етнографи ріжно поясняють цей звичай вести таким способом молоду чи обох молодих. Коли порівняти цей звичай з тими звичаями, що ми їх знаходимо у болгар, то можна спинитись на одному цілком раціональному поясненні, що вражаюче впадає на очі. У болгар прив'язують кінці двох хусток до пальців обох рук молодої, а другі кінці тримають особи^що ведуть молоду так, ніби вони її тягнуть[64]. У Великороси в Архангельській губернії перед од'їздом молодої до церкви батько її бере її за хустку, веде так до жениха та віддає йому її; таким самим способом поводяться й після шлюбного обіду, коли віддають молодому молоду: прив'язують кінець рушника їй до руки та передають її таким способом чоловікові . Явна річ, що це не що инше, як просто наподоблення чину умикання чи продажу, яке було додане до якоїсь ще стародавнішої церемонії, де хустка грала ролю міфологічного символу.

Після танців сідають всі до столу в тому самому порядку, обмінюються дарунками, співають пісень; після того, призначивши остаточно день самого весілля та умовившись спеціяльно щодо кількости та якости дарунків і до ріжних подробиць економічного боку шлюбу, розходяться. Жених зостається спати^ з молодою, і на цей раз сама мати дівчини, його майбутня теща, стелить їм постіль, визнаючи тим самим право жениха з цього часу зоставатися з її дочкою[66].

4

Гільце — священне дерево. Його приготування. Співи. Приготування вінків. Запросини на весілля. Покладання вінка на жениха.

Напередодні весілля в хаті молодої роблять *гільце (вільце, ільце)*[67]; це звичайно буває рано в п'ятницю.

Гільцем звуть маленьке деревце або велику зелену гілку (зимою беруть для цього шишконосні дерева), що зрубав у лісі сам молодий зі своїм дружком у *благословенний час,* до полудня. У гуцулів — це верховіття сосни з трьома *колами* гіллячок, завше у парному числі[68]. Гільце втикають у хліб і оздоблюють його гусячим пір'ям, маленькими пучечками ріжних квіток, вівсом, калиною, вінкою, рутою тощо, позолочуваними горіхами, яблуками (символ родючости), кольоровими стрічками та запаленими свічками. Ставлять його на стіл у кутку навпроти образів. В більшості місцевостей гільце годиться лишати в хаті на ціле весілля. В Галичині його носять перед молодими під час усіх церемоній[69].

До приготування *«священного дерева»,* що, очевидно, належить до дуже давнього релігійного культу, підходять з певною урочистістю, яка супроводить кожний акт шлюбного обряду. Дівочий хор просить спочатку Господа Бога та його святих, далі батька, матір та всіх присутніх на весіллі благословити приготовляти гільце. Батьки молодої перші починають це, навішуючи оздоби на вершку дерева, инші чіпляють далі, згори донизу, дотримуючи, щодо черги щаблів, порядку відповідно до споріднення та віку кожного[70]. А в піснях дівочий хор вимагає од старостів, щоб вони подались до лісу, зрубали там велику сосну, принесли її до хати та поставили її на столі, застеленому скатіркою з мистецької тканини, на срібному блюді (Чуб., № 96). Друга пісня вимагає од *бояр* (приятелі молодого, що товаришать йому на весіллі), щоб вони, для кращого оздоблення гільця, подалися в подоріж до моря збирати *золоте пір'я,* що його згубила міфічна пташка, летючи над садом; збирати на жовтому піску золоті піра, що щука-риба там зоставила; податися до саду рвати там листя вінки, васильки та калину; принести півснопа вівса тощо (id. №№ 9, 99, 101, 122). В одній з пісень мала качечка пливе по дунаю, цебто по воді (бо ж «дунай» —дуже старе слав'янське слово, що тепер означає річку Дунай і що його корінь знаходимо в усіх назвах річок на півдні колишньої Російської Імперії: Дон, Донець, Дніпро, Дністер, Дунай,— заховало в народних піснях своє примітивне значення — *вода),* і збирає на дні золото для оздоблення гільця[71].

Разом з цими піснями, що мають цілком ритуальний характер, співають ще й инших. В них оповідається про те, як молоду захопили хитрощами (куночка йшла порошенькою, мисливці пізнали її сліди та й вхопили її,— треба віддавати собакам лапку, а мисливцям — шкурку; Чуб., № 67). Далі, одна з пісень оповідає про те, як переконано дівчину втекти з батьківської хати (Іван грає на гуслі в саду, обвитому рутою,—рослина дівоцтва,— і переконує Марусю йти з ним до його матері; Чуб., № 68). Потім ще, як дівчина дає свою згоду і дозволяє себе взяти (Маруся ховається в саду й каже, що вона дістанеться тому, хто її знайде; ні батько, ні мати, ні брат не можуть її знайти,— Іван знайшов, взяв за руку та й повів її з собою; Чуб., № 76). В деяких инших піснях дівчата нагадують молодій, що вони її остерігали не ходити ранком до річки по воду (спогад про деревлян, які «умикали дівчат, як вони йшли по воду»), не спинятися та не слухати буркотіння голубів, не приймати подарунків од Івана, бо можливо, що в чужій родині їй не буде так добре, як у своїй (Чуб., № 171). З инших пісень видко, що молода сама вагається щодо шлюбу, вона має певні побоювання:

Ой ходила Марусенька по саду,
Та посадила сад-виноград до ряду,
Поливала го ситою.

(У старих індусів асвіни поливали землю водою, змішаною з медом, наче росою).

Просила батенька просьбою:
— Запирай, батеньку, ворітця,
Не пускай Івасенька молодця,
Бо приїде Івасенько з боярами
Та й витопче сад-виноград кониками.
(Чуб., № 136).

[64] *Боевъ.* Къ брачному праву болгаръ, ст. 40.
П. С. Ефименко. Матеріали для этнографіи русскаго населенія Архангельской губерній. Бюллетень Имп. Общ. Любителей естествознанія, антропологіи и этнографіи, т. XXX, ч. V, вып. I, стр 82 и 94
[66] *Чубинскій,* op. cit., IV, ст. 583.
[67] У Галичині її звуть *смерека* чи просто *деревце.*
[68] «Наука>, вид. М. Наумовичем, 1889, VII (серпень), ст. 475.
[69] *Sobotka.* Rostlinstvo v narodn'im podani. Novoceska biblioteka, c. XXII, str. 15—16. Це деревце, що автор вважає його за рід *«дерева життя»,* оздоблюють у чехів ріжними річами, а наприкінці весільного бенкету ставлять на стіл перед молодою. Вона повинна нахилити його, а деревце пристроєне так, що з нього тоді падає або колисочка, або лялька, що має вигляд дитинки. У догамеї «the tree of life is anvinted with palm, oil with drips into a pot or a shard placed below it, and the would be mother of children prays that the great god Legba will mak her fertile». Phailism, a description of the worship of Lingam-Yoni in various parts of the world etc. Lond., 1889 (privately printed), p. 10.

[70] Н. Колцуняк. Весілля в Ковалівці Коломийського повіту. Правда, журнал, Львів, 1890, т. III, вип. IX, ст. 193.
[71] Хр. Вовкова. Весілля у Бердичівському пов. Київської губ., 1873 (рукопис).

Нарешті, в деяких инших піснях говориться про взаїмне кохання молодих, що дає привід до дуже поетичних порівнянь. Однак молода все-таки висловлює свій жаль, що вона мусить одмовитись од своєї дівочої волі; вона має цілком натуральні побоювання щодо своєї долі в новій родині, «що перебуває так далеко, за темними лісами, за глибокими водами, серед світу чужого» (Чуб., № 297).

У Великоросії пісні, що відповідають наведеним українським, мають цілком инший характер, як це ми побачимо нижче. Так само гільце там майже невідоме. Весільні пісні там мають назву «плачи» чи «голосіння» *(«вытье»)*. І справді, вони не що инше, як *«оплакування»* молодої, начеб вона була вже мертва. І це не тільки ритуальна розпука, це цілком реальний жаль, що походить з повної свідомости того дійсного становища, яке займає великоруська жінка в родині. В піснях говориться то про те, як її битиме чоловік, як її білі плечі будуть позначені слідами від батога; то як вона страждатиме, пригноблена від своєї свекрухи; то як вона буде примушена задовольняти примхи свого пана, самого свекра (етнографи добре розуміють природу цих примхів); і єдине, чого просить молода у Господа Бога,— дати їй потрібні сили, щоб витримати «рабство таке гнітюче й тяжке».

В той самий час, як готують гільце, готують також і вінки. Ця маніпуляція йде так само в супроводі ритуальних закликів хору:

Благослови, Боже,
І отець, і мати,
Своєму дитяті
Барвінковий вінок ввіти.

(Чуб., № 94).

Вінки в обох молодих бувають звичайно барвінкові; в'ючи вінок, звичайно співають:

А вчора з вечора порошенька впала,
А в півночі дрібен дощик пішов,
А переді днем земля зілля забрала.
З чого ж ми будемо князеві вінець плести?
Ой є в городі хрещатий барвінок,
З того ми будемо князеві вінок плести.

(Чуб., № 93).

Барвінок, вічнозелений, що зостається свіжий навіть і під снігом,— це символ першого кохання та шлюбу. Тому-то на Україні його вживають для весільних вінків. З економічних міркувань весілля святкують найчастіше восени, а то й зимою, коли вже в землі забрано її зелену окрасу. В українській Галичині, у гуцулів, є два сорти барвінку: з одного роблять весільні вінки, з другого — вінки для мерців. Для молодої роблять вінок з першого сорту барвінку, мажуть його медом та додають кілька головок часнику, що має служити охороною проти уроків, а також кілька срібних грошин, що приносять щастя та охороняють також од урічливого ока. Коли починають плести вінок, всі присутні при цій церемонії жінки підходять і собі, щоб уплести до нього два листки барвінку. Поверхню цих листків зараз же позолочують. Готовий вінок кладуть на хліб, що має форму кола, і несуть його до батьків молодої, щоб вони поблагословили свою дочку на шлюб. Батьки

беруть вінок і кладуть його на голову молодій, перед тим тричі торкнувшись вінком до її чола [72].

У бойків сам акт збирання барвінку став цілком окремою церемонією, що з неї починається цілий весільний ритуал. В супроводі музик сваха та дружка йдуть в садок, співаючи та несучи хліб з застромленим в його середину ножем та повішеним на ньому замком. Наколи біля хати молодої немає садка, ідуть до сусідів, і тоді беруть з собою ще горілку та хліб. Привітавши піснею сад, запитують у нього, які він має рослини. Сад одповідає, що в нього є три рослини: барвінок, часник та васильки. Барвінок, щоб сплести з нього вінок, часник, щоб його оздобити, та васильки, щоб ними заквітчати косу дівчини, як вона йтиме до церкви брати шлюб. Дружка рве багато барвінку, і після того ціла делегація одходить, співаючи та просячи сад, щоб він не жалував за зірваним барвінком, бо ж у нього зостається молода господиня, що поливатиме нові паростки [73]. Вернувшись із саду, вони спиняються коло дверей, п'ють горілку, що нею їх частують, а потім кладуть нарваний барвінок на стіл, застелений скатіркою. Потім кладуть той хліб, що його носили в садок, у решето разом з ножем, застромленим у нього, та замком, причепленим зверху, до ножа прив'язують нитку з двох кінців і всіх присутніх запрошують причепити туди маленькі пучечки барвінку. Вся процедура відбувається в супроводі співу. Скінчивши вінки, надягають їх на двох молодих хлопців, що мають на головах шапки; найчастіше це дорослі брати молодої. Тим часом дружка та ще одна дівчина, кожна тримаючи хустку, влазять на лавку коло столу, а парубки стають перед ними серед хати; потім вони виконують певний танець, подібний до третьої фігури кадрилю, і після того церемонія скінчена [74].

Инші дівчата дістають вінки з рути та м'яти; молода співає:

Вийте, дівочки, собі й мені,
Собі звийте з рути з м'яти,
Мені звийте з барвіночку.

(Чуб., № 103).

Під час цієї роботи співають пісню:

Перед нашими воротами
Гуло, гуло два голубоньки;
Гули, гули, догували,
Як ми вінки довивали.

(Чуб., № 163).

А хор разом із тим нагадує молодій, що вона носитиме цей останній вінок (символ дівоцтва) тільки до вечора, що вже ввечері вона має повернути його дружкам.

Про релігійне преозначення в шлюбі говорить пісня:

[72] «Наука», вид. М. Наумович, Відень, VIII, ст. 474—475.

[73] Це ознака антропоморфізму, що його знаходять у ескимосів та в росіян північних провінцій, які вважають конечним просити пробачення у ведмедя, якого забили, та які переводять цілу низку церемоній перед захопленим фокою або першим зловленим оселедцем. Elise Reclus, Les primitifs, ст. 21—22.

[74] O. Roszkiewicz, Obrzgdy i piesni weselne ludu ruskiego we wsi Lolinie, **Krakow, 1186, 7—11.**

А в суботу проти неділеньки
Розтворилося небо;
.....видко.....
Біля престола,
Мати Христова
Плете віночки, стоя;

Що з шавлієньки,
То молодому Івану,
А що з червоної рожі,
То молодій Марусі.
(Чуб., № 138).

Звичай вінків, що є дуже давній та поширений серед усіх арійських народів, а також і серед народів раси семітської , існував на Україні вже в часи передісторичні як атрибут соняшного культу весни, що можна бачити з купальських пісень[76], а особливо з шлюбних обрядів. Як свідчить Боплан, звичай вінків на Україні був значно більше поширений та ріжноманітніший в середині XVII ст., ніж тепер. Цей автор каже, що за його часів усім молодим особам, які мали доручення запрошувати на весілля, давали на ознаку цієї місії вінок з квітів, що його вішали на руку[77]. Молода, йдучи до церкви, також мала вінок.

Коли гільце та вінки готові, молода з своїми дружками іде на село запрошувати на весілля, а хор, як це вже він робив і раніше, просить на це в батьків благословення. Староста звертається до батьків, прохаючи згаданого благословення, і після того співає:

Марусю мати родила,
Місяцем обгородила,
Сонечком підперезала,
На село виряжала.
(Чуб., № 179—180).

Виходячи з дружками з дому, молода мусить конче іти в напрямі сонця, хоч потім вона може й змінити цей напрям. Ідучи улицями села, дівчата співають відповідних до нагоди пісень, в яких говориться про мету їхньої подорожі. Передусім вони йдуть до священика та до пана і дарують кожному хліб спеціяльної форми, оздоблений червоними стрічками та ягодами калини,— можливо, останній спогад про певні права, що колись належали панам та жерцям[78] і що їх замінено, як кажуть, за князювання св. Ольги викупом

[75] Abbe Fleury, Moeurs, des Israelites et de chbetiens. P. 1766, p. 59. Про значення та історію звичаю вінків див. *Joachimi Hildebrandi,* De nuptiis veterum christianorum, Helmst. MDCCXIV, 78—79.—*Steinberg,* Historische Abhandlung von dem Hochzeits-Kranzen, Breslau, 1764.— *Brissonii,* De veteri ritu nuptiarum, Amst., 1662, pp. 14, 50.— *De Chollieres,* La foreste nuptiale, P. 1600 (reimpress. de Brux., 1865) p. 14;—De *Gubernatis,* Storia comparata degli usi nuzziali, p. 161;— *Wood,* The wedding-day in all ages and countries, I, 1869, 2 v., etc.

[76] Щодо цього та вінків взагалі див. у Потебні, Объясненія малорусскихъ народныхъ пѣсенъ, Варшава, 1883, I, ст. 550, 555—563; II, ст. 266, та у Сумцова, О свадебныхъ обрядахъ, ст. 79—89.

Beauplan, op. cit. p. 123. В Болгарії і тепер старости, ідучи вперше до хати батьків молодої, мають вінки на головах.

В деяких місцевостях, крім хліба, курки та вишиваної хустки та ще платні грішми за вінчання, молоді мусять працювати на священика, кожний три дні (A. Wereszynska, op. cit). Касти жерців не існувало у східніх слав'ян, і ці звичаї могли бути занесені з Візантії чи з західньої Європи під час польського панування на Україні. Цікаво тут зазначити, що у бойків, у Галичині, староста молодого приносить священикові «дарунки» в мішку з козиної шкури, який взагалі вживають, щоб носити в ньому ріжні речі (O. Roszkiewicz, op. cit., p. 15). На Литві дружко (pirchstis) має при собі маленьку торбу з борсукової шкури, спеціяльно призначену для цього звичаю

грішми, але які існували й потім *de facto* (принаймні у панів, майже до самої епохи визволення кріпаків у Росії р. 1861).

Одночасно молодий так само ходить по селі в супроводі своїх товаришів та рідні і від себе запрошує на весілля. Але його кортеж немає тої урочистости і не має хору. Трапляється, що молода з своїм товариством зустрічається на вулиці з молодим та його кортежем; тоді з обох боків вкорочують ходи, молоді наближаються один до одного й цілуються. Коли на той самий день припадає кілька весіль і коли зустрінуться дві молоді, вони роблять те саме: вітають одна одну та цілуються. Навіть при зустрічі молодого та молодої з ріжних пар вони не відступають од цього ритуалу; останніми часами в цьому випадку, однак, звичаю уже не дотримують.

Таким способом запрошують всіх осіб, що їх бажають мати присутніми на весіллі. В малих селах не минають ні одної хати, щоб не зайти й не попросити на весілля. Молода спочатку низько кланяється кожному присутньому, не виключаючи навіть малих дітей. Иноді вона кланяється аж у ноги тому, кого вітає. Потім вона дає голові родини *шишку* (малий хлібець, у формі соснової шишки), що вона її принесла з собою, і говорить до нього такими словами: «Мій батько, моя мати й я ласкаво просимо вас прийти до нас, побувати на моєму весіллі» тощо[79]. За часів Боплана особи,що їх посилали молодий та молода просити на весілля, повинні були говорити, тримаючи палицю в руках[80].

Перед одходом молодої з хати їй дають дарунки, звичайно шматки полотна, рушники, курку чи хліб, що їх забирають дружки молодої, що з нею ходять. До того їй додають трохи дрібних грошей, щоб вона мала «на підківки до своїх чобітків». Коли в родині є дівчина, вона пристає до кортежу, як тільки її запросять, і таким способом кортеж стає все численніший. Переходячи біля шинку, заходять туди й купують горілки на гроші, що молода дістала «на підківки до своїх чобітків».

Після того, як обійдуть всі хати і всіх запросять, молода вертається додому, незмінно в супроводі своїх дружок. В хаті, чекаючи на неї, починають лаштувати посад, цебто почесне місце, що про нього ми вже згадували. Підійшовши до дверей хати, дівчата звертаються до матері молодої, бажаючи їй доброго вечора; потім, увесь час співаючи, оповідають їй, що вони вже повернулись, і питаються, чи сіни й хата заметені, чи столи застелені вже скатірками (Чуб., № 235). Вони пропонують їй порізати китайку, щоб позастилати столи та лавки (Чуб., № 231). їм одповідають з хати, що хата заметена, що все готово, і дякують їм за те, що вони так гарно виконали свою місію, та вихваляють їх за це. Після того дівчата приводять старосту,

(«Живая Старина», СПБ., 1890, I, 128). Дуже цікаве пояснення цим «дарункам» священикові у Франції дає Лом'є (Laumier). Настоятель чи священик, що благословив шлюб, мав право бути запрошеним на весільний бенкет і займав там перше місце. Тому, що в дуже залюднених парафіях багато шлюбів могло святкуватися того самого дня і що священикові тяжко було б бути на всіх бенкетах, де було приготоване йому місце, стало звичаєм платити йому грішми за той обід, що він його не міг чи не хотів спожити натурою. Платня за весільний обід стала частиною прибутку церковної парафії чи церковного маєтку. В Парижі перед вінчанням платили за це титарям собору Notre-Dame, абат манастиря св. Женев'єви, мав право на цей прибуток. Настоятель Saint-Germain L'Auxerrois мав половину цього прибутку з своєї парафії, а також із парафії св.Євстафія (Saint-Eustache) (Laumier, Ceremonies nuptiales des peuples anciens et modernes, P., 1830, p. 92). Щодо пережитків сеньйоріяльного права у Франції та Італії, то там молода приносить панові щось на кшталт кокарди зі стрічок, див. A. de Gubernatis, Storia comparata degli usi nuzziali, 85—86.

[79] Серед инших слав'янських народів найближчі до українських способи запросин на весілля та формули самого запрошення знаходимо в Болгарії (Bogisic, Zbornik sadasnih pravnih obicaju u juznih Slovena, Zahreb, 1874, 257) та в Сербії і на Черногор'ї (Ami Boue, La Turquie d'Europe. P. 1840, II, p. 484). В Німеччині вживають подібну формулу і дарують молодій хліб, од якого вона відрізує шматок і бере з собою (A. de Gubernatis, Storia comparata degli usi nuzziali, 137).

[80] Beauplan, op. cit., loc. cit.

і хор просить у нього благословення, щоб увійти до хати. Староста тричі їх благословляє, потім так само своєю палицею тричі хрестить двері, що стоять увесь час одчинені; після цього всі входять до хати. Молода низько кланяється своїм батькам, стаючи навколішки та схиляючись до самої землі. Потім староста, ведучи молоду за хустину, тричі обходить з нею навколо стола і після того садовить її на *посад.* У гуцулів сам батько молодої веде її на посад, але робить це таким способом, що молода іде по землі, а сам він іде по лавках, що стоять коло стола[81]. Знову починають їсти та співати пісень; з цих пісень визначається пісня, що її співають у тому випадку, коли батько молодої вмер, а тому, звичайно, не може бути присутнім на весіллі дочки. Пісня ця повна поезії, її красу можна прирівняти до найкращих уривків з «Слова о полку Ігоревім»:

Знати Марисейку,
Знати сиротойку,
Що на посаг засідає;
А єй віночок
Все з фіялочок
Порошком перепадає.
А єй батейко
Перед милим богом служить,
Яснов свічечков горить,
Милому ся богу молить:
Пусти ж мене, боженьку,
З чорнов хмаров на село,
З дрібним дощем на землю,
З ясним сонцем віконцем:
Най я ся подивлю
На своє дитятко,
Хто му справить весилейко.
Справляють йому люде,
Жаль батейкові буде.

(Чуб., № 283).

Після цих слів до хати входить молодий, і його уподоблюють сонцю:

Колесом сонечко на гору йде,
Колесом яснеє на гору йде,
Полком молодий на посаг іде.

(Чуб., № 240).

Він входить у хату, «як ясний місяць». Його оточують бояре і цілий його кортеж, що складається з його рідні, з инших запрошених гостей, а також і музиків. Його прихід вітають піснею, що в ній його уподоблюють воякові, що йде брати свою молоду силоміць.

Скриплять-риплять воротечка тисовиї,
Іржуть, іржуть кониченьки ворониї.
Сховай мене, моя матінко, у комору,
Щоб не взяли сії гостеньки із собою.

[81] «Наука», 1889, VIIL, 474.

«Не з тим вони, моя донечко, приїхали,
Щоб без тебе, моя донечко, поїхали».

(Чуб., № 341).

Сестра молодого, що йде за ним у поїзді, має маленький пучечок квіток, а серед них горить три свічки. Надійшовши до хати молодої, вона спиняється перед порогом сіней; назустріч їй виходить мати молодої, тримаючи також у руці засвічену свічку. Обидві вони стають правою ногою на поріг та цілуються, а після того мати запрошує всіх, що прибули, увійти до хати. Тоді цілий поїзд входить до хати, але молодий та його товариші не здіймають шапок,— річ недопустима на Україні (це вважається звичайно за найбільшу неввічливість). Потім молодий іде на посад, не чекаючи, поки його запросять, і не здіймаючи й тепер своєї смушкової шапки. Хор у цей час просить присутніх розступитись і дати місце «місяцю коло ясної зірочки»[82]. Мати молодої частує всіх нових гостей горілкою та дарує вишивані хустки всім родичам молодого. Після цього старша дружКа просить у старости благословення «пришити молодому на шапку квітку». Діставши благословення, вона бере в жениха шапку та пришиває до неї маленький віночок, взявши його в молодої; в деяких місцевостях цей вінок цілком подібний до вінка молодої. Тоді старший боярин вдягає на жениха свою шапку, щоб той не був з непокритою головою. Тим часом хор увесь час співає пісні, де говориться, що «прийшла швачка із Київа, чи зі Львова, пришити вінок золотою голкою, шовковою ниткою до шапки бобрової». Скінчивши своє діло, старша дружка вдягає собі шапку молодого і, ставши в шапці на лавку, каже, співаючи в супроводі хору, що не віддасть цієї шапки, хіба що дістане пристойне викупне. Дружко, також співаючи, пропонує їй чарку меду, але вона категорично відмовляється. Два хори починають торгуватись, і це триває досить довго. Співаючи ріжні пісні та висміюючи своїх супротивників, вони кінчають тим, що погоджуються, і тоді дружко, заплативши викупне, дістає шапку, оздоблену вінком, і вдягає її на голову молодому. Потім хор дівчат звертається до господарів хати, просячи ставити вечерю, а щоб примусити до того, лякає їх, оповідаючи про ведмедя, що лежить на печі, простягши лапи догори, й хоче зжерти жінку, яка й досі не дає їм їсти. Ставлять вечерю, і її зустрічають веселими співами. Часто пісні, які супроводять кожну страву[83] і які співаються ніби для того, щоб після одної страви давали ще й инші,— дуже жартовливі, а часом навіть зовсім непристойні. Після вечері виводять молоду з-за столу, знов з тими самими церемоніями, а саме — вона мусить триматись за кінець хустини. У гуцулів, в Галичині, самі батьки водять молоду таким способом, що батько тримає її за праву руку, а мати за ліву; всі присутні йдуть за ними, тримаючись за руки, і так всі обходять навколо столу. Обходячи, молода спиняється біля кожного кута стола, де лежить хліб, кланяється і цілує його. Потім ціле весілля виходить з хати в тому самому порядку у двір, і на дворі, починаючи з батька, всі по черзі танцюють з молодою[84]. Молодий, як то буде видно далі, не сміє бути при цьому обрядові.

[82] Чубинскій. Труды экспед., IV, ст. 646.

Цікаво зазначити, що в цих піснях, як особлива похвала стравам, зазначається, що їх зварено з перцем, з шафраном та імбирем. Явна річ, що це спомин про епоху, коли ці приправи траплялися дуже рідко, порівнюючи з нашим часом. Року 1372 у Франції платили 256 франків за фунт перцю. Bar. Oscar de Watteville, Un interieur du grand seigneur francais au XV siecle (Nouv. Revue, 1890, Octobre, p. 619). В XIV столітті ці приправи грали також дуже важну ролю у закупках на весілля. Див. Ed. Foresier, Baptemes, mariages et sepultures au XIV siecle a Montauban. Mont., 1884, 9—10.

[84] «Наука», вид. Наумовича, 1889, VIII, 476.

Танці тривають цілу ніч. Нарешті всі розходяться, крім молодого, що, як і попередньої ночі, зостається спати з молодою.

У гуцулів так само пришивають вінок до шапки молодого, але роблять це в його хаті, дотримуючи всіх тих самих обрядів, і не забувають також вплести головку часнику, що охороняє проти чарів, тощо. Під час цієї церемонії молодий сидить за столом у шапці[85]. Явна річ, що тут маємо деформацію примітивного обряду, що у даному випадку не має жадної рації; можливо, однак, що це просто помилка автора, який повідомляє про цей факт.

5

Священний хліб — коровай. Церемонія ритуального мелення. Приготування короваю. Пісні та обряди. Оздоби. Танці.

В той час, як молодий ходить по селі, иноді ще рано в неділю, а то ще навіть і кілька день перед тим, починають готувати *коровай.* Цей обряд являє уривок стародавнього релігійного культу, що заховався в ритуалі українського весілля в дуже виразному й непорушеному вигляді. *Коровай* — це священний хліб, що має дуже велике ритуальне значення і що, без жадного сумніву, фігурував колись як жертвена річ. Щодо етимології самого слова, то одні (Ящуржинський) гадають, що воно походить од московського слова *кроить,* по-українському *краяти,* а инші (Сумцов) вважають, що воно походить од санскритського корня *kr*$_y$ *чинити;* санскритське слово upakarika означає рід пирога, а литовське слово kai^szis — хліб чи також пиріг. В усіх релігійних культах жертва хлібом замінила собою жертву худобою, тому дуже часто надають хлібові форми ріжних тварин, що їх колись мали звичай колоти як жертву, а саме: бика, барана, козла, свині тощо. Беручи на увагу, що український коровай так само має форму ріжних тварин, або частіше ще ріжних частин їх тіла, як-от голова, роги тощо[86], назва цього хліба, який замінив собою жертвене м'ясо, мусить мати етимологічний зв'язок з санскритським словом *krdvya,* грецьке а£хрє, латинським *caro-nis* — м'ясо, старослав'янським *крава,* московським та українським *корова,* польським *krowa*[87], так само як і слав'янським словом *коровь,* польським *krew* і т. д.,— *кров.*

У всякім разі не може бути найменшого сумніву щодо значення цього хліба як жертви, а також і щодо його зв'язку з культом сонця, як це читач зараз побачить.

На Україні коровай годиться робити виключно тільки молодицям, що на той час живуть зі своїми чоловіками, так що до участи в цьому обряді не можуть бути допущені не тільки вдови, але й ті молодиці, що їх чоловіки на той час відсутні, наприклад, на військовій службі тощо[88].

Иноді навіть виключають жінок, що вдруге вийшли заміж. Цих *коровайниць,* що їх число мусить бути непарне (чи не сім?), спеціяльно запрошує мати молодої, або иноді запрошують їх через посередництво якої-небудь родички чи иншої жінки, конче заміжньої; її звуть тоді «прохальницею». В деяких місцевостях навіть саму муку для короваю готують відповідно до ритуалу, і в цьому обряді може брати участь молодь обох статей. Парубки та дівчата сходяться в сінях, де звичайно стоять *жорна,* дістають певну кількість зерна і зараз же починають молоти його, співаючи.

Треба зазначити, що в цій серії пісень просять *у місяця,* щоб він до хати, де мелють муку на *коровай,* послав таке ясне світло, як світло сонця. Далі пісня звертається до пшениці, що так швидко та гарно достигла на полі, щоб вона так само перетворилась у тісто і з'явилась потім у вигляді *короваю.* Одна з пісень особливо цікава, хоч вона й складена скорше в жартовливому тоні: її символічний характер виявляється з безперечною певністю. В цій пісні говориться, що козел став мельником, а коза стоїть поруч із ним, щоб підсипати зерно[89]. Символічна роля, яку грали ці тварини в стародавньому вакхічному культі, не потрібує дальших пояснень.

Ми назвали цю операцію мелення актом ритуальним, і справді, тої муки, що її отримують од цього мелення, для короваю зовсім не вживають. Звичайно беруть муку вищої якости: трохи дає господиня дому, а крім того, кожна молодиця, що бере участь в приготуванні короваю, мусить конче принести з собою певну кількість муки, так само яєць, масла та инших річей, потрібних для виготовлення цього священного хліба. Цей звичай дуже виразно вказує тільки на участь цілої родини (чи цілого роду) в жертвах, що їх творили в старі часи і, само собою, також і під час складання шлюбних договорів.

Зібрані, щоб місити коровай, молодиці, яким доручено цю працю, починають з того, що заквітчуються барвінком та миють руки. Потім вони, співаючи, просять старосту, щоб він благословив їх розпочати працю. Потім вони сиплють муку в ночви, поставлені серед хати, додають туди води, а часом і горілки, «щоб коровай був веселий», а після того перекладають тісто з ночов у діжу, де його й місять. В багатьох місцевостях старосту та підстаросту, а то ще й матір старшої дружки запрошують взяти участь в цьому на початку роботи, що її молодиці провадять далі вже самі. Пісні, що їх співають *коровайниці* за працею, починаються проханням до Господа Бога та Божої Матері допомогти їм виконати їхнє завдання (Чуб., № 492, 501 та ин.). Пісня далі пояснює, що воду для *святого короваю* брали в дунаю, що ходили брати її з *семи* ріжних криниць, що *сім* міхів[90] муки вжито для нього, що цю муку змололи з пшениці, що росла на *семи* полях, що мелено її на *семи* жорнах, що її переховувано *сім* літ, що до короваю дано *сім* кіп яєць од *семи* молодих білих курок; що сіль взято з *семи* возів, що масло взято з *семи макітер,* які стояли в *семи хатах;* що це масло збите з молока від *семи*

[85] Там само, ст. 475.

[86] У Болгарії, на св. Юрія,— 5 травня — 23 квітня (Юрій — сонце в слав'янській міфології), дівчата ходять у ліс та на поле збирати зілля, що його вони настоюють. На цій настойці вони потім печуть хліб у формі півкулі; цей хліб має священне значення. Зверху хліб оздоблений фігурками з того самого тіста у вигляді коней, овець, рогів, хвостів і т. п., і зветься він боговица.— *Любенъ Каравеловъ,* Памятники народнаго быта болгаръ, 193, 212—213.

[87] До того Сумцов сам у своїх нових працях приходить майже до тих самих висновків, виводячи слово коровай од слова корова. *Сумцовъ,* Хлѣбъ въ обрядахъ и пѣсняхъ, Харьковъ, 1885, 123—124.

[88] *Чубинський,* op. cit.; *Хр. Вовкова,* op. cit.; *A. Wereszczyriska,* op. cit. *Сумцов,* очевидно, помилився, говорячи в своїй книжці про весільні обряди, що коровай роблять дівчата (1881, ст. 135). У своїх дальших працях (Хлѣбъ і т. д., ст. 61) він виправив цю помилку. В деяких місцевостях, однак, дівчат допускають, але не до приготування самого короваю, а тільки до приготування аксесуарів до нього,— хліба ріжних форм, що його печуть одночасно з короваєм *(шишки, лежень, дивень, борона тощо)* і про який буде мова далі *(Николайчук,* op. cit.; «Кіевс. Стар.», II, 1883, ст. 370). В студії про шлюбні звичаї Єлисаветградського повіту, у збірнику «Степ» (СПБ., 1886, ст. 169—170) знаходимо твердження, що саме дівчата роблять коровай, а оздоби його тощо доручають молодицям. Це твердження так суперечить усім відомим фактам, що воно очевидно вимагає перевірки, хоч і можливо, що тут маємо до діла з впливами сербської колонізації, дуже поширеної в цій місцевості.

[89] *Н. Янчукъ,* Малорусская свадьба въ Корницкомъ приходѣ Съдлецкой губ. Москва, 1886, ст. 12—16. Звичай ритуального мелення та просіювання через решето муки для весільного хліба, що існував ще у старовинних римлян *(Servii Gramm,* Comment, ad Virgil., Eclog., VIII, 82), особливо розвинутий у болгар *(Чолаковъ,* Български Сборникъ, ст. 78, 79, 81. *Боевъ,* op. cit. 21—22; *Bogisie,* Zbornik, 257) та у румунів *(Reinsberg-Du ringsfeld,* Hochzeitsbuch, 53).

Слово архаїчне. Тепер слово «міх» не вживається в цьому розумінні; замість нього вживають зменшене — ***мішок.***

молодих корів (Чуб., №№ 501, 523 та ин.). Поки місили коровай, «Трійця в церкві ходила, Спаса за ручку водила (sic!)»; пісня запрошує його взяти участь у праці:

Ходи, Спасе, до нас,
А в нас усе гаразд:
Хороший коровайнички
Коровай бгають
Та сиром поливають.
Зсередини сиром, маслом,
Около — добрим щастям.
(Чуб., № 501).

В иншій пісні говориться, що навіть вітер не сміє віяти в бік тої хати, де мусить творитись це велике таїнство, бо ж:

Сам Бог коровай місе,
Пречистая світе,
Янголи да воду носять,
Миколая на помоч просять;
Просили, просили, да й не упросили,
Дак вони сами замісили.
(Чуб., № 504).

Коли тісто добре вимішене, його виймають з діжі, на діжу ставлять п'ять свічок, звитих докупи, а одну велику свічку ставлять на ножа, покинутого на дні діжі, і кінчають місити тісто вже на столі. Пісня оповідає:

Три сестри свічку сукало,
Трьох зілля клало:
І руту, і м'яту,
Хрещасті квітки,
Щоб любилися дітки,
Щоб любилися, цілувалися,
Щоб всі люде дивувалися.
(Чуб., № 500).

Коли тісто вимішене, ставлять на діжу перевернуте віко, на нього кладуть навхрест дві маленькі в'язочки соломи, засипають їх мукою і на неї кладуть коржа, посипаючи його жменею вівса; цей корж і служить підставою для короваю. Крім цього коржа, що невідомо з якої причини завше припадає музикам, кладуть ще *сім* инших коржів з того самого тіста, що й коровай. Тоді батько молодої кладе зверху кілька дрібних монет, а мати покриває коржі хустиною чи рушником, натискаючи на них локтем і роблячи таким чином в тісті ямки, куди садять ріжні фігурки з того самого тіста в формі сонця, місяця, голубів тощо. Боки оздоблюють подібними фігурками, зробленими також із тіста; вони наподоблюють птахів, ріжну скотину, роги, копита, хвости, коров'ячі дійки тощо[91]. Нарешті, верхня частина короваю обкладається стрічкою, зробленою також з тіста, щоб його «оперезати» (пісня каже, що він оперезаний золотим поясом чи обручем); потім зверху в коровай встромляють *шишку* (також з тіста та помальовану червоним), що вінчає цілий коровай і надає йому остаточно його особливий характер[92]. Круг пояса та на вершку шишки ставлять п'ять свічок і засвічують їх. Тоді хор просить Бога, щоб *священний* коровай вдався,

Як день білий,
Як бог милий,
Як яснеє сонечко.
(Чуб., № 538).

Коли коровай уже готовий, щоб його садовити в піч, коровайниці просять старосту, щоб він благословив їх на це, проказуючи це прохання тричі: Діставши благословення, вони закликають парубка (иноді звичай вимагає, щоб це був жонатий чоловік) і, називаючи його «кучерявим», просять його вимести піч. Парубок виконує це ритуальним способом, вдаряючи тричі віником у піч. Після цього садять коровай у піч, старанно вибравши для нього місце, *що приносить щастя,* як говориться в пісні, яка в той час вихваляє *кучерявого.* Иноді пісня дає йому назву *вірмена,* начебто з причини його кучерів, які у нас, як і в багатьох народів, означають щасливу людину (Потебня). Але правдоподібніше, що слово *вірмен* не що инше, як скорочене *вірняний* (той, що вірно любить), і що це слово нічого спільного з вірменами не має. Варіянт пісні, що ми його зараз процитуємо і який знаходиться у Чубинського (стор. 237), добре це доводить, так само як і обставина, що в тій самій пісні ми маємо *багатого,* що ставить коровай у піч. Таким чином, комбінація цих трьох ознак — кучерявий, цебто *щасливий, вірняний* та *багатий* — надає цьому обрядові той самий зміст, що є у звичаєві, який практикується на Україні, в Німеччині та в инших країнах і згідно з яким треба зогріти шлюбну постіль молодої пари, поклавши спершу туди подружжя, що їх взаїмне кохання й щасливе життя відоме всім.

Посадивши коровай у піч, оточують його, відповідно до слів пісні, «як зорі оточують сонце», малими хлібцями ріжноманітної форми; між ними завше є шишки, і ці шишки завше помальовані червоним. Крім *шишок,* роблять також *дивень*— круглий хлібець на кшталт перстня. Слово *бивень* походить од слова *дивитись,* і звуть цей хлібець так тому, що молода має дивитись крізь нього; через те хлібець цієї форми печеться тільки в хаті молодої, а в хаті молодого печуть *борону* і часто додають також бичка з тіста. Печуть ще й *лежень* — довгий хліб, що його дарують молодим на другий день після весілля, перед тим, як вони встануть з постелі. Пісня оповідає, що в цю хвилину з'являється янгол, що зазирає у піч, шукаючи там щасливе місце, щоб його зайняти. Хор, звертаючись до короваю, просить його виростати в печі, як росте риба в дунаю: «Візьмись, мій короваю, та рости вгору так, щоб твоя височінь могла зрівнятися з глибиною води, куди сягає риба в річці»[93].

Як тільки коровай посадять у піч пектись, всі парубки, присутні в хаті, кидаються на коровайниць, щоб вирвати в них лопату, що на ній вони садили в піч коровай; вихопивши в них цей трофей, вони скачуть і танцюють по хаті,

Мабуть, відгомін цього звичаю являють собою подібні маленькі фігурки (півнички, качечки тощо) на коржі, що їх приносять молодій на другий день після весілля в певних місцевостях Великоросі! *(Пономаревъ,* Обрядовые обычаи, «Северный Въстникъ», іюнь, 1890, ст. 79).

[92] 1) З причини їх подібности до фалоса, шишки стали символом плідної сили природи. Miiller, Glaube und Kunst der Hindou, 301, та Kreutzer, Symbolik, II, 108, цит. у Edelst. du Meril, Des formes du mariage et usages populaires qui s'y rattachent (Etudes sur quelques points d'archeologie et d'histoire litteraire, Paris, 1862, 3).
2) Чубинскій, op. cit., 215, 236.
Иноді (на Поділлі) кладуть всередину в коровай 27 вареників з сиром, а зверху наліплюють двох голубів з тіста, оточених маленькими *шишками* (Чуб., № 584).
[93] A. Wereszczynska, op. cit.

приспівуючи. Але коли коровайницям пощастить затримати в себе лопату, то тоді вони мають перемогу, танцюють та співають.

Потім «кучерявого» виганяють з хати, коровайниці, загасивши свічку, що ввесь час горіла в діжі, миють руки, а воду цю несуть вилити на тік. При цьому вони висловлюють побажання, щоб молода пара стільки пар волів мала, скільки пар рук милося в цій воді. Вернувшись до хати, вони стають навколо діжі, разом з чоловіками, що зостались у хаті, підіймають тричі діжу вгору, стукаючи нею об сволок; цілуються навхрест, потім носять діжу по хаті і починають нарешті з нею танцювати; до цього танцю вони приспівують коротких веселих пісень, переважно еротичного характеру. В пісні говориться: «староста танцює з свахою», «парубок з дівчиною»,— дівчина каже, що вона краще буде «камінь копати, ніж з поганим танцювати».

За колодою, за дубовою,
Там козиниї роги.
Коровайниці, добриї жони,
Позадирали ноги...

Піч наша регоче,
Короваю хоче,
А припічок усміхається,
Короваю сподівається.
А лавки дриґають,
А вікна моргають...

Короваєва пара *(мабуть, натяк на вогонь)*
По припічку грала,
Під піч заглядала,
Чи є в печі місце
Короваєві сісти?

А в нашої печі
Срібниї плечі,
Орловиї крила,
Щоб коровай гнітила.
Поцілуймося
Хто кому рад.

(Чуб., №№ 498, 501, 545, 546, 550, 555, 572; «Степ», стор. 225).

Потім ставлять діжу на місце, а коровайниці жартома гризуть (sic!) край ночов, де вони спочатку розчиняли тісто. Дають ще раз їсти, і за столом увесь час знову співають. В одній пісні говориться, «що на скотарні дві телиці, а ми дві коровайниці, йдемо спати на печі, щоб коровай стеречи, аби янголи не прийшли його забрати» [94]. Другий варіянт цієї пісні говорить про конечність стерегти коровай,

Щоб хлопці не вкрали
І за дунай не задали.

В цих піснях, коли говориться про воду, користуються завше архаїчним виразом, вживаючи слова *дунай*.

Пісні, що мають архаїчний характер, відзначаються особливою весе-

[94] A. Wereszczynska, op. cit.

лістю. «Дайте мені чарку вина,— співають коровайниці,— я її вип'ю, дайте мені другу — вип'ю й її, дайте мені третю, спробую й третю; дайте мені всі двадцять чотири, і тільки тоді я відчую, що всі мої сили вернулись до мене».

Коли чарки налиті, батько й мати п'ють до молодої, бажаючи їй, щоб вона була *«сильна й здорова, як вода, весела, як весна, багата, як земля»*. .

Коли коровай спікся і час його виймати з печі, співають:

Де тиї ковалі живуть,
Що золоті сокири кують;
Ковалю-коваленьку,
Скуй мені сокироньку;
Будемо піч рубати,
Коровай добувати.—

Бо він у печі так виріс, що його вже годі так витягти.

Коли коровай вийнято з печі, у нього питають:

Де ж ти був,
Що ти чував,
Святий короваю?
— Бував же я,
Чував же я
Місяця з зорею —

Цебто молодого та його суджену (Чуб., № 584). Ще раз вихваляють коровай, як даний Господом Богом; про нього кажуть:

Ясний, красний,
Як місяченько,
Як яснеє сонечко.

(Чуб., № 598).

Потім кладуть коровай на віко діжі, застелене навхрест двома вишиваними рушниками, ставлять віко на голову молодиці, і вона несе його до комори .

Благословення та від'їзд до церкви. Релігійна церемонія в XVI столітті. Забобони. Вихід з церкви. В хаті у молодої. Другорядна роля релігійної церемонії.

В день шлюбу, що його звичайно призначають на неділю, молода та олодий зрання зостаються кожний у себе вдома, готуючись до цієї церемонії. Молодий вбирається; роблять також і в його хаті *коровай,* ставлять *гільце,* потім староста, перехрестивши двері палицею, веде молодого у двір.

[95] Ми не мали наміру в даній праці розглядати ті комбінації та висновки, що їх можна було б зробити, порівнявши сучасні слав'янські весільні звичаї з фактами, що їх дає арійська старовина в аналогічних обставинах. Для цього треба було б окремої студії. Але, зважаючи на спеціяльний інтерес подробиць, які стосуються до приготування короваю, ми не можемо не зазначити тут певної аналогії, яку виявляють обряди, що супроводять приготування цього священного хліба, а також дані пісень, в яких знаходимо, наприклад, так часто число *сім,*— з певними рисами культу Soma. Сому готували сім жриць, яких стародавній містицизм ідентифікував з сімома річками Індії. Ці жінки-жриці звалися *сестрами* і мусіли належати до одного роду чи племени, отарний характер якого зазначено епітетом *корови.* Сома уявляється як *пан-чоловік* цих жінок і зветься їхнім *биком.* Почуття, які вони виявляють до нього, належать до еротичного порядку і навіть вакхічного. Наші *коровайниці* не позбавлені тих самих настроїв. (Щодо культу Сома див. Д. Овсянико-Куликовскій, Опытъ изученія вакхическихъ культовъ, Одесса, 1884, ст. 146).

Всі присутні стають в коло, і мати молодого кропить його свяченою водою; після того молодий низько, аж до землі, вклоняється всім присутнім, кожному окремо, не виключаючи й зовсім маленьких дітей. Потім він іде до молодої в супроводі цілого свого товариства.

Обряд, що має далеко більше значення, виконується в той час у хаті молодої: розплітають їй косу, розпускають їй волосся, що вона його мала досі старанно заплетене в одну косу. Цей звичай відповідає стародавньому звичаєві обстригати волосся. При цьому обряді поводяться таким способом: на середину хати ставлять діжу, покривають її найчастіше кожушиною і на неї садовлять молоду. *Староста* благословляє косу розплітати. Тоді брат молодої, коли вона має *ще нежонатого* брата (умова sine qua non), підходить до неї і починає їй розплітати косу. Коли молода не має нежонатого брата, його може замінити нежонатий брат у перших. Дуже мало таких місцевостей, де це має робити батько молодої. Иноді також бояре беруть участь у цьому обряді, розплітаючи косу дівчини кінцями своїх палиць[96]. Після того, як косу розплетено, до молодої підходять дружки, щоб розчесати їй волосся, і роблять це, мастячи його маслом та медом (цей звичай також спостережено в індусів періоду Вед). Потім чіпляють в волосся молодій багато монет, подарованих од молодого, а також окрайчик хліба, а батько молодої, тітки та сестри в перших додають кілька головок часнику як талісман, що охороняє проти всякого лиха, що може трапитись[97]. Потім заплітають, як і раніше, волосся в одну косу й укладають його на голові на кшталт вінка[9]. Це востаннє молода носить дівочу зачіску, її мати кладе їй на голову останній вінок, який вона має дістати .

Пісні, що їх співають при тому, повні вабливої поезії: молода прощається з своєю косою, що була її окрасою, а також символом її дівоцтва; вона каже, що тільки кохання до молодого мало силу примусити її до рішення вступити на цю путь. Серед цих пісень є одна, що належить, очевидячки, до найстаршого типу; в ній дівчата запитують молоду, де тії ковалі, що кували її золоту косу? Хай прийдуть вони розкувати її тепер, хай візьмуть собі те золото, що з нього вона зроблена. В иншій пісні дівчина сидить на камені, просить свою матір розплести їй косу; мати їй одповідає, що дружки зараз це зроблять[10]. Ще в иншій пісні говориться:

Приїхали паничі,
Взяли косу під мечі.

(Чуб., № 642 та 128).

За наших часів знаходимо ще кілька рис цього звичаю у гуцулів, українців Галичини; вони прив'язують кінці коси молодої до причілку, і сам молодий або старший *боярин* одрубує кінці коси одним ударом топірця[10i]. (Гуцули мають маленькі топірці на своїх палицях). Це ритуальне одрізування волосся дівчині, яке символізує жертву ним богам, знаходимо у всіх індоєвропейських народів, починаючи з стародавніх індусів, і так само й у народів инших рас, як-от у ацтеків, наприклад. У сучасній народній поезії, особливо в українців, одрізати косу дівчині чи зняти з неї вінок— символ того, що вона втратила дівоцтво, а для неї це велика ганьба.

Майбутнє подружжя йде до церкви разом або окремо. Так чи инакше, але поїзд молодого мусить іти разом з *світилками,* що з них одна несе шлюбні свічки, а друга — *мечи,* звичайно стару шаблю, часто дерев'яну, оздоблену квітками, стрічками тощо[102]. Цей ритуальний меч являє собою сполучення зброї з наподобленням ще старішим — з грецьким тирсом. Мати молодої звичайно зостається вдома, і взагалі це було б великою непристойністю з боку батьків — бути присутніми на вінчанні. В цьому також вбачають відгомін стародавнього способу умикання молодої.

Перед відходом до церкви молоду благословляють її батьки; иноді молодий та молода разом дістають їх благословення. Цей акт відзначається найбільшою урочистістю у бойків у Галичині. Хор просить матір благословити свою дочку, а *староста* садовить усю рідню на довгу лавку. Потім він простилає їм на коліна дуже довгий рушник, а то ще й сувой білого полотна, і кладе кожному на коліна хліб. Потім *староста* звертається до присутніх і просить їх пробачити молодому й молодій, коли в чому-будь перед ними завинили, і дати їм своє благословення. Тоді молодий та молода кланяються в ноги кожному родичеві, цілують їм руки й ноги, потім тричі цілуються з ними. Після цього *дружба* тричі б'є батогом, оздобленим дзвіночками, по дверях, кладе батіг на порозі, а молодий та молода (але тільки вони самі) мусять переступити через нього, виходячи з хати; *дружба* робить те саме (цебто переступає через батіг) на порозі сіней, на виході у двір.

Ми вже зазначали багато разів звичай хрестити палицею чи батогом двері. Скомбінований зі звичаєм, щоб молодий з молодою, виходячи з хати, переступали через батіг дружка на порозі, цей звичай виявляється у більше розвиненій формі. Це дозволяє нам пояснити його, зіставляючи його з дуже поширеними звичаями у сванетів та инших народів на Кавказі. В Кутаїській губернії, наприклад, під час шлюбної відправи в церкві дружко кладе біля ніг молодих голу шаблю. Після шлюбної відправи, коли вже виходять з церкви, дружко стає на дверях, і молоді проходять під його шаблею, яку він тримає над їх головами. В хаті те саме повторюють коло кожних дверей, а потім дружко заходить до кімнати і навхрест вдаряє кілька разів легенько шаблею в усі стіни та по всіх кутах. «Тим,— каже автор цього опису[103],— дружко забезпечує молодим щастя та нищить лихі заміри діявола». Явна річ, що український звичай — тільки ремінісценція подібних річей, можливо, трохи ретушована християнством.

Ще частіше батьки, благословляючи, стають на лавку, вкриту кожуши-

[96] Чуб., Экспед., IV, ст. 610. У Московії в XVII ст. батько молодого розділяв волосся (на голові) своєї майбутньої невістки вістрям стріли, зовсім так само, як це практикувалось у римлян — hasta caelibaris. *(Сумцовъ,* Свадебные обряды, 93). Стародавні греки встромляли кінці своїх списів у волосся полонених жінок. Щоб зрозуміти ці звичаї, треба взяти на увагу той факт, що в апашів, «коли вождь вплете полотняний кісник в коси полоненої, вона стає «часткою вождя>... «Коли хочуть взяти жінку на довший час, ламають стрілу над її головою: від часу цього акту вона перестає бути особою, а робиться річчю переможця. Той самий символізм існує і в номадів татар» (E. Reclus, Les primitifs, 153).

[97] В багатьох країнах, в тому числі й на півдні Франції, переконані, що часник дає силу, мужність, охороняє від гадюк та пошестей.

[98] В деяких місцевостях, коли батько й мати молодої ще живі, заплітають косу в усю довжину; коли вона кругла сирота, їй зовсім не заплітають коси, а зав'язують волосся стрічкою на потилиці; а коли вона має батька або матір, то їй заплітають косу тільки до половини. (Чуб. Эксп., **IV,** ст. 585).

[99] **O. Roszkiewicz, Obrz^dy i piesni weselne,** ст. **16.**

[100] **A. Wereszczynska, op. cit.**

[101] Чубинскій, Экспед., IV, ст. 375.

[102] Меч роблять так: зрізують з хліба верхню шкуринку в формі кола, встромляють туди до половини шаблю, а то й просто палицю. Поверх хліба до шаблі прив'язують васильки, гвоздику, чебрець та инші квітки, а також свічки, скручені та пороблені драбинками, тощо. Під хлібом обв'язують шаблю рушником чи вишиваною хусткою (Чубинскій, Экспед., IV, ст. 692). В Шартрені (Chartrain) головний співак шлюбного хору тримає вістрям догори шпагу, застромлену в яблуко чи померанець.

[103] Макс. Ковалевскій, Законы и обычаи на Кавказъ, СПБ., 1890, II, 48 і 105.

ною та приставлену до печі, яка тут знову грає ролю стародавнього вогнища жертвеного вівтаря, резиденції Агнца[1] .

За Давідом, у старих пруссаків молода, покидаючи батьківську хату, звертається з молитвою до святого вогню родинного вогнища. Коли молода виходить з дому до церкви, сама чи з молодим, мати у дворі кропить її свяченою водою та обсипає хмелем. В разі, коли до церкви їдуть, мати підходить до воза, що на ньому має їхати молода з своїми дружками, кладе перед кіньми хліб, а сіль, яку вона має з собою, сипле на молоду, а то й на молодого, коли вони їдуть разом, охороняючи її цим од усіх можливих чарів[105]. В деяких місцевостях у той самий час батько обходить поїзд, обсипає всіх зерном та, обсипаючи, примовляє:

Роди, Боже, жито
На новее літо,
Густеє, колосистее,
На стебло стеблистеє,
Щоб наші діти мали
І стоячи жали.

(Чуб., №> 817 та 605).

Перед возом молодих їде ще один віз з прапором молодих; иноді старости беруть з собою і коровай. У гуцулів, у Галичині, сам батько везе молоду до церкви. Тричі обходить він з нею круг стола, а всі присутні йдуть за ними. Потім молода стає навколішки серед хати, а староста.просить батьків та всіх присутніх благословити її. Проказавши кілька сакраментальних слів, батько бере молоду за руку й веде її з хати. Переходячи під середнім сволоком, молода бере шклянку з водою і виливає її за собою. Тоді всі присутні беруться за руки і, утворивши таким способом ланцюг, ідуть разом з молодою у двір. Там вона знову цілує всім руки; мати з допомогою дружок садовить її на віз і після того обсипає всіх пшеницею, а батько, взявши коней за поводи, виводить їх на вулицю. Крім своєї шлюбної одежі, молода має ще на собі намітку, що нею потім зав'язують її, як молодицю. До цієї намітки причеплено великого калача в формі перстня, що спадає їй на груди, а на правій руці у молодої висить ще один калач, що зветься *«прозорий калач»*. Молодий має на собі також подібні калачі. Молода мовчить цілу дорогу; вона не має права говорити, поки не зустрінеться з молодим, що так само їде до церкви. Коли поїзд наближається до церкви, музики перестають грати. В Коломийському повіті поїзд спиняється перед воротами церкви, і тоді співають такої пісні: «Нема попа вдома, поїхав до Львова, церкву викупати, її одчиняти»[106]. Це, певне, ремінісценція про сумний час польського панування на Україні, коли треба було платити жидові-орендареві за право ввійти до церкви.

Входячи до церкви, кожний з майбутнього подружжя намагається перший переступити церковний поріг, бо це йому забезпечує першу ролю в шлюбному житті .

Шлюбні обряди православної церкви, як і цілого християнства взагалі, мають в собі багато рис, що їх вони дістали у спадщину від попередніх

[104] L. David, Preuss. chron. S. 108, 134, цит. у Фаминцина, Божества древнихъ славянъ, СПБ., **1884,** ст. 98.
[105] Про ритуальний обряд з сіллю див. *Сумцовъ,* О свадебн. обрядахъ, та Wood, The wedding-day etc., I, **131,**

[106] Н. Колцуняк, Весілля в Ковалівці (Правда, 1891, липень, ст. 25).
[107] «Наука>, вид. Наумовича, 1889, **VIII, 449.**

релігій, напр., вінці, перстні, зв'язування рук молодим, обводіння з запаленими свічками навколо аналоя, пиття з одного келиха тощо. Щоб схарактеризувати певні особливості шлюбного релігійного обряду на Україні в XVII столітті, варто навести продовження цікавого оповідання в книжці Лазіція, що ми вже його цитували на початку нашої праці. Дарма що автор, будучи католицьким священиком, мав намір висміяти схизматичного українського попа та надати йому малопривабливий вигляд,— а це виразно зазначене в цій книжці,— все-таки разом із тим в ній не бракує дуже цікавих подробиць з точки погляду історії та етнографії.

«Igitur circa horam noctis undecimam, sponsi cum fidibus, facibus et fistulis ad delubrum deducuntur. Ante illorum adventum, aliquod vascula, sicera, melicrato et cereviscia plena hue advecta sunt. Convivae itaqui utriusque sexus saltando, ludendo, clamando et ridendo bonam noctis obscurae partem consumunt. Interea mittuntur certi homines, qui Flaminem accersant, hi plerumque re infecta semel atque iterum discedunt itque fit propter tomulentiam deplorati sacrificuli, qui vino et somno sepultus jacet. Vulgus interim ducendis choreis occupatur. Post ea morae et absentiae impatientes illi, qui sponsum adfinitate altingunt, Flaminis poti domum effringunt et vi abreptum ad peragenda sacra lur\dem pertrahunt. Ille dum solito vult fungi officis, nee tamen rectis pedibus consistere potest, saepe concidit in medio templo. Exoritur igitur damnabilis risus et barbaries ut vix opiner ethnicos Veneris sacra scurriolius peregisse. Accurunt illico, qui lurconem teneant, ne collabatur. Turn primo pones sibi debitos adferri jubet. Deinde libro aperto stentorea voce aliquem Hymnum Dauidicum cantat. Postea intortam sponsi caesariem manu comprehendes, in hane sententiam eundem affatur: Die mihi, 6 sponse, 6 frater, б amice, numquid tu huic temerae vir esse potes? numquid earn fustibus aliquando muletabis? numquid aegrotam, scabiosam et decrepitam derelinques? His sanctar jurat sponsus se facturum viri boni officium. Ad sponsam igitur sermonem convertens earn quoque interrogat: An viro ferendo sufficiat? (nam puellae decern et undecim annorum hie nubunt) an rei familiaris curam agere? an caeco, curuo et decrepito marito fida velit esse comes? adfirmat ilia. Mix Flamen serto ligneo viridi utriusque caput coronat. In circumferentia coronarum descripta sunt Ruthenicae haec Nerba: *Crescite et multiplicamini.* Ille dum haec agit, inflamantur ab omhibus cerae candelae, et patera medone spumans sacrificule traditur, earn novis sponsis uno propinat haustu, illi simili alacritate evacuant et viro religioso reddunt. Abiecto iam ligneo cassiculo et pedibus contrito, novas instituant choreas, hie Flamen choragus est, caeteri longo ordine eundem insequuntur. Faeminae etiam lupulum in templo sporgunt et linum, eum tali acclamatione: Dii nostri tutelares faciant ne novi conjuges ullo unquam destituantur bono. Sic tandem tumultuum finis est. Sacrificulus domum reducitur: convivae sponsis comitantur»[108].

[108] Lasitzki Iohannes, De Russorum, Moscovitarum etc., 242—243; Respublica Mosc. et urbes, 140—143.
Ми дамо далі кінець цього оповідання. Обіцянки молодого та молодої, наведені в цьому тексті, дуже подібні до тих обіцянок, що, як каже Лом'є, дають англійці, беручи шлюб: «Беру тебе за жінку (чи за чоловіка) та обіцяю тобі ходити за тобою від цього дня, все одно, чи ти станеш кращою, чи поганішою, збагатієш чи збіднієш, будеш слаба чи здорова; обіцяюсь любити тебе (і слухатись тебе,— додає молода), згідно з заповідями божими, до самої смерти, що одна розлучить нас. Даю тобі на те своє слово». *Launder,* Ceremonies nuptiales, p. 4. *Thevenot* у своїх *«Подорожах»* подає дуже цікаві відомості про звичай розбивати келих, що з нього пили молоді. Він переказує, що в Греції (звідки, очевидячки, ми перейняли цей звичай) священик, який п'є останнім, розбиває келих, говорячи при тому мовою своєї країни такі слова: «Sic sponsus sponsae virginitatem rumpat» (там само, ст. 88). Щодо звичаю танцювати навколо аналоя, звичаю, який, очевидячки, походить із старого грецького ритуалу, то він, як то слід гадати, заховався до нашого часу в Румунії, де молоді з дружками... «und mit dem Popen dreimal in tanzendem Schritt die Runde um das Liturgiebuch-Pult machen, wobei sich alle an den Handen anfassen» (Reinsberg-Durings-

Поминаючи сучасний православний ритуал та всю шлюбну відправу в церкві, ми все-таки мусимо занотувати деякі подробиці. У гуцулів, напр., поки йде шлюбна відправа, старости тримають над головами молодих кожний по хлібові в одній руці, а в другій руці тримають засвічені свічки. У Коломийському повіті хрещений батько приносить до церкви білу намітку, і священик, перед тим як класти на голови молодих вінці, накидає цю намітку на плечі молодій так, щоб кінці спадали їй на груди. Хрещена мати, стоячи за молодою, тримає на її плечі хліб, а боярин, що стоїть по праву руку біля молодого, тримає в руках його шапку . Наведемо ще кілька подібних забобонів, як-от: молода намагається конче першою ступити на поріг церкви, першою стати на рушник, що служить для молодих у церкві килимом,— і те, і друге з надією дістати таким способом першу ролю у своєму новому господарстві. Вона також намагається покласти свою руку поверх руки молодого в той момент, коли священик зв'язує їм руки хусткою. В Галичині молоді мають думати під час шлюбної одправи про свої вади та недуги, і коли проголошується сакраментальна шлюбна формула, додають від себе in petto: «крім такої й такої вади чи хороби». Під час шлюбної одправи спостерігають також полум'я свічок, як швидко вони згорають, тощо,— для того, щоб зробити ті чи инші висновки щодо довголіття молодих[110]. Дружки молодої і собі намагаються стати ногою на рушник, що постелений під ногами у молодих і являє собою спогад про волову шкуру, на яку ставили в індусів молодих під час шлюбного обряду[111]. Цей звичай заховався аж до нашого часу. Все це робиться з метою вийти заміж того самого року; часом для того дружки навіть просять молоду штовхнути трохи аналой ногою і т. д.

Вийшовши з церкви,— найчастіше малими бічними дверима, щоб їх не покидало щастя,— молоді йдуть кожний до своєї хати, або иноді їх обох провадять до хати молодої. В XVII столітті, як свідчить Боплан, молоду приводив додому найстарший з її родичів, тримаючи її за руку, а молодий ішов поруч з нею[112]. У гуцулів, виходячи з церкви, молодий б'є батогом молоду по спині та ще й тричі погрожує ним. Сам народ дає цьому звичаєві таке пояснення: коли молодий починає з того, що вдарить батогом молоду, то це для того, щоб потім її ніколи не бити. Після того молода розподіляє свій калач між старостами та всім своїм товариством. Молодий і собі робить те саме[113]. Додому йдуть з великою помпою, иноді (зрештою, дуже рідко) в супроводі духовенства.

З-поміж численних пісень, що їх співає хор після повороту з церкви, зазначимо особливо ті, що виявляють певну іронію і щодо особи священика, і щодо самої релігійної одправи:

feld, Hochzeitsbuch, 54). Звичай обсипати молодих зерном та горіхами часто практикувався у старих жидів, індусів, греків та римлян (Laisnel de la Salle, Croyances et legendes, 47), а з Візантії поширився і на цілий Балканський півострів та на всіх православних слав'ян. Пояснення цього звичаю знаходимо у Servius Gram., Commentarii ad Virgl. Eclog., VIII, 30. Там можна знайти також і легенду про походження горіха. Див. також *Hotomani,* Observationum quae ad veterem nuptiarum ritum pert. P. MDLXXXV, p. 109; *Brissonii,* De Veteri ritu nuptiarum, 88—89; *Edelst. du Meril,* Des formes du mariage etc.; Etudes sur quelques points d'archeologie et d'histoire litteraire, P. 1862, p. 4, note 2.

У греків слово XQI#Y означало овес, а також *орган відтворення* (див. Арістофан, Pax, в. 962—965); слово це заховує ще й досі у Франції в народній мові своє непристойне значення (dare hordeum utori); у Венери було навіть прозвище «просяна богиня» («la deesse de millet»). Edelst. du Meril, op. et loc. cit.

[109]. Колцуняк, Весілля у Ковалівці (Правда, 1891, липень, ст. 26).

[110] Цей самий забобон існує у Франції (Laisnel de la Salle, Croyances et legendes du centre de la France, 1875, II, 38—39) та в Німеччині (Lutolf, 548, par. 519).

[111] De Gubernatis, Storia сотр. d. usi nuzziali, 164.

[112] Beauplan, Description de l'Ukraine, 121.

[113] Наука, вид. М. Наумовича, 1889, VIII, ст. 479. Про такі звичаї у румунів див. *Зашукъ,* Бессарабія (Матеріали по географія и статистики Россіи, собранные офицерами генеральнаго штаба), СПБ., 1862, I, 469.

Та спасибі ж тобі, попоньку...
Не багато нас держав,
Не велику плату взяв,
Півшеста та копу
Та за русу косу...

Дали йому шеляжище,
А він думав, що рублище...

Задурились-мо попа,
Як доброго хлопа,—
Ми редьки накраяли,
А він думав, що таляри...

Ми по смітті ходили,
Черепки збирали,
Попові давали.

«Дякую тобі, мати, за те, що ти вродила мене такою гарною: попи задивлялися на мене, і дяки спиняли свої очі на мені,— і помилялись вони через те, читаючи в своїх книжках...» (Чуб., № 695, 696, 697, та ин.; A. Wereszczynska, op. cit.).

Український народ побожний і релігійний, і тому цей жартовливий тон можна найкраще пояснити тою другорядною ролею, яку народ, відповідно до своїх поглядів, призначав релігійному шлюбному обрядові; йому він надавав тільки значення формальности, що її вимагає закон. Релігійний обряд не був сутнім для шлюбу, тому нема нічого дивного в тому, що його старались позбутись якнайшвидше та по змозі з меншими видатками. А все-таки свідомість, що церковний обряд робить шлюбний акт непорушним, хоч би тільки з юридичної точки погляду, дуже ясно відбилась у чудовій пісні:

Ой під лісом битая доріженька,
А серед лісу рублена криниченька,
Коло криниці червона калинонька;
Ой туди їхав Іванько з боярами;
Йому калина дорогу заступила.
Вийняв шабельку, став калину рубати,
Та стала йому калина промовляти:
Ой не для тебе ця калина сажена,
Тільки для тебе Маруся наряжена.

Калина — символ молодої дорослої дівчини. А в инших піснях говориться:

Ізсікли калиноньку, зрубали,
Уже нашу дівоньку звінчали...
Січана калинонька, січана,
Вже ж наша Марусенька звінчана.

(Чуб., № 672, 676, 720).

Коли молоді наближаються вже до хати молодої, куди, як каже пісня, послано сокола[114], щоб сповістив про їхнє прибуття, батько й мати йдуть

[114] Про сокола-посланця і молодого див. Потебня, Объясненіе малорусскихъ и сродн. народныхъ пісень, Варшава, 1883, I, ст. 266, passim; II, 167—169. Про ведичне значення сокола як репрезентацію Soma див. Овсяни ко-Куликовскій, Опыт изученія вакхическихъ культовъ, ст. 106—107.

назустріч поїздові, тримаючи в руках віко діжі, покрите скатіркою, а на ньому розкладено хліб, сіль та пляшки з горілкою. Молоді вітають їх і дістають од них благословення хлібом; але зараз же потім вертаються до наподоблення ворожнечі, що начебто існує між ними. Це наподоблення можна, однак, пояснити инакше, і з більшою правдою, стародавнім звичаєм *чинити лиття* в честь землі. Батько молодої подає своєму зятеві чарку горілки; зять бере її, але, слухаючись хору, який перестерігає його, щоб не пив того, що дає йому ворог, та радить йому передати чарку бояринові, щоб той вилив її на гриву коневі,— передає справді чарку старшому бояринові, і той через плече виливає горілку на землю [115].

Потім староста наказує молодому взяти в руку кінець рушника, що є його окрасою і що його він носить через плече як шарф під час цілого весілля, а другою взяти молоду за її хустину. Наказавши їм обійти тричі навколо діжі, що стоїть серед двору, він пропонує їм пройти ще під віком діжі, яку батьки молодої тримають як тільки можуть високо, над своїми головами. Цей звичай нагадує звичай стародавніх індусів, які примушували молоду пройти під ярмом .

В багатьох місцевостях України мати сама іде назустріч молодим, що вертаються з церкви; вона вдягнена тоді в вивернутий кожух. В Галичині вона дає на кінці ножа мед молодим, спочатку зятеві, а потім дочці; потім вона маже медом чоло, підборіддя та щоки обом молодим, а після того частує медом цілий поїзд, але нікого з них не маже [117].

Виконавши ці церемонії, молодих ведуть до хати. їх обводять тричі навколо стола тим самим способом, як ми вже описували, садовлять на *посад* і після того частують їх горілкою, а всі присутні сідають до столу обідати. Тільки молоді не беруть у цьому обіді участи, і так само, як і на заручинах, вони їдять окремо, в иншій кімнаті. В Галичині, наприклад, молоді їдять кашу на молоці [118], що її мусить зварити сама мати. З-поміж численних пісень, що їх співають за обідом, є одна, в якій, між иншим, говориться, що приготовано два голуби на обід для самих молодих. Явна річ, що це було колись ритуальною стравою, яка стосується, мабуть, до стародавньої жертви [119]. Наприкінці обіду дівочий хор нагадує поїздові молодого, що він марно чекає тут і не вертається до хати свого пана, бо ж молода ще не належить йому:

Та чого, бояре, сидите,
Чом та додомоньку не йдете?
— Та ще дівчина не вийшла наша.—

У Хорватії в подібному випадку староста бере глечик з молоком і виливає його на землю. *Иличь,* Народные славянскіе обычаи, цит. у *М. Сумцова,* О свадебн. обрядах, ст. 151. Як свідчить Віргілій, стародавні римляне щороку жертвували глечик молока та пиріг Пріяпові, представникові плідної сили. *Sinum lactis* et haec te liba, Priape quotannis II Expectare sat es: custos es pauperis horti (Eclog. VII, v. 33).

[116] Haasch, Indische Studien, V, crop. 199. Isidor каже:.. «Conjuges apellati propter jugum, quod imponitur matrimonio conjugendis. Jugo enim nubentes subjiri Smara *lactis* et haec te liba, Priape quotannis // Expectare sat es: custos es paperis horti (цит. у Edelst. du Meril, Des formes du manage etc., 19).

В околиці міста Castres досі вдягають молодій ярмо на шию (De Nore, Coutumes des provinces de France, 90, цит. у Ed. du Meril, op. et loc. cit.). Пізніше ми зустрінемося ще з вживанням ярма в шлюбних обрядах України.

[117] O. Roszkiewicz, op. cit., 51, та Наука, вид. Наумовича, 1889, VIII, ст. 480.

[118] У Лотарингії молодий приносить молодій напередодні шлюбу тарілку проса або риж на молоці (Richard, Traditions populaires, croyances, superstitieuses, usages et coutumes de l'ancienne Lorraine, 188, цит. у Ed. du Meril, op. cit. 55).

[119] Голубки були колись присвячені Венері, і римські жінки приносили часом голубок у жертву в день свого шлюбу (Edest. du Meril, op. cit. 61, note 1).

Ще ж ви її та не візьмете,
Хоч засватана і повінчана,
Ще ж ви її та не візьмете.

(Чуб., № 802).

Після цієї пісні, що дуже добре характеризує другорядну ролю релігійного обряду в шлюбі на Україні, молодий відходить з усім своїм товариством, щоб повернутись увечері та взяти тоді з собою назавше свою молоду жінку.

7

Весілля. Набор та відхід дружини молодого. Перейма. Озброєна оборона хати молодої. Пересправи. Замирення. Об'єднання святих вогнів двох родин. Продаж молодої братами. Посад. Ритуальний поцілунок.

Все те, про що ми досі говорили,— тільки прелюдія до справжнього шлюбного обряду — до *весілля,* найважливішої частини цілого шлюбного ритуалу, не тільки своєю ідеєю, але й розвитком та архаїчними рисами, які її характеризують. Весілля починається з організації поїзда молодого, що має йти до хати молодої та привезти її до хати її майбутнього чоловіка. Починають з обіду в молодого, що мусить бути досить пізнім, бо скінчити його треба, як западе ніч,— час, коли в старовину звичайно починали виряджатись у небезпечний похід. Спершу наподоблюють вербунок війська, потрібного для задуманої справи. На голос музик всі гості сходяться у дворі коло хати молодого, і молодий, в супроводі старшого боярина, виходить до них, вітає тричі своє товариство і вказує старшому бояринові тих парубків, яких він хотів би мати в своєму поїзді. Боярин підходить до тих, що їх вказав йому *князь.* (На цілий час шлюбного святкування молодого звуть князем; ще з більшим правом має він цю назву на самому весіллі). Боярин здіймає з парубків шапки та несе їх до хати, де старша свашка пришиває до кожної шапки значки чи то з пучечків барвінку, чи з червоної стрічки [120]. До шапки старшого боярина вона пришиває трохи більший значок і пускає йому трохи довші кінці стрічки, щоб він був помітніший. Коли значки пришиті, старший боярин бере шапки назад і вертає їх власникам, вбраним боярами ' .

Роздавши оздоби боярам, дають такі самі *світилкам* (дівчата, що беруть участь у поїзді молодого; старша світилка нестиме *меча), піддружим, старостам, музикам, свашкам* і, нарешті, *візникові,* що має правити кіньми [122].

Молодий, чи князь, сидить на почесному місці на покуті під образами. Праворуч од нього бояре чи *дружки,* цебто *дружина,* щойно набрана; один з цих бояр дістає титул *хорунжого.* Ліворуч од молодого — *світилки,* про

[120] Ці *банти кохання,* як їх звуть у багатьох провінціях Франції (trulafa по-староданському, true-lov-knot — по-англійському), що оздоблюють і досі шапку та петельку молодого, являють собою, як гадає Edelst. du Meril, спогад про пишну одежу блискучих кольорів, яку носив молодий і всі гості на весіллі за поганських часів; їх роблять примітивно з білої та червоної стрічки (Selden, Opera, t. Ill, 670). Звичайні гості так само *відзначені* стрічкою на плечі *(Edelst. du Meril,* Des formes du mariage, 14).

Молода у Франції, виходячи з церкви, вішає також на шию кожному гостеві маленьку зірку зі стрічки рожевої та білої барви, відому під назвою *відзнаки, чи прихильности* (faveur), а на подяку дістає поцілунок *(Laisnel de la Salle,* Croyances et legendes du centre de la France, 1875, II, p. 35).

Такий самий звичай існує і в Англії *(Wood,* The weddingday, II, 22—23).

[121] В деяких місцевостях молода визначає також в своєму поїзді *писаря, великого виночерпія* та *великого польового. A.Wereszczyriska,* Весілля в Остроплі (рукопис).

[122] Ом. Гриша. Весілля в Гадяцькому повіті (рукопис).

яких ми вже згадували вище і які за старих часів, можливо, грали ролю, відповідну до їх природи, цебто вакханок. Тепер вони тільки джури князя.

На факт, що бояре стоять у васальній залежності від князя, вказує те, що набрана дружина насамперед збирає податок серед себе самої, передбачаючи задуманий похід князя; наприкінці обіду старший боярин бере тарілку й обходить усіх; кожний дає, скільки може. В давні часи, без сумніву, цілий рід брав участь у весіллі одного зі своїх членів , пізніше це наподоблення надбало характеру auxilium'a, що його платила озброєна дружина васалів, покликана феодал ом-князем[124]. Після обіду всі встають, читають молитву, як звичайно, а потім виконують обряд, що очевидячки являє собою наподоблення старовинної присяги. Ставлять на стіл велику миску, повну горілки, а в горілці плаває ложка. Старший боярин веде *князя,* вдягненого в кожух та кирею, хоч би це було й літом, давши йому в руку кінець хустини. Другою молодий бере за руку одного з своїх бояр, той бере свого сусіду і т. д. Процесію замикає *світилка,* що йде з запаленою свічкою. Так тричі обходять довкола стола. Ідучи перший та другий раз, всі по черзі випивають кожний ложку горілки; за третім разом п'ють просто з миски. У деяких місцевостях старший боярин, набираючи дружину своєму князеві, питає в осіб, що вступають до неї, скільки вони хочуть мати за свою службу. Починають торгуватись та нарешті складають ритуальний договір[125].

Потім всі виходять у двір, де має відбутись инший обряд, що має разом і військовий, і релігійний характер. Насеред двору виносять лавку, а на неї ставлять діжу[26], покриту скатіркою. На віко діжі кладуть хліб, що ним батьки благословлятимуть молодого; коло лавки ставлять відро з водою та маленьку кварту, таку, як звичайно п'ють воду. Молодий з боярами стають перед діжею та хлібом. Тоді з хати виходить мати молодого, у вивернутому кожусі, в смушковій шапці на голові. В подолі вона має овес, горіхи, гарбузове та соняшникове насіння тощо[127], разом з дрібними монетами, що мати звичайно збирає для цього дня з народження сина. Один з боярів іде до неї й подає їй *граблі* або *вила,* що мусять являти собою коня. Мати наподоблює, що сідає на нього. Тоді старший боярин бере гадану коняку за поводи та обводить матір навколо діжі, а другий боярин іде ззаду з батогом і вдає, що

[123] Найтісніша солідарність, що існує між членами подібних союзів (мова про екзогамні *брацтва* на Кавказі), виявляється на кожному кроці, а між иншим і в такому факті: коли в кого бракує коштів на купівлю молодої з чужого брацтва, потрібний калим складають з добровільних внесків усіх «братів». Жінка, спільно куплена, навіть після смерти чоловіка все є власністю його роду та його брацтва *(Макс. Ковалевскій,* Законъ и обычай на Кавказе, Москва, 1890,1, ст. II). «Для молодого курда,— каже инший російський етнограф,— шлюб —це дуже трудна річ, бо тяжко самому зібрати все те, що складає викупне за молоду; але в такому разі майже завше буває так, що кожний член комуни полегшує це даній родині спільною допомогою, що має назву «раджі» (radji)». (£. *Kovalevsky,* Les Kourdes et les Iesides, Bruxelies, 1890; *Extr. du Bull,* de la Soc. R. Beige de Geographic 17).

Звичай робити колективні збори між товаришами молодого існує також у литовців («Живая Старина», I, ст. 123). У Великоросі! молодий також рекрутує своє товариство між парубками свого села *(Пономаревъ,* Обрядовые обычаи, Северный В-встник, 1890, іюнь, ст. 80). У болгар існує тільки прощальний вечір, що його влаштовує молодий для своїх товаришів; жінок та дівчат на цей бенкет не допускають (Bogisic, Zbornik sadasnjih provnih obicaju u juz. slov., 257).

В Італії: «Se il feodatario menava moglie, imponeva a suoi vassali un tributo novello, chiamato *auxilium* ad *aiuto» (A. de Gubernatis,* Stor. сотр. degli usi nuzziali, 86).

У Сванетії (Кавказ) князь, з нагоди шлюбу своєї дочки, діставав щонайменше барана від кожної родини своєї місцевости *(Макс. Ковалевскій,* Закон и обычай, II, ст. 19).

[125] *Чубинскій,* Экспед., IV, ст. 608.

[126] На Білорусі (Могилевська губернія), ставлячи нову хату, власник, коли будову скінчено, перед тим, як вселитися в неї, приносить діжу, ставить її серед хати та накриває білою скатіркою. Потім, разом із своєю жінкою, господинею дому, він стає перед діжею, щоб йому в новій хаті не бракувало хліба. Крім того, вони обсипають збіжжям усю хату на щастя, на багацтво (Труды Этнографич. Отд. Общ. любителей естествозн., атнропологіи и зтнографіи, т. IV, ст. 26).

[127] Ми скажемо далі про звичай обсипати молодих збіжжям та овочами. Про стосунок цього свята до свята Діоніса див. P. Decharme, Mythologie de la Grece antique, P. 1879, p. 419.

підганяє. В деяких місцевостях за матір'ю, що там також їде на вилах чи граблях, іде молодий, а за його хустину тримається один з боярів; за цим боярином іде другий і т. д., аж до *світилки,* що тримає *меч* (опис його ми дали раніше), запалену свічку та «цілушку» хліба, на якій видко слід од другого хліба, що пікся разом з ним у печі[128].

Під час цього обряду мати сипле зерном та насінням на всі боки, а хор співає пісні, де говориться про жаданий добрий урожай, багацтво та родючість. Після третього обходу навколо діжі старший боярин веде *коня* напоїти; він зачерпує води малим кухлем і «дає її пити коневі», цебто ллє її на кінець вил чи грабель. Набравши ще раз у кухоль води, він передає її через плече иншому бояринові, що, взявши його, кидає таким способом через плече щоб він, упавши, розбився. Тоді мати кидає вила, а бояре ламають їх та розкидають шматки на всі боки[129]

Після цієї церемонії починають виряджатись у дорогу. Пісні, що їх співають тоді, не залишають жадного сумніву щодо архаїчного характеру цього походу, до якого потім додано новіші риси *дружини,* а ще пізніше— елементи козачі: «Темна хмара небо криє, дощик накрапає, йде Івашко до Марусі, як мак процвітає». «Жених іде до невісти, як місяць до зірки».

На соколовому полі
Злетілися соколи;
Межи ними соколонько,
Межи ними сивесенький,
Крилоньками махає,
Летітоньки гадає,
В темниї лісоньки,
Межи чорні галоньки;
Там му галонька мила,
Го му гніздечко вила,
Вила, перевивала,
Вінком пообкладала.

(Чуб., № 853).

«Коні стоять в загороді, копитами в соломі, а ногами у золоті».

Сипте пшеницю в нові корита,
Коні Івашка кормити.
Поїдемо в велику дорогу,
До мого тестенька, слава Богу.
А в мого тестенька троє ворітець:
В одні ворітці місяць засвітить,
В другі ворітці сонечко зійде,
В треті ворітці молодчик в'їде.

(Чуб., № 855).

[128] Ця частина хліба, *цілушка* (натяк на поцілунок між двома хлібами в печі), має символічне значення на Україні. В родині її звичайно дають молодшим дітям, примовляючи: «Ось тобі твоя цілушка, щоб тебе хлопці (чи дівчата) цілували».

[129] В деяких місцевостях на вила сідає не мати, а старший боярин; мати тільки йде за ним, розсипаючи зерно на всі сторони, і це нам здається логічнішим (Он. Гриша, Весілля в Гадяцькому повіті [рукопис]). У Болгарії, коли молодий іде по свою молоду, мати виливає перед ним казан води, здіймає свого пояса та вішає на воротях, щоб цілий кортеж пройшов під ним (Чолаковъ, Български народни сборникъ, 1872, ст. 21, примітка [є]).

«Серед поля широкого село стоїть, в тому селі вогні горять; коло вогню ковалі кують коней боярам». «Козаченько сідлає коня, збираючись на полювання до лісу зеленого; з того лісу він подасться до села, де живе дівчина весела». «Хлопці говорять старості, що вони поїдуть через поля широкиї, через води глибокиї, за ліси темниї; просять його не забути шаблі блискучої: ми зрубаємо ліси, поставимо мости через море, ми пройдемо за море, знайдемо там молоду дівчину» [130].

Ой заграно, забубнено ранейко,
Ой зберайся, князю Івасю, борзейко,
Та поїдемо тихим дунаєм до замку,
Постаємося во три рядочки на ґанку,
Там будемо білий камінь лупати,
Чей би сьмо могли молоду Марусю пуймати.
(Чуб., № 839).

Чотирі коні вороний впряжено до воза,
Я вдягну свого віночка і піду шукати
молоду дівчину аж до Межибожа.
Сто та двісті дівчат на ярмарці в Межибожі,
але не кохаю ні одної з них,
бо там нема моєї суженої;
я пущу віжки моїм чотирьом коням
вороним і з вінком на голові поїду
до Крупина,— там дівчата веселі, а
я кохаю Марусю, бо вона до вподоби і Господу Богу [131].

Инші пісні дають повне уявлення походу князя на війну, але цей похід має на собі риси пізнішого вже часу. Хор радить князеві «добре кувати коня», а боярам «не витрачати грошей жінкам на оздоби», а подбати добре про вози, бо їхати прийдеться по лихих дорогах. Мати дев'ять разів пече хліб для цієї експедиції, а батько дає 100 коней на 20 возів. *Князь* нагадує боярам, щоб добре вирядились у дорогу, обдивились своїх коней, одежу та зброю.

В неділеньку рано
По всім селу заграно,
Заграно, забубнено,
Бояри побуджено.
— Встаньте, бояри, встаньте,
Сами ся убірайте,
Бо поїдемо ранком
Попід високим замком,
Будем замки ламати,
Марусеньку доставати...
(Чуб., № 822, 826, 839, 844).

[130] O. Roszkiewicz, op. cit., 25—26.

[131] A. Wereszczyriska, op. cit. Здається, дівочі ярмарки існували ще в деяких місцевостях австрійської України на початках нашого (XIX) століття. В останній главі моєї праці я студіюю надзвичайно цікаві свідоцтва щодо цього факту, так само як і подібні звичаї у инших народів.

Нарешті поїзд виряджений. Молодий *князь* од'їжджає в супроводі своїх бояр; перед ним несуть весільний прапор [132]. На дорогу мати, що його, як говориться в пісні, «на світ породила, місяцем повила, сонцем оперезала», висловлює йому добрі побажання, а батько, який добре знає, що висилає сина в небезпечну путь, радить йому бути обережним, а особливо:

Не пий, синойку,
Першого напоєнку,
Ой вилий же го...
Та не кажи, сину,
Тестеві всю правду,
Бо тесть тобі не батенько...
(Чуб., № 624, 629).

У більшості місцевостей молодий та його товариство справді їдуть верхи.

Часто парубки того села, де живе молода, ідуть назустріч поїздові молодого, перегороджують йому дорогу і питають у нього, яким правом він хоче ввійти в село. Це зветься *переймою.* Посередині дороги ставлять стіл, застелений білою скатіркою, а на стіл кладуть хліб. Підійшовши до перейми, молодий, схиляючись над хлібом, хреститься й цілує його, а потім купує собі право у парубків, даючи їм горілки та грошей. Під цей час хор молодого співає: «Чому ви нас спиняєте? Хіба ви нас не знаєте? Ой, ми ж таки не міщане, а таки собі селяне. Пустіть же нас до дівчини, дамо кварту горілчини». Після того парубки, що заступали дорогу, відходять, а поїзжане їдуть далі, вихваляючись: «Ой дурні старці селяне, що за кварту горілчини увільнили нам дорогу та пустили до дівчини». Ця церемонія иноді відбувається, коли молоді виходять з церкви; вона існує у всіх слав'янських і майже в усіх арійських народів [133].

Очевидно, що це пережиток старовинного загального права всіх хлопців комуни, *парубоцтва,* що його знаємо в *парубоцькій громаді*[3]-[4].

[132] Зйичай носити прапор (звичайно червоний) перед поїздом молодого існує у всіх слав'янських народів, за винятком великоросів та поляків (Сумцовъ, Свадебн. обр., ст. 10—13). Цікаво зазначити, що тубільці острова Яви носять у весільних процесіях кінські хвости, що, як відомо, були бунчуками у багатьох східніх народів (Laumier, Ceremonies nuptiales, p. 237).

[133] A. de Gubernatis, Storia сотр. d. us. nuzz., 182 пише: «Nell' India antica, parecchie cercavano trattenera con varii schezzi lo sposo mentre egli veniva a pigliare la sposa; e lo sposo le placava con donb.

У слав'янських народів цей звичай практикується у великоросів (Зтнографическій Сборник Имп. Рус. Географ. Общ., СПБ., 1854, ст. 90), у болгар (Защукъ, Бессарабія, ст. 508), у чехів (Kulda, Svatba v narode cesko-slovenskem, Olomouc, 1875, 508). Він поширений також в Німеччині (Hamerle, Salzburg, Hochzeitgebr., 29, та A. Kuhn, Mark. Sagen, 356, цит. у Сумцова — Свад. обыч., ст. 24), у Литві (Извьстія Имп. Рус. Географ. Общ., 1885, XXI, вып. II, ст. 103), в Італії (A. de Gubernatis, op. cit. ст. 182, 200, 276), у Франції (Laumier, Ceremonies nuptiales, ст. 44 та Ed. du Meril, op. cit. ст. 49).

З приводу цього звичаю пише, що він вбачає в ньому *демократизовану* ремінісценцію про плату панові за дозвіл женитися: «Молодь непомітно засвоїла собі право на всіх дівчат з свого села і не без сперечання дозволяє, щоб дівчата воліли не їх, а чужого парубка. Це гадане (!) право приймають иноді як справжнє (у французів треба купувати право перейти жити до свого чоловіка. Ad legem Frisonium, tit. IX), і воно, здається, і формально не було заборонене собором (мова про Міланський собор 1586 р.), але, здається, у Франції його не практикували скількибудь серйозно. Дівчина, що виходила заміж за чужого (horzain), кидала хлопцям, що вдавали, ніби хочуть її затримати на кордоні своєї парафії, тільки клубок вовни з дрібними грошима... Тепер бар'єром для молодої стала стрічка, яку спускають при найменшій пожертві>. Про аналогічний звичай (serraglio) в Італії, де молода сама перерізує стрічку, що перегороджує їй дорогу, A. de Gubernatis пише: «II serraglio qui appare simbolico della virginita della sposa» (op. cit., 183).

[134] В Дагестані майже на кожному повороті дороги гурток сільських парубків перегороджує дорогу весільному поїздові й не пускає його без викупного *(Макс. Ковалевскій,* Законъ и обычай на Кавказе, II, 186). В Осетії парубки з дівчининого села жадають шапок, упряжу тощо від товариства молодого *(Макс. Ковалевскій,* Современный обычай и древній законъ, II, 250). В Болгарії парубки з села молодої кидаються бити молодого *(Bogisic,* Zbornik sadas. obic., 255; див. також *K- Schmidt,* Jus primae noctis, 140—146, цит. у *Giraud -Teuton,* Origines du mariage et de la famille, 38).

Поїзд рушає далі. їдуть «бором зеленим, мостом кам'яним». *Князь* наказує: «Стиха, бояри, їдьте, явора не ломіте» тощо.

Ой лісом їдуть, на кунейки стріляють,
Ой полем їдуть, перепелоньки імають,
Селом виїзжають, колоньки підтинають,
На двір приїзжає — коничок двір копає.

Молода просить:

Заховай мене, моя матінко.

А дружки радять їй:

Ой припади, Марусенько, до столу
Та пусти голос по двору,
Нехай почує рід-племя
І твоє вірне дівер'я...

(Чуб., № 857, 865, 869).

І справді, рід молодої, цебто всі її родичі, навіть найдальші, вживає всіх заходів для охорони, ніби якась велика війна ось-ось має бути проголошена. Поїзд, наблизившись до хати молодої, застає ворота зачинені та забарикадовані деревом; хату стереже юрба хлопців, всі вони здіймають вгору свої палиці. Наподоблення озброєної оборони найчастіше кінчається на тому, що молодому дають вовчу ягоду, прив'язану на кінці палиці; але иноді оборону наподоблюють і стрілами в повітря з рушниці, звичайно набитої самим порохом.

Поїзд молодого просить спочатку відчинити йому ворота, але йому відмовляють у цьому. Тоді починається наподоблення боротьби, бою[135]. Численний натовп парубків сильно борониться, іде в наступ на бояр і відкидає їх. Тоді бояре починають пересправи. Отже, два старости з поїзду молодого, як парламентарії, дістають дозвіл вступити в обійстя. У дворі вони наближаються до стола, що стоїть серед двору. На столі лежить хліб та сіль. Одночасно з хати виходять два старости з боку молодої та підходять до того самого стола. Всі чотири старости займають місця за столом таким способом, щоб представники одної сторони були навпроти представників другої сторони.' Стоячи так, вони міняються буханцями хліба й тричі цілуються. Потім п'ють горілку, що нею частує староста *молодого.* Далі цей самий староста бере пива чи грушевої юшки, йде до хати й просить дозволу ввійти. Випивши трохи пива сама та почастувавши гостей, мати дає свою згоду. Тоді пересправи, що були розпочаті перед хатою, вважаються скінченими. Парубки, що були покликані для оборони, діставши пляшку горілки та ритуальний хліб, одчиняють ворота й впускають поїзд молодого у двір.

Мигаємо тут два сорти пересправ, що їх провадили паралельно, одночасно^ сепаратно: пересправи двох родин та пересправи двох родів. В історичній дійсності перші попереджували другі; справу спочатку залагоджували між двома родинами і вже потім між двома родами. Цю виставу історичної драми,— найцікавіше, що в ній ми бачимо не історичні персонажі, а сам

гС™ГпДТ™пТ^ИТ^ИВ»РОТ»,6,»РОННТМ ІХ ПРоТИ««Ртежу молодого практикується у всіх слав'янських народів d usi п ; гт^и« , UV^ - 'V-16), з тзкож Г°?^^^арійських народів (див. A. de Gubematis, Stor. сотр. legendes etc 27) momeSnuPtlales,CT 297,319> 236, 242, 246; Laisnel de la Salle, Croyances et

Селянин з Наддніпрянщини. Малюнок І. Іжакевича, гравюра Мультановського.

Типи селян з Житомирщини. Фото 1920-х рр.

історичний народ,— доповнили ще наподобленням ріжних заходів для охорони, яких два ворожі роди необхідно мусіли вживати навіть і тоді, коли наставало замирення. Крім того, церемонія ця відбувається в супроводі ритуалу, що має разом релігійний та символічний характер.

Коли поїзд молодого входить у двір, *мати* молодої (завше тільки мати) виходить з хати назустріч молодому. На матері вивернутий кожух, а в руках вона має миску з водою та з вівсом[136]; вона чекає на молодого, стоячи край стола, що на ньому старости зоставили свої буханці хліба. Молодий також підходить до столу, і тоді мати дає йому миску з водою та вівсом. Молодий підносить миску до рота, наподоблюючи, наче п'є, потім кидає її через голову назад[137], а старший боярин намагається палицею розбити її на льоту. Після цього теща частує *молодого* та всю його *дружину* горілкою і просить до хати.

[136] У Бердичівському повіті (Київщина) вона ще має два буханці хліба під пахвами [Хр. Вовкова, Весілля у Бердичівському повіті. (Рукопис)].

[137] В Мінгрелії «під час походу весільного поїзду два вершники з тих, що пересправляли про шлюб, їдуть наперед... до обійстя молодої, повідомити про наближення кортежу. їх зараз же частують шклянкою вина, хлібом та м'ясом. Не злізаючи з коня, вони беруть шклянки та виливають вино, гарцюючи по дворі та навкруги обійстя, виголошуючи добрі побажання обом молодим* (Laumier, Ceremonies nuptiales, 249, та Wood, The wedding day, I, 981).

Церемонія ця символізує дві річі: перше — лукавство ворога та заходи остороги, яких вживають проти нього, а друге — пророкування та побажання достатку та врожаю (кожух, вода, зерно). Переважає виразно перше уявлення в сучасній свідомості народу, як це видко з певних варіяцій ритуалу. В деяких місцевостях мати молодої, також у вивернутому кожусі, загрожує молодому і тричі підходить до нього, «щоб налякати його». Иноді молодий та старости б'ють її батогом, щоб показати, що вони її не бояться. В инших місцевостях теща дає своєму майбутньому зятеві шклянку води, яку він кидає на землю, після того вона частує його горілкою з своєї власної шклянки тощо. Явна річ, ми маємо тут перед собою дуже старий звичай, мабуть, арійський, який пізніше, коли до нього додано наподоблення хитрощів та ворожнечі, став не таким виразним.

Діставши дозвіл увійти до хати, молодий та його поїзд спочатку все-таки не входять, а, спинившись перед дверима, вичікують кінця дуже характеристичної та повної значення церемонії. Дві свашки — одна з боку молодого, друга з боку молодої,— підходять та зустрічаються на порозі хати, кожна з засвіченою свічкою, хлібом та сіллю. Правою ногою свашки стають на поріг, зліплюють свої свічки докупи, щоб вони горіли одним вогнем, та тричі цілуються через поріг. Явна річ, що цей звичай дуже наближається до того звичаю з смолоскипами в індусів, греків та римлян, а також у германців тощо, коли вживали смолоскипи на весіллі; цей обряд показує справжнє злучення, шлюб двох священних вогнів двох родин, символізуючи разом із тим замирення і шлюбне злучення; через те його и слід віднести до стародавнього культу вогню. Про це нам говорить і пісня, що її при тому співають:

Кремінь, кремінь! Ой дай же нам вогню
Свічки [138] засвітити.

(Чуб., IV, ст. 596).

«Вогонь,— каже Ed. du Meril,— через свою пірамідальну форму та з огляду на плідну силу сонця вважають за символ фалоса (треба, мабуть, зазначити при цьому, що саме слово *раї* по-санскритському означало *горіти* та *родити)*; палкість кохання та шлюбні походні стали такими загальними метафорами, що ввійшли до звичайної мови, і не можна було пристойно святкувати весілля, не маючи запалених смолоскипів... Хоч духовенство й намагалося завести в шлюбні обряди чистоту та здержливість, звичай цей поширився і тримався ціле середньовіччя» [139].

Після цього старший староста, взявши білу намітку, що була колись, а в багатьох місцевостях є і тепер вкриттям голови для молодиць, кладе в неї три калачі та входить в хату з двома старостами зі свого поїзду. Він кладе хліб на стіл, *заховуючи при тому цілковите мовчання*. Тоді мати молодої бере калачі, загорнуті в намітку, та на їх місце кладе свої, а старший боярин та старости відносять їх у намітці в сіни. Роблять це тричі, весь час заховуючи повне мовчання. Хор тим часом співає пісню, яка пояснює це мовчання тим, що ні перші посли, ні ті, що прийшли потім, *«не вміють говорити»*. Екзогамічний характер цього звичаю майже зовсім заник у народній свідомості. Пісня дає дуже наївне пояснення, чому вони не вміють говорити:

Перші посли прийшли,
Не вміли говорити;
Дайте їм води пити,
Щоб вміли говорити;
Дайте їм хліба їсти,
Щоб вміли одповісти.

(Чуб., № 882, 928).

В певних місцевостях Київщини цей обряд виконують перед тим, як мати молодої виходить назустріч зятеві,— це нам здається натуральнішим. Староста та двоє бояр кладуть на тарілку калач, в якому запечено перстня [140] молодої; потім вони беруть намітку, і тоді один з них тримає тарілку з калачем, покладеним на намітку, а двоє инших беруться за кінці намітки. Але на цей раз вони вже не мовчать, як то було раніше, а староста виголошує привітання: «Кланявся молодий молодій, бояре— дружкам, старости — старостам, музики — вухам, світилки — коцюбам, а цимбали — затикачам». Цю тираду він проказує тричі, а хор тим часом усе співає про те, що старости *не вміють говорити*. Після того їх «зв'язують», цебто прикрашають вишиваними рушниками, і тільки тоді мати молодої іде назустріч зятеві, і відбувається та церемонія з вівсом і водою, що ми її зазначили вище [141]. На Волині один з старостів, виходячи по-друге з хати, зриває квітку з *гільця* молодого та обмінює її у старости молодої на квітку з її гільця [142].

Тим часом молода весь час сидить на посаді, схиливши голову на стіл. Її покривають наміткою [143] і кладуть на голову хліб та дрібки соли.

На праву руку коло неї — *її старший брат* (в багатьох місцевостях він мусить бути нежонатий) та молодші брати, чи молоді брати в перших, із здійнятими догори палицями в руках [144]. Повернувшись утретє, старости, що досі мовчали, тепер иноді повторюють *офіційні розмови,* що вони їх провадили вже, коли приходили сватати дівчину. Як і тоді, вони «зв'язані» рушниками і тому мусять платити викупне (або давати хліб, горілку тощо). Иноді, однак, вони виступають як нападники: підходять до братів молодої, здій-

[138] В момент, призначений для шлюбу, поганські лапонці збираються в хаті, і найстарший з присутніх бере огниво та вдаряє ним по кремінцеві, щоб викресати кілька искр для завершення шлюбного злучення (Laumier, Ceremonies nuptiales, 120, та B. Picart, Ceremonies et coutumes religieuses, I, 382).

[139] Ed. du Meril, Des formes du manage, etc., 25—26; див. також A. de Gubernatis, op. cit., 178; Gaya, op. cit., 23, 65, 81; Laumier, op. cit., 233, 293, 330; Wood, op. cit., II, 268; Сумцовъ, О свадебныхъ обыч., ст. 89—91.

[140] Звичай обміну перстнями на шлюбному святі, що поширений у багатьох народів, а особливо у нащадків арійської раси, та який, як відомо, має фалічний зміст (Ed. du Meril, op. cit., 35), майже не має значення в українських весільних обрядах. Народні пісні вказують тільки на каблучки, оздоблені дорогим камінням, що у римлян (Sponsae annulus ferreus mittitur sine gemma, Plinius, Hist. nat. I, 33, cap. 1) та Церквою були заборонені (Ioach. Hildebrandi, De nuptii veterum christianorum, pp. 39—40). У нас обряд з перстнями не має жадної супроводної церемонії та, мабуть, був заведений Церквою разом з иншим релігійним ритуалом, засвоєним від античних народів. У болгарів та в сербів надають більше значення перстням у шлюбному обряді, що можна пояснити близькістю до Візантії. У великоросів міг би також бути вплив поганських племен фінської чи тюркської раси, бо ж, наприклад, у черемисів та инших, що й досі ще не прийняли християнства, вживають перстнів у шлюбних ритуалах (Смирновъ, Черемисы, Казань, 1889 , ст. 136; та Liadoff, La Russie au point de vue physique et ethnographique, 71—72).

[141] Хр. Вовкова, Весілля в Бердичівському повіті (Рукопис).

[142] A. Wereszczynska, Весілля в Острополі (Рукопис).

[143] У Великоросії, в Тульській губернії, садовлять иноді за стіл, замість молодої, яку-будь дівчинку, вкривши її скатіркою; це звуть — *подмѢнѣ невѢсты*. Боярин, запримітивши це, дає дівчинці гроші, і вона уступає своє місце молодій (Этнографическій Сборникъ, вып. II, 1845, ст. 90—91). У словаків двічі пробують одурити молодого, показуючи йому замість молодої яку-будь иншу дівчину (Веселовскій, Старинный театръ въ Европѣ, Москва, 1870, ст. 210).

[144] В деяких місцевостях австрійської України (Східня Галичина) брат молодої озброєний сокирою або иноді дерев'яною шаблею. В східніх провінціях України ще в минулому столітті брат стояв коло сестри з справжньою козацькою шаблею в руках (Калиновскій, Описаніе свадебныхъ украинскихъ обычаевъ, Харьковъ, 1771, III, ст. 161). Сумцов помиляється в своїй книжці (О свад. обрядах, 17), а також у передмові до Каліновського (Харьковскій Сборникъ, III, ст. 161), плутаючи цей факт з иншим, а саме з тим, що *світилка* також тримає меч, оздоблений зеленим гіллям, що, однак, очевидячки, має инше значення.

мають палиці та *б'ються* з ними[145]. Після того пропонують скінчити та замиритися; починають торгуватися і кінчають на тому, що платять викупне, яке складається з найменшої суми грошей та з кількох подарунків для братів, найчастіше ножів (цей звичай дуже характеристичний: очевидно, що це відгомін далекої епохи, коли викупне за молоду, що його давали братам, дійсно платили зброєю). Тільки тепер брати покидають свою сестру і лишають її сидіти за столом. Вони лізуть попід столами і швиденько виходять з хати[146]. В Катеринославському повіті брат молодої, перед тим як одійти, одверто каже: «Тепер ти вже не моя, ти — Петрусева, я продав тебе»[147].

В деяких місцевостях брат молодої, тікаючи після продажу сестри, сідає на коня й од'їжджає, а то просто бере батога в молодого й удає, що сів верхи, та йде з хати[148].

Цю утечу братів зараз же після продажу сестри справедливо вважають за наподоблення того страху, що його колись мусіли відчувати брати, вчинивши дійсно акт продажу сестри, чи, краще сказати, дозволивши її викрасти. Передусім вони мали відповідати перед усім родом, а потім,— можливо, ще в більшій мірі,— перед *парубоцькою громадою,* що й тепер доводить свої стародавні права, як це ми вже зазначили, організуючи *перейму* на дорозі, де має їхати поїзд молодого; а щодо пісень, які супроводять самий акт продажу, то вони повні гірких докорів на адресу жадливих братів[149].

Конфлікт між родиною та родом, що ми його вище зазначили, говорячи про пересправи, які наподоблено провадили старости, вибухає тепер в жорстокій формі.

Побачивши, що брати покинули молоду, дівчата з її поїзду, дружки, виходять з-за стола, злякавшись, що з ними те саме буде. Тоді староста приводить молодого, висаджує його на лаву і тричі обводить його круг столу так, що молодий увесь час іде по лавках. Нарешті він підводить молодого до молодої, що весь час сидить, схилившись до столу, а иноді й вчепившись за

В инших місцевостях навіть ця ритуальна сварка братів молодої з старостами набрала лагіднішого характеру. Напр., на Катеринославщині брат молодої кидає на майбутнього її чоловіка вовчі ягоди (Е. П. Радакова, Свадебные обряды села Орловки [рукопис]). На Київщині за молодою, в куті, стоять два хлопчики, що їх звуть *іцурря.* Вони тримають тарілку з хлібом і чаркою горілки та махають палицями на старостів. Старости, зі свого боку, підходять до них з хлібом та горілкою на тарілці; вони також загрожують хлопцям палицями, а разом із тим дають їм горілки та гроші. Продавши таким способом молоду, *шурря* утікають, а їм услід сміються:

В запіч, шурине, в запіч
З котами воювати,
А не сестру продавати.
(Чуб., № 980).

[Хр. Вовкова, Весілля у Бердичівському повіті (Рукопис)].

[146] В Галичині, коли торг скінчено, брат молодої стає на лаву й стріляє з лука в бояр (Сумцов, О свадебн. обр., ст. 10). У бойків брат молодої, озброєний сокирою, не пускає боярів молодого сісти за стіл і каже до них: «Ви — розбійники, ви прийшли вкрасти дівчину». Після того молодий дає йому гроші, але він все ще не дозволяє їм пройти, аж поки один з *дружків* не скине його з лави і не стане на його місце. Потім він тричі обсипає вівсом присутніх дівчат та роздає їм хустини; тоді вони виходять з-за стола, за винятком молодої, що зостається сидіти, уступаючи таким способом місце поїздові молодого (O. Roszkiewicz, op. cit., ст. 29—32).

[147] Е. Марковичъ, Свадебный пѣсни Елисаветградскаго увзда, у збірнику «Степ», 1886, ст. 206. У Далмації брат молодої виводить її перед сватів і питає, хто хоче її взяти. Замість молодого відповідає один з сватів: «Я беру її» (А. Веселовскій, op. cit., ст. 209).

Наприкінці XVIII ст. на Україні брат молодої, після прибуття молодого до хати, сідав на коня і, швидко об'їжджаючи вулиці села, вдавав таким способом акт умикання. Бояре молодого кидались за ним услід та, нагнавши його, приводили у двір, де викупали в нього коня за незначну суму грошей (Калиновскій, op. cit., Харьковскій Сборникъ, III, ст. 147).

[149] В одній з пісень, що співають при цій нагоді, брата, що продав свою сестру, звуть *татарином.* Як каже Schnyler, в Ташкентській провінції брат так само мусить спочатку боронити свою заручену сестру, а потім він продає її таким самим способом (The bridegroom then goes to the apartement of the bride, but is met at the door by her brother or some relative who does not permit him to enter until, he gives him a piece of money or some small present. Schnyler,Turkistan, I, 1874, p. 141). Слід зазначити, однак, що в деяких місцевостях України дівочий хор співає пісню, в якій говориться, що за дверима є квітка, а за столом дівка; той, хто забряжчить грошима, візьме з собою дівчину (Хр. Вовкова, Весілля у Бердичівському повіті [Рукопис]).

стіл руками. Молодий здіймає з неї намітку[150], відриває її руки від стола,— часто не без зусилля,— цілує її[151]. З цієї хвилини, коли, як говориться в пісні, «чути було соловейка співи», весільне свято набирає еротичного характеру, що визначається дедалі все більше в міру того, як поступає наперед цілий обряд. Ворожнеча між родами зникла, відбиваючись ще тільки на жартовливій формі пісень, що їх співають по черзі хори молодого та молодої. Серед цих пісень, що повні сміховий, знаходяться, однак, і такі, що показують,— так само як і пісні, що супроводять викуп молодої,— як ріжноманітні форми, що наступали одна по одній в історичній еволюції народу, відбилися на його піснях та на його ритуалі. Поїзд молодого то дістає назву *польовничих* чи *розбійників,* то він стає *боярською дружиною;* далі йому дають назву *татар* чи звуть його просто *невірою*[152]; потім це буде *Литва, Ляхи* (Чуб., № 934 та 966), *козаки,* а нарешті *міщане.*

Цей поїзд, що має своїм завданням приставити молоду до хати молодого, не існує у гуцулів східньої Галичини. В них молода, після скінчення церковної шлюбної одправи, іде наперед, щоб бути вже за столом у той момент, коли молодий має вступити до хати. її приймає батько, що тримає в руках хліб та сіль, а також мати, що приносить і дає їй випити мед, обсипаючи її разом із тим житом та пшеницею,— цілком так само, як вона це робила, коли молода від'їжджала до церкви. Мати робить це тричі, після того молода сідає за стіл і трохи їсть. Молодий, наближаючись до хати, сповіщає про своє прибуття через парубків, що виходять наперед[153]. Для того він дає пиріг із сиром, що досі був у нього причеплений до правої руки. Вступивши до хати, посли високо здіймають пирога й питають: «Звідки іде свічадо?» Молода схиляє голову на хліб, що його покладено перед нею на столі, і після хвилини мовчанки, начеб вона над чимсь розважала, відповідає: «Світло йде зусюди; ясно та світло з усіх боків, але найбільше світла та найбільшу ясность поси-

[150] В деяких місцевостях, як-от у Новгород-Волинському повіті, мати молодої кладе коло неї на столі два буханця хліба, і молода на них спирається, весь час вкрита наміткою. Коли молодий, увійшовши, пробує скинути намітку, брат молодої, що стоїть за нею, б'є його по руках палицею. Те саме робить він і тоді, коли *сват* теж пробує зняти намітку. Нарешті дружкові вдається зробити це своєю палицею, оздобленою дзвіночками, про яку ми говорили вище. Дружко не дістає вже ударів палицею, і брат молодої починає торгуватись з молодим і продає йому намітку своєї сестри [A. Wereszczynska, Весілля в Острополі (Рукопис)].

[151] «Поцілунок молодих мав таке велике значення у римському шлюбі, що законовіди вважали його конечним для того, щоб дійсні були дарункові записи з нагоди шлюбу (Code Theodossien, P. III, tit. III, V, I, 5), хоч і не здавали собі добре справи щодо його старовинного релігійного характеру. Після впаду поганства поцілунок зостався як необхідна формальність та найміцніше ствердження шлюбу» *(Ed. du Merit,* op. cit., 87). *Св. Амвросій* (Liber VI, in Lucaro) пише: «Osculum mutui amoris signum est». *Квінтиліян* каже те саме: «Solo oscolo conjuges putari» (Deklam. 870). Але, по Гільдебранду, «eleganter imprimis Tertulliano sponsae illud osculi compessio dictum, quia maritale osculum erat carnalis copulae sen conjugalis actus antecoenium».

Взагалі не можна докоряти св. отцям, що вони не цікавились цим сюжетом. Старі християне,— каже Гільдебранд,— відзначали три роди поцілунків: «primum fiebat honestatis, ergo idque *osculum* simpciter, secundum affinitatis —idque *basium* ex innota pietate, tertium libidinis erat». Перші два були дозволені: «Quis loquor inquit *sanctus Ambrosius* (Lex Hexaern, cap. 9) de oculo oris, quo pietatis et charitatis est pignus: osculantur se et columbae», тимчасом як «oscula meritricia», на думку св. Климента з Александрії (lib. III, Paedag.), «sunt libidinum seminaria et scortationis vel adulterii pudenta preambula» (Jach. Hildebrandi, De nuptiis veterum Christianorum», Helmst., MDCCXIV, p. 44, 45).

Див. також Wood, The wedding day, I, 38 і 63; II, 31, 119, 180; Hekel, Historisch-Filologischen Untersuchungen von den mancherlei Arten und Absichten der Kusse, перекл. *Werner'a* IV, 64; Kempius, De osculo, та Herdeschmidius, Osculogia, цит. у Ed. du Meril, op. cit. (p. 37, note 5).

A. Wereszczynska, op. cit.

[153] Ми вже зазначили пісню, що в ній сокіл сповіщає про прибуття молодих до церкви. Дуже можливо, що ці посли, яких зовсім немає в шлюбних ритуалах західньої України, але які завше знаходяться серед весільних персонажів у південних слав'ян у Болгарії (Чолаковъ, op. cit., 85; Христов, в Теменуга [Temenouga], вид. М. Бліскова, ст. 65—66) та в Сербії (Ami Boue, La Turquie d'Europe, 1840, II, 485), а також в Румунії (Защукъ, Бессарабія, ст. 470—471), в Італії (A. de Gubernatis, op. cit. 175), і т. д.), мають якесь відношення до згаданої концепції стародавніх арійців. Але можна пояснити цей звичай і як модифікацію військових забав, що мали місце під час шлюбу у багатьох народів. У сибірських татар під час шлюбного поїзду давали премії тим, хо перші з'являлись у хаті молодої. Ці премії вішали на стовпи, перед хатою. Першу премію діставав той, хто прибув перший, і т. д. (Laumier, op. cit., 262). В усіх країнах, де існує цей звичай, дають цим послам стрічки або якісь невеличкі дарунки.

лає сонце». Після того вона бере пиріг, що його прислав молодий, та чіпляє собі його до правої руки. Разом із тим вона дає свій, пиріг послам, щоб вони віднесли його молодому в обмін на той, що вона дістала від нього. Мати зустрічає молодого на порозі хати і кінцем мизинця тричі маже йому щоки, чоло та підборіддя медом [154], що вона взяла його з пирога своєї дочки. Молодий підходить тоді до молодої, що весь час сидить за столом, і, побачивши, що її старший брат сидить поруч із нею, поспішає відкупити в нього місце, пропонуючи йому топірця або гроші. Брат, продавши сестру, втікає попід столом, а молодий б'є його батогом по спині. Те саме він робить і з молодою і після того сідає поруч з нею. На столі перед ними лежить пшениця, ще з того часу, як молода сідала на *посад,* та чарочка з медом. Два *гільця,* молодої й молодого, що їх носили перед ними, як вони йшли до церкви та вертались звідти, також фігурують на столі. Молоді кілька разів цілуються, і молода підносить страву до рота своєму молодому [155].

8

Розподіл подарунків. Шлюбна плата на користь роду. Зачіска молодиці. Розподіл короваю. Вечеря. Дівчата виходять. Церемонія з діжею. Приготування до від'їзду. Грабунок посагу. Прощання. Ритуальні удари. Від'їзд кортежу. Пісні.

Після того як молодий сів коло молодої [156], починається розподіл подарунків між цілою її ріднею, і це відбувається в супроводі ріжних церемоній та благословення. Тут ще раз ми бачимо останки стародавнього викупного чи, точніше, платню від молодого цілому роду, до якого належить молода. Дружко або старший боярин, діставши благословення від старости, кладе кожний подарунок окремо на тарілку з хлібом і голосно викликає того, кому подарунок призначений: «Чи є в хаті такий а такий родич молодої?.. Молодий та молода, сват і свашка та я ласкаво просимо прийняти цей почесний подарунок. Прошу вас!..» Сама урочистість цих закликів, реєстрація,— звичайно, ритуальна,— цих дарунків на сволоку батогом, нарешті, формальний договір щодо цього, в якому точно означено число, а навіть вартість дарунків,— все дає право думати, що це не були жертви з доброї ласки та з великої приязні молодого, але що вони являли собою плату за молоду на користь цілому роду. У болгарів цю плату платили грошима і дуже добре відріжняли од *агарлика* чи *баштино право* (батьківське право), якого не платили, коли молода не заховала дівоцтва; згадана плата має у них назву *обучта* (oboutchta), цебто *взуття,* і батько проданої молодої на ці гроші справді купував взуття цілій родині, чи, краще сказать, родинній комуні, тоді

Шлюбний обряд з медом, дуже поширений у стародавніх індусів, практикується у багатьох народів (A. de Gubernatis, op. cit., 100, 156, 197; Сумцовъ, О свад. обр., 149—150; Wood, The wedding day, I, 219), а особливо у південних слав'ян (болгарів та сербів).

'* Наука, вид. М. Наумовича, 1889, VIII, 480—481.

[156] В певних місцевостях Галичини молодих знову пов'язують рушником або поясом, що його протягають їм під руками, і вони цілий вечір зостаються в такому становищі (O. Roszkiewicz, op. cit. 32). В індусів батько молодої зв'язує руки молодих святою травою; поли їх одежі також зв'язані (Walter K. Kelly, Curiosities of indo-european tradition and folk-lore, L. 1863, 292). Цей звичай дуже поширений у всіх народів (див. Ed. du Meril op cit 34 47-Gaya, op. cit. 57,61, 111; Laumier, Cerem. nupt., 180, 192, 211, 233, 252, 329; Wood, The wedding day, I, 127; A. de Gubernatis, op. cit., 220), а тому, що він оснований на тому самому принципі, що й злучення рук та звичай їх зв'язувати, то його заведено і до християнського культу. (Quod antem nubentes post benedictionem vitae uno invicem vinculo copulantur, videlicet, ne compagem conjugalis unitatis disrumpant. *Gsid. Hisp.* цит. у Гільдебрандта De nuptiis etc., 76).

як *агарлик* належав йому персонально, хоч найчастіше він дає його дочці як удовину частку [157]. Ще инша обставина дає нам право триматися нашої думки щодо цього: коли розподіл дарунків скінчено, жінки, що не належать до родини, але, очевидячки, належать до того самого роду, вимагають також своєї частки. Взявши відро та вилізши на лаву коло печі (завше священне вогнище), вони б'ють у відро, як у бубон, одночасно співаючи та вимагаючи своєї частки викупного [158].

Негайно після того переходять до розподілу подарунків од молодої. Мати молодої іде до *комори* та приносить звідти відро, повне вишиваних рушників, їх дають старшому бояринові молодої, а він кладе кожного рушника окремо на тарілку та розподіляє їх межи всією ріднею молодого з тими самими церемоніями, які ми описали вище. Хор супроводить все це піснями. Тому, що подарунки від молодої бувають завше тільки рушники, здається, можна гадати, що ми маємо тут тільки ще раз повторену церемонію «в'язання», пристосованого тепер уже до цілої родини молодого.

Починають потім розплітати косу молодій (коли цього не зроблено раніше, як це ми вже вказували, або коли це не має бути зроблено трохи пізніше) та зав'язують їй на голову *серпанок,* звичайний для молодиці. Церемонія ця відбувається так: староста благословляє починати, молоду садовлять, найчастіше на діжі, застеленій кожушиною; підходить молодий, виймає з коси стрічку, що була туди вплетена, та бере її собі. В деяких місцевостях, де дівчата носять у косах багато *бинд,* як-от особливо на правому березі Дніпра, сама мати виймає їх з коси молодої. «Мати дочку годувала,— каже пісня,— нині ворогом її стала: бинди з кіс її виймала, білим серпанком в'язала». Дві свашки стають коло молодої, кожна тримає хліб під пахвою. Вони розчісують молодій волосся, мастять маслом, а потім одна з них бере гребінь, зачісує ним молодого, а після того тим самим гребенем чеше волосся молодій [159]. Свашки чешуть так по черзі, тричі під час цієї церемонії переміняють хліб, кожний раз цілуючи його. Потім (на лівому березі Дніпра) заплітають волосся молодій не в одну косу, як це роблять всі дівчата, а в *дві.* Молода мусить конче плакати під час цієї церемонії [160]. Після того беруть очіпок і намагаються вдягти його на голову молодій, але вона зриває його з голови та відкидає геть від себе, на поріг хати. Коли їй пощастить це зробити, а парубки, що стоять коло порога, заберуть очіпок, то молодий мусить викупити його, давши їм трохи грошей. Нарешті після того, як молода відкинула очіпок тричі, його остаточно вдягають їй на голову, і тоді підходить до неї мати з наміткою [161] і покриває нею дочку, перед тим перехрестившись. Наміткою покривають молоду поверх очіпка, і вона, так само як і раніше,

[157] Bogisic, Zbornik sadasnjih obic. u juzn. Sloven, 221, 259.

[158] Чубинскій, Эксп., IV, 363—364. Такий самий звичай і в білорусів. Див. Этнографическш Сборникъ, I, 165, 166.

[159] В Абіссінії священики «відрізують у молодого трохи волосся з верху голови, а також і в молодої з того самого місця, потім мочать його в медовому вині і кладуть волосся молодого молодій, і навпаки, на те саме місце, де воно було відрізане. Після цього вони кроплять їх свяченою водою згідно з своїм обрядом> (De Chollieres, La foreste nuptiale, P. 1600, reimpr. Bruxelles, 1865; Laumier, op. cit., 273).

[160] Ритуальний плач, обов'язковий для молодої, часто трапляється в усіх народів,— в азійських татар, у Занзібарі, в Канаді (Laumier, op. cit., 267, 317—318, 323) тощо. A. de Gubernatis робить навіть спробу класифікувати випадки, коли молода мусить плакати під час шлюбних обрядів (Storia сотр. degli usi nuzziali, 153). Але нам здається, що всі ці причини можна звести до жалю за родиною, до непевности щодо майбутнього, нарешті, до оплакування свого дівоцтва та дівочої волі. «Коли молода,— читаємо у Gaya (op. cit. 32),— не плаче під час шлюбу, повстає великий сумнів щодо її дівоцтва; тому молоді часто мають у своїх хустках цибулю, щоб викликати нею сльози».

[161] Намітка — стародавнє вбрання замужніх жінок на Україні, що ми вже його бачимо й на малюнках та фресках XI—XII вв. (наприклад, на портретах кн. Святополка та його родини в славетному Зборніку Святослава,

мусить противитись цьому [162]; часто, перш ніж начепити намітку, нею помахають кілька разів над головою молодої [163].

Вбравши молоду в намітку, іноді ще надягають їй шапку молодого. Але вважалось би з боку молодої за образу для молодого та за велику неввічливість, якби вона спробувала скинути її з себе.

На Катеринославщині дружко кладе *очіпок* та намітку на віко діжі, ставить віко собі на голову й обертається кругом на одному місці. Тоді нахиляють голову молодої, і брат її починає розплітати їй косу, а свашки та сестри надягають *очіпок* та *намітку*. Само собою, що молода мусить увесь час плакати і трохи противитися цій процедурі [164].

Пісні, які супроводять оці церемонії і що їх співають *свашки,* в поетичній алегорії дають зрозуміти молодій, що вона з цього часу належить до їх стану і мусить примиритись із своєю долею: «Хилися, калинонько, хилися, не журися, невістонько, не журися; обломаем калиноньку, заберемо дівчиноньку». Дівочий хор, одповідаючи, каже молодій: «Ми зведемо калиноньку, не дамо ми дівчиноньки». Тоді свахи ваблять дівчину, обіцяючи їй очіпок з перлами. Дівчата, зі свого боку, радять їй не спокушатись обіцянками свахи та обіцяють їй від себе знову заплести їй косу та прикрасити її вінком з перлами. Свахи переконують далі, що очіпок молодиці кращий, ніж дівочий вінок, а потім, вдаючи, що вони вичерпали всі аргументи, звертаються до матері та просять, щоб вона вийняла стрічки з коси своєї дочки. Тоді дівчата співають: «Бідна Маруся, жалко нам, що ти покликала нас на вечерю»,— начебто хочуть одійти. Тоді поїзд молодого, наче виправдуючись в усіх насильствах, зачинає иншої пісні: «Зозуля в садочку звила собі гніздо, та жалкується, що сокіл [165] знищив його та порозкидав зозулята». Сокіл одповідає: «Марно гніваєшся на мене, це не я знищив твоє гніздо та розкидав твоїх зозулят; гніздо знищив буйний вітер, а дітей розкидав дрібний дощик...» Маруся жалкувалась на Василя: «Нащо ти розплів русу косу, нащо розігнав моїх подружок».— «Не жалкуй, Марусю,— одповідає, їй Василь,— це не я розплів твою косу, це твій рідний брат, це не я розігнав твоїх подружок, це старший сват» [166].

Скінчивши обряд покриття голови молодої, приносять урочисто жертвений хліб — *коровай* — та починають процедуру його розподілу. Старший

1073 р.), тепер майже вийшла з ужитку. її замінили тепер майже скрізь маленькою хусткою, з якої зав'язують щось на кшталт малого тюрбана, і ця форма тільки почасти модифікується в ріжних місцевостях. Тепер *намітку* носять тільки жінки дуже літнього віку, та й то скорше як *ритуальне вбрання,* на весілля чи на похорон. Взагалі, ця намітка, що її вдягають на весіллі, переховується аж до похорону жінки.

[162] Вище ми вже спробували пояснити обряд одрізування волосся та розплітання коси. Edelstand du Meril вважає, що це «виконання ритуалу, який можна знайти в усіх жертвах. Перше ніж заколоти жертву, її присвячують богам, відрізуючи в неї трохи шерсті на лобі». «Потім,— каже він,— цій міфічній тонзурі надано важливе значення і поширено в буквальному розумінні: довге розпущене волосся потрохи стало здаватися офіційною ознакою чистоти (incapillis esse,— стало виразом закону,— in virginitati esse»). E. du Meril, op. cit., ст. 16—17. Див. також Сумцовъ, О свад. обыч., ст. 151, passim.

[163] Про дуже стародавній і дуже поширений у всіх народів звичай вживати намітку як ритуальне вбрання трактувало багато авторів, як сучасних, так і старих (Festus, S. V., p. 112, ed de Lindem; Varron, I, 4, p. 77; *Tertullian,De* Velandis virginibus; *Gisidore Hispaliensis; Hachenberg,de* re vestiaria veterum Germanorum, par XI; *Gothofreudus,* De velandis malieribus; *Rechenberg,* De velando muliere; *Edel. du Meril,* op. cit., 17—19; *Hildebrandt,* De nuptiis veterum christ., 70—75; *Wood,*The wedding day, index, p. 268; *Сумцовъ,* О свадеб, обыч., 157—161, тощо). Все-таки не все ще в цьому питанні вивчене. Ми не можемо тут займатися цим, але нам здається, що треба передусім розріжняти три форми вживання намітки: ритуальна намітка молодої, звичай покривати голову замужньої жінки та намітка, що нею покривають обох молодих чи то в церкві, чи то в якомусь иншому місці. В українському шлюбі дві перших форми трохи переплутані, але ми побачимо трохи далі, що їх можна одріжняти одну від одної під час весільних обрядів.

[164] Е. П. Радакова, Свадьба въ селЪ Борисовкъ Славяносербскаго уЪзда (Рукопис).

[165] A. de Gubernatis (op. cit. 150), зазначивши в російській народній поезії цю персоніфікацію молодого в вигляді сокола, додає: «Nella poesia vedica, lo spraviero porta l'ambrosia, figura dell fallo che porta il seme genitaleffo.

[166] Olga Roszkiewicz, op. cit., p. 34, № 108.

М. Зінов'єв. Роздача короваю. Гравюра. 1881.

боярин, вимивши руки, тричі просить у старостів благословення принести коровай: «Пани старости та підстарости, благословіть *святий коровай* до хати внести». «Хай вас бог благословить!» Потім він іде в *комору* і вертається, несучи коровай на віку діжі, застеленому наміткою. Ставши на порозі хати, він не раз просить дозволу старостів переступити поріг, і то завше з тою самою сакраментальною фразою, що повторюється без кінця в усіх шлюбних обрядах. Після того старший боярин входить до хати і ставить коровай на стіл. Розуміється, все це іде в супроводі ритуального співу, і хор, як це він робить завше, описує та пояснює кожний чин весільних персонажів. Діставши від старости благословення на розподіл короваю між усіма присутніми, старший боярин цілує його [167] та починає краяти «золотим ножем», як каже пісня [168], а його товариш розкладає на «срібну тарілку» та розносить усім присутнім, за порядком споріднення та за віком кожного. Верхня частина короваю, як ми вже зазначали, являє собою місяць: розрізана по половині, вона припадає молодим; мати та батько молодої [169] дістають дальші шматки і т. д. В той самий час хор нагадує старшому бояринові, що він також має право на участь в цьому розподілі; він вимагає своєї частки, загрожуючи, коли що, не віддати молодої (Чуб., № 1067), а то й загороди-

[167] «Aubrey sages in one of his manuscripts: «When I was a littleboy (before the civil wars) have seen accorring to the custom Hen, the bride and bridegroom kisse over the bride-cakes at the table» (Wood, op. cit., 225—226).

[168] «Щоб виявити активність та завдячувати своє щастя тільки самому собі, римлянин з нагоди свого шлюбу власними руками чинив жертви, хоч при всяких инших обставинах він це доручав жерцям» (Consensu parentum tabulis etiam martus nuncupatus, ad nuptias officio frequenti cognatorum et affinium stipatus, templis et aedibus publicis victimam immolabat. Apulee, Metamorph., I, IV). *Ed. du Merit,* op. cit., 38.

[169] В східній Україні мати дістає при розподілі пару черевиків, зроблених з тіста, а батько одну сову, з числа тих, що оздоблюють коровай. Е. П. Радакова, Свадьба въ селѣ ОрловкЪ Славяносербскаго у-взда (Рукопис).

ти молодому дорогу та одібрати в нього коня («Степ», ст. 213) . Цей звичай, так само як і зазначені вище звичаї перейми та викупного за молоду, вказують на сліди дуже старих соціяльних форм. Явна річ, було необхідним, щоб усі присутні родичі брали участь в розподілі цього священного хліба, бо колись існував навіть, як це показує одна, мабуть, дуже стародавня пісня, звичай засвічувати свічку та шукати по всіх кутах хати, щоб переконатись, що нікого з родини (чи роду) не забули наділити (Чуб., № 1074). Крім того, сліди цього стародавнього звичаю ми можемо бачити ще й у тому, що старший боярин тричі запитує присутніх, чи всі мали свою частку короваю. Пісня, яка висловлює побоювання, чи вистарчило короваю для всіх, також заховує в собі зазначені сліди (Чуб., №№ 1065—1066). Підкреслім у цій церемонії розподілу короваю ще факт, який, явна річ, має абсолютно релігійний, а одночасно й юридичний характер: старший боярин, перед тим як поділити коровай, обома руками здіймає тарілку над головою, іноді навіть вдаряє цею тарілкою об сволок. Зовсім те саме роблять індуси, коли, сідаючи їсти, першу ложку рижу вони здіймають врівень з головою та присвячують у думці цей риж Сіві (Siva) чи Вішну (Vichnai) [170].

За розподілом короваю іде останній акт весільних обрядів у хаті молодої, а саме — переведення її до чоловікової хати. Починають з *вечері,* що була колись, без жадного сумніву, цілком ритуальною і заховує й тепер відповідні цьому характерові риси. За стіл сідають за тим самим порядком, як сиділи на посаді, цебто молодий на почесному місці, на покуті, *під образами,* молода по праву руку коло нього. Далі з обох боків сідають особи, що входили в поїзд, за винятком старшого боярина, що сідає навпроти молодого. Після того як староста благословить, як звичайно, подають вечерю, що на цей раз складається переважно із звичайних страв. В деяких місцевостях, однак, дотримують дуже стародавніх обрядів. На Поліссі, наприклад, подають півня, що його печуть за селом, на якому-небудь горбочку, живого, прив'язавши його до драбини чи якогось дрючка, обмотаного соломою [171]. Молоді зовсім не їдять за столом, а потім ідуть вечеряти в комору, і то тільки виконуючи цим те, що наказує звичай: їм дають туди тільки одну тарілку та одну ложку, якою вони їдять по черзі [172].

Після вечері нагадують дівчатам, що їм пора прощатися з молодою та

[170] Taylor, La civilisation primitive, II, 508. Розподіл священного шлюбного хліба відбувається більш-менш урочисто у всіх слав'янських народів та й в инших, які не забули ще цього звичаю: у болгар (Христовъ, Свадбенскій обычай в с Гасанлар у Збірнику Теменуга, вид. М. Блискова, Варна, 1881, ст. 65; Чолаковъ, op. cit., 78, 79, і т. д.); у сербів (Ami Boue, La Turquie d'Europe, II, 490); в Англії (Wood, The wedding day, II, 225) тощо, і скрізь дбають, щоб розподілити його між усією ріднею без найменшого винятку. У Мінгрелії, після того як священик скінчить одправу, хрещений батько бере хліб і розламує його; перший шматок він дає в рот молодому, другий — молодій. Робить це тричі, а сьомий шматок лишає собі та з'їдає його (Laumier, Ceremonie nuptiales, 252).

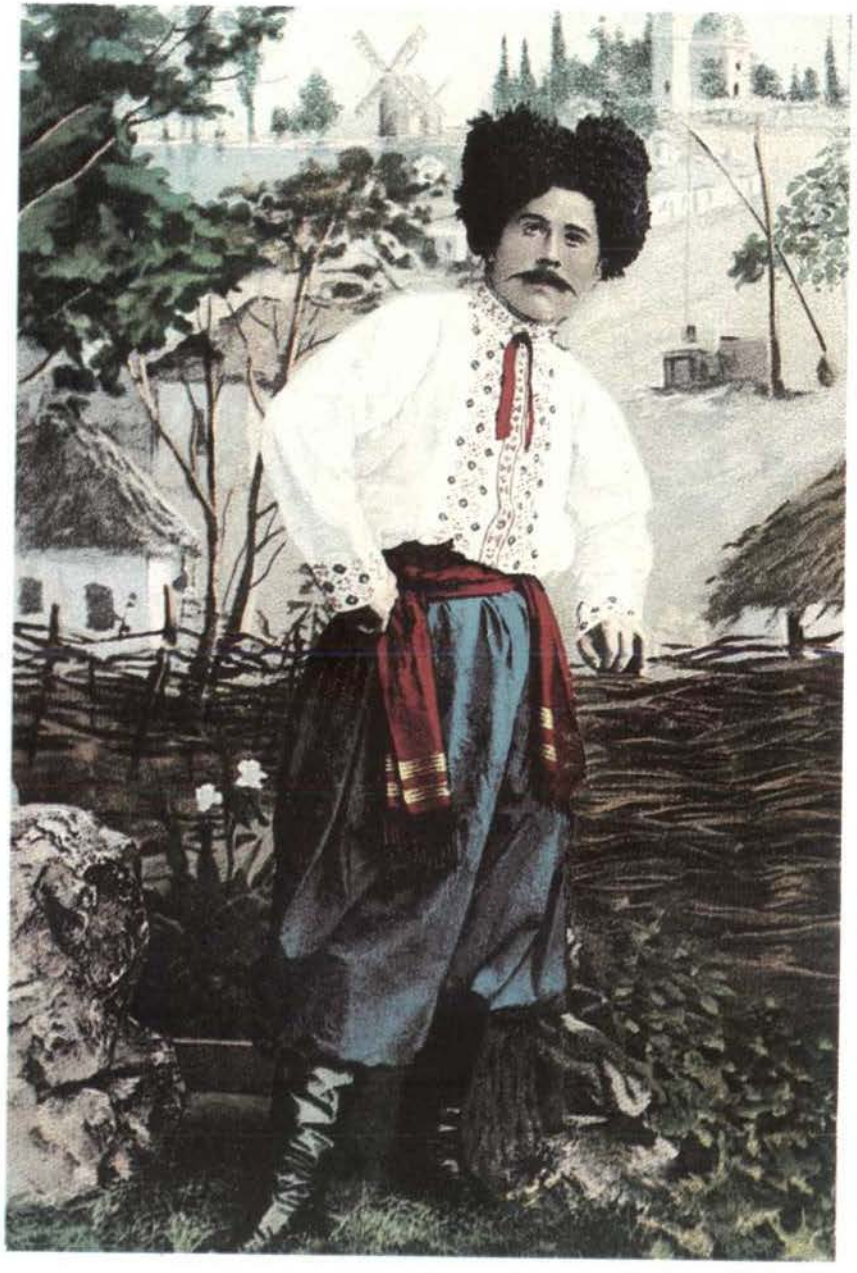
[171] *Чубинскій,* Экспед., IV, 385, та *Янчук,* Малорусская свадьба, ст. 50. У багатьох народів «шлюбний ритуал наказує пити кров півня, їсти його м'ясо. Потім його ріжуть з великою церемонією... В Ельзасі півень — найважніша страва на весільному бенкеті. В Богемії, зараз же після вінчання, ідуть на велику площу, де батьки дають plampatch'eei (чи thalame — бояринові, шаферові) півня; він прив'язує його до дерева, співає і танцює навколо нього. Потім він кричить: «Під вільним небом кров освятить цей шлюб!> І всі повторюють: «Кров його освятить, освятить...> Боярин обертається ще тричі на каблуках, махає на два рази шаблею, а за третім разом зрубує голову півневі і... окроплює кров'ю молодих, потім присутніх> (Grohman). Колись у Данненбургу (графство Бранденбург) щороку полювали на півня... Всі бігли за ним... потім забивали його палицею та подавали на бенкеті, в якому брали участь всі сельчане. Вважали, що це сприяє зростові худоби... (Adalbert Kuhn, Markische Sagen), цит. у El. Reclus в його монографії про півня. У Франції (Indre), на весіллі протикають півня довгою шпичкою та печуть його (Laisnel de la Salle, Croyances, Legendes, II, 28).

[172] В деяких місцевостях, де покриття молодої не попереджує вечері, всі страви покриті тарілками; це символічно вказує на те, що голова молодої мусить бути покрита зараз же після вечері. Мати виймає бинди з її коси, знімає з неї вінок та надягає їй *очіпок* і *намітку,* як ми вже зазначили вище [Хр. Вовкова, Весілля в Бердичівському повіті (Рукопис)]. Часто, однак, покривають голову молодої вкриттям замужньої жінки після того, як вона стала нею de facto,— post deflorationem.

*Парубки. Листівка початку XX ст. *.*

*Українець. Листівка початку XX ст. Видавництво «Рассвет». Київ *.*

*Жниця. Листівка початку XX ст. Видавництво тов. Грандберг. Стокгольм *.*



*Парубок. Листівка початку XX ст. *.*

*Молодиця. Листівка початку XX ст. Видавництво «Рассвет». Київ *.*

*Молодиця. Листівка початку XX ст. Видавництво «Рассвет». Київ *.*

Селянин з Сяноксього повіту (нині — Польща). Акварель Ю. Глоговського. Кінець XVIII — початок XIX ст.

Селянин з села Дубче біля Синяви (нині — Польща). Акварель Ю. Глоговського. 1834.

*Обід. Листівка початку XX ст. Видавництво «Рассвет». Київ *.*

*На Великдень. Листівка початку XX ст. *.*

М. Пимоненко.
Великодня утреня.
Олія. 1904.

Селянин із Стрийського повіту (Львівщина). Акварель Ю. Глоговського. Кінець XVIII — початок XIX ст.

Селянка з околиць Долини (Станіславщина). Акварель Ю. Глоговського. Кінець XVIII — початок XIX ст.

Селянин з Покуття. Акварель Ю. Глоговського. 1834.

Селянка з Могильниці на Тернопільщині. Акварель Ю. Глоговського. 1834.

Селяни Чорнобильського та інших поселень Радомишльського повіту. Малюнок Де ля Фліза. 1854.

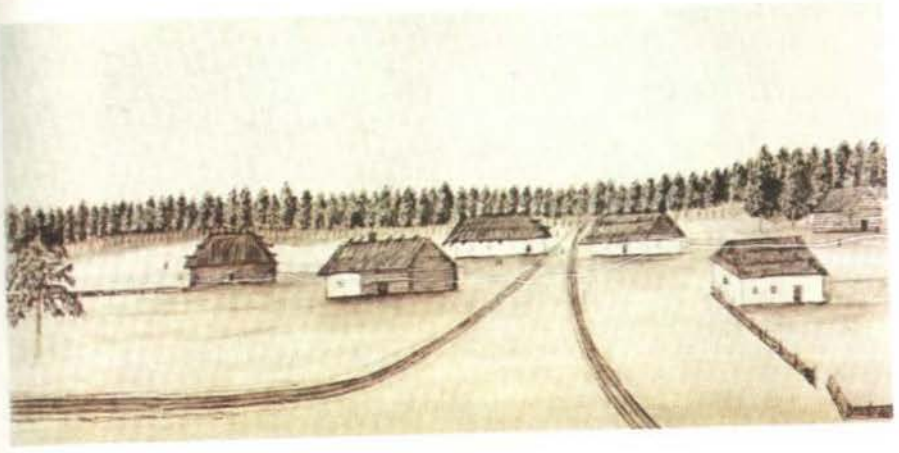
Селяни з Київського Полісся. Малюнок Де ля Фліза. 1854.

Селяни Глеваського, Кожухівського та інших поселень Київського повіту. Малюнок Де ля Фліза. 1854.

Селяни з Центральної Київщини. Малюнок Де ля Фліза. 1854.

Селянин з села Довге поблизу Янова (Теребовлянщина). Акварель Ю. Глоговського. Кінець XVIII — початок XIX ст.

Міщанка з Заліщик (Тернопільщина). Акварель Ю. Глоговського. 1834.



Зрубне і стовпове житло в селі Рудка поблизу Чорнобиля на Київщині. Малюнок Де ля Фліза. 1854.

Сапання. Листівка початку XX ст. З колекції Михайла Фіголя.

*Сусіди. Листівка початку XX ст *.*

йти додому: «вона вже не ваша, вона — наша» [173]. Всі дівчата одходять, прощаючись з молодою словами ніжної пісні:

Прощай, прощай, уже ми йдемо,
Уже твоє дівування
З собою беремо.

(Чуб., № ИЗО).

В одній з весільних пісень говориться: «Іди собі, ти вже невіста, ти вже відокремлена від нас; ти заручена, то вже вийшла з нашого брацтва; ти молодиця, ти вже не дівчина» [174]. Старша дружка, прощаючись з молодою, бере її за руку і вдає, що хоче її забрати з собою; але молодий зараз же старається затримати молоду, вхопивши її за полу одежі. Він тримає її за полу весь час, поки дівчата прощаються з нею. Дівчата, що вже жадали від неї, щоб вона віддала їм свого вінка та бинди з коси, спиняються ще раз під вікном, щоб запитати, де її ключі. Молода відповідає їм ритмічною фразою: «ключі в пшеницю я закинула, щоб заміж вийшли всі ви на ближчі м'ясниці; ключі я в овес закинула, щоб ви всі пішли тою самою, що й я, дорогою» [175].

Зараз же після того, як одійдуть дівчата, виносять у двір діжу, ставлять її на лаву та покривають рушником. Кладуть на неї хліб та сіль. У східній Україні (Слободська Україна) замісць діжі иноді ставлять просто цебер. Потім приводять за рушник молодих. В супроводі всього товариства молоді тричі обходять навколо діжі [176]. Иноді кидають молодій під ноги поліна, щоб пізнати, чи працьовита вона. Пізнають це, спостерігаючи, що вона робитиме з перешкодою: чи просто йтиме на поліно, не звертаючи на нього уваги, чи відштовхне його ногою, чи нахилиться, щоб рукою одкинути його; останній спосіб вважається найсприятливішою для неї ознакою . Виконавши цей обряд, всі вертаються до хати. Свахи, які ще не відійшли, починають співати пісень, що відповідають розлученню молодої з родиною, а *бояре* молодого беруть посаг молодої та навантажують його на віз. Найважніша частина посагу — це *бодня* у бідних чи *скриня* у заможніших. В ній переховується білизна та инші речі з одежі молодої[178]. Наподоблюючи крадіж та грабунок, бояре жартами хапають все, абищо. Беруть коцюби, сита, віники, миски, хапають навіть образи. Одночасно сільські парубки роблять всякі збитки, щоб перешкодити молодим од'їхати: крадуть батога, виймають затички, що тримають колеса на вісях, тощо [179].

[173] Елена Марковичъ, Свадебныя ПѢСНИ Елисаветградскаго уѣзда, у збірнику *Стен,* 1886, ст. 213.
[174] Там само, ст. 166.
[175] A. Wereszczynska, Весілля в Новгород-Вол. повіті (Рукопис).
[176] На Корсиці (Corse) «le donne fanne sedere la sposa sudiuno staio pieno di grano, et toltano ciascuna una manciata gliela versando sul capo girandole attorno e cantando in coro *la ballatetta*,* з бажанням їй продукувати «figli maschi in quantita» etc. (A. de Gubernatis, op. cit., 278).
[177] У Франції, в околиці Клюї (Cluis), «молоді натрапляють на віник, покладений на порозі. Коли молода добра господиня, вона підійме віника, метне кілька разів по хаті і поставить на місце... а коли вона переступить через нього, не піднявши й не вживши його, це віщує, що вона буде ледача та непутяща» (Laisnel de la Salle, op. cit., 47). В багатьох місцевостях Італії «la suocera sbarra la porta con una scopa; se la sposa eprudente, deve alzarla et port aria al posto suo; se invece vi passa sopra, vorraessere una cattiva massaia» (A. de Gubernatis, op. cit., 76).
[178] «Mipiace osservare,— каже A. de Gubernatis,— come quia nelPino vedico (Rig-veda, X, 85) abbiamo una specie di corredo nuzziale nel cofano (ko9a) nel coltrone (upabarhanam) e nel belletto (abhpanganam) che la sposa porta conse, mentre viene condotta alia cosa dello sposo... II coffane, il letto et l'occorrente per la teletta sono pure indispensabili o quasi tutti i nostri corredi... Questo coffano poi su ol mettere a piedi del letto nuzziale come per suo comprimento (op. cit., 129). Мабуть, те саме являє шлюбна скриня з різьбленого дерева, оздоблена фалічними барельєфами, що її можна бачити в Парижі, в музеї Клюні. У Франції вживають для того спеціяльні скрині, що фабрикуються в Парижі (Ed. Forestie. Baptemes, mariage etc. au XIV siecle a Montauban, Mont. 1884, p. g.].
[179] O. Roszkiewicz, op. cit., 38. У хевсурів на Кавказі, коли рідня вбитого згоджується задовольнитись викупним, два роди залагоджують справу на спільному бенкеті; але сама передача викупного мусить мати ритуальну

Батько й мати дають останнє благословення молодим, і після того їх виводять з хати. Бояре допомагають молодій сісти на воза [180] і кладуть їй у ноги *чорну курку* з зв'язаними лапами, що їй дала мати [181]. Іноді молодий перший сідає на воза; тоді вкривають молоду ще наміткою чи великою хусткою, а молодий з дружком, що сидить спереду, тричі проїжджає возом коло молодої, і за кожним разом, їдучи повз неї, він ляскає в повітрі батогом, а то й злегенька вдаряє молоду, примовляючи: «Кидай батькові норови та бери мої!» Потім молодий та старший боярин сідають з обох боків коло молодої на возі. Тоді мати підходить до коней, прикрашених червоними стрічками (якщо це воли, то роги їх оздоблені позолочуваним папером), бере їх за поводи й виводить на вулицю, бажаючи ще раз щасливої долі своїй дочці: «Щаслива тобі, донечко, доріженька та цяя нічг >» Все це відбувається вже в досить пізню годину ночі, і жінки супрово ! весь обряд піснями.

В одній з цих пісень говориться:

Викотили, викотили,
Та медову бочку [182],
Видурили, видурили
В пана свата дочку.
Та поклали її, милу,
На постелю білу...
Ой ми ж її не дурили,
Сама захотіла
Червоного буряка
До білого тіла...

В иншій пісні рідня молодої звертається до товариства молодого та просить їх не бити дівчини та не сварити її, а прийняти її, як гостю, не пускати її ходити босою по росі на луках та давати їй кожуха зимою. Мати молодої звертається нарешті до свого зятя та просить його пригорнути жінку до свого серця та дати їй *ознаку,* цебто дати доказ її дівоцтва .

Дочка прощається з матір'ю дуже ніжними словами:

На добраніч, на добраніч,
І не на одну годину, і не на всю ніч,
І не на всю ніч, і не на весь рік,
І не на весь рік, а на весь вік.

А бояре похваляються, голосно співаючи:

Ми бояре-ловчі, у нас ноги вовчі;
Ми вловили звіринку, вона має перинку...
Ми її піймали, у перину загортали...

форму *грабунку:* двом молодцям з роду вбитого доручається *заграбити* умовлену частину худоби з роду того, хто вбив (Макс. Ковалевскій, Законъ и обычай на Кавказъ. II, 17).

У всіх слав'янських та індоєвропейських народів молода їде в супроводі товаришів молодого, иноді повійськовому озброєних, щоб оборонитись та відбити всяку спробу захоплення молодої (Ed. du Meril, op. cit., 50; Laumier, Cerem. nupt., 138, 159 etc.).

У Болгарії замісць курки дають півня, оздобленого намистом з печених кукурудзяних зерен. Один з *сватів* урочисто несе його в поході.

[182] Про символічне значення бочки див. *Потебня,* Объяснеше малорусскихъ и срод. народи, пъсенъ, II, ст. 9.

[183] A. Wereszczynska, op. cit. (Рукопис).

[184] O. Roszkiewicz, op. cit., 27, № 124, 125.

Ритуальні удари батогом, що молода дістає від свого майбутнього чоловіка, практикуються у всіх слав'янських та в инших індоєвропейських народів [185], їх пояснюють самі слова молодого, які він примовляє, і пісні, і коментарії вчених, як символ підлеглости жінки чоловікові. Сумцов, на нашу думку, дає дуже правдоподібне пояснення цього примітивного значення. Він знаходить в них аналогію з ритуальними ударами луперків під час луперналій (Lupernalia —свята в честь Пана) у стародавніх римлян та з медоносними батогами асвінів (Asvines), що символізували ранню та вечірню росу, що сприяє родючості нив [185a]. Цей погляд підтверджується звичаєм, що переховався в багатьох місцевостях, де молодий тільки обмахує довгим батогом молоду з усіх боків [186], а то й вдаряє ним по возі [187], об'їжджаючи навколо. Знаходять також вказівки щодо цього звичаю на Білорусі, де молодих підіймають зі шлюбного ліжка ударами батога; тут батіг чи палиця фігурує, як і взагалі в більшій частині шлюбних обрядів. Знаходять також наближення до цього у пісні, що її співають, виконуючи звичай посипати зерном людей та хати на Новий рік; в цій пісні св. Ілля сходить з неба на весілля з хлібовим батогом у руках. Де махне він батогом, там родить збіжжя.

Але можна припустити також ще й инше пояснення, не таке міфологічне, але яке не виключає, однак, пояснення Сумцова. «Необхідність покладатись на пам'ять свідків,— каже Ed. du Meril,— дала походження одному дуже брутальному звичаєві: після всіх обрядів присутні жорстоко вдаряли один одного, щоб краще все запам'ятати» [188]. Як каже Макс. Ковалевський, подібні удари, як символи чисто юридичні, практикуються в країні хевсурів на Кавказі при складанню договорів: «Не забувайте, що в мене позичено стільки й стільки грошей!» Це нагадує поличники штирійських селян та січення хлопців у Великороси, коли відновляється межа після сперечання [189]. Релігійний ритуал міг перетворитись тут в символ.

Під час цілого походу до хати молодого весь час співають: «Вроди, боже, гречку, чорну, кострубату; ми ведем невістку, молоду й багату» [190].

Привезено гілля
Ой з-за гір та й в поділля.
Посажено го в місті, в городочку,
Під муром в холодочку,
На білім камінейку;
Вином го підливано,
Шафраном підсипано.
Марно зілейко заквіло,
І маленько зародило,
Єно дві ягодойки,
А обі червонойкі [191].

[185] Див.: Сумцовъ, О свад. обыч., 94; Krauss.Sitte und Brauch der Stidslaven, 385; Боевъ, Къ брачному праву болгаръ, 40; Liebrecht, Volkskunde, 376, 377; Laumier, Cerem. nuptiales, 91; Wood,The wedding day, II, 48, 112, etc. У черемисів Казанської губернії молода не зразу сідає на воза; вона ставить одну ногу та й одходить. Так вона робить тричі, аж поки візник поїзду не змушує її сісти ударом батога (Смирновъ, Черемисы, 130, 131).

[185a] Сумцовъ, op. cit., 94, 95.

[186] Он. Гриша, Весілля в Гадяцькому повіті Полтавської губ. (Рукопис).

[187] Елена Марковичъ, op. cit., *Степ.* 215.

[188] Ed. du Meril, op. cit., 13. «У Швеції, після шлюбного благословення, коли надягають перстень, присутні, повернувшись спинами, б'ють один одного кулаками, щоб запам'ятати такий урочистий акт, так само, як роблять вони, коли комусь надається шляхетство» (De Collieres, La foreste nuptiale, reimpr. 1865, p. 83).

[189] Макс. Ковалевскій, Законъ и обычай на Кавказъ, М., 1890, ст. ПО.

[190] A. Wereszczynska, Вессілля в Остропoлі (Рукопис).

[191] Чубинскій. Труды экспед., IV, № 1236.

Варто зазначити дуже цікаву пісню, де говориться спочатку про захоплення дівчини, потім про її розчарування: «Цього вечора наш Василь не спав до півночі, все гадав, як йому звести молоду Оленку». «Оленко, зозуленько сива, іди з нами: наші гори не такі, як ваші, а складені з кременю, наша трава не подібна до вашої, у нас шовковая; наші поля вкриті рожами,' а річеньки течуть медом; наші сади заросли тернами, на вербах ростуть горіхи, а наші дівчата у срібло вдягаються». Молода Оленка не спала цілу ніч, готувалась до від'їзду. Проїхали гору, проїхали другу, на третій спинились. Тоді молода Оленка питає: де ж ті крем'яні гори, шовкові трави, рожеві поля, медові річеньки тощо? Василь одповідає: «Рожеві поля—твоє личко рожеве, шовкова трава — твоя руса коса, медові річки — твої милі губки, тернові садки —твої карі очі...» Оленка сіла й задумалась... далі стала гірко плакати: «Боже мій милий, як я каюсь тепер. Маю батька, як сокола, і кинула його, мала матір, як жайворонка, та й залишила її... Боже мій, якого лиха я наробила!.. Хто вишиватиме сорочки, хто піде до криниці по воду, хто вимете хату, коли їхня дочка пішла так далеко від них?..» Садовлять молоду Оленку на віз. Мати Оленки слідом іде: «Зятечку мій, я віддам тобі коня вороного, верни мені мою дочку в дівочому вінку; я тобі дам другого коня,— верни мені мою дочку вдягнену, як вона була,— у сріблі; я тобі дам, зятечку, коня та золоте сідельце,— верни мені мою дочку дівчиною».—«Я не хочу коня вороного, бо ж Оленка буде й у мене ходити в сріблі; не хочу я й коня з золотим сідельцем, бо краля дівчина Оленка тепер моя» [192].

Пісні, що їх співають свахи, дуже точно трактують сюжет. На запитання молодої: «Куди везете мене? Що хочете зробити зі мною?» — вони відповідають руба: «Ми веземо тебе на *тік,* на *тік* разом з парубком, бравим молодцем» '. Переїжджаючи повз церкву, молода зіскакує з воза й біжить до церкви; там вона вишукує в стіні яку-небудь щілинку й кидає туди дрібну грошину . В українців, що були масами переселені до Саратовської губернії, молодий цілує церковний замок, для чого — про це ми скажемо далі.

9

Молоді в хаті молодого. Хатнє вогнище. В коморі. Перестороги. Українські весільні пісні (epithalames). Роззуття молодого. Весільна вечеря. Урочистість постелі. Оголошення дівоцтва. Докази. Посольство до матері молодої.

В той час, як молоду виряджають з її хати та поїзд рушає в дорогу, в хаті молодого роблять приготування до прийому молодих — *жданки.* Мати молодого скликає сусідів, всі сідають за стіл, їдять, п'ють та співають, чекаючи на прибуття поїзду. «Топи, мати, піч трохи пізніше, чекай на сина, що привезе хорошу невістку, оздоблену вінком з рути». «Гей, ви, півні, не співайте зарані, співайте пізніше, бо наш староста їде зі Львова». «Грицько спати йде в садочок, а з ним і Маруся, несе вишні та черешні, яблуко в подушку...» «Веде шпачок свою жінку, завів у коноплю... Бідна жінко, матимем злидні:

[192] O. Roszkiewicz, op. cit., 38—39.
[93] «Кіевская Старина», 1883, II, 394—395
[194] Munch, op. cit., 121.

будуть діти, буде двоє, три, чотири, шість, сім,— усіх десять. Треба іти до попа, питати, як звати? Грицько й Стецько, Гаврило та Данило, Іван та Степан, Денис та Фетис, усіх дев'ять»...

Коли з'являється молода, починають співати: «До нас, до нас! У нас весело й гучно; у нас вітер мете хату, сонце хліб нам пече, сама вода ллється в бочку, бо такі у нас звичаї» [195].

Прийом молодих у хаті молодого цілком одповідає тому становищу, яке мусить займати в екзогамічній громаді дівчина, вихоплена з чужого роду. Передусім молода мусить перейти через очищення, щоб розвіяти сліди магічної сили, що вона могла дістати від своїх з ріжною метою, починаючи від свого увільнення аж до поневолення чоловіка. Тому молоду та цілий її поїзд переводять через вогонь [196]. Ще нині, коли весільний поїзд наближається до хати, запалюють перед хатою багаття,— чи просто трохи соломи,— і заставляють проїхати воза з молодими через нього. В деяких місцевостях цей звичай замінено тим, що йдуть назустріч поїздові з походнями чи просто з шматками запаленої смоли; иноді також окроплюють поїзд водою У бойків, у Галичині, молода не злазить з воза звичайним способом, а стає на дишель (все одно, чи їдуть кіньми, чи волами); дійшовши до кінця дишля, 1 98 вона злазить на землю

Потім починається прийом молодих батьками молодого, що виходять на поріг хати з хлібом та сіллю. Церемонія ця також має риси релігійного характеру давніх часів. На Поділлі мати молодого питає свою невістку: «З чим ти йдеш до мене?» — «З хлібом, та сіллю, та з твоїм сином»,— одповідає молода, і після того вона обмінюється хлібом зі своєю свекрухою. В деяких місцевостях скидають потім з молодої *намітку* і кладуть цю намітку на піч '". Увійшовши в хату, молода зараз же приносить першу жертву пенатам свого нового дому і тим приєднується до культу родини свого чоловіка: вона кидає у підпіччя чорну курку[200], заховуючи при тому *ритуальне*

[195] A. Wereszczynska, op. cit. (Рукопис).
[196] Калиновскій, Описаніе свадебныхъ украинскихъ обрядовъ, 1777, передр. в Харьковскомъ Сборнике, 111, 170. На Волині молода мусить перейти через вогонь перед тим, як вона йде до церкви. Але цей обряд має инше значення: це роблять з метою дізнатись, чи заховала вона дівоцтво. Поліщуки вірять, що вогонь спалить дівчину, коли вона втратила невинність. (Живая Старина, II, 138). В середині XIII ст. «Celebrati solemnitatibus nuptiarum, statim quidam clericus ecclesiae, in qua solemnitatum est matrimonium, portans aquam benedictam, cum pervenerit ad portam domus, in qua debent se recipere nubentes, tenens quandoque candelas accensas in manibus, ponit eas sub conjugatorum pedibus et accipit pro hujusmodi tam improbo officio duodecim denarios vel aliud pretium» (Du Cange. II, 87, col. 3, цит. у Ed. du Meril, op. cit., 26).
[197] У стародавніх римлян ставили на порозі дверей вогонь та воду так, щоб молоді мусіли до них доторкнутись. «Aquam item et ignem in lumine oppositum utriusque tangebant quasi eo foedire inexplicabili et mutuo nexii forent copulati. His nova sit conjunx, haec duo magna putant, inquit Ovid. lib. 4, Fast; haec enim duae res *a'mnt Festus* in *verboAqua* et Lactantius, lib. III, cap. 18, humanam maxime vitam continent. Alterum enim quasi faemininum, alterum activum, alterum patibile». Hotomanus, Observationum quae ad veterum nuptiarum riturn pertinent. P. 1585 p. 48.
[198] O. Roszkiewicz, op. cit., 40.
[199] Харьковскій Сборникъ, III, 52.
[200] В Італії, де цей звичай заховав своє повне примітивне значення, коли молода входить до хати, «intanto el piu vecio de la famegia tira el colo a una galina, e alora tutti si mette a zigar: «Evviva, evviva!» (A. de Gubernatis op. cit., 261—267).

У стародавніх індусів з дому молодої переносили вогонь до дому молодого, і молода варила на цьому вогн першу страву, що вона давала своєму чоловікові (Haas,— у Weber'a, Indische Studien, V, 367); у сучасних індусІЕ молодий приносить жертву вогневі, а молода кидає у вогонь руту, начеб і вона творить жертву (Walter K. Kelly Curiosities of indo-european tradition and folk-lore, 92); у стародавній Німеччині молода, входячи до хати молодого обходила навколо запаленого вогнища (Ibid. loc. cit.); у Литві, на кордоні Лівонії та Вітебщини, після шлюбної одправи в церкві молоду заводили до *літника* - шопи, де літом варять страву,—до казана, підвішеного над вогнем. її обводили тричі навколо казана та запаленого вогню, співаючи: «Ми поведемо молоду до літника, щоб вона там зогрілась. Старий батько вже запалив вогонь, чекаючи на неї» (Журнал Минист-ва Народи. Просв. СПБ., 1887, VI, 470). Ми вже зазначили форму шлюбу, що існує в Болгарії під назвою *пристанки:* акт прийнятт* дівчини до родини жениха, в той час, як дівчина прибігла сховатись у нього, зводиться до того, що їй дозволяюті наблизитись до вогнища, розпалити вогонь та спекти хліб (L'Anthropologie, 1891, II, 171, праця автора, див. вищ< стор.). Осетини просять для молодої благословення у Сафе (місцевий вулкан), в той час, як вона тричі обходиті

мовчання[201]. Екзогамічний характер шлюбу та ворожі почуття молодої до її нової родини виявлені не тільки в цьому звичаєві мовчання, але також і в народному забобонові, що коли, пускаючи курку в підпіччя, молода встигне зирнути туди і в той самий час висловить у думці бажання, щоб свекруха вмерла, то та конче-таки вмре того самого року. Через те в деяких місцевостях, маючи це на увазі, щоб запобігти цьому, гасять у хаті всі вогні перед прибуттям молодих, а жінки стають перед піччю, щоб не можна було в неї заглянути. Тоді молода, ввійшовши до хати, в пітьмі застелює стіл скатіркою, що вона її принесла з собою, і кладе на стіл свій хліб; потім пускає під стіл курку, а образ, принесений з рідної хати, кладе на лаву. Виконавши все це, вона перескакує через стіл і сідає на *покуті*. Тоді засвічують свічки, й усі сідають за стіл. Иноді також свекор, зустрічаючи невістку, дає їй шматок цеглини з печі чи сирого буряка тощо. Молода все кидає на землю. Це звуть *приохочувати* молоду[202], що, без жадного сумніву, виявляє сліди екзогамії. У східній Україні, як і в багатьох инших місцевостях, хор радить не лякати щойно приведену молоду: «Не робіть гомону, не лякайте; нехай наша перепілонька переймає соловейкові звичаї»[203].

Прилетіла сова,
Сіла собі на покуті
У червоних чобіточках.
Не кишкайте, не полохайте,—
Нехай собі привикає,
Хліба-соли поїдає
Та додому не тікає.

(Чуб., № 1246 та ин.).

У гуцулів, коли молода сідає до столу, їй дають хлопчика, якого вона мусить посадовити собі на коліна, щоб перша дитина в неї була також мужеської стати[204]. Після того дружко, взявши трохи сиру в хустину, стає на лаву чи на ліжко і вдає, що він наймає робітників на службу молодій, він дає кожному з них на задаток шматочок сиру і відзначає вуглиною на сволоці[205].

Найчастіше, однак, просто приводять молодих до хати та садовлять їх на *посаді*. Тоді хор співає:

домашнє вогнище в супроводі своїх дружок (Макс. Ковалевскій, Современный обычай и древній законъ, I, 97). Про домашнє вогнище та його ролю в шлюбі див.: Max. Kovalevsky, Tableau des origines et de l'evolution de la famille et de la propriete. Stockholm—Paris. 1890, 78—80.

[201] Обов'язкове мовчання молодої практикується у болгарів (Боевъ, op. cit., 46; Чолаковъ, op. cit., 92); у сербів (Ami Boue, op. cit., II, 496), а також у татарів (Laumier, Cerem. nupt. 267) та грузинів (Макс. Ковалевскій, Законъ и обычай, II, 106). Див. також Ward, India and the Hindoas, 189, цит. у Taylor'a (Researches into the early History of Mankind, L. 1870). Хр. Вовкова, op. cit. (Рукопис).

O. Roszkiewicz, op. cit., 40. Можливо, однак, що цей звичай є модифікацією звичаю випробовувати молоду, даючи їй ріжні речі їсти. У Франції, наприклад, дають їй шматок недоброго чорного хліба, щоб зазначити, що вона не має сподіватись на повне задоволення в своєму житті *(Laumier,* Cerem. nupt., 39). В Італії «Nella campagna di Perugia ora lo sposo, ora la soocera, provano la sposa; le si presenta una *polpeta;* la sposa deve ingoiarla intiera... se invece, ella stenta mandarla giu, se ne levano sinistri augurfi» *(A. de Gubernatis,* op. cit., 76).

[203] Е. П. Радакова, Весілля в Борисовці Слав'яносербського пов. (Рукопис).

[204] II cestino di pulcini che nella campagna di Bra ci pa abbraciare alia sposa ed i bambini che presso i Brettoni si mettevano nel letto nuzziale degli sposi, ricorordano l'uso vedico di mettere un bel Bambino sopra il seno della sposa, per le stesso augur io li fecondita *(A. de Gubernatis,* op. cit., 175). Див. також щодо цього звичаю у слав'ян та инших: Сумцовъ, О свад. обыч., 201, 203.

[205] O. Roszkiewicz, op. cit.: «Римські забобони натурально впливали на їхні шлюбні обряди: щоб одвести від свого домашнього щастя зловорожі чари подорожніх, римляне дбали про те, щоб привернути собі прихильність всіх чисто, без винятку, малими подарунками, і ці подарунки молоді дають кожному першому-ліпшому й тепер в багатьох місцевостях» (Ed. du Meril, op. cit., 47—48). Нам, однак, здається, що походження цих зловорожих чарів та потребу відвести їх подарунками треба шукати в певних правах, що мали члени цілого роду на жінку, яку взято в них.

Цвіт калиноньку ломить,
Сон головоньку клонить,
Підіте, постеліте,
Спатоньки положіте...

Стелимо дві подушки,
Де ляже дві душки.
Спіте, дітоньки, чутко,
Бо третє буде хутко.

(Чуб., № 1265, 1274 та ин.).

В иншій пісні хор звертається до матері молодого:

Приїхала молодая, мати,
Де ми її положимо спати.
Положимо на печі, то на печі душно,
На припічку важко, а на землі блохи;
Виведемо її до комори трохи[206].

Дружко та сваха заходжуються слати шлюбну постіль, і це мусить бути конче в *коморі*. Тільки в граничних повітах на сході України (на Катеринославщині та в її далеких північно-західніх околицях — Городенщина та почасти Сідлеччина) звичай одступає від загального правила. В першозгаданих місцевостях кладуть молодих в самій хаті чи в сусідів, і в останньому випадку їх приміщують у повітці чи в клуні. Треба вважати, що цей останній спосіб заховує в собі найвірніше риси архаїчного шлюбу, бо тоді шлюбне ліжко знаходиться не тільки поза хатою, де живуть люде (цього виразно дотримують майже скрізь)[207], але ще й біля току, де молотять збіжжя. Цей факт має спеціяльне значення, і ми постараємося дати йому пояснення в нашій праці. А щодо звичаю класти спати молодих поза хатою, то це дуже добре пояснюється наподобленням переховування молодого подружжя, як то мусіли робити, коли умикали молоду та боялися здогону. В Сідлеччині заховався звичай потай заводити молодих до призначеної для них комори. З комори мусить бути, по змозі, забрано все, що в ній складається, так щоб у ній не було нічого, крім ліжка. Дружко приносить з клуні куль соломи[208]. Иноді він кладе також сніп збіжжя під подушку. Свахи та ще хто-небудь з бояр стелють цю солому на підлозі чи на ліжку, вкривають її рядном та кладуть килим чи кожушину, що має бути за ковдру. Иноді стелють постільні речі, що їх привезла з собою молода, але завше на соломі. На Поділлю для молодої кладуть солому та подушку, а для молодого — кілька полін та великий камінь, що має бути йому за подушку[209]. Тим часом свашки співають:

Ой хто буде спати,
Будем йому та постіль слати:
Соломки в головку,

[206] М. А. Максимович, Збірка невиданих весільних пісень, № 3О та 16. Завдяки нашому землякові проф. М. Драгоманову ми дістали до нашого розпорядження цей рукописний дуже цінний збірник.

[207] У великоросів, у оренбургських козаків шлюбну постіль також ставлять у шопі, повітці чи в літній кухні (Пономаревъ, Обрядный обычай, «С-веерный ВЪстникъ», 1890, VI, 66—67).

[208] Потебня, О мифическомъ значеній нЪкоторыхъ обрядовъ, 74—75.

[209] Чубинскій, Труды эксп., IV, 629. «В місцевості Шартрен (Chartrain) у Франції в ліжко насипають рубаного кінського волосу та шпильок; в найвищому товаристві чинили такі дитинства (Ed. du Meril, op. cit., 69). У Норіандії молодий мусів іти по сходах до кімнати задом, молитися перед віником тощо (ibid). «Nel Canavese usano ssodarlo (il letto) e renderlo semodo col mettere sotto i lenzuoli є i materassi patate, rape, pannocchi di meliga» ощо (A. de Gubernatis, op. cit., 231).

Сінця під колінця,
А м'яти під п'яти,
Щоб було м'ягко спати.

(Чуб., № 1266).

Подібні, більш-менш грубі неприємності практикуються також тепер у слав'ян, особливо у болгарів (Чолаков, op. cit., 24—25; Любеновъ, Баба-Ега, 71). Ці речі, без сумніву, походять від часів початків індивідуального шлюбу, коли молодий мусів зводити рахунки з иншими чоловіками свого роду, як ми це побачимо далі. В головах ставлять образ, кладуть хліб та сіль. В деяких місцевостях кладуть також під подушку хліб та сир[210].

Коли все готове, дружко звертається до старостів, щоб благословили: «Пани старости та підстарости! Благословіть молодих на упокой повести». Благословення дають тричі, і тоді дружко з піддружим та старостами веде молодих за кінці хустини до комори. Одна з *свашок* несе *меч*[211], що його передала їй світилка, а світилка негайно відходить, бо з того часу, як поїзд вступив до хати молодого, жадна дівчина не сміє бути на весіллі. Це цілком зрозуміле; як ми це вже спостерегли, цілий весільний ритуал, разом з піснями, що досі був такий урочистий та пересякнутий релігійним характером, зміняє свою форму з моменту від'їзду молодої з батьківської хати; пісні, хоч і заховують увесь час урочистість та релігійні почуття, разом із тим набирають з цієї хвилі вакхічного та еротичного характеру, який дедалі все посилюється та досягає максимуму в момент відходу молодих на шлюбну постіль. Як ми це побачимо далі, це не можна вважати за наслідок невтриманости, до якої вдаються люде, підбурені алкоголем; навпаки, в цьому можна розпізнати безсумнівні сліди примітивного культу, що до нього належить цілий цей ритуал.

Одна з пісень, що її звичайно переважно співають при цій нагоді і яка цілком наближається до ведичного культу, говорить про фалос, наївно називаючи його повним ім'ям: «Його ведуть на припоні, як бугая... А він реве...», іде проколоти об'єкт своєї жаги (Чуб., № 1280). Він «тупоче в хаті, як ціла череда», та «плаче від буйної жаги» (Бердичівський повіт). «Грицько стоїть, як бугай, а Маруся, як телиця» (Новгород-Волинський повіт).

Не йди, дівчино, в поле:
Там тебе бугай сколе
Довгою тичиною,
Не будеш дівчиною.

(Збірник Максимовича).

В иншій пісні говориться:

Пішли дівки по корови,
Натрапили на бика,
Взяли бика за...
Давай, бику, молока.

(Чуб., № 1866).

[210] У Сідлеччині, як виняток з загального правила, дружко виходить з молодими потай од присутніх (Янчукъ, Малорусская свадьба въ приходѣ Корница, ст. 47).

[211] «Можливо,— каже Ed. du Meril (op. cit., 23),— що гола шпага, яку він (молодий у Німеччині) тримав у руці на весіллі, спочатку була тільки спомином про містичний спис римлян, але потім вона набрала цілком германського значення та стала висловною погрозою проти невірности жінки».

Ще инша пісня звертається до дівчини:

Чи ти, дівко, здуріла,
Чи ти ошаліла,
Три корови на оборі,—
Ти бика *здоїла.*

(Чуб., № 1683).

Цим реченням українська пісня буквально відтворює ведичний образ «жінок безсоромних, що доїли бика Сома»[212].

Инші пісні також трактують це таким самим, цілком ведичним способом, порівнюючи акт, що має доконатись, з оранням незайманої землі. «Гей, бояре,— говориться в пісні Новгород-Волинського повіту,— йдіть у лози та зрубайте нам занози; поїдемо орати, новину добувати... Хто новини добуде, той господарем буде»[213]. «Плуг не оре, і залізо не бере: тверда цілина, ой не моя, материна. Дайте батога, поганяти бугая, нехай пре... Будемо новину орати»[214] (Збірник Максимовича, № 29).

Поруч з цими піснями, що мають характер цілком поганський, стоять також пісні пізнішого походження, де заплодження замінено елементом християнським. Одна з них звертається впрост до бога і просить його бути в час акту, що має доконатись[215]. В иншій пісні говориться, що хор був у бога, молився богові та св. Понеділкові (весілля звичайно буває в неділю), просив їх, щоб вони допомогли провертіти дірку[216]. У двох варіянтах ще иншої пісні налякана дівчина скаржиться матері, що її ведуть до комори, каже, що молодий намагається доконати на ній певний акт... Мати підбадьорює дочку, кажучи в першому варіянті (Чуб., № 1279): «Цить, доню, він *боже* думає»; а в другому (Бердичівський повіт) — що це так піп наказує[217].

[212] Rig-Veda, IX, 54, I та 85, 9. Куликовскій, op. cit., 142—143.

[213] «Жінка належить чоловікові по праву власности, а з нею й усі плоди її надр. Хіба ж його поле (термін вжитий Ведами) не належить йому; а плоди з дерева не належать власникові?» (Max. Kovalevsky, Tableau des et devolution de la famille et de la propriete, 46—47).

[214] Знаходимо ту саму концепцію і в шлюбних піснях Італії «Nella campagna di Choggia quando lo sposo va a ricevere la sposa, le intuona questo canto»:

Aro, aro, co quei bovi bianchi,
Adesso vien co mia vangar i campi.
Aro, aro, co quei bovi rossi,
Adesso vien co mio vangar i orti.

(A. de Gubernatis, op. cit., 266).

[215] Рукописний збірник весільних пісень Чернигівщини. № XLIV.

[216] Понеділок — lundi — dies lunae. У слав'янській міфології місяць— мужської стати й уявляється як жених вечірньої зорі. Мішанина поганських та християнських богів дуже поширена в українському фольклорі (див. Драгомановъ, Малорусскія народныя преданія и разсказы, Кіевъ, 1876, 24—41), так само як і в московському (Историческій Вѣстникъ, 1890, апрѣль, 247). Як це можна бачити з ламентацій св. Августина, римляне мали цілу серію богів — протекторів шлюбного обряду: Quorum quattuor extra cubiculum, omnibus abstantibus peragi solebant sc. *deajugatino:* ut mas et faemina conjugentur. *Domiduco:* ut sponsus in donio libenter esset; deae*Maturnae:* ut cum viro libenter sponsa maneret, in cubiculo antem quinque dii secreto ne paranymphis quidem praesentibus, colebantur: una erit. *Virginensis dea:* ut libenter supponeretur, turn *Premadea:* ut subacta se non male moveret et recte comprimeratur; tertia dea, *Pertunda:* ut sponsus concuteret et penetraret; quarta dea Venus: ut utriquae creandae prolis fervor adesset, postremus erat Priapus ut viri vena virilius insurgeret... Et hi jugales dii dicebantur (Hotomanus, op. cit., 97, 98).

[2] В індусів священик каже молодим лягати на шлюбну постіль і додає, звертаючись до молодої: «Будь весела в шлюбному ліжку, зроди дітей з цим чоловіком своїм» (Aharvasamhito, XIV, 2, 31). В Римі, як це можна бачити на малюнку, що має назву *Альдобрандське весілля,* окроплювали очистною водою хату нового подружжя; в середні віки священик творив урочисті благословення шлюбного ліжка. Иноді молоді під час благословення сиділи на ліжку, але звичайно священик заходив до їх кімнати, вже як вони лежали. У Зальцбурзькому ритуалі de Salisburg) знаходимо для цього спеціяльну формулу: «Deinde fiat benedicto super eos in lecto tantum cum *Oremus:* Benedicat Deus corpora vestra et animas vestras et del super vos benedictionem sicut benedixit Abraham, Isaak et Jakob. Amen». Коли священик після обряду відходив, затягали завіси (Ed. du Meril, op. cit., 44—

Инша пісня:

Роди, Боже, жито,
На корінь корнистий,
На колос колосистий.
Ой, наша дівчина мала,
Навстоячки жито жала,
Навлежачки хлопцям

Далі, переходячи до аналізу почувань молодої, зляканої та засоромленої, хор, порівнюючи її почування з необхідністю увійти в холодну воду в річці, радить їй добре підійняти свою одежу, іти в воду, не боячись холоду, бо її засоромлення буде добре нагороджене тріумфом, який вона матиме, довівши своє дівоцтво (Чуб., № 1271).

Підійшовши до комори, дружко та молодий спиняються перед дверима, а молоду заводять туди свашки та починають її зараз же роздягати. Дуже рідко, як-от у Чигиринському повіті на Київщині, це доручають дружкові, але тоді він роздягає обох молодих; ще рідше, як це роблять у Михалкові на Мінщині, молодий сам береться за це. Свахи цілком роздягають молоду, вона зостається гола, «як мати її на світ породила»; вони виймають їй навіть сережки з вух, здіймають перстні тощо. її обшукують дуже уважно. Свахи доводять свої старання до останньої міри: вони мацають у неї під пахвами, обшукують її зачіску, розпускають навіть волосся, розчісують його гребінцем [18], шукають в вухах, *скрізь,* як це ми читаємо в одному з невиданих рукописів, звідки ми й запозичили всі ці подробиці[219]. З такою самою старанністю вони обдивляються її одежу та нову сорочку, приготовану спеціяльно для цієї нагоди; все це, щоб запевнитись, що ніде немає зав'язаних узликів, голки ані жадного иншого тонкого знаряддя чи якого-небудь *проторга,* що ним можна зробити прокол. Звертаючись до свідоцтва Боплана, можна гадати, що в XVII ст. звичай цей був регламентований ще суворіше: «Коли настає час класти молоду, споріднені з молодим жінки беруть її та ведуть до окремої кімнати, де роздягають її до тіла, обдивляючись її з усіх боків, між пальцями ніг, в инших частинах тіла, щоб пізнати, чи не сховано де крови, шпильки чи бавовни, просякнутої яким-небудь червоним настоєм, і коли вони знайдуть щось таке, настає у весіллі неспокій та велике заворушення; але коли вони не знайдуть нічого, вони вдягають її в гарну бавовняну (?) сорочку, білу та нову, потім кладуть її між двома ковдрами і вводять роздягненого молодого, щоб лягав з нею»[220].

Скінчивши огляд та надягнувши на дівчину нову сорочку, одна з свах іде з комори, здіймає з молодого шапку та вдягає на молоду. Молода, не маючи на собі нічого, крім своєї сорочки та шапки молодого, чекає на нього в цьому костюмі. Тоді дружко та піддружий, взявши молодого за руки, урочисто

45). Р. 1577 священик парафії Saint-Etienne du Mont в Парижі скаржився, що якийсь Michant, один з його парафіян, примусив його чекати до півночі для благословення шлюбного ліжка. *Pierre de Gondi* наказав, щоб у майбутньому церемонія ця відбувалась за дня або принаймні ще перед вечерею (Laumier, op. cit., XCI). Див. також щодо цього звичаю у гебрів (Guebres), ibid., 219; в Абіссінії, *Hildebrandi,* De nupt. vet. christ., 106: Sie richten vor dem Hause im Hofe ein Bett auf, darin sitzt Braut und Brautigam, dann kommen drei Priester und singen uberlaut: Alliluia, und gehen mit etlichen gesangen dreimal ums Bette...»

[218] В Італії «Siapplicava un pettine di giungo acento denti con augurii, perche il sudicio cadesse *(A. de Gubernatis,* op. cit., 141).

[19] Он. Гриша, Весілля в Гадяцькому повіті (рукопис).

[220] Beauplan, Description de l'Ukraine, 125, 126.

ведуть його в комору до молодої. Молода тричі вітає молодого. Потім його роздягають, і він підлягає так само дуже старанному обшукуванню, все для того самого — знайти якийсь вузлик чи проторг. Ритуал вимагає, щоб молодого роззула молода. В одному з чобіт вона знаходить кілька монет, що їх завчасно туди покладено. Як свідчить Калиновський, в XVII ст. молодий вдаряв свою жінку халявою[221]. Нині, навпаки, по деяких місцевостях молода мусить бити свого чоловіка (Чуб., ст. 653). Тим часом свахи співають пісню, де робиться натяк на вільний вибір дівчиною; стоячи перед необхідністю скоритись цьому привабливому для неї звичаєві, дівчина каже:

Роззуватиму,
Кого знатиму;
Ледачого обійду,
Не займатиму .

[221] Калиновскій, op. cit., 170.

[222] «Не роззую Володимира та волію роззути Ярополка»,— у X ще столітті каже Рогніда, дочка Рогволода, як свідчить нам про те літопис (Лѣтопись по іпатському списку, 1871, ст. 50). Здається, що цей звичай, дуже стародавній та поширений у слав'янському світі (Сумцовъ, О свад. обыч., 29—3О), в такій самій формі знаходимо тільки в деяких східніх народів (у стародавніх несторіян, як свідчить Wood, op. cit., I, 69, та у вірменів, як свідчить Tourntoit, Relation d'un voyage du Levant, 1717, II, 416). У стародавніх жидів роззування було одною з форм інвеститури та означало початок спільности майна: «Hic autem erat mos antiquitus in israil propinquos ut is quando alter alteri suo juri cedebat, ut esset firma concessio, solvebat homo calceamentum suum et dabat proximo suo: hoc erat testimonium cessionis in Israel» (Ruth, IV, 7), хоч, мабуть, можна припустити також, що в них акт роззування кого-небудь був символом пониження чи підлеглости... Non sum dignus, procumbens, solvere corrigiam calcea mentorum (Marc, I, 7). У західніх народів приймання чобіт означало підлеглість та відмову від своєї волі; всиновлений ходив у чоботях свого батька, що взяв його за сина *(Grimm,* Deutsche Rechts Alterthumer, 155, цит. у Ed. du Meril, op. cit, 21—22). Король острова Ман-Мурекардо «regi Hiberniae misit calceamenta sua, praecipiens ei, ut super hurneros suos in die Natalis Domini per medium domus suae portaret, in conspectu nuntiorum ejus, ut inde intelligeret, si subjectum esse Magnoregi» (*Du Cange,Q\oss.* inf. et med. lat, II, 25, col. 2). На весіллі Івана Люфле (Luffle) Лютер поклав одного його чобота в головах своєї постелі, щоб він також дістав панування та врядування (Michelet, Viede Luther, цит. у Ed. du Meril, op. cit., 23). В колишній Німеччині молодий також узував свою молоду в день шлюбу. В англосаксів The Mundbera (опікун молодої) presented the bridegroom with on of the bride' s shoes, as a taken of the transfer of autority» (Wood, op. cit., II, 112). В Русільйоні, у Франції, найближчий родич молодої взував їй завше цілком нові черевики. В Бері (Berry) всі присутні на шлюбному бенкеті намагалися взути молоду, але тільки молодий досягав цього (Ed. du Meril, op. cit., 22). В Італії в багатьох околицях «trovo indicate particolarmente le scarpe come dono nuzziale» (A. de Gubernatis, op. cit., 114). В Болгарії *девери* (бояри) приносять панчохи та черевики і вбувають молоду, щоб іти до церкви; вони також дбають і про те, щоб укинути в черевик кілька монет (Боевъ, op. cit., 39; Чолаковъ. op. cit., 15, 24, 95; Любеновъ, Баба-Ега, 66). Так само роблять у Великороси, Вандеї (Vendee) (Laisnel de la Salle, op. cit., 34) тощо. Нарешті на Україні чобітки також звичайний подарунок, що молодий дає своїй майбутній жінці (Чубинський, 214). Зіставляючи всі наведені факти, можна, здається нам, припустити, що слав'янський звичай, який наказував молодій роззувати свого майбутнього чоловіка, мусить мати те саме походження й те саме символічне значення, що й черевики, подаровані від молодого; можливо, що це тільки модифікація цього останнього звичаю, найпримітивніше значення якого полягало в згоді на всиновлення та підлеглість і який придбав навіть юридичне значення. «Жінка,— каже Michelet (Origines du droit francais, 12, цит. у Laisnel de la Salle, ст. 35),— ступала в черевик разом із тим, як вона вступала в панування над чоловіком».

Не менш символічний характер, дуже близький до описаних вище звичаїв, має один шлюбний український обряд, що ми його вище не зазначали і який відбувається зараз же після того, як виготовлене гільце. Це урочисте посилання молодому сорочки, що її пошила сама молода для свого майбутнього чоловіка. Молода приносить сорочку та кладе її на стіл, дружки беруть сорочку, скачують її та перев'язують стрічками з маленьким пучком барвінку чи иншої зелені. Потім беруть гілку з трьома галузками, оздоблюють її биндами, барвінком та вівсом і кладуть сорочку між віттям. Знизу гілки чіпляють білу хустину, що має являти собою лист молодої, адресований до майбутнього чоловіка. Потім зроблений таким способом пакунок дають спеціяльній делегації, що має його занести молодому; членами цієї делегації звичайно бувають брати та инші близькі родичі молодої. Все це робиться в супроводі пісень, а це вказує на ритуальний характер звичаю. В одній з цих пісень говориться:

Гримнула щука-рибойка в морі,
Приплило золото і серебро до берега,
Дружбовому коничкові до чола,
Щоб світив, як ясная зоря,
Ой щоб він з доріженьки не зблудив.
Щоб він крамної сорочки не згубив.
(Чуб., № 366).

Инша пісня просить місяця, щоб він освітлював дорогу для того самого. Надійшовши до дверей хати молодого, посланці співають:

Принесли гилю,
А на гилі кошулю,
А на кошулі вінець...
(Чуб., № 374).

Нарешті молодим кажуть лягти на ліжко, і після того всі відходять, примовляючи: «Не лінуйтесь же тут, людей не воловодьте!» Як свідчить Чубинський, дуже рідко де дружко та свахи зостаються; а взагалі скрізь молоді зостаються на самоті. В разі, коли перебування молодих в коморі обмежене, коли вони не мають зоставатись там до ранку, дружко чи піддружий зостається коло дверей, чекаючи, поки молодий стукне в двері чи просто кине чобота, щоб повідомити про виконання шлюбного акту.

Тим часом гості, що зостались у хаті, далі п'ють та співають[223].

Репертуар пісень, добраних для цієї нагоди, має своєю метою вихваляти та поясняти той акт, що в той час має доконатись у коморі: «Світи, ясний місяченьку, освіти небеса світлом прозорим, щоб нашим молодим було ясно видко в коморі. Молода журиться, сидячи на постелі, а молодий її цілує, примовляючи: «Не журися, моя мила, час збирати калиноньку та давати подарунки твоєму батькові й моєму. Вже старі вони обоє, будуть пишатися подарунками» (Орловка на Катеринославщині). Дівчина не може відважитись на жертву:

Же б я була знала,
В панцір бим ся вбрала.
(Чуб., № 1276).

Инша пісня попереджує молодого, щоб він обходився з молодою ласкаво, бо вона може викинути його з ліжка (Чуб., № 1283). А ще в иншій говориться:

Ой пішов дощик краплистий,
Та уродив черчик черчистий,
Та не вміла Маруся носити,
Та мусіла Іванка просити:
«Ой окраси, Іванку, сей черчик мій,
Та звеселимо увесь рід свій...»
(Чуб., № 1333).

Старости не впускають їх до хати, поки не дістануть од них «право» у вигляді горілки, та вимагають у них листа, який стверджує характер їхнього посольства. В хаті посли танцюють, тримаючи сорочку в руках, а потім оддають її молодому. Свашки весь час підозріло оглядають їх та запитують, «чи не приїхали вони шпигувати під приводом посольства» (Чуб., № 379).

Поминаючи всі ці риси екзогамії, ми хочемо звернути увагу читача на символічне значення цього звичаю, що походить також з найдавнішої старовини. У стародавніх індусів молода дарувала своєму майбутньому чоловікові сорочку, що її сама ткала та шила (Atharvareda, XIV, цит. у A. de Gubematis, 113). Після скінчення шлюбного акту індуська молода вкриває чоловіка своєю одежею, примовляючи: «Вкриваю тебе одежею своєю, що дав мені Ману, щоб ти належав мені одній, щоб ти не думав ні про яку иншу жінку» (Atharvasamhita, IV, 37, цит. у М. Осипова, Брачное право древняго востока, Казань, 1872, 173—174). *Діодор Сицилійський* каже, що всиновлення сорочкою було відоме у греків в найдавніші епохи їхньої історії (Laisnel de la Salle, op. cit., 3О), і грецькі молоді мінялися своєю одежею. Взаємний обмін сорочками був звичаєм також і в німців у середні віки (Grimm, Antiq, du droit allemand, 441; Laisnel de la Salle, 29), так само як у Франції був звичай носити в день шлюбу сорочку, подаровану від молодої; цей звичай практикується й досі в Шартрі (Chartre), в Шери (Cher) тощо. Його спостережено також у Болгарії та у сербів у Далмації (ibid., 3О), і скрізь цей звичай має значення взаємного всиновлення та інтимного зв'язку.

В цей момент у стародавніх греків та римлян співали *епіталами;* дуже цікаве пояснення щодо них знаходимо в одного французького юриста: «Cum vero nova nupta in lecto collocata esset ac ad earn maritus accessiset, ut clamor qui nonnunquam a virginibus in primo conflictu edi solet exaudiri non posset epitalamia a suis sociis virginibus canebantur» (Brissonius, De veteri ritu nupt., 331). В Італії, коли молодих заведуть до спальні, музики та співаки виконують довгу серенаду під їх вікнами; в цьому всі беруть участь/повторюючи на всі лади, силкуючись, щоб їх голоси було чути якнайдальше: «Buona notte, buona notte!» (Rev. des Tradition populates, 1886, VI, 181). Згідно з старим звичаєм, що не перетворився в богохульство тільки завдяки надзвичайній наївності народу, в Бретані збираються під вікнами хати чи під вікнами молодих і побожно співають *Veni Creator,* цей звичай існує також і на півночі Європи, однак з особливістю, що вже погіршує справу: «Sunt et multae caeremoniae circa tori introitum, ut prochialis presbyter, si adsit vel clericus canat hymnum Veni Creator» (Olaus Magnus, 1, I, XIV, chap. 10 p 353 цит Ed. du Meril, op. cit., 71).

Далі пісні набирають грубого тону:

Наїхали купці з Холма,
Питаються, почому вовна.
Чорная вовна
По червонному сповна,
А білая вовна
По золотому сповна.
Руно на руно клали
Й у середині дірки шукали;
Тицю-тицю у білу вовницю,
Утрапили червону криницю.

Продрав котик стелю
Та впав на постелю;
Поти качався,
Поти валявся,
Поки тій Марусі
Між ніженьки вбрався.
(Збірник Максимовича, № 27, 7 та 8).

Зоставшись на самоті з своєю жінкою, молодий не гається увійти в інтимні зносини з молодою. Як твердить Чубинський (ні в одному з инших джерел, нам відомих, ми не могли знайти підтвердження цьому), молодий не сміє докінчити акт, а мусить обмежитись самою дефлорацією; зі свого боку молода, яку навчили свахи, відштовхує його зараз же після першого зближення[224]. А наколи молодий з тої чи иншої причини не годен до чину, якого від нього вимагають, причину його несили звичайно вбачають у браку поваги до певних звичаїв та до певних заходів остороги, що їх завше треба вжити; йому, наприклад, категорично заборонено оглядатись назад, як тільки він прийшов додому, особливо, коли його ведуть у комору. Так само це може бути пояснене чарами, що до них спричинилась сама молода, а то, може, до справи вмішався і якийсь ворог, встромивши десь голку чи зав'язавши вузлика. В першому випадку молодий має розірвати сорочку своєї жінки, щоб знищити силу чарів; у другому випадку шукають причину лиха і, коли знайдуть щось підозріле, кажуть: «От якийсь дідько з пекла кепкує з нас!»

[224] Чубинскій, Труды экспед., IV, ст. 443. Цей факт, коли він правдивий (а ми дуже схильні припустити його), являє собою дуже цікавий компроміс між обов'язковою дефлорацією (а вона, як ми це побачимо далі, стала сутнім актом народного шлюбу у всіх народів) та утриманням од тілесного єднання кілька день після шлюбу, як то було прийнято та рекомендовано старими релігіями, а також і християнством. Сліди цього утримання знаходимо в індусів (Aavalayana, I, 8. 10; Paraskara, I, 9, 8—10, цит. у Осипова, op. cit., 173), у жидів (Tobias, гл. VIII, ст. 4), у греків та у римлян («Primus nuptiarum dies verecundiae datur-Macrobius», I, cap. 15). Карфагенський собор наказував його в IV ст. (Sponsus et sponsa cum benedicendi sunt sacerdote a parentibus et paranymphis offerantur, qui cum benedictionem acceperint eadem nocte pro reverentia ipsius benedictionis in virginitate permaneant. Concil Cortbag., IV, con. 13 у Гільдебрандта De nuptiis vet. christ., 84); духовенство рекомендувало цей звичай у Франції (Hic moneat eos cacerdos ut triduo se custodiant a pollucione carnis,— Martene, De antiquis ecclesiae ritibus, 2, col. 371; у Ed. du Meril, op. cit., 72), в Італії (ibidem), в Німеччині (ib. ta Weinhold. Die deutschen Frauen, 269) і т. д. Духовенство вимагало від нетерпеливих коханців, щоб вони купували в них дозвіл. «Мешканці Аббевіля одного дня,— оповідає Laumier (op. cit., ст. LV), збунтувались усі разом та вимагали права спати з своїми жінками з першого дня шлюбу, та, що було найгірше,— щоб нікому нічого не платити за це право. їм загрозили драконом, що задушив сім перших чоловіків Сари, які занадто поспішились використати з насолодою свої права. Аббевільці кпили собі з цього дракона. Мертамійські лавники передали справу парламентові. 19 березня 1409 р. парламент прийняв наказ, в якому «заборонялось Амієнекому єпископові та священикам брати чи вимагати гроші з молодих за дозвіл спати їм з своїми жінками на перший, другий та третій день після шлюбу; цебто кожний мешканець міг спати з своєю жінкою без дозволу єпископа та його священиків. Ця постанова була проголошена при акламації цілої прекрасної стати Пікардії». Це втримання й тепер спостерігають у болгарів (Чолаковъ, op. cit., 92), у сербів (Ami Boue, La Turquie d'Europe, II, 495). у хевсурів (Макс. Ковалевскій, Законъ и обычай, II, 104) тощо.

Але коли нічого довести не можна, обвинувачують молодого і навіть б'ють його. Тоді перша сваха бере молодого за руку, веде його у двір та примушує витягати всі цвяхи, які трапляться по дорозі: в дверях, у колесах тощо, аж поки він не відчує, що йому стало ліпше. Але коли молодий, після всіх заходів, все-таки не годен виконати своєї функції, цебто зробити калину, то його заступає дружко[225]. Однак у деяких місцевостях конечну дефлорацію, яка будь-що-будь мусить відбутись, і то саме в цей момент весілля, робить сама молода або свахи, що просто проривають гимен пальцями.

Наведені факти достатньо доводять, що огляд одежі молодої (так само як і молодого) народний звичай вважає не тільки заходом, щоб запобігти хитрощам молодої, якій иноді треба сховати свій гріх, але й істотною осторогою для самого молодого проти чарів, що в ріжних формах можуть чинити на нього. Звичайно, дівчатам приходиться хитрувати: вони вміють, наприклад, заховати трохи пір'я, вискубленого з молодої птиці, бо в такому пір'ї тримається трохи крови, і т. д. А все-таки на ці остороги, що їх треба вживати, не треба дивитись так, як Боплан та инші дослідувачі, навіть новішої епохи. З більшою рацією можна пояснити їх значення як повір'я, засноване на символізмі, яке трапляється у всіх народів[226].

На цілій східній Україні, на Лівобережжю, молоді лишаються в коморі стільки часу, скільки треба для шлюбного єднання, а на Правобережжі, на західній Україні, вони зостаються там цілу ніч і виходять звідти тільки другого дня рано. Тільки в кількох повітах, що межують з самим Дніпром та наближені до лівого берега, додержують лівобережного звичаю. У першому випадку дружко, після умовного сигналу (молодий стукає в двері або кидає свого чобота), всіх про це сповіщає. Тоді, взявши *меч,* ідуть до комори, щоб вивести звідти молодих. В деяких місцевостях, однак нечисленних, молодий,

[225] Цей звичай існував правдоподібно у Франції. «Що сказати,— обурюється французький автор XVII віку,— про тих чоловіків, які, щоб знищити чари своєї несили, самі (такі вони зіпсовані) радо стають зводниками, щоб наставити самим собі роги від тих, що мають у них довір'я, як Маніфіка, що прийшов у сад до Матіну» (De Cholieres. La foreste nuptiale, p. 1600, передр. 1865, ст. 126).

[226] Як доводить Edelst. du Meril (op. cit., 74—76), тимчасову несилу молодого вже в давні часи пояснювали впливом якихсь лукавих чарів (Геродот, I, II, ч. 181, CXXVIII); найбільші вчені церкви, як-от св. Августин, св. Хома, Pierre Lombard, та ин., визнавали також існування цих практичних чар псування, і собори Міланський, Турський, а особливо Меленський (Melun) (1579 р.) накладали за них найтяжчі кари. В «Dictionnaire des superstitions» знаходимо: «Найпевнішим та найбільш практикованим методом вважали такий: брали тоненький ремінчик або шнурочок шовковий, льняний, конопляний, бавовняний і зав'язували на ньому першого вузлика, хрестячись та примовляючи: ribald; за другим вузликом і хрестом казали: nobal, а за третім вузликом і хрестом примовляли: vanarbi, і все це треба було виконати під час шлюбної одправи. Можна було все зробити, промовляючи навпаки, починаючи з кінця, молитву Miserere (Du Chesnel, Diction, des superstitions, collect. Migni, Paris, 1886, ст. 36—37). Про несилу, спричинену зав'язуванням узликів, у Німеччині див. Liebrecht, Volkskunde, 322, та Grimm, Deutsche Mythologie, 1127. В Норвегії перед тим, як жінка мала родити, розв'язували кожного вузлика, що міг знайтись у домі (Liebrecht, op. et loc. cit.). В Шотландії, перед самою шлюбною одправою в церкві, дбали про те, щоб розв'язати на молодій всі вузлики, які могли бути на ній, щоб тримати ту чи иншу частину одежі: підв'язки, шнурки в черевиках, поворозки від спідниці тощо. Після скінчення релігійного обряду молоді відходили, кожний окремо, набік, щоб знову позав'язувати всі розв'язані стрічки тощо. (Ibid, та Wood, op. cit., II, 65). В тій самій країні, коли жінка мала родити, всі щілини та всі замки мусіли бути відчинені, а після шлюбу посаг молодої переносили до хати її майбутнього чоловіка в куфрах, що були не замкнені й не перев'язані жадним мотузком (Liebrecht, op. cit., 360, та The Folk-lore Journal, XII, 1884, 353). У сербів у день шлюбу молодому не можна чого-небудь зав'язувати чи розв'язувати (Amie Boue, op. cit., 495). Тут ми знаходимо пояснення зазначених у нас забобонів, що існували на Україні: цілування щілини чи замка в церкві або кидання грошей у щілину в церкві. Цей останній звичай нагадує нам шматочок воску з великодньої свічки, що його з тою самою метою купують у Франції у паламаря (Du Chesnel, Diction, des superst., 38). Цікаво, що у Великоросії (мабуть, під фінським впливом) існують тепер, щодо вузликів та голок, цілком протилежні звичаї, хоч також символічні: там укривають молодих сіткою, бо в ній багато вузлів, та кладуть до кишені молодої чи встромляють в її одежу голки, і це має служити охороною проти сили чарів (Сумцовъ, О свад. обыч., 94 та 197; Пономаревъ, СЬв. Въстникъ, 1890, 79). У згаданій уже книжці Лазіція, у главі, де говориться про звичаї борусів, цебто литовців (їхні слова наведені, однак, у білоруській, коли не в українській мові), читаємо: «Turn pro bellariis offeruntur testiculi carpini vel ursini quibus ipso nuptiarum die comanducatis, conjuges creduntur fieri fecundi. Hoc de causa nullum quoque animal castratum illio ad nuptias mactatur» (Lasitzky Iohannes, De Russorum, Moscovitorum etc., 262).

подавши сигнал, ховається; подекуди, не так часто, він, навпаки, ховає молоду і мусить дати кілька копійок тому, хто її знайде. (Потім ми скажемо ширше про ці два звичаї). Свахи скидають з молодої сорочку й дають їй ту, що вона мала на собі перед тим; вони також надягають їй шапку молодого. У випадку, коли є докази її дівоцтва, молода мусить співати таку пісню:

Темного лугу калина,
Доброго батька дитина;
Сім літ по ночах ходила,
Цноту з собою носила;
Купували купці— не продала,
Прохали хлопці— вона не дала;
Шовком ніженьки зв'язала,
Свому Івану держала.

(Бердичівський повіт на Київщині).

Потім, згідно з тим чи иншим звичаєм, що існує в даній місцевості, молодим дають спокій або урочисто виводять їх перед гостями. В першому випадку молоді зостаються сидіти на постелі, і їм приносять на вечерю *печену курку*[227],— страва, встановлена ритуалом,— хліба та доброї горілки. А тим часом сорочку молодої тріумфально несуть до хати й показують усім присутнім. У другому випадку молода вбирається у повний свій одяг. Сам молодий надягає їй на голову очіпок, свахи покривають її наміткою і до намітки додають червоний вінок, або, коли дівоцтво її не доведено, зелений вінок. Потім дружко бере меча та йде з комори; молоді ідуть за ним у парі — молодий праворуч, а позаду цілої процесії свахи, що несуть сорочку (тепер уже сорочку носять дуже рідко). В деяких місцевостях иноді сам молодий несе сорочку на голові. Підійшовши до хати, дружко стає перед дверима сіней, а молода, коли вона дала доказ своєї «чесности», стоячи на порозі, співає ще раз пісню, зазначену вище. Потім дружко вводить молодих у хату, а свахи йдуть за ними, повторюючи пісню, яку щойно співала молода. Після того (коли це взагалі робиться) свахи показують сорочку «з калиною» батькам молодого, передають її далі старості, що, ставши на лаву та закривши рушником образи й попросивши благословення у всіх «показати дівочу красу», дає всім подивитись на шлюбну сорочку. «Подивіться, пани родичі, от на цю кошулю... Дай, боже, щоб і вони за своїми дітьми діждали такої!» Діставши таким способом безперечне підтвердження дівоцтва, захованого молодою жінкою аж до шлюбу, присутні виявляють несамовиту радість: починають верещати, скакати по лавках та столах, бити посуд тощо[228].

[227] «Припускають,— каже Ed. du Meril,— що сили молодої мусять бути вичерпані, і для підживлення їй приносять юшку чи печеню,— назва та рід страви фіксовані в кожній країні незмінним звичаєм. (Можливо, що спочатку це було обрядом, до якого нав'язували міфічний зміст: бо ж іще й тепер у Бретані для цього чекають півночі, а в околиці, де найліпше переховались старі звичаї, у Фіністері (Finistere), страву приносять чотири чоловіки в білій одежі. В Ам'єні та Руані найурочистіша частина шлюбу починається, коли молоді лягли вже на ліжко» (Ibid., 42).

[228] У Лавзіці (Lausitz), в Німеччині, гості, перед тим як розійтись, кидають на землю шклянки, що вони з них пили. В долішньому Лангедоку, у Франції, наприкінці бенкету також б'ють усі тарілки та миски. В Пуату (Франція) б'ють також, але тільки на шлюбному бенкеті останньої дитини в родині (Ed. du Meril, op. cit., 60). В Італії, «il piu ardito vicino contra di soppiato nella stanza, ove la campagna nuzziale festeggia e getta in mezzo ad essa una scodella di terra, che naturalmente va in pezzi; dalla strada allora i ragazzi fanno strepitozamente evviva alia sposa. Nel Fanese la savcera presenta alia sposa una pentola piena di cenere et di cattive erbe: la sposa la butta in terza e quanto piu minuti pezzi se ne fanno, piu il matrimonio sera felice et fecondo. In generate per tutta Italia si ha per buon augurio che in giorno di nozze si rompa qualche cosa» (A. de Gubernatis, op. cit., 178). Див. також Laisnel de la Salle, op. cit., 58—59. В Сербії б'ють все, навіть птицю, розвалюють піч (Ami Boue, op. cit., II, 493). Те саме в Болгарії (Чолаковъ, op. cit., 22, 92 тощо) та в Великоросії (Пономаревъ, op. cit., 66).

І. Іжакевич. На весілля. Ксилогравюра. 1891.

В XVII столітті все це відбувалося ще з більшою урочистістю. «Коли вони (молоді) зостаються вдвох на самоті,— оповідає Боплан,— вони засувають фіранки, а тим часом більшість присутніх на весільному бенкеті приходить до кімнати з дудками, танцюючи з чаркою в руках; жінки танцюють та скачуть, плескаючи в долоні, начебто вони в усіх точках виконали шлюб; в щасливому випадку, коли вона (молода) дасть ознаку, зараз же всі присутні скачуть та плещуть руками і радісно кричать; батьки молодого увесь час чатують коло ліжка, сподіваючись почути, що там робиться, чекаючи на хвилину, коли відсунути фіранки, як скінчиться комедія; і тоді вони (молоді) негайно дають білу сорочку, і коли знайдуть на ній ознаку дівоцтва, тоді аж хата ходить од несамовитих покликів, що ними виявляється радість та задоволення факту» [229].

Але коли сорочку не показують (а це тепер буває дедалі все частіше), то молода, проспівавши пісню, яка стверджує її чистоту, іде з своїм чоловіком до його батьків, що чекають на молодих, сидячи на лаві біля печі і тримаючи кожний в руках хліб. Старший боярин знову просить тричі у старости благословення дітям привітати своїх батьків. Молоді вітають їх, а вони благословляють їх хлібом. Потім молодих садовлять за стіл і частують наливкою та ритуальною печеною куркою. Тільки в західній Україні ця регламентована страва замінена на вареники з сиром. Дуже рідко буває, щоб гості розходились зараз же після вечері. Звичайно новина про чистоту молодої викликає, як це вже зазначено вище, велику радість; люде несамовито радіють, і бенкет стає справжньою оргією, що відбувається в супроводі танців та співів, цілком еротичних, які, без жадного сумніву, являють собою відгомін стародавнього фалічного культу.

Звичаєва *перезва* і є тою оргією, що починається після виходу молодих

[229] Beauplan, Description de l'Ukraine, 126—127. Звичай демонструвати більш-менш публічно докази дівоцтва молодої дуже старий та поширений у всіх народів, не тільки індоєвропейських, але й семітських та инших. (Див. A. de Gubernatis, op. cit, 234—235; Ed. du Meril, op. cit., 77; Gaya, Ceremonies nuptiales de toutes le nations, 30, 51, 59, 70, 80, 81, 85; Laumier, Cerem. nupt., 166, 276, 314; Ami Boue, op. cit., II, 470; Bogisic, Zbornik sadas. obic., 279; Боевъ, op. cit., 43, 44; Чолаковъ, op. cit., 25; Пономаревъ, op. cit., 66, і т.д., і т.д.).

з комори (в тому разі, коли їх лишають там перебути цілу ніч, одкладається до другого дня). Розглядаючи цей звичай, ми довше спинимося на цих піснях і танцях та спробуємо їх простудіювати; а тепер ми обмежимося тільки зазначенням тих пісень, що виявляють радість з приводу єднання, яке дало змогу констатувати дівоцтво молодої. В них також переховується багато слідів дуже давньої епохи та культу органів відтворення, що його християнство злегка затушувало, як це ми вже бачили. В пісні, що її занотував Максимович, говориться:

Ой ішов дощик кропнистий,
Ой уродив чернчик зернистий.
Не уміла й Уляна красити,
Мусіла Івана просити;
А наш Іван, молодець,
Рубав березу під корінець.
Рубав же її й не зрубав,
Гнув же її й не зігнув,
Вліз на вершок та розчахнув.
Ой їдь, родоньку, не бійся,
У червониї чобітки обуйся,
Топчи вороги під ноги...
Дайте нам рушників з торочками,
А ми дамо сорочку з квіточками.
(№ 12).

А в покоїку за двірочками
Стоїть постелька з подушечками;
На тій постельці Маруся лежить,
Між ногами..... держить.
Ой треба добре Марусі просити,
Щоб дала..... зажити.
(Чуб., № 1592).

У численних приспівках, завше дуже веселих, знаходимо той самий сюжет:

...чи не плачеш ти?
І матері чи не скажеш ти?
— Коли б я казала,
То я б тобі не давала.
(Максимович).

«На сволоку паук ткав паутину та й упав на ліжко; на тому місці, де лежала Маруся, розпустилась рожа, червона калина стала розцвітати» (Новгород-Волинський повіт).

Калинонька наша Маруся
Під калиною лежала,
Калину ламала,
Чорним шовком у пучки в'язала,
До батенька слала...
(Чуб., № 1319).

В иншій пісні говориться:

Йде Маруся з ложа,
За нею Матір Божа.
Наложила короночку
На її головочку.

(Чуб., № 1326).

Цей образ нагадує протекторну шлюбу — Юнону.

Після урочистого сконстатування дівоцтва молодої в деяких місцевостях практикується звичай, що його значення ми не можемо собі добре з'ясувати, але нема жадного сумніву, що це значення зв'язане з відношенням цього звичаю до стародавнього культу вогню. Цей звичай має назву—*смалити молоду*. На Київщині (Чигиринський повіт) всі присутні на весіллі, чоловіки й жінки, їдуть за село і там палять вогнище з соломи. П'яні жінки, піднявшись до пояса, скачуть через вогонь, а чоловіки кидають їм навздогін запалені жмути соломи. А дружко в цей час частує всіх горілкою. Це триває досить довго; иноді тут-таки палять солом'яного воза, і це «смалення» не обходиться без того, щоб хто-небудь не попалився більш-менш серйозно[230]. У Борисовці на Катеринославщині задовольняються тим, що водять молоду по селі, співаючи та несучи походні з запаленої кострики[231].

Після сконстатування дівоцтва молодої насамперед дбають про те, щоб сповістити її матір. З цією метою призначають спеціяльне посольство, особливо коли родина молодої не представлена офіційно (згідно зі звичаєм, батьки молодої не можуть ні проводжати своєї дочки до хати молодого, ні бути присутніми вечором на весіллі). Батьки молодого наливають в пляшку ліпшої горілки, найчастіше червоної наливки, чіпляють до неї пучок,калинових ягід та кілька колосків збіжжя і пучечок калини. Перев'язують також червоною вовняною ниткою хліб (спечений одночасно з короваєм) і все це разом посилають *матері* молодої, найчастіше через братів молодої або через осіб, надісланих для того від її матері. В багатьох місцевостях цю. візиту до матері молодої роблять всі гості, на чолі з дружком, що несе сорочку молодої. Явна річ, що ця процесія іде в супроводі пісень:

Спасибі тобі, таточку,
За кудрявую м'яточку,
За запашний васильок,
За твою чесну дитину,
Що вона по ночах не ходила,
При собі снoток носила.
Прохали хлопці — вона не дала,
Купували купці — не продала;
Шовком ніженьки зв'язала,
Свому Іванку калину держала.
— А мій Іванко розограв,
Шовкову ниточку розірвав.

(Чуб., № 1347).

Підійшовши до хати матері молодої, співають:

[230] Николайчукъ, op. cit.; «Кіевская Старина», 1883, II, 395. Подібний звичай існує також в оренбурзьких козаків: розкладають вогонь біля хати молодої, й усі скачуть через нього (Пономаревъ, op. cit., 68).
[231] Е. П. Радакова, Весілля у Борисовці (Рукопис).

І. Іжакевич. Зустріч зятя з тещею. Ксилогравюра. 1898.

Г. Білащенко. В останній день весілля в Україні. Ксилогравюра. 1889.

Та добридень, матінко, добридень,
Лучча була ніченька, як сей день.
Спасибі тобі, сваточку,
За твою кудряву м'яточку,
За хрещатий барвіночок,
За запашненький васильочок,
За червону калину,
За твою добрую дитину.

(Чуб., № 1349).

Батьки молодої частують усіх гостей горілкою, а коли черга прийде на дружка, він тікає під стіл і, сховавшись таким способом, подає матері *покрасу,* цебто сорочку молодої, що він її приніс[232].

Деякий час після того зостаються ще в батьківській хаті молодої, а потім вертаються до хати молодого, де знову п'ють; потім розходяться.

Цей звичай, що його скільки-будь виразних слідів не знаходимо в Західній Європі, практикується в значно більше розвинутій формі в инших слав'янських народів: у сербів[233], а особливо у болгарів. У Болгарії, другого дня після весілля, коли сконстатовано дівоцтво молодої, посилають її батькам *червена ракіа,* цебто горілку, забарвлену червоним, трохи сушених фіг та другу половину «агарлику», чи «право батька» (спеціяльна плата за дівоцтво молодої); перша половина мусить бути заплачена перед весіллям, друга половина не платиться, коли молода не була вже дівчиною[234]. Крім того, також посилають козла чи барана, якому чоло значать червоним, а роги позолочують та оздоблюють яблуками, настромленими на роги. Прийшовши, посли від родини молодого віддають все це батькам молодої, а сам молодий або його боярин забивають скотину[235] і з того м'яса готують обід. Мабуть, можна пояснити цей ритуал, зіставляючи його зі звичаєм кавказьких горців,— посилати селу молодого кількох баранів та вбивати їх у жертву богам-протекторам села[236]\ *Лгарлик* не існує на Україні; можна припустити, що забарвлена горілка, яку дарують батькам молодої з нагоди сконстатування її дівоцтва, являє собою слід цього заниклого права, що про нього ми говоритимем далі, а священний хліб, перев'язаний червоною ниткою, заміняє в нас жертву худобою у болгарів та хевсурів.

10

Другого дня після весілля. Сніданок молодої. Молода іде по воду. Весільний прапор. Червона барва. Коли молода — не дівчина. Вкриття голови.

В західній Україні, як ми це вже зазначали, молоді зостаються в коморі цілу ніч. Другого дня, дуже рано, відбувається церемонія *зводин,* цебто вставання молодих. Свахи, дружки, а иноді й мати молодого приходять до комори і, ствердивши дівоцтво молодої, дають їй иншу сорочку, вдягають її в очіпок та намітку, поверх якої кладуть червону бинду[237]. У Бердичівському повіті разом із тим вважається конечним, щоб молода мала й червоний пояс .

В українців на Сідлеччині молодий, як ми це зазначили вже вище, коли

Цю сорочку після шлюбу заховують. Мабуть, це роблять з тою самою метою, що й у Шотландії, де переховують панчохи молодої, які були в неї на ногах в день шлюбу,—для похорону (The Folk-lore journal, XII, 1884,

oil у Се Р бії батьки молодої дістають з цієї нагоди горілку з медом (Ami Boue, op. cit II 495)

"4 Bogisic, op. cit., 255.

135 Чолаковъ, op. cit., 21, 25; Защук, Бессарабія, 509—510; як свідчить Богісіч, родина молодої посилає барана родині молодого (op. та loc. cit.).

23^ Макс. Ковалевскій, Закон и обыч. на Кавказъ, И, 105.

Ще останніми часами в Німеччині молоді носили спеціяльно для цієї нагоди призначене головне вкриття і найважливішою частиною його була червона стрічка (Walter K. Kelly, Curiosities of indo-european tradition and folk-lore, 1883, ст. 294).

238 Індуські молоді мають червоний пояс — cantuca, що тепер іще має значення шлюбного перстня (Ibidem loc. cit.).

к 234 «

сваха та бояре входять до комори, ховає свою жінку, і хто 11 знайде , той дістає від молодого викупне. Після того покривають голову молодиці. У бойків, у Галичині, надягають молодій очіпок, посадовивши її на ярмо, яке молодий тримає в себе на колінах[24°]. У гуцулів молоду садовлять просто на коліна до молодого[241]

Ми вже вказували вище, як розплітають косу молодої та яким способом вдягають на неї очіпок. Було б більше рації в тому, якби цей обряд одбувався вже після того, як молода de facto з'єдналась зі своїм чоловіком. Правда, тоді не було б і зворушливої церемонії прощання молодої з своїми дружками. У всякім разі це більше гармоніювало б із самим значенням весілля та його характером, бо ж українське весілля визнає тільки поганські звичаї, тільки з виконанням цих звичаїв воно дійсне, і тільки після реального з'єднання з чоловіком визнають за молодою її права як молодиці. Також і відрізування коси (тепер відстригають тільки кінці волосся) комбінується з актом *покривання* молодої у тих місцевостях, де цей обряд ще виконується, а саме на Поділлі та в Галичині.

Після того як молоді вийдуть з комори, а иноді ще й перед тим, до них з'являється делегація од матері молодої. Молоді приймають також делегацію дружок, що приносять їм *снідання.* «Чи знаєте, добрі люде, новину,— співають *снідальниці,*— Танка дочку загубила, а Горпина близняточка на світ породила: сина й дочку. В вухах їй не гомоніло, в животі їй не боліло... діти ходять вже й працюють». «На добридень, старенькая мати,— співають вони далі, входячи до хати та симулюючи весь час екзогамію,— як ся маєш, чим годуєш нашу гусоньку? Вкрав ваш хлопець нам гуску; сіткою її вкривали, з клітоньку замикали, наміткою зв'язали»[242]. Після ритуального сніданку всі йдуть до хати. Однак у деяких місцевостях молодих зразу ведуть до хати і вже там частують ритуальним сніданням. З комори їх ведуть чи то за хустину, чи за рушник, згідно з місцевими звичаями, а в Сідлеччині несуть разом із тим живого півня, тримаючи його за ноги й помахуючи ним[43]. У Холмському повіті стелють солому по дорозі молодим під ноги. Цю солому потім ритуально молотять, а підійшовши до стола, молоді мусять перейти поверх нього, і для того ставлять для них драбину, повиту соломою. На Сідлеччині також молотять солому, що була постелена на шлюбному ліжку; про це буде мова далі.

Иноді приносять також до хати сорочку молодої, щоб показати її всім присутнім; це викликає таке саме буйне виявлення радощів, як і в попередньому випадку: голосно кричать, співають, скачуть по лавах тощо. Потім посилають сорочку до матері молодої і т. д. з додержанням того самого порядку, що ми його тільки що описали[244].

239 Янчукъ, Малорусская свадьба і т. д., 48.

240 O. Roszkiewicz, op. cit., 153. Головацкій, Чтенія въ Обществе Исторіи и Древностей, т. IV, 411. У стародавніх індусів молода також мусіла проходити під ярмом (Dr. M. Winternitz, Das altindische Hochzeitsrituell nach dem Anastambiya Griyasutra und einigen anderen verwandten Werken (Denkschriften der k. Akademie der Wissenschaften in Wien. Philos.-hist. Klasse, Band XL, Wien, 1842, S. 21, 42—46.

241 Наука, вид. М. Наумовича, 1889, VIII, ст. 485.

242 A. Wereszczynska, op. cit. (Рукопис).

243 Пізніше, як ми це зазначили вище, півня несуть в поле; там його прив'язують до стовпа, обмотаного соломою, яку й запалюють, щоб осмалити півневі пір'я. Потім його смажать у хаті та їдять (Янчук, dp. cit., 50). Про значення цього півня та зв'язані з ним звичаї див.: Сумцовъ, О свад. обыч., 116—120; Фаминцынъ, О божествахъ первобытныхъ славянъ, 4; Bartos, Moravska svatba, Praha, 1892, str. 73.

244 В індуському ритуалі знаходимо вказівку, що сорочка молодої мусить бути подарована брамінові (Rig-Veda, X, 85, 29), бо вона може спричинитись до нещастя, коли її лишати в хаті. «In dem Brauthemd steckt ein boser Zauber, durch welchen die Frau dem Gatten muss es weggeschenkt werden» (Winternitz, Die altindische Hochzeitsrituell, 100).

Але коли *зводини* відбуваються ще вночі, то другого дня дають молодим *лежень,* спечений разом із короваєм. Найчастіше його приносять ще в комору. Потім молоду покривають наміткою з червоною биндою та ведуть до хати. Привітавши все товариство в хаті, молода йде до криниці по воду і дає свекрові вмитися, а иноді по черзі й цілій родині. На Сідлеччині, коли молода йде до криниці, бояре всіма способами намагаються перешкодити їй набрати води. Ми дамо пояснення ритуального значення цього звичаю, як будемо говорити про весілля у болгарів; а тепер ми обмежимося лише цитатою з праці Янчука, який дуже правдиво спостеріг, що ритуальний характер цього звичаю дуже добре зазначений таким фактом. Коли на власному обійсті немає криниці, то власнику криниці, що з неї взято воду, посилають дарунки, які складаються з хліба, рушника та дрібних грошей.

Після виконання щойно наведених звичаїв, чи то вночі, чи вдень, бояре в супроводі дружини негайно ідуть до хати молодого та ставлять *корогву,* цебто весільний прапор. Беруть для того довгого дрючка та чіпляють до нього на кінці червону *запаску* або щось инше з тканини тої самої барви, наприклад хустину або пояс. Зверху прив'язують пучок калинових ягід та барвінку. Корогву ставлять чи то на стрісі хати, чи перед ґанком, і після того молодий частує всіх бояр горілкою, а молода пришиває до їх шапок червоні бинди. Значна частина членів цієї делегації мусить додержувати варти коло корогви, зостаючись перед ґанком, аж поки не настане ніч, щоб ніхто не вкрав весільного прапора, бо коли б це сталося, молодий мусів би платити викупне. Знову маємо звичай, аналогічний до *перейми* та инших звичаїв, що в них виявлені права, які мала на дівчину ціла *парубоцька громада.* Иноді замість корогви просто закидають на стріху червоний пояс або начеплюють його збоку на комин. Роблять ще більше: починаючи з цієї хвилі, всі пляшки, що в них подають напої, оздоблюють червоними грознами калини та перев'язують червоними нитками. Червоні стрічки мають не тільки на шапках *бояр,* але й на хустках *свах, снідальниць* та взагалі всіх жінок, присутніх на весіллі. Старший боярин з свого червоного пояса робить шарф собі через плече, у всіх червоні стрічки, бояре підперезуються червоними поясами,— словом, червона барва панує скрізь.

Щодо *корогви,* цього загального для всіх слав'янських народів весільного прапора, то, здається, він являє собою ще пережиток иншого звичаю з початку XVII століття, який продовжує колишнє публічне демонстрування сорочки молодої.

«Другого дня,— оповідає Боплан,— представляють иншу, також приємну комедію, що мусить здаватись надзвичайною тим, хто її не бачив; в рукава сорочки просувають палицю, вивертають сорочку і носять її, як прапор, по вулицях міста з великою урочистістю, як ознаку, що має почесні сліди бою, щоб усі були свідками дівоцтва молодої; всі весільні гості йдуть за цим прапором з музиками, співаючи, танцюючи в цій процесії ліпше, ніж коли... обходять ціле місто, а ціле населення збігається на гомін та йде за процесією, аж поки вона не вернеться до господи молодого»[245].

Червона барва в цьому разі, здається, має однакове значення у всіх слав'янських та арійських народів, як і взагалі у всіх народів земної кулі.

[245] Beauplan, Description de l'Ukraine, 126—127.

Червона барва веселить і посилює почуття; червоне було скрізь та в усі епохи епітетом сонця, як у найстародавніших народів, так і в сучасних дикунів; червона барва означає принцип плідности та відтворення в природі. Фалічні фігури, що являли собою негерських богів і які можна було бачити на світовій виставі в Парижі 1889 р., були цілком або частково мальовані червоною барвою. Фалічні камені та дрючки, що символізують Сіву, або Магадеву, Індії, також мальовані червоним. В Індії молода сиділа на воловій шкурі, мальованій червоною барвою, греки та римляне вкривали шлюбні ліжка червоними тканинами. Клали також пурпурову одежу вздовж доріг[246]. Цю барву знаходимо також у священного бика пагоди Сюра (Surat), на стародавніх статуях Вакха, що у греків собою втіляв Магадеву, на пріапічних фігурах, що їх ставили на полях стародавньої Італії. Фалос, що його носили на Діонісових святах, був мальований червоним, і Тибул казав (Carmen, t. 1, ci. I, v. 17): Pomonisque ruber custos ponatur in hortis terreat ut salva fake Priapus aves[247]. Шлюбний серпанок (flamenum) у римлян був червоний, і це в наш час можна бачити в Болгарії, Греції, Буковині тощо. В старовину в Німеччині носили червоний прапор на весіллі, а розмаринові весільні букети і тепер перев язують червоною ниткою .

В разі, коли молода не заховала до шлюбу дівоцтва та коли це стало відомим товариству, всі весільні церемонії набирають иншого характеру. Передусім молода, виходячи з комори, позбавлена права співати пісню *калини.* Коли б випадково їй пощастило одурити товариство та проспівати цю пісню, то це могло б накликати ріжноманітні нещастя як на неї саму, так і на цілу її родину та для всіх тих, кого молода хотіла б зробити нещасливими; для цього їй досить тільки було б подумати в цю хвилину про них. Далі їй приходиться вислухувати дуже неприємні слова про неї в піснях, яких співається в цьому випадку:

Говорили люде,
Що Маруся добра буде;
Вона така добра,
Як дірява торба.
(Чуб., №> 1360).

Ти, Васильку, калина, малина,
А на тебе дивитися мило.
Ти, Параско, чорна халяво[249],
Увесь рід покаляла.
(Максимович, № XVII).

В инших піснях допитуються у «нечесної» молодої, щоб вона призналась та сказала, з ким вона грішила до шлюбу: «чи з попом, чи з дяком, чи з піддячим, чи навіть... з собакою». Звертаючись до матері молодої, пісні пропо-
Інують їй не з'являтись до товариства:

[246] Edelst. du Meril, op. cit., 167.

[247] Walter K- Kelly, Curiosities of indo-european tradition and folk-lore, 292—294.

[248] Ed. du Meril, op. cit., 67, note 5.

[249] Про значення цього символу див.: Потебня, Объясненге малорусскихъ народныхъ пѣсенъ, II, 9.

Та ходімо до плота,
Та роздеремо кота;
Занесемо під перину
Та зробимо калину [50].

(Чуб., № 1361).

«Під сосною спала, шишка в ... впала; дівка крутилась, вертілась, дівкою бути перестала». (Чуб., № 1361).

Замість того, щоб урочисто покривати молоду очіпком та наміткою, їй співають:

Там на долині
Пасла ... свині,
Мішком обгорнулась,
А ... застібнулась.

(Весілля у Галицькому повіті на Полтавщині).

Зовсім не видко тоді червоної барви. Замість корогви вішають на ґанку брудну ганчірку, а на стрісі хати ставлять старий помийний цебер без дна або зовсім негодяще колесо... Нарешті приходять до батьків «нечесної» молодої, співають їм дуже цинічні пісні, надягають їм на шию солом'яні хомути[251], а на голови — діряві відра, частують горілкою з дірявої чарки[252].

Разом із тим мажуть двері та стіни сажею або дьогтем; словом, стараються всякими способами образити. Всього цього дотримували ще на початку XVII століття. У ті часи молодий міг навіть зректися своєї жінки, коли вона не могла дати доказів свого дівоцтва, хоч би вже вони й були повінчані у церкві[253]. Тепер, коли молода призналась у своєму гріху перед тим, як іти в комору, обмежуються тим, що не співають «добрих пісень» та тим, що червона барва зникає з весільного свята. Крім того, навіть у тому разі, коли брак дівоцтва сконстатовано вже після виходу молодих з комори, молода може просити вибачення у всіх присутніх, і звичайно її звільняють од усіх вищезазначених образ та кажуть їй на потіху: «Нехай тобі бог простить, не ти одна на світі... по цьому люде будуть» [254]. Коли в твердженні Чубинського,

[250] «Похоть котів стала приказкою; у стародавній міфології північної Європи коти тягли воза Фреї (Freya), що, відколи її прихильники перейшли у христіянство, стала вважатись богинею безсоромного кохання; з цеї причини коти фігурували й у шабашах відьом». Edelst. du Meril, Des formes dii manage etc., 82—83.

«Згідно з традицією, що, без жадного сумніву, походила з перших часів Риму, дома розпусти мали своєю ознакою повішений на дверях солом'яний вінок, для проституток вживали навіть пишного виразу — *«солом'янки»* (pailleres)... Згідно з публічною опінією, дуже виразною ознакою догани дівчині за її поведінку було розкидати солому біля дверей її хати та посипати нею дорогу, якою молода йшла до шлюбу. З огляду на мораль, німецьке духовенство вважало навіть своїм обов'язком додержуватись цих поглядів: воно обов'язувало молоду, що її розпустна поведінка була відома всім, самій зазначати своє безчестя, маючи на собі вінок не з квітків, а з соломи» (Edelst. du Meril, De formes du mariage etc., 78—79; див. також Gaya, Cerem. nupt, 32, та A. de Gubernatis, Storia сотр. de gli usi nuptiale, 241).

«У Финляндії, коли молодий не задоволений своєю часткою майна або коли цнота молодої йому здається сумнівною, (весільний) оратор знаходить на столі тільки брудну шклянку, з діркою у дні, через яку витікає вино, коли він хоче його пити» (Laumier, Ceremonies nuptiales, 22).

«Коли навпаки, ознак чести не знаходять, то всі кидають свої чарки об землю, жінки перестають співати, бо свято вже порушене, а батьки молодої збентежені та зганьблені — весіллю настає кінець; після того роблять безліч дірок у хаті, пробивають горшки, де вариться м'ясо, пробивають дірки в глиняних кухликах, що з них п'ють воду, на шию матері надягають хомут, ставлять її на лаву та співають ріжних брудних та сороміцьких пісень, дають їй пити з дірявої кварти, без кінця докоряють їй, що не догляділа чести своєї дочки; нарешті, після того, як їй сказані всі ганебні образи, які тільки можна з цього приводу вигадати, всі розходились, засоромлені таким сумним випадком, особливо батьки дівчини, що з того момента сидять тихо в своїй хаті, зовсім уже не показуючись од сорому через таку тяжку пригоду, що їм трапилась. Щодо молодого, то це його воля: лишити в себе молоду або ні, але коли він зважиться лишити її, то мусить перетерпіти всі образи, що можуть бути кинуті й йому з цього приводу* (Beauplan, Descrp. de PUkraine, 127—128).

[254] Чубинскій, Труды эксп., IV, 456.

що ніби всі ці ганьбливі звичаї вже одійшли до царини переказів, і є певне прибільшення, то все-таки треба визнати, що їх тепер додержують незвичайно рідко.

Після всіх цих щойно описаних обрядів молоду урочисто ведуть до церкви, щоб виконати над нею релігійний обряд *виводу* до церкви, а також щоб покрити її. Дружко та піддружі, діставши від старости благословення, кажуть боярам взяти весільну корогву та йти наперед. Сами вони йдуть за ними, несучи збанок з пивом або пляшку горілки, а також ритуальний хліб, що його призначено для священика. Далі йдуть у парі молоді, за ними замужні жінки, а на кінець, позаду всіх—музики.

Ідучи, співають пісень, що в них хвалять дівоцтво молодої та славлять той обряд, що має бути доконаний. «Наша молода, як повная рожа; вона втіха цілій родині». «Ми до церкви йдемо, подарунки несемо: жито й пшеницю, на щастя цілої нашої родини...» Коло церкви спиняються, а дружко з піддружим ідуть до священика та просять його перевести акт *виводу*. Прийнявши подарунки й діставши, крім того, ще трохи грошей, священик іде до церкви. У приділі священик читає перед молодими молитву, а потім бере їх за руки та виводить всередину в саму церкву. Там він читає молитву *покривання голови* та покриває молоду поверх намітки білим серпанком Потім вони вертаються додому в тому самому порядку, проголошуючи в піснях, що вони у господа бога були, молилися богу, святій п'ятниці та святому понеділку, «щоб провертів дірку» [256].

Дуже цікаво, що в деяких місцевостях, коли немає близько церкви, цей обряд ідуть виконувати до криниці. Ідуть в тому самому порядку, як ми це зазначили, ставлять молодих поруч перед криницею і покривають їм голови рушником. Не скидаючи рушника, вони мусять умитись, потім утертись тим самим рушником, що ним вони були покриті; після того вертаються додому[257].

У лемків, у Галичині, молоді, умившись в.річці, кидали туди дрібні гроші. Молода мусіла втиратись сорочкою свого чоловіка, а він — її сорочкою. Потім молодий брав молоду за руку і водив її туди й сюди по воді, після того молода набирала води й усі вертались додому. «Стародавність цього звичаю — каже Потебня,—безперечна. Існування його наприкінці XII століття було б засвідчене документально, якби вважати, що слова, які ми читаємо в кінці «Правил митрополита Кирила»: «ми чули, що в околицях Новгороду ведуть молодих до води, і ми забороняємо це»,— не є пізнішою вставкою» [258].

[255] Калиновскій, op. cit., Харьковскій Сборникь, III, 171.

[256] О. Гриша, Весілля в Гадяцькому повіті (Рукопис). Чубинскій, Труды эксп., IV, № 1369. Цікаво зазначити, що в цій пісні, що являє собою очевидний уривок стародавнього гімну, затримався вираз «провертіти», що вказує на коловоротний рух: у ведичній літературі акт інтимного єднання завше уподоблювався коловоротному рухові arnani —знаряддя, що його вживали для здобування священного вогню способом верчення. Дерев'яну частину цього знаряддя, а саме ту, що в ній чинилось верчення, наближали до жінки, а другу, яка вертілась коловоротом,— до чоловіка (Rig-Veda, VII, I, 1, та III, 29, 1 та 12).

[257] Чубинскій, Труды эксп., IV, 591-592.

[258] Потебня, Обьясненіе малорусскихъ народныхъ п-всенъ, II, 147—148.

И

Здіймання намітки з молодої. Частування медом. Урочисті запросини тещі. Молодий ховається. Перезва. Весільна оргія. Танці та співи. Сороміцькі пісні (Fescenninia ukrainienses). Права всіх мущин роду на молоду. Звичай молотити жито. Перезивки.

Після повороту додому молодих запрошують за стіл. Перед обідом або після обіду переводять церемонію, відому на Україні під назвою *підгулювання* молодої. Цебто її звеселення. Свекор довгою палицею здіймає з неї серпанок, що ним була покрита її голова в церкві. Він тричі помахує цим серпанком над головами всіх присутніх, а потім кладе його на велику піч [259], яка завше є у великій хаті у всіх українських селян. Після того *приданки,* цебто замужні жінки, що беруть участь у всіх весільних обрядах, які відбуваються після прийняття молодих у хаті молодого, співають:

Де ж ти, Мар'є, родилася?
Де ти чарів навчилася?
— В мене чари всі готові:
Біле личко, чорні брови.

(Чуб., № 1459).

На Полтавщині свекор бере палицю, нібито рушницю, і вдає, що цілиться в невістку. Гості питають його, чи він вміє добре стріляти. Він одповідає позитивно і, вдаючи, що кінцем палиці хоче досягти молодої, розбиває шибку у вікні, що біля нього сидить молода. Присутні висловлюють сумнів щодо його зручности, тоді він, щоб направити свою помилку, кінцем палиці здіймає серпанок з молодої та віддає його своїй жінці [260]. У Боришполі, на Полтавщині, ролю мисливця грає дружко. «Ану, чи поможе мені бог цюю лисицю встрелити?» — каже він, удаючи, що націлюється своєю нібито рушницею на молоду, а потім здіймає з неї палицею серпанок, тричі помахає ним над головами молодих і віддає його свекрусі. В описі шлюбу в XVIII столітті знаходимо доказ того, що все це виконував тоді батько молодої, запитавши спершу в молодої, чи вона не сліпа [261]. Щоб з'ясувати собі значення цього звичаю, який явно ідентичний зі звичаєм *разбуливаніе,*— здіймання серпанку,— у болгар (у них серпанок молодої здіймають *девері [бояре* українського весілля], притому в болгар серпанок має бути потім закинутий в кущі [262], бо ж вся церемонія відбувається в садку),— треба зазначити істотню ріжницю, що існує між покриванням голови молодої,— для того служить звичайне головне покриття молодиці,— та ритуальним її покриванням шлюбним серпанком. Звичайно ці дві речі змішують, і роблять це однаково щиро і саме українське весілля, і українські етнографи-дослідники [263]. Дуже можливо, що вкриття молодиці і весільний серпанок принципіяльно було те саме; одно й друге були ритуальними аксесуарами весільної церемонії. Так само обидві

[259] Ibid., 578.
[260] Калиновскій, op. cit., Харьковскій Сборникъ, III, 171, 172.
[2^] Калиновскій, op. cit., Харьковскій Сборникъ, III, 171 — 172.
[262] *Бс^гь,* Къ брачному праву болгаръ, 46; *Чолаковъ,* Български народенъ сборникъ, 21—26; *Любеновъ.* Баба-Ега, 72. Маємо сліди таких самих звичаїв і в Великоросії: V Этнографически Сборник, СПБ., 1872, II,

Велике число фактів щодо цієї теми знаходимо в часто в нас цитованій праці Сумцова, О свадебныхъ обычаяхъ, ст. 157—161.

річі могли походити з того самого джерела, що його можна було б відшукати в хмарах, як то роблять ріжні міфологічні гіпотези; але ми маємо до них дуже мало нахилу, бо занадто вже вони туманами повиті... Але явна річ, що протягом часу ці дві речі диференціювались, і кожна з них надбала своє особливе значення. Очіпок та біла намітка (тепер її заміняє кольорова хустка), безперечно, зостаються ритуальними; вони становлять головне вкриття молодиці і мають закривати коротке волосся, що його обрізано згідно з весільним обрядом (це ще практикують і тепер), бо ж у всіх народів вважається великим соромом для молодиці показувати своє волосся. Цим вкриттям покривають голову молодої в певний момент шлюбного свята (зараз же після шлюбної одправи в церкві або иноді після реального доконання шлюбного єднання), і молода вже ніколи його не скидає. Весільний серпанок, навпаки, скидають після того, як він одіграв свою ролю у весільному ритуалі. Серпанком вкривають молоду згідно з релігійним ритуалом (в церкві чи коло води); його вживають для того, щоб сховати молоду від поглядів молодого та цілої родини. Молоду покривають серпанком вперше в її власній хаті, коли вона сідає на посаді, чекаючи на прибуття молодого, і це є цілком окремий акт од розплітання коси; потім молоду вдруге покривають серпанком, коли її везуть до хати молодого, де, після прибуття туди, серпанок викидають як непотрібну річ, бо молода вже реально ввійшла до своєї нової родини. Більше того, ніколи не здіймають серпанку рукою, але завше палицею, начебто бояться доторкнутися до нього, а кидають його на піч або в кущі (у болгарів) як річ, що могла б спричинитись до нещастя [264]. Оттак, здається нам, треба підходити до пояснення цього звичаю. Макс. Ковалевськии , у своїй видатній праці про звичаєве право в осетинів, дає також опис весільних обрядів цього народу: у них один з бояр махає над головою молодої довгою паличкою, обмотаною на кінці серпанком чи білим перкалем, це — *«янгол голови».* Макс. Ковалевськии наближає цей осетинський звичай до звичаю їхніх сусідів — сванетів, в яких махають над головою молодої кинжалами, ніби для того, щоб забити всіх невидимих демонів, що могли б увійти разом з молодою до хати молодого. Це пояснення цілком можна пристосувати і до українського обряду *підгулювання,* що йде в супроводі пісень про чари, як це ми вже наводили вище. Один факт, однак, зостається ще не з'ясований: чому в цьому першу ролю грає батько молодого, що під час усіх инших весільних обрядів, як і батько молодої, зостається в тіні, чому його иноді заміняє дружко, і чому це не сам староста, що в цілій процедурі весільного ритуалу грає дуже виразно зазначену ролю жерця? Чи не маємо ми тут відгомону права свекра на невістку, що ним і досі зловживають у Московській Русі *(снохачество)?* Це право було дуже поширене в усіх диких народів та в тих, що не вийшли ще зі стадії варварства, а особливо в тих, де існує звичай женити недорослих ще хлопців з цілком дорослими дівчатами. Крім документа, що його ми вже цитували на перших сторінках цієї праці і в якому ми читали, що в старовинних руських слав'ян свекри зовсім не шанували своїх невісток, знаходимо також у *Лазіцького* прямі вказівки на те, що ці права мали ще силу й на Україні в XVI ст., хоч вони вже й набрали трохи лагідніших форм: «viri autem qui ex conjuge fato functa masculam sobolem susceperunt per saepe impuberi filio sponsam

[264] Перенесення хороби на рослини практикують у всіх народів, особливо у слав'ян. Див. Sobotka, Rostlinstvo v narodnim podart, Praha, 1879, 28—29.
[265] М. Ковалевскій, Современный обычай и древній законъ, Москва, I, 253.

quaerunt, cum qua tamen illi dormiunt et liberos procreant. Nato deinde exphebis egresso novam nuptam a se constupralam et sobolem una adducit pater, ita inquiens: «Vides, fili, tuam conjugem et tuos liberos! Patris scortum, si filio placet, accipit illudsiu secus, praedam aspernatur et de alia ducenda coeitat»[266]. *

Після всіх описаних уже церемоній відбувається ще одна, а саме частування медом молодих та всіх присутніх. Дружко ставить дерев'яну миску з медом, ріже паляницю або пиріг на тоненькі скибочки та маже їх медом. Скибочки він настромлює на ніж і частує спершу сам себе, а потім по черзі, подаючи увесь-час скибочки з ножа,—молодого, молоду, їхніх батьків *і]* нарешті, всіх присутніх, і всі мусять брати ці скибочки ротом просто з ножа! Иноді, частуючи молодого, дружко відводить ножа назад і з'їдає скибочку сам. Жарт цей він робить тричі, повторює це також з молодою, але, частуючи инших, цього жарту не робить[267].

Коли всіх уже почастовано медом, молода виходить із-за столу, бере чорну курку та вішає їй на шию пучки калини. Потім вона передає курку дружкові, але не до рук йому, а в полу його одежі. Крім курки, дружко дістає ще пироги, що їх спекла того самого дня сама молода. їх мастять маслом та за кінці зв'язують по два вовняною ниткою. Звуть їх *стулїнї,* цебто притулені один до одного. Явна річ, що про горілку також не забувають; її дають у пляшці, заткнутій калиною та колосками, перев'язаними червоною биндою. Иноді подають ще цілу печену курку, а в західній Україні, замість звичайних пирогів, вареники з сиром, що їх також зв'язують по два червоною ниткою. Забравши все вищезазначене, дружко та молоді сідають на віз та їдуть до матері молодої запросити її та цілу родину до хати молодих; це й є те, що звуть *перезвою,* а в східній Україні -—*пропоєм*[268]. Иноді всі присутні беруть участь у цій делегації, в супроводі музиків та співів, та йдуть до хати молодої, несучи перед собою червоний весільний прапор.

В хаті молодої приймають делегацію з великою честю та садовлять за стіл. Дружко, або сам молодий, виймає пляшку з горілкою, вкидає у чарку три ягоди калини, наливає горілки та частує з цієї чарки батька й матір молодої. Братів та сестер молодої він частує з чарок, до яких він кладе по дві ягоди калини, а частуючи решту родини, він кладе тільки по одній ягоді[269]. Потім молодий бере тещу під праву руку і урочисто веде її до своєї хати в супроводі цілого роду. *Приданки* увесь час співають відповідних пісень. Одна з цих пісень дуже точно зазначує, що зять іде рука в руку з своєю тещею тому, що з її дочкою він спить (Гадяцьк. пов.).

У приході Корниці (на Сідлеччині[270]) та у гуцулів, у Галичині[271], саме тоді переносять придане молодої до хати її чоловіка. Це випадки цілком виняткові, бо ж придане молодої, як ми це вже зазначили, має посилатися тоді, як молода від'їжджає з батьківської хати. Вже на початку цієї праці,

Lasitzki Johannes, op. cit., 243. На цьому кінчаються в книжці Лазіцького спостереження щодо весільних звичаїв на Україні. Коли можна запідозрити автора, що він занадто дбав про те, щоб православне українське духовенство виставити у смішному вигляді, все-таки не можна відкидати наведених у нього фактів, що знаходять собі підтвердження в працях Саковича та Петра Могили (Сумцовъ, Къ исторіи южнорусскихъ свадебныхъ обычаевъ, Юевск. Старина, 1883, XI, 512—514).

Чубинскій, op. cit., IV, 578; Калиновскій, op. cit.; Харьковскій Сборник, III, 172. Про ритуальне вживання меду див.: Сумцовъ, О свад. обыч., 149—150.

269 *Перезва* — запросини перейти з одної хати до иншої; *пропій* — віддавати щось за горілку.

Хр. Вовкова, Весілля у Бердичівському повіті (Рукопис).

[270] Янчук, op. cit., 50. .

[271] Наука, вид. М. Наумовича, 1889, VIII, 485.

коментуючи літописний текст, ми зазначали, що вираз іпатовського тексту «те, що дають за неї», замінений у лаврентовській редакції словами: «те, що дають для неї», не говорить про *придане,* але що цей вираз треба розуміти як плату, що її жених має платити за дівчину. Наведені в нас вище два факти ніяким способом не можуть підірвати нашого твердження, яке й тепер нам здається цілком справедливим, уже з тої тільки причини, що ці факти цілком виняткові, і тому не можна їх вважати за пережитки якого-небудь стародавнього звичаю. Крім того, ми знаходимо їх на двох протилежних кінцях української території, і дуже можливо, що це просто випадкова річ. Нарешті, придане вже само по собі — як плата за молоду, яка забезпечує її на випадок смерти її чоловіка, а також і на той випадок, коли б вона не схотіла зоставатися в його родині. Макс. Ковалевський дуже добре показав це в одній зі своїх праць про народи Кавказу[272].

Коли *перезва* наближається до хати молодого, бояре беруть весільну корогву, махають нею над головами у всіх, що беруть участь у кортежі, а потім, згорнувши її, ховають. Ховається також і молодий. У бойків, у Галичині, замикають навіть хатні двері, коли бачать, що наближається перезва. і Пояснення цьому дає пісня, що її співають перезвяне: «Вийди з комори, Оленочко, покажи твоє личенько миле родині; мати твоя заснула, а тебе викрали чужі люде, одвезли на конях; тепер мати їде їм *наздогін*». Далі мати молодої пропонує своєму зятеві коня осідланого та просить його повернути їй дочку, але, звичайно, зять на це не згоджується [73]. Пісні розпитують також про самого зятя: «Ой що ж про це та й сказати, нігде зятя не видати? Чи він тещі налякався та від неї заховався? Не лякайся, зятю, не лякайся, за дверима від нас не ховайся! Нас, перезви, не багато, сотню коней нами взято!» Але зять не показується. Тоді пісні починають кепкувати з нього: «Зятенько нам налякався та в солому заховався. Миші там зашелестіли, чи ж вони його не з'їли?» Нарешті одчиняють двері. Виходить молода і починає обсипати всіх пшеницею, житом та вівсом. Иноді виходить і свекруха і, стоячи на порозі, обмінюється хлібом з матір'ю молодої, потім цілується з нею та заводить до хати. Иноді виходить молода, переодягнена *хохою,* цебто якимсь чудиськом, а то ще замісць неї або замісць молодого (це правдоподібніше), якого пісня увесь час просить з'явитись, виводять *тура.* Звичайно, це один з боярів, смішно вдягнений по-жіночому або ще якось инакше. На жаль, ми не могли знайти детального опису цього маскараду ні в одному з тих джерел, що ми ними користалися для цієї праці. Коли зважати на ім'я, то мова тут про бика[274]. Иноді замісць бика виводять німця — грубо зроблена солом'яна фігура, вдягнена в лахміття, з великим фалосом. Фігуру цю показують глядачам у супроводі дуже безсоромних рухів, яким дають цинічні пояснення[275]. Гості, дивлячись на цю фігуру, співають: «Це не наша дитина, це обман: її нещастя (phallus) довге, аж по коліна»[276]. Фігуру цю демонструють двічі, а за третім разом виходить сама молода, і тоді перезва входить до хати. Иноді тура демонструють у самій хаті. Тоді пісня запитує:

[272] Макс. Ковалевскій, Современный обычай и законъ, I, 247.

[273] O. Roszkiewicz, op. cit., 43.

274 jyp _ рід дикого бика (Bos primigenius), що траплявся на Україні ще в XII столітті. Про цього бика та про значення, що йому надають у народних піснях, див.: Потебня, Объяснете і т. д., I, 325—327; та Сумцовъ, Туры в народной словесности, Кіевт>, 1887.

[275] O. Roszkiewicz, op. cit., 45.

[276] A. Wereszczyftska, Весілля в Острополі на Волині (Рукопис).

Чи це тур, чи туриця,
Чи хороша молодиця?

Примітивши, що молода вкрита наміткою, питають, співаючи: «Де ти була, донечко, що стала така біла? — Я в саду була і квіти з дерев обсипали мою голову».

Увійшовши в хату, починають їсти та пити; при тому кричать, скачуть на лави, танцюють тощо. Зять все ще не виходить, і пісня пояснює його відсутність тим, що він виїхав до Львова закупити золоті келихи для частування перезви. Але ми вже бачили вище, що його відсутність мотивується страхом перед тещею. Цей нелад дуже відомий і дуже поширений у всіх народів, які практикували умикання молодої, і здається цілком природним. У багатьох диких народів надзвичайно обережно уникають зустрічі з тещею, бо жінки стали б неплодними, а полювання було б лихе — бракувало б дичини [277].

В осетинів молодий не сміє попадатись на очі не тільки своїй тещі, а й взагалі цілому її родові під час весілля, а навіть іще й потім. Він увесь той час перебуває у свого товариша (мабуть, у дружка) і тільки вночі полохливо прокрадається до своєї жінки [8]. В деяких слав'янських народів, як-от у поляків, знаходимо також звичай, що зять ховається від тещі[279].

Тим часом перезва стає дедалі все буйнішою та набирає вакхічного й еротичного характеру. Горілку п'ють просто з великих мисок, «кожний п'є, скільки хоче»; розливають горілку по столі, жінки ляпають по ній руками, співаючи найцинічніших пісень; нарешті вони вискакують з-за стола і розпочинають несамовиті танці, які мають, безперечно, фалічний характер. На жаль, українська етнографія майже не має потрібних матеріялів для вивчення цієї частини весільних звичаїв, хоч якраз ця частина дуже важлива і вивчення її могло б кинути світло на найстародавніші та найцікавіші риси культу й звичаїв у примітивних слав'янських народів і дати пояснення фактам, що й досі зостаються для нас незрозумілими. Спричинилась до цього, з одного боку, соромливість етнографів, що колись працювали над цим питанням; з другого боку — суворість російської цензури, що була ще соромливіша за етнографів тоді, коли народну традицію вважали за щось таке, що не має жадної наукової вартости . Невеличка кількість відомостей, що їх ми маємо щодо цього питання і які служать нам базою в наших дослідах, складається з деяких уривків, що випадково опинились у збірнику Чубинського, та частково з рукописного збірника народних пісень Максимовича, що після смерти його зостався невиданий. Але ми, головно, базуємося на невиданих матеріялах, які, на жаль, дуже нечисленні і які зібрано ad hoc за нашою спеціяльною програмою[281].

Майже нічого ми не знаємо про танці, які супроводять весільну оргію. Спеціяльні записи весільних пісень, що ми на них спирались в нашій праці, не дають нам достатніх відомостей.

[277] El. Reclus, Les primitifs, 153.
[278] Макс. Ковалевскій, Современный обычай і т. д., I, 251.
[279] O. Kolberg, Lud polski, ст. 291, 292, 426.

Ще й тепер ми зустрічаємося з дуже цікавими фактами того самого роду; значна частина матеріялів, що їх небіжчик Чубинський зібрав під час своєї експедиції, не могла ввійти до його монументального збірника як неморальна, і передано її в рукопису до бібліотеки «Русск. Императ. Географ. Общества»; в архивах її вона похована й досі. Розв'язання царським указом р. 1875 Південно-Західньої Секції «Русск. Географ. Общества» (у Київі), яка займалась спеціяльно українською етнографією, а тому й дістала обвинувачення в занадто великому патріотизмі, витворило прірву в нашому вивченні України, прірву, що її не засипано ще й досі.

Я вважаю за свій обов'язок висловити тут мою щиру подяку багатьом особам, що виявили охоту спричинитися до полегчення мого завдання. Був би дуже радий, якби ці сторінки натхнули серйозним людям охоту провадити далі ці досліди, такі потрібні в інтересах нашої батьківщини та знання взагалі.

Виходячи з того, що нам довелося бачити самим та що дають зібрані оповідання, ми можемо вказати тільки на *журавля,* якого звичайно на перезві танцюють. Це рід кола, болгарського *хоро,* виконання якого супроводять ріжними еротичними рухами, як, наприклад, хапанням один одного за pudenda. Танцюють також циганську *халяндру,* що, як це зазначив Максимович на збочинах свого рукопису, пересякнута так само безсоромним характером. Нарешті, в Бердичівському повіті жінки також танцюють коло, одною рукою тримаючи товкач у себе між ногами, а другою — покриваючи та відкриваючи його дерев'яною квартою, що з неї звичайно п'ють воду.

Щодо пісень, то вони майже виключно присвячені актові сексуального єднання та органам відтворення, —починаючи з жартовливих і кінчаючи тими, що під формою несамовитої розпусти переховують у собі безперечні сліди стародавнього фалічного культу. «Чи чули ви, добрі люде, новину: наша *пічка з биком* спала, а *припічок з телицею, а запічок з овечкою;* коцюба нам яйця несла, мітла квочкою квоктала, ступка яйця покривала, лиска хвостиком махала... Стережись, лисичко, щоб не стало лишечко,— треба бути спокійною». В иншій пісні козак косить в лузі, а дівчина приносить йому обідати; козак має за поясом люльку і просить, щоб вона дала йому з своєї коробочки вогню: «Дай мені, дівчино, свого труту! — Я не можу тобі дати, любий козаче; мушу в матері спитати, чи можна козакові давати.— Ой, давай, прохання задовольни! Розкрий руки, розгорни ноги та підійми спідницю» [282].

Дві инших пісні мають цілком особливий інтерес, бо відзначаються повною, цілком примітивною наївністю. В одній з цих пісень жінки кладуть phallus у малі ночви та з повагою ставлять його на піч, називаючи його *батьком.* У другій — жінки, що беруть участь у перезві, пропонують дружкові vulvam osculare, на що той одповідає згодою, пояснюючи, що то його *мати.* Піддружий дістає таку саму пропозицію, висловлену ще примітивніше. Приймаючи її, піддружий висловлюється так само, як і дружко [283].

Серед цих пісень та танців відбувається ще одна церемонія, часто зараз же після *вкривання* коло криниці або після *підгулювання.* Бояре стелють на землі рядно, окроплюють його водою, і кожний з них по черзі танцює на рядні з молодою, а після того кожний кидає дрібні гроші на тарілку дружкові, що стоїть там під час танців [284]. В багатьох місцевостях (ми знаходимо її також і в описах весілля минулого століття) церемонія ця міняла свою форму: танцюють просто на підлозі, а то й зовсім не танцюють, і тоді молода обходить всіх бояр і частує кожного чаркою горілки [285]. В Далмації та Славонії молода подає кожному гостеві води помити руки (ключ до зрозуміння звичаю подавати свекрові воду для вмивання обличчя), і гості кидають їй у миску з водою дрібні гроші. Гроші, що молода збирає таким способом, звуться *polevacina.В* Славонії, крім того, коли молода вертається, набравши з криниці води та вкинувши туди крейцер, вона йде через ціле село, і кожний, хто з нею зустрінеться, має право на поцілунок і разом із сим мусить їй щось подарувати [286].

У Франції (в Berry) молода, в супроводі дружки, сама робить цей збір

[282] A. Wereszczynska, Весілля в Остроголі (Рукопис).
[283] Он. Гриша, Весілля в Галицькому повіті (Рукопис).
[284] Он. Гриша, Весілля в Гадяцькому повіті (Рукопис).
[285] Калиновскій, op. cit., Харьковскій Сборник, III, 172; Чубинскій, op. cit., IV, 678; O. Roszkiewicz, op. cit., 51, та ин.
[286] Kraus, Sitte und Brauch der Sudslaven, 433, 406.

з мискою в руках; кожний поспішає покласти їй свою жертву, а вона, без сумніву, показуючи тим, що вона дозволяє себе поцілувати, роздає всім без розділу маленькі бинди, що їх звуть *прихильністю* (faveurs). В Німеччині гості кладуть свої подарунки на шлюбне ліжко[287].

Ми знову мусимо звернутися до пісень, щоб знайти в них пояснення цьому звичаю, хоч'вони й не стосуються безпосередньо до даної церемонії. В одній з цих пісень говориться:

Викотили, викотили
Смоловую бочку;
Виманили, виманили
У Пацюрихи дочку;
Положили, положили
На новій кроваті;
Що хотіли, те й робили
Чужому дитяти .

Инша пісня, що також не залишає жадного сумніву щодо свого дуже стародавнього походження, каже:

Панове сватове,
Та поїдем на влови.
Та як були ми на вловах,
То піймали зайця:
І батькові, і матері,
І молодому, і молодій,
І вам, добриї люде,
Усім по зайцю буде.

Панове сватове,
Та поїдем на влови.
Та як були ми на вловах,
То піймали вовка;
І батькові, і матері,
І молодому, і молодій,
І вам, добриї люде,
Усім по вовку буде.
Панове сватове,
Та поїдем на влови.
Та як були ми на вловах,
То піймали лисицю:
І батькові, і матері,
І. молодому, і молодій,
І вам, добриї люде,
Усім по лисиці буде.

Панове сватове,
Та поїдем на влови.
Та як були ми на вловах,
То піймали п....ку.
І батькові, і матері,
І молодому, і молодій,
І вам, добриї люде,
Усім по П...І буде[289].

В Галичині пісня надає право на молоду тільки самому дружкові: «В понеділок зняв барвінок з дівчини,— не тікай од мене, лягай зі мною; у вівторок трохи підійняв їй спідницю, у середу пішов далі... і т. ин., в суботу закінчив свою працю, а в неділю дав дружкові його частку»[290].

У назамонів, як свідчить Геродот, молода мусіла віддаватись усім цілу першу ніч свого шлюбного життя, а після того кожний зі свого боку мусів давати їй який-небудь подарунок[291]. На Балеарських островах під час весілля родичі та приятелі приходили один по одному, од першого до останнього, за порядком віку, діставати насолоду в обіймах молодої. Молодий у цій черзі завше був останній . Цей звичай практикували колись також в Ірландії[293]. Серед населення Куби, коли женився якийсь князь, всі мущини, присутні на весіллі, лягали з його жінкою[294]. Крафт каже, що австралійська молода, перед тим як належати своєму чоловікові, проходить через руки всіх мущин племени[295].. На Мурінгському березі (Murring) в разі умикання вкрадена жінка на деякий час стає спільною власністю тих, хто брали участь в умиканні. Курнайці (Китаї) часом легалізували своє право єдиного власника, згоджуючись на jus primae noctis для всіх своїх товаришів. У Кунандабу jus primae noctis належить усім мущинам племени, без розділу на роди . Навіть у сучасній Франції... «нещасна молода мала... також свою частку цього дурного насильства: коли, завдяки потачкам замужніх жінок, молодій щастило одурити хлопців, що чатували на неї, та зникнути, вони її шукали, як правдиві божевільні, начебто вони хотіли на ній помститися за перевагу, яку вона віддала своєму молодому; вони ламали двері, розбивали вікна, і коли знаходили її, то уволікали її напівголу навіть з самого шлюбного ліжка та водили з собою в полі цілу ніч»[297].

У зазначених вище піснях ми знаходимо далекий відгомін права, що його мали всі мущини роду на вкрадену жінку. Але, крім того, дальші пісні мають такий загальний еротичний характер, який дозволяє скласти гіпотезу, що стверджується ще й пануючим значенням цієї частини весільного свята, а саме, що колись, за давніх історичних часів, був момент повного загального сексуального змішання, яке не спинялося ні перед якою «пошаною» до певних членів роду[298]. Пісня № 1293, у збірнику Чубинського, прямо пропонує молодим жінкам бавитися — «тепер пора ваша». В пісні № 1311 до свахи звертається староста з певною пропозицією, без жадних еківоків. В пісні № 1334 оповідається про те, як виявляє своє горе батько молодої з приводу втрати дочки, працюючи цілу ніч з своєю жінкою, матір'ю молодої,

[287] Edelst. du Meril, op. cit., 66, 67.
[288] До цього текст пісні додає:

Хто хотів, той вертів,
А кому верчено, той терпів.

(Чуб., ст. 577, № 122).
[289] Он. Гриша, Весілля в Гадяцькому повіті (Рукопис).
[290] O. Roszkiewicz, op. cit., 47, № 158.
[291] Геродот, IV, 172.
[292] Діодор Сицилійський, I, V, гл. 18.
[293] Demeunier, L'esprit des usages et des coutumes des differents peuples, London, 1776, 187.
[294] Bulletin de la Societe d'Anthropologie, 1872, ст. 278.
[295] Gaya, Cerem. nupt., 110; De Chollieres, La foreste nuptiale, 138—139.
[296] G. Raynaud, La femme, le mariage, la famille en Australie, Bullet, de Societe d'Anthropologie, 1890, cep. 2, № 42. ст. 147—149.
[297] Edelst. du Meril,,op. cit., 69—70.
[298] У деяких негрів «Nachst begibt sich das Paar mit Hochzeitsgesellen, Bursche und Madchen, zusammen in eine dunkele Hutte, wo schaulich Unzucht gefrohnt wird» (Endeman, Ethnographische Zeitschrift, 1874, 38).

щоб винагородити себе, привівши на світ нову дитину. Численні пісні цього роду (один збірник Чубинського, дуже неповний, все-таки містить в собі понад сотню їх) говорять про сексуальне єднання осіб ріжних професій, ріжних класів та ріжних національностей. Ми тут знаходимо як мельника, так і коваля, маляра та музику, ткача, купця, салдата, офіцера; москвинів, козаків, мазурів, поляків, міщан та шляхту, попів та попадів. Члени духовенства часто фігурують, і пісня явно дає їм певну перевагу. Катеринославські пісні висловлюють комічну цікавість: «яким способом з'являються діти у попів та шляхти? Вони ж бо, як кажуть, не смакують насолод кохання так, як наші смертні люде»... і т. ин.

З усього видко, що існує історичний зв'язок між звичаєм *молотити жито* та цією частиною українського весілля з її найвиразніше зазначеним характером; тому-то в ході весільних церемоній його реєструють саме тут, хоч у деяких околицях звичай цей і входить у першу частину. Приносять кілька снопів жита, переважно тих, що їх уже вживано для шлюбної постелі, кидають на землю і починають молотити. Молотячи, роблять рухи, начебто відганяють горобців, що злетілися дзюбати зерна[299]. Акт молотьби нав'язується до уявлення току, де мусять молотити збіжжя і який, як це коментує Потебня[300], являв собою колись місце для тих гер *(игрища утолченны),* що під час них стародавні слав'яне, як то переказує нам літопис, робили «безсоромні вчинки, продиктовані самим сатаною».

Цими останніми церемоніями, що йдуть у супроводі оргії, яка триває цілий тиждень і в ході якої урочистість весільного свята досягає свого кульмінаційного пункту, закінчується святкування шлюбу. Розваги з приводу цього святкування тривають далі ще один або кілька день у формі *циганщини.* Переодягаються за циган, жидів, москвинів, жінки за чоловіків і навпаки тощо. Иноді наподоблюють церковного старосту, носячи з собою калитки та шкатулі для збору грошей. Бігають по цілому селі, випрохуючи та захоплюючи все, що трапиться, гроші чи споживу. В цій грабіжці москвини та цигане грають звичайно ролю злодіїв, а жиди тільки переховують крадене. Потім споживу з'їдають, а гроші йдуть на горілку[301].

По деяких місцевостях існують ще так звані *перезивки,* цебто перехід гостей з одного бенкету на бенкет,— до старости, дружка та инших, по черзі. На цих бенкетах знову співають і багато п'ють, але це — згвичаї, що не мають в собі нічого ритуального, хіба що урочисті запросини до старости і матері молодої та ритуальний продаж їх у шинку, після чого вони платять викупне. Зостається зазначити ще один, досить рідкий звичай (на Полтавщині), який полягає в тому, що на батьків молодої надягають вінки, якщо це була остання з їх дочок. На покуті, де перед тим сиділа молода, ставлять *жлукто*[302]. Цей звичай, здається, має зв'язок з символізацією бочки як жіночого принципу (Потебня, op. cit., I, 7—8). Через тиждень після церемонії молоді одвідують усіх членів, приносячи до кожної хати по сім пирогів, що звуться *великими пирогами* і які, явна річ, мають також ритуальне значення. Мабуть, можна пояснити цей звичай, зіставляючи його зі звичаєм *повратки* чи *презывки* у болгарів, у яких молоді мусять одвідати батьків молодої та переспати у них ніч [303]. Тільки після цих одвідин, які відбуваються зараз же після *благословення в церкві,* вони дістають право спати разом[304], а молода (а часто також і молодий), що мусіла досі мовчати, дістає право говорити[305]. Більш-менш подібні звичаї знаходимо у стародавніх греків[306], у населення Камчатки[307], в Сіямі, де молоді зостаються кілька місяців у батьків молодої, перше ніж оселяться у власній хаті[308]. Мабуть, це не що инше, як пережиток стародавнього звичаю патріярхальної родини, коли чоловік мусів зоставатись у хаті своєї жінки. Ціла *перезва* (ключ до неї — слово *презывки* у болгарів), мабуть, не що инше, як тільки модифікація цього звичаю ритуальних одвідин батьків молодої...

[299] Он. Гриша, op. cit. (Рукопис); Янчук, op. cit., 49.
[300] Потебня, Объяснение і т. д., II, 25.
[301] Про аналогічні звичаї у Франції див.: Edelst. du Meril, op. cit., 62.
[302] Чубинскій, Труды экспед., IV, 580.
[303] Боевъ, op. cit., IV, 580.

12

Висновки. Послідовний порядок церемоній. Три акти весільної драми. Пережитки стародавніх форм шлюбу в пізніших церемоніях. Етапи шлюбної еволюції в українських церемоніях. Весільні сезони, дівочі ярмарки. Гетеризм. Матріярхат. Роля старости та дружка. Сліди історичної епохи. Кінець.

Після того як ми дали опис весільних звичаїв на Україні, настільки детальний, наскільки дозволили нам це зробити спеціяльно зібрані до цієї теми матеріяли, можна, здається нам, додати ще кілька спостережень, які ми подаємо, звичайно, з застереженням, але які, можливо, будуть корисні для тих, хто після нас візьме на себе вивчення цієї нової ділянки загальної етнографії.

Вивчаючи зовнішній бік усіх цих звичаїв, ми помічаємо, що майже в кожному з них церемонію розпочинає та провадить *дружко,* що, здається, грає ролю сопутника молодого. Перед початком кожної церемонії дружко просить благословення у *старости,* який має релігійну суприматію над усім, що має бути доконане під час усіх весільних церемоній. Далі, кожний з цих звичаїв являє собою сцену драматичного характеру, яка наподоблює переважно те, що колись було дійсністю: умикання чи купівлю молодої, обстригання волосся тощо. Все це відбувається в супроводі хору, що своїми піснями пояснює всі акти, через які переходить церемонія, звертається то до того, то до иншого персонажа, що грає ту чи иншу ролю у весільному святі.

Ми маємо далі цілу серію послідовних сцен, пересякнутих релігійним та драматичним характером, чи краще сказати *літургійним,* з певним числом персонажів, що з них кожний має цілком означену ролю, і нарешті з хором, який абсолютно відповідає хорові стародавнього релігійного культу та стародавньої драми. Вивчаючи послідовний порядок, за яким ідуть всі ці сцени, ми помічаємо три головних акти, що коло них згруповані всі церемонії, а саме: *сватання, заручини* та *весілля.* Приготування вінків, гільця, короваю, навіть саме шлюбне благословення в церкві —все це акти другорядні, і вони служать тільки підготуванням до основних актів весільного свята. В нашій студії ми бачили, що кожний з цих основних актів істотно виявляє те саме: Інаподоблення умикання та купівлі молодої, замирення двох сторін, спільний

[304] Чолаковъ, op. cit., ст. 55, примітка 2, та ст. 92.
[305] Ib., op. et loc. cit.
[306] Laumier, op. cit., 82.
[307] Ib., ст. 241—242.
[308] Ib., ст. 260; Bernard Picard, op. cit., II, 79.

бенкет, жертви і, нарешті, введення молодого в його шлюбні права; але всі ці церемонії в усіх трьох актах виконуються за порядком їх розвитку та їх повности. Як ми це вже бачили на початку нашого досліду, сватання, яке починається з того, що з'являються свати і виголошують ритуальні промови, являє собою наподоблення спроби умикання молодої, замирення і, нарешті, купівлі молодої за пляшку горілки; потім іде релігійний ритуал обміну хлібом, акт пиття з тої самої чарки; разом із тим молодий остаточно дістає право приходити спати з дівчиною. Акт заручин скомплікований появою хору, який майже ніколи не бере участи в сватанні. Заручини так само починаються з візити сватів та з наподоблення ворожнечі, яка нарешті приводить до встановленого по згоді викупного. Після цього обмінюються хлібом, далі відбувається релігійний ритуал садовлення молодої на посад; спільна вечеря та визнання за женихом права спати з дівчиною підкреслене ще тим, що мати сама стелить постіль. Без жадного сумніву, це визнання за старих часів не було, як тепер, тільки умовною формою, а провадило до реального зближення. Нарешті, весілля є не що инше, як істотне відтворення того, що ми бачили на сватанні та на заручинах, але тільки з більшими деталями та більш розвинуте. В наподобленні військового походу жениха, з метою уволікти дівчину, знаходимо ту саму драму умикання, значно розвинуту. Далі, спроби умикання, опір родини, оборона братів, замирення двох родів, викупне, виплачене братові молодої та цілій родині, урочисте садовлення молодого та його майбутньої жінки на посад перед священним деревом — гільцем, розподіл священного хліба — короваю, відведення молодої до хати молодого і, нарешті, реальне зближення — дефлорація дівчини, що під час неї поводяться, відповідно до ритуалу, урочистим та публічним способом; явна річ, що саме цей акт — дефлорація — і є метою всіх шлюбних обрядів, бо ж вони відбуваються тільки в тому випадку, коли молода — дівчина, і ніколи не виконують їх, коли вона вдова[309].

Потрійне повторення того самого ритуалу в усіх істотних частинах весілля не можна пояснити тільки самим бажанням продовжити шлюбне свято. На жаль, наші джерела дуже мало освітлюють це питання, і ми мусимо обмежитись нашими власними висновками[310].

Нам здається, що це повторення можна наблизити до того, що ми знаходимо й тепер у багатьох примітивних народів, у яких перед остаточним шлюбом мусить бути доконане *тимчасове зближення,*— шлюб на спробу,— і це практикують як свого роду іспит. Цей звичай є у червоношкурих в Канаді, в отомеїв у Мексиці, у санталів в Індії, на острові Цейлоні, у багатьох племен Сибіру[311] та взагалі у всіх тих народів, що дають відтворенню перевагу над дівоцтвом. У європейських народів ці тимчасові шлюби існували в формі nuits d'erpeuve, Probenachte,— *пробних ночей,* як це ми мали вже нагоду зазначити в цій праці.

Отже, ми бачимо, що *у внутрішньому складі* українського весілля, поруч з чисто релігійними звичаями, як молитва та жертва, дуже важливе місце призначається драматичному наподобленню стародавніх звичаїв, як-от звичай спати з дівчиною до шлюбу, ритуальне умикання дівчини, оборона, що до неї готуються всі мущини з роду дівчини, одрізування їй волосся, право на молоду всіх мущин її нової родини — батька та брата молодого тощо. Всі ці акти, що не мали релігійного характеру, набрали його з часом та суворо визначились, ставши разом із тим необхідними аксесуарами релігійного культу.

З річей звичайних та з річей звичаєвого права вони стали річами культу, як це не раз доводиться зазначати тим, хто працює над студіями, аналогічними з нашими. Так, наприклад, жиди довго вживали крем'яних ножів для операції обрізання[312]; *живий вогонь,* цебто вогонь, що його «люде,— як каже Ріг-Веда,— примушують вродитись од двох *арані* швидкими рухами своїх рук» (VII, I, I), заховує й досі свій привілей бути виключним джерелом, з якого можна брати священний вогонь у індусів[313] та у багатьох инших народів[314]. Так само в Архангельській губернії існує звичай користатись ним під час церемонії орання навколо міста чи села з метою охоронити населення чи скотину від якоїсь пошести. Вживають також цей вогонь і в Тульській губернії під час гер, що відбуваються на святого Івана[315]. Це особливість примітивних громад,— каже Bagehot[316],— що більшість їхніх звичаїв, виконуваних протягом століть, набирають чогось подібного до надприродної санкції... Вся громада переконана, що станеться якесь велике нещастя, коли б зник стародавній звичай[317]; тому-то саме виконання звичаю, чи навіть тільки наподоблення звичаю, який уже зник, поволі здіймається на височінь релігійного ритуалу. Через цю особливість шлюбних церемоній у ріжних народів вони й набрали особливого інтересу та стали дуже багатим джерелом для вивчення доісторичної е п о х и.

Коли розглядати з цієї точки погляду українські весільні звичаї, то вони являють собою свого роду рефлектор, що в ньому відбились усі стадії, через які переходила людська родина, всі етапи еволюції цієї форми людського об'єднання, які тільки відомі нині дослідникам соціології.

Так, ми знаходимо в них відгомін тої епохи, коли, як свідчить літописець, «взагалі не брали шлюбів», і не тільки не брали їх у тій формі, як тоді розуміли шлюб, але не брали їх і в тому розумінні, яке тепер наука надає шлю-

[309] «Нігде в світі не чути, щоб святі шлюбні обряди,— каже закон Ману,— виконувались на весіллі жінок легкої поведінки, що втратили своє дівоцтво» (Manava — Dharma — Sastra, III, 35, цит. в Осипова, Брачное право древняго Востока, 161). У Стародавній Греції молодий вважав негідним для себе самому вести вдову до шлюбу, а вів її один з його товаришів чи родичів. У Римі не виконували жадних церемоній під час шлюбу з вдовою (A. de Gubernatis, Storia сотр. degli usi nuzz., 243). У Франції вдови, що вдруге виходили заміж, не мали на голові квіток, а тільки букет на грудях, і до церкви вели їх також вдови, їхні близькі родичі (Gaya, op. cit., 46). В Угорщині женяться з удовами дуже рідко, бо хто візьме не дівчину, не матиме щастя на цьому світі (Ibidem, 48). У Франції та в Італії і тепер роблять *ще charivari* під вікнами шлюбної кімнати вдови. Християнська церква завше була проти другого шлюбу, і коли, з огляду на людську слабість, вона припускала їх, то все-таки вважала їх за виразну нездержливість, що її треба було викупати публічною покутою (Edelst. du Meril, op. cit., 80).

M. Leist (Alt-Arisches jus gentium, Jena, 1889, 134 passim, 143 passim), стараючись встановити ідентичність шлюбного ритуалу арійських народів, зазначає також три стадії у весільному святі в індусів та в инших народів «індогерманських»: закладання шлюбу (Ehegrundung), означення шлюбу (Eheeinsetzung) та виконання шлюбу (Ehevollziehung). Під закладанням шлюбу він розуміє «die Werbung des Freiers und Zusage seitens des Gewalthabers des «Madchens»; означення шлюбу — як «die vom Madchengeber gestattete Handgreifung, als erster Zeichen der Machtausubung uber die Frau», а під виконанням шлюбу — «die Heimfiihrung und installierung der Braut in ihre hausfrauliche Stellung». Winternitz, що в нього ми беремо ці твердження Leist'a, закидає йому, що він у своїх зіставленнях обмежився виключно індусами, греками, римлянами та трохи германцями, і вважає також за недоведені його гадки про значення, наприклад, жертви корови, як Ehegrundung. Нам здається сам принцип Ляйстового пояснення виключно юридичним і надто штучним.

[311] Letourneau, L'evotution du manage et de la famille, 83—84.
[312] Em. Renan, Histoire du peuple d'Israel, II, 126—127.
[313] Taylor, Anthropology, 261—262.
[314] Comte Goblet D'Alviela, Histoire religieuse du feu. Vervier, 1886, 77.
[315] Сарафовъ, Сказаній русскаго народа, 1885, 88—90.
[316] Bagehot, Physics and Politics, ст. 141 — 142 у Siber'a, op. cit., 346.
[317] «У курнаїв (Китаї), коли вони налякані якоюсь великою небезпекою, найчастіше тільки гаданою, як то полярне сяйво, старі люде наказують тимчасово обмінюватися цілому племені жінками». G. Raynaud. La femme, le manage, la famille en Australie, Bullet, de la Soc. Ethnograph.; 1890, 2e ser., № 42, p. 149.

З великим задоволенням знайшли ми в цікавій праці Westermarck'a The histori of human marriage, London, 1892, 148, підтвердження нашої думки: «When the mode of contracting a marriage altered, the earlier mode, from having been a reality, survived, as a ceremony». На жаль, книжка, видана фінляндським ученим, з'явилася вже тоді, коли наша праця була майже вся вже видрукувана і ми могли скористатись нею тільки наприкінці нашої праці.

Весільні строї у селі Вербіжі поблизу Коломиї на Станіславщині. Фото кінця XIX ст. з артистичної робітні Юліана Дуткевича в Коломиї.

Гуцулка. Фото кінця XIX ст.

бам, цебто в розумінні певної регламентації сексуальних відносин[319]. Мабуть, з тої епохи походить і та оргія, що відбувається під час відходу молодих до комори, а особливо під час перезви, коли вона приймає цілком еротичний характер, відбуваючись у супроводі пісень, що говорять про загальне conjunctio venerae, та танців, що цілком відповідають обставинам. Відтворюючи церемонію заведення молодих до шлюбної кімнати, ми вже звертали увагу читачів на пісні, що супроводять цю церемонію і в яких молоде подружжя грає ролі *бика* та *телиці.* При цьому треба зазначити спостереження, що факти з стародавніх часів значно довше заховуються,— як відгомін,— у піснях та закляттях, ніж у звичаях, і доходять таким способом до нових поколінь. Щойно наведене порівняння, без жадного сумніву, походить з дуже давньої та примітивної епохи. Ще й тепер у народів-мисливців та пастухів, які за наших часів переживають ту стадію розвитку, що в ній були наші предки в епоху міграції з їх арійської батьківщини, знаходимо цей символізм, зооморфічний у своїх найпримітивніших формах. Досить нагадати майданів Північної Америки, що вдягаються в шкури буйволів для виконання ритуального танцю, під час якого той, хто представляє бика, наподоблює coitus з допомогою незвичайно довгого надставленого phallus'a.

[319] Багато вчених, як-от Летурно, Ковалевський, а особливо Вестермарк, не визнають гіпотези про загальне сексуальне змішання. Ми не можемо тут дискутувати таке скомпліковане питання, але ми дозволяємо собі зазначити, що його ще далеко не розв'язано остаточно, і тому ми припускаємо коли не змішання, то принаймні те «послаблення моралі», яке, на думку Ковалевського, являє собою наслідок того стану річей, коли натуральні зв'язки дитини можуть бути визнані тільки щодо матері (Tableau des origines etc., 30).

Лібрехт, однак, гадає, що в цьому прототипі шлюбних танців, що його опис ми дали вище, бик та телиця не заховують уже своєї примітивної форми; він припускає, що ця форма реально містить в собі не тільки інтимне зближення між чоловіками та жінками цілого роду, але й зі скотиною; багато прикладів цього дали Єгипет та стародавня Італія[320].

Пережиток цих звичаїв, що їх пристосовано до весільних обрядів, знаходимо у курдів, одного з арійських племен, яке живе на горах, на півдні Ерзінгана. Щороку святкують вони так званий Mum So'inderan, цебто свято *загашення свічок,* під час якого hodja, чи священик, спершу давши всім поцілувати свою руку, вигукує: «Я не бик, я великий тур!» Тоді та жінка, що з-поміж усіх присутніх на святі останньою вийшла заміж, а коли це можливо, то й того самого ще дня,— підходить до нього й каже: «Я — та молода корова!» Потім всяке світло гасять, і починається оргія, під час якої всі присутні на святі віддаються цілковитому сексуальному зближенню, не зважаючи ні на вік, ні на споріднення[321].

Дівчат та дітей не допускають, однак, на це свято. Лібрехт стверджує, що бик цього свята — це первісний бик (Urstier) парсів, родоначальний для всіх рослин та всіх тварин. Він порівнює його з биком Вед у індусів, який, як каже Бергман (Les Getes, 171), символізував *небо,* а корова була символом землі. Бик, що був завше епітетом сонця, став потім епітетом Соми як представника мужеського начала, чи жениха. Цей епітет, як і епітет корови, засвоєний був класичним світом, придбавши значення першорядної ваги у сакраментальній формулі стародавніх римлян: «Ubi tu, cajus, (gajus — бик) ibi ego caja (gaja — корова)». Нарешті, як каже Браун (цит. у Лібрехта): «На цілому світі, від Єгипту й Індії аж до Ісландії, землю завше уявляли собі в формі корови, а дух творення завше символізували биком».

Прикладаючи все щойно зазначене до українського шлюбу, легко зрозуміти значення бика в піснях, що супроводять весілля. Більше того, в одній з цих пісень знаходимо майже буквальну репродукцію цієї загальної для арійців концепції:

Ой на городі часник, часник —
Стоїть Грицюньо як бик, як бик...
А коло його печериця,
Стоїть Маруся, як телиця[322].

Щодо *групового шлюбу,* то звичаї та пісні, що супроводять весілля на Україні, дають дуже виразні та численні його сліди. Вже саме існування *парубоцької* та *дівоцької громади з вечорницями* та" *досвітками,* які являють собою не що инше, як прямий пережиток тих «игр між селищами», зазначених у літописі і так суворо переслідуваних християнським духовенством,— вже це одно дає нам найочевидніший доказ. Сюди також треба віднести звичай *молотити жито,* бо ж пісні натякають на дефлорацію молодої саме на току. Нарешті, звичай *перезви* та ритуальний танець, усіх по черзі, боярів з молодою, в якому виявляються тепер їх стародавні права на молоду,— все це, без сумніву, являє собою пережиток групового шлюбу. Єсть рація гадати,

[320] Liebrecht, Zur Volkskunde, 394—395.
[321] Blau, Zeitschrift der deutsch. morgenland. Gesellschaft, 16, 623, цит. у Liebrecht'a, op. cit., 422.
[322] A. Wereszczynska, op. cit. (Рукопис).

що ця епоха групового шлюбу була одночасною з епохою культу сонця. З тих часів мусять походити всі ці звичаї чисто релігійного ряду в народному шлюбі на Україні, як колові танці, вінки, священне дерево гільце, обряди перед вогнем або коло криниці, жертви півнями, курками, голубами і, нарешті, священний хліб-коровай. Всі ці релігійні звичаї точно відносяться до епохи групових шлюбів, вони були засвоєні також і соняшним культом. І ми тим більше стоїмо на цій гадці, що ми знаходимо їх і в ритуалах народних свят в честь сонця, як, наприклад, *веснянки, семик, Купайло, Ярило* тощо. Ці свята не можна инакше розглядати, як останки тих игр між селами, які для парубків та дівчат стародавніх часів були не тільки засобом *погодитись,* як про це говорить літопис, але й місцем, де закладались, а навіть і виконувались de facto шлюби. «Сатанинський» характер, що його набирали всі игри, так само, як і зазначений на початку нашої праці звичай спати разом після вечорниць, вказують на це з очевидною безсумнівністю. Як каже ігумен Памфіл, ці гри «спокушали молодь обох статей та спричинялися до їх паду... до того вони були джерелом бруду та розпусти для дівчат»[323].

Ми сподіваємося ширше вивчити це питання в окремій праці, але ми не можемо не зазначити тут вражаючої ідентичности між наведеними щойно народними играми і піснями, що їх супроводять, з одного боку, та з весільними звичаями — з другого боку. Репертуар шлюбного хору накидає нам гадку, що всі вищезазначені звичаї являють собою тільки пристосування до індивідуального шлюбу релігійного ритуалу, що супроводив за старих часів шлюб комунальний, який завше приєднувався до свят соняшного культу. Цю вражаючу ідентичність ритуалу соняшних свят та ритуалу весільного вже помітили Кавелін та Сумцов, що запропонували гіпотезу про залежність між шлюбами та певними сезонами[324]. Але для того, щоб всебічно освітлити це питання, треба розглянути його з точки погляду антропології та порівнюючої етнографії. Етнографи, а особливо статистики, дають нам відомості про те, що в році існують певні сезони, коли беруть найбільше шлюбів. На Україні, наприклад, це — місяці жовтень та січень; в инших країнах це припадає инакше. Тепер ці шлюбні сезони, безперечно, залежать од ріжних причин, в тому числі умови економічні та релігійні займають перше місце. Але в далекі від нас часи більше впливу тут мали, без сумніву, причини природного ряду, а серед них передусім, звичайно, сезони стиків між тваринами. Це питання вперше і до певної міри категоричним способом розглянув у своїй видатній праці Вестермарк. Присвятивши цьому питанню цілу главу у своїй праці, фінляндський учений спочатку вивчає ті дані, що дає нам сучасне знання щодо течі у тварин та антропоїдних мавп, і висловлює думку про можливість існування аналогічних періодів і в примітивних людей. Справді, в індійців Каліфорнії, у тубільців західньої Австралії, у багатьох африканських племен, як пише Олдфільд (Oldfield), «like the beasts of the feld, the savage has but on time for copulation in the year»[325]. У багатьох з цих народів, як-от у зулусів, цей шлюбний сезон святкують з особливою урочистістю і він дуже нагадує наші «игри між селищами», які заступали місце шлюбу у стародавніх слав'ян та які дожили до наших часів у формі вечорниць[326].

[323] Дополненіе къ актамъ историческимъ, I, 18.

[324] Кавелинъ, Собр. соч., IV, 184; Сумцовъ, О свад. обыч., 61—63; ХлЪбъ въ обрядахъ і пЪсняхъ, 53—54; Культурный переживаній, 141.

[325] Westermarck, The History of human marriage, chap., II. A human pairing season in primitive times, 28.

[326] У зулусів період зрілости у парубків та дівчат відзначають великими святами, що до них обидві статі готуються шість тижнів, а иноді й шість місяців. У призначений час всі молоді дівчата племени, які досягли періоду зрілости, виходять з села на беріг річки і зостаються там, цілком ізольовані, під проводом літньої жінки; зостаються цілком голі, обмазавши тіло білою глиною, змішаною з попелом. Всю одежу їх становить певне покриття голови та маленька спідничка з очерету; між иншим вони носять намисто та пояс з гарбузів, що має зробити їх плідними. Наприкінці цього послуху, під час якого вони не сміють пити молока, з'являється жрець, щоб посвятити їх до «великої тайни». Після того вони голять собі тіло, кидають у вогонь очерет, що був їм за одежу, купаються в річці, мастять волосся і вертаються у село, де їх урочисто зустрічають. Тоді вони вибирають з-поміж себе королеву свята, яка вибирає собі короля з-поміж парубків, кожна дівчина так само вибирає собі товариша, і свято починається... Коли під час цього свята якась дівчина стає вагітною, молоду пару женять, парубок дарує иноді своїй товаришці дві-три штуки худоби, щоб взяти мамку. Парубки так само, як і дівчата, мають своє свято зрілости. Під проводом ментора вони стають табором у лісі, де вони живуть у куренях. їх учать там військового мистецтва та філософії, яка полягає в тому, що сонце— це мущина, а місяць—жінка, що земля — тварина, а скелі — її кості, тіло — земля та глина, жили та артерії — річки й потоки; люде та тварини — це паразити, що годуються на землі, тощо. Під час послуху парубки також малюють собі тіло білою глиною, постять і мусять уникати зустрічі з жіночою статтю. Нарешті настає обрізання, якого ждуть з найбільшою нетерпеливістю, бо вважають соромом бути необрізаним. Після операції одрізані частки ховають в землю в гущині лісу. Коли рани в парубків загояться, їм дають потрібні інструкції, чіпляють на шию ріжноманітні амулети, мастять їх жиром та малюють *червоним.* Далі палять усе, що вони вживали під час перебування в лісі, і тоді вони біжать в село, «наче їх переслідує легіон чортів», уважаючи, щоб не оглянутись, і закривши киреєю навіть голову, бо той, хто оглянеться, конче дістане хоробу мужньої несили (ключ до вказаних вище українських звичаїв) та наразиться й на инше ще лихо. В селі їх зустрічають з великою урочистістю; їх обдаровують, вони приймають нові прізвища, вибирають з-поміж себе короля та влаштовують великий бенкет, для якого вони забирають по цілому селі все, що трапиться: м'ясо та иншу споживу. Всі дівчата обов'язково мусять бути на цьому святі, і коли яка не прийде, вона наражається на те, що її приведуть силоміць. Коли якась дівчина стане вагітною, справа залагоджується тим чи иншим способом, як ми вже зазначили вище (Revue d'Anthropologie, 1884, VII, сер. 2, ст. 90—96).

В культурних народів стародавніх часів знаходимо також деякі сліди подібних звичаїв. У Перу, наприклад, шлюб був актом адміністраційним: щороку, у певний час, в королівстві Кузко (Cuzko) на площах міст та сел збирали всіх осіб шлюбного віку. В місті Кузко завше сам король (інса) публично женив на площі членів своєї родини... Голови округ у своїх округах виконували ті самі функції щодо осіб свого та нижчого стану. Управа кожного міста мусіла ставити молодим хату, а ближчі їх родичі — умеблювати її[327]. Мендоза повідомляє, що в суміжних з Тартарією провінціях Китаю віце-королі наказують усім, хто хоче женитися чи вийти заміж, прийти певного дня до певного, визначеного для того в кожній провінції, міста; вони розглядають списки тих, що прийшли, і коли знаходять більше чоловіків, ніж жінок, або навпаки, то тягнуть жереб, і тих, що становлять надвишок, зоставляють на другий рік на першу чергу, а решту женять всіх разом. Після шлюбу починаються великі бенкети в будинках, що їх призначено для того в кожному місті; в цих будинках наставлено багато ліжок, мисників тощо, щоб молоді мали все потрібне під час шлюбного свята[328]. Як каже Плано Карпіні, монгольський імператор щороку збирав дівчат з усіх своїх провінцій; одних він брав собі, а решту розподіляв між людьми по своїй волі[329]. В стародавній Русі, здається, шлюби також брали в певні сезони. Текст Псковського літопису дає нам право зробити висновок, що певний період року, а саме кінець січня та початок лютого, був відомий під назвою шлюбів[330]. У Болгарії, нарешті, шлюбний сезон існує і тепер. У македонських міяків шлюб беруть виключно в період між 20 липня (св. Ілля) та 15 серпня (Успення), і той, хто відважиться женитися в инший час, наражається на ганьбу, а навіть і кару з боку громади[331].

До цієї категорії фактів, без сумніву, треба зачислити і те явище, що його звуть *дівочими ярмарками.* Правдоподібно, в час шлюбних сезонів, що вимагали замирення та народних зборів, влаштовували також ярмарки та

[327] Letourneau, L'evol. du mariage, 216—217; Garcilasso, Hist, des Incas, L, IV, ch. 8; Laumier, op. cit., 334, 338.

[328] Gaya, Cerem. nupt., 100—102.

[329] Бестужевъ-Рюминъ, Исторія Россіи, I, 280.

[330] Під роком 6910 (1402): «Зоря з хвостом з'явилася на заході і вставала з иншими зорями, починаючи від *шлюбів* (місяць лютий) аж до Вербної Суботи» (Карамзинъ, Исторія Государства Россійскаго, примітка в т. V, 225); та далі, під роком 1460: «23 січня, під час шлюбів, стався пожар у Пскові» (Ibid., 386).

[331] Верховичъ, Описаніе быта болгаръ, «Труды Этнографическаго Отдела Общ-ва Любителей Естествознанія, Антропологія и Этнографіи», L, III, вип. 8, ст. 5.

Група селян з Тишковець Городенківського повіту на Станіславщині. Фото кінця XIX ст.

торги; а тому що звичай платити викупне за молоду був дуже поширений, ці зібрання часто могли набирати характеру вистави та продажу дівчат. Між піснями, які супроводять виряджання поїзду молодого на Україні, ми зазначали одну з таких пісень, де говориться про дівочі ярмарки в Межибожі та в Крупині. Ми не маємо документів про дійсне існування подібних ярмарків у зазначених місцевостях, але ми маємо вказівки, що подібні ярмарки існували ще наприкінці минулого століття (XVIII ст.) або на початку нашого (XIX) століття у Красному Броді у русняків Угорської України. Ось що знаходимо ми в «Annales des voyages de Malte-Brun» (1811, I, XVI, ст. I I O-H I), в уривку з статті *Rohrer'a,* опублікованій в «Vaterlandische Blatter» (1810—1811) : у селі Красний Брод, біля Василіянського манастиря, буває тричі на рік дівочий ярмарок. На той час тисячі русняків ідуть на прощу до цього святого місця: тут збираються дівчата з розпущеним волоссям, прикрашені вінками, вдови, в одміну від молодиць, мають вінки з зеленого листя, старанно вплетеного до їхнього головного вкриття. Коли якийсь русняк запримітить дівчину, що йому до вподоби, він тягне її до манастиря, хоч би вона та її батьки й противились тому; і коли йому пощастить з дівчиною досягти порога церкви, їх зараз же вінчають...» Инший автор дає нам ще детальніший опис цього ярмарку в Красному Броді. «У русинів,—пише

[332] Rohrer взяв ці нотатки з *Noticia topographica in clyti Comitatus Zempleniensis* per *Szimrai,* а також з *Memorabilia Provinciae* per Bartolomai (Neusohl, 1799).

він,— ще в минулому столітті панував звичай шукати невісту по ярмарках в околицях, які були для того призначені. Такий дівочий ярмарок (leang vasav в Угорщині) двічі на рік одбувався у Красному Броді біля Василіянського манастиря, де збирались дівчата і вдови з своїми батьками. Дівчата мали розпущені коси, оздоблені стрічками та вінками з барвінку, а вдови мали тільки вінки... Иноді парубок знав наперед, яку дівчину він вибере, а дівчина також знала, хто прийде там її шукати, але траплялось часто й так, що вони тут бачились уперше. Звичайно жених підходив до дівчини, яку він любив, і, простягаючи до неї руку, казав: «Коли хочеш парубка, іди зо мною до попа». Коли була згода, дівчина давала руку, а парубок переспрявляв з її батьками, що вони хочуть за неї; скінчивши пересправи, йшли до манастиря, де піп їх вінчав. Потім пили, їли, танцювали та й вертались додому...» Подібні ярмарки існували також у Мармароші та в Сотмарі й одбувалися на св. Марії Магдалини... У Сабальчому ходили на прощу до Марії Поч (Pocs), де відбувались також заручини та шлюби[333]... Нарешті, зовсім недавно знаходимо в польському журналі «Wiek» такий опис звичаю, що існує в наші дні в багатьох селах Ямпольщини на Поділлю: «У вівторок на масницю всі парубки та дівчата з села сходяться до корчми, і корчмар продає дівчат парубкам, додержуючи всіх способів купця. Він вихваляє свій «крам» покупцеві, який після дуже довгого торгу набуває його за ціну від одного до двох карбованців. Так продають усіх дівчат, а зібрані гроші витрачають на горілку на масницю. Продані дівчата вважаються наче за власність своїх панів. На Великдень вони мусять дати їм певну кількість крашанок, а дуже часто пізніше вони й справді стають їх жінками»[334]. У трансильванських румунів дівочі ярмарки заховались, перетворившись на сільські свята на горі Gaina[335]. Існує, однак, ще один звичай: це ярмарок поцілунків у Гольмагі (Holmagy). Звичай наказує, щоб усі молоді жінки, які того року вийшли заміж, у шлюбному вбранні, верхи, прибували певного дня до цієї околиці та цілували кожного, з ким зустрінуться. Чоловіка, що відмовився б поцілуватись чи після поцілунку не подарував би чогось молодиці,— хоч би кілька мідних монет,— вважали б за людину, яка нехтує всіма звичаями[336]. Безперечно, походження цього звичаю треба поставити в зв'язок з правами всіх мущин роду на молоду, про що ми вже говорили вище.

В соняшному культі, що освятив стародавні форми шлюбу, ми мусіли визнати існування фалічних елементів, що їх сліди знаходимо в українському весіллі. Багато з зазначених у нас звичаїв говорять про це досить явно. Крім того, в деяких історичних документах знаходимо відомості, які дають автентичні докази присутности цих елементів у культі руських слав'ян, як, наприклад, в цитованому літопису, де зазначається сатанинський та безсоромний характер «гер» наших предків; далі, в Слові святого Григорія Богослова ми читаємо: «Вони шанують фалічні фігурки (IОікраМої), роблять з них богів та складають їм жертви» . Нарешті, у *«СловЬ нЬкоего христолюбца»* виразно говориться: «Коли вони беруть шлюб, вони його супроводять музикою, бубнами, дудками та иншими бісовськими штуками; але що

[333] Casopis Ceskeho Musea, 1859, I, 191.

[334] «Новое Время», 1892, № 5756. Про продаж дорослих дівчат у Венеції див.: *De Chollieres,* La foreste nuptiale, reimp. de Bruxelles, 1865, 27.

[335] S. Fl. Mariam, Nunta la Romani, Bucuresci, 1890. Автор присвятив цілу главу цьому цікавому святу (гл. X, Zargulu de fete, 70—80).

[336] Raoul (Cehelard), La Hongrie contemporaine, 1891, ст. 66.

[337] *Слово святого Григорія Богослова,* рукопис СПБ. Духовної Академії, № 43/1120. Тихонравовъ, ЛЪтописи русской литературы и древностей, т. V, 94.

найгірше,— вони роблять фігурки чоловічого члена, кладуть їх у відра та миски, а потім п'ють з них; далі вони їх виймають, ссуть, лижуть та цілують»[338]. Свідоцтво цього автора дає нам одночасно і цілком достатній коментарій до українських весільних пісень, що їх уривки ми дали вище[339].

Стародавня арійська концепція щодо *дощу* має відношення як до соняшного культу, так і до фалічного елементу, бо ж дощ — це наслідок інтимного зближення неба та землі. «Дощ,— каже Макс Мюллер[340],— всі міфології арійської раси уявляли собі як наслідок єднання землі й неба». Та сама ведична концепція про дощ, що, як сперма могутнього бика Соми, ллється в повітрі та падає на землю; та сама концепція, що ми її знаходимо майже в тій самій формі в Гомера[341] та Есхіла[342], а також і в усіх індоєвропейських народів[343],— та сама концепція відбивається і в піснях українського весілля, з яких ми дали вже кілька уривків; у них злива порівнюється з сексуальним єднанням молодого подружжя, а добрий урожай — з народженням дітей, що мусить бути наслідком того. Коли в день шлюбу йде дощ, це вважають за добрий знак на Україні, в Болгарії, Сербії, Московщині[344], Тиролі, Німеччині[34]Л Норвегії[346].

Далі ми знаходимо в українському весіллі сліди переходу від *комунального шлюбу* до *шлюбу індивідуального,* в формі умикання молодої, сліди такі виразні в цілій серії наподоблень, пісень і т. ин., що зовсім нема рації спинятись на них. Так само виразно виявлені й пережитки *купівлі* молодої, купівлі, яка стала на місце умикання її, на що ми вже вказували в цій праці. Всі ці пережитки заховались однаково добре, як у звичаях, так і в піснях, що завше супроводять українське весілля. При цій нагоді ми дозволимо собі звернути увагу читача на одну обставину, що має дуже важливе значення, а саме, що в українських звичаях кожний раз, коли ми маємо справу з купівлею дівчини, цю купівлю конче попереджує *умикання* молодої силоміць. Це можна спостерегти в ритуальній сцені сватання, далі — в сцені заручин; спостерігаємо це також і в прийомі поїзду молодого в хаті дівчини і, нарешті, в процедурі продажу дівчини одним з її братів. Ми підкреслюємо ці факти, бо гадаємо, що вони можуть бути могутньою підтримкою теорії Вількена, що її розвинули та зміцнили Зібер і Ковалевський[347]. На думку Вількена, купівля молодої, як така, власне кажучи, ніколи не практикувалась; спочатку вона являє собою тільки *викупне,— грошова кара (віра* у стародавніх слав'ян),— що його жених поспішає виплатити племені молодої, щоб уникнути помсти з боку цілого роду за образу чи шкоду, що до неї він спричинився. На думку цитованих у нас авторів, продаж дівчини міг би відбуватись, коли б існувала інституція *patria potestas,* але ця інституція, як тепер визнають, властива

[338] *Слово некоего христолюбца,* за рукописом соборної бібліотеки Св. Софії в Новгороді, № 1285 (Тихонравовъ, op. cit., 92).

[339] Ми дістали дуже цікавий опис амулета одної селянки в Острополі (на Волині). Це маленька фалічна фігурка з бурштину, голову її проколото від одного вуха до другого та оздоблено намистом також з бурштинових намистинок. Власниця цього амулету не хотіла віддати його за жадну ціну, кажучи, що він приносить щастя цілій родині, ще з діда-прадіда... «Хто його знає, що це таке. Може, то якийсь бог, чи що,— пояснювала вона.— Мабуть, все-таки це якась святиня». Про численні останки фалічного культу в західній Європі див.: Phallism, a description of the worship of Lingam Yoni in various parts of the world, L. 1889 (privataly printed), 23—25.

[340] Max Muller, Essais, I, 34.

[341] Куликовскій, Опытъ изученія вакхическихъ культовъ, 125—129.

[342] Sieber, op. cit., 349.

[343] Лавровскій, Изслъдованіе о мифическихъ вЪровашяхъ у Славянъ въ облака и дождь, въ «Ученыхъ Записках» 2-го класса СПБ. Академій Наукъ, 1863, т. VII.

[344] Сумцовъ, О свад. обыч., 96—97.

[345] Liebrecht, Zur Volkskunde, 328.

[346] Sieber, op. cit., 302—307.

[347] Max. Kbvalevsky, Tableau des origines et de l'evolution de la famille et de la propriete, 1890, 42, 47.

цивілізації, значно вище розвинутій. А за часів групових шлюбів та матріярхату, коли жінка стояла так високо, її продаж був би дисонансом у соціяльній організації, але викупне чи грошова кара за умикання є цілком логічні, і це стає свого роду неминучою умовою для того, щоб умикання могло перейти до другої фази, в якій воно пізніше являє собою легальну форму шлюбу між особами ріжних родів. В українському шлюбі плата за молоду мала повне значення *віри* (Wehrgeld) і заховала це значення й пізніше, бо ж платили не тільки батькам і братам молодої, але й цілій родині (gens). Це дуже добре зазначене в обов'язковому для молодого звичаєві давати подарунки, які являли собою плату за дівчину; цього звичаю додержують і досі, і він має не тільки ритуальне, але й цілком реальне значення; справу цю залагоджують наперед таким способом, що *кожний* член родини дістає подарунок як свою частку. Отже, платня за молоду хоч і замирювала ворожнечу, що встановлювалась між двома родами, але вона не касувала цілком прав, що їх парубки з роду дівчини на неї мали і які були порушені тим, що дівчина була вихоплена з їх племени. Як відомо, у всіх примітивних народів, що знаходяться в стадії комунального шлюбу або в стадії переходу від цього шлюбу до шлюбу індивідуального, широко користуються вільним коханням до шлюбу. Ця воля, з часом потрохи обмежувана, перетворюється нарешті в санкціонований релігією обов'язок, що дає певні права передусім парубкам з роду дівчини[348], далі вождям та жерцям, а далі материному братові та батькові молодої. Встановлюються таким способом ріжні форми комунального та релігійного гетеризму, що a la longue прибирає форму jus primae noctis. Ми вже спостерігали всі пережитки цього звичаю в українському весіллі. В *переймі* та в тому, що парубки з села дівчини не пускають поїзду молодого у двір молодої, ми бачимо пережиток комунального гетеризму; подарунки панові й священикові, а також стародавній звичай *кунічної* плати показують, що останки jus primae noctis існували ще не так давно в українських селах, як ми це вже зазначали. Нарешті, в болгарському весіллі ми бачимо також сліди аналогічних прав в формі *агарлика,* чи *права батька,* що оплачується після дефлорації.

Поминаючи ріжні форми пережитків гетеризму, маємо в українському весіллі ще одне питання, що його підійняв Зібер, а саме про публічну дефлорацію молодої та публічне показування доказів її чистоти. Цей учений наводить факти щодо цього звичаю у багатьох народів. У населення Бенгуели, коли видають заміж дівчину, що не має посагу, то напередодні шлюбу до дверей її хати сходиться натовп жінок з прапором та дзвіночками. Ці жінки ведуть молоду, вбрану в своє найкраще вбрання та покриту серпанком, по цілому селі, з краю в край, пропонуючи її дівоцтво тому, хто більше дасть. Знайшовши покупця, жінки зоставляють йому дівчину на цілу ніч і приходять по неї другого дня. Вони беруть «нечесну» дівчину, прив'язують ковдру з її ліжка до довгого дрючка і водять таким способом «несчасну жертву» по всіх вулицях, з безсоромними вигуками, проголошуючи її ім'я та вихваляючи її добру поведінку перед кожним, хто зустрінеться. Потім ведуть дівчину до жениха, а він дякує їм за добру волю та за клопоти, за посаг, що вони при-

[348] У Kamilaroi, наприклад, Malteri — чоловік та Malteri — жінка не сміли мати любовних відносин між собою. Не таке суворе правило було у Kunandalu (инший рід Kamilaroi); в дійсності jus primae noctis належало всім мущинам племени, без розділу на роди (G. Raynaud, op. cit., Bull, de la Soc. d'Ethnogr., 2e ser., № 42, 147). Явна річ, що це перехідний стан. Мабуть, пережиток цього звичаю знаходимо у Франції (La Marche), де «дівчата в день свого шлюбу бігають та обіймають усіх, кого зустрінуть... все це на очах своїх майбутніх чоловіків» (Laisnel de la Salle, Croyances et legendes du centre de la France, II, 66).

дбали, і дає їм за те бика або певну кількість горілки[349]. Як свідчить Буркгардт, у старих арабів, ще перед тим як підбили їх вагабіти, існував аналогічний звичай. Азірські араби мали звичай привозити з собою на ярмарок своїх дорослих дочок, наказавши їм убратись якнайкраще. Там, ходячи перед своєю дочкою, батько вигукував: «Хто хоче купити дівчину?» Шлюб, хоч він і був змовлений раніше, брали на ярмарковій площі, і жадна дівчина не могла одружитись инакше . Наводячи ці факти, Зібер ставить таке питання: «Звичай демонструвати публічно, показувати гостям матеріяльні докази, що заховала своє дівоцтво до дня шлюбу, чи цей звичай, що існує у багатьох народів, як-от у болгарів та українців, не являє собою пережиток бенгуельського звичаю, що модифікувався під впливом культури і придбав через те инший характер»[351]. Ми можемо відповісти на це питання тільки позитивно. Не спиняючись на повній аналогії, що існує між цими звичаями та церемоніями, які супроводять українське весілля, досить звернути увагу на те, що у примітивних народів дівчата до шлюбу користуються абсолютною волею, що саме по собі дівоцтво не має в них якої-будь поваги, що навіть часто дівоцтво, як таке, вважають шкідливим для дівчини та несприятливим для неї[352]. Тому неможливо припустити, щоб первісною причиною походження цього звичаю було жадання з боку жениха, чи його родини, дістати дівоцтво незайманої дівчини та її бажання сконстатувати цей факт з урочистими церемоніями. Те детальне обшукування, якому мусить підлягати молода, входячи до комори, можна було б вважати за засіб, щоб запобігти наподобленню дівоцтва; але якраз навпаки, це обшукування, як ми це достатньо з'ясували, не має ніякої иншої мети, як запобігти можливості якої-небудь перешкоди тому, щоб сталась дефлорація. *Невідкладність* та *конечність* дефлорації стала *обов'язковою* в українському весіллі; дефлорація мусить бути виконана в певний момент, і цей акт ні з якої причини не може бути відкладений, так що в разі несили самого молодого це виконує дружко або навіть роблять це штучно. Всі ці факти дають нам право гадати, що головною метою перебування молодих у коморі є сама тільки *дефлорація,* а не що инше. Ідея про важливе значення дівоцтва та контроль, щоб у ньому запевнитись, могли з'явитись тільки в пізнішу епоху. Все наведене вище цілком одповідає звичаям примітивних народів, згідно з якими дівчину не можна віддати її чоловікові раніше, ніж вона не буде дефлорована[353]. Разом із тим це відповідає і релігійному значенню звичаю, що дозволяє червону барву та певні пісні тільки в ту хвилину, коли доконана дефлорація; в противному разі вживання цих одзнак могло б бути навіть небезпечним[354].

Навіть у християнстві шлюб довший час визнавали тільки тоді, коли він був уже доконаний[355], бо ж церква не мала благословляти його наперед,

[349] Lad. Magyar, Reisen in Sud-Afrika, цит. у Зібера, op. cit., 339.
[350] *Зібер,* op. cit., 340.
[351] *Зібер,* op. cit., 340.
[352] *Зібер,* op. cit., 311—312. Особливо цікаві факти щодо населення Нової Гренади та Суматри.
[353] Liebrecht, Zur Volkskunde, 397, 422, 511; Demeunier, L'esprit des usages, II, 289; Letourneau, L'evolution du mariage, 63—64; Kovalevsky, Tableau des origines et de revolution du manage, 23. Індивідуальне присвоєння собі жінки могло відбутись тільки такою ціною. Можна було б гадати, що цим тимчасовим гетеризмом жінка виплачує свою повинність комуні, для якої вона довший час була спільною.
[354] Тад. Рильскій, Къ изученію украинскаго народнаго міровоззр^нія, Кіевск. Старина, 1890, IX, 371. Цікаво зазначити, що автор, який давно вже займається вивченням українського народного життя, навіть без порівнюючих дослідів прийшов до тих самих висновків, що й ми. Він стверджує, що демонстрація доказів дівоцтва первісно була тільки публічним визнанням того, що шлюб доконано і що ця демонстрація ні в якім разі не мала свідчити про чистоту молодої (Ibid., 369).
[355] «Non est dubium illam mulierem non pertinere ad matrimonium, cumqua commixtio secus non decetur fuisse». *Gratianus,* De bigamis non ordinandis, ch. V, цит. у Edelst. du Meril, op. cit., 36, примітка 5.

Парубок з Бергомета над Прутом. Фото кінця XIX ст.

Селянин з села Пасічної під Станіславовим. Фото кінця XIX ст. з артистичної робітні Юліана Дуткевича в Коломиї.

тоді, коли він ще не існував. Тільки в XV столітті вона відчула необхідність відсунути логіку набік, і Зальцбургський синод р. 1420 проголосив це в таких виразах: «Matrimonio quoque quae benedicenda fuerint, non post, ut *moris exstitit* sedante ipsorum carnalem consumationem, ac solemnitatis nuptiarum celebrationem, pro benedictionis ipsius reverentia benedicantur»[356].

У більшій частині своїх звичаїв українське весілля являє собою тільки пережиток комунального шлюбу; тому воно неминуче мусить переховувати також сліди *матріярхату,* що панував за цієї доби. І справді, ці сліди впадають на очі, навіть коли тільки злегенька порушити це питання. Читач мусів уже запримітити, що головна роля припадає матері молодого, а особливо матері молодої, а роля батьків майже весь час зовсім незначна. Прийшовши до хати з метою висватати дівчину, свати насамперед звертаються до матері; вона перша частує їх, до неї звертаються з усіма запитаннями пісні, що супроводять весілля. Мати благословляє дочку та веде її на вулиці, коли та йде одвідувати сусідів та просити їх до себе на весілля. Мати тримає в руках запалену свічку, приймає поїзд молодого увечері, напередодні шлюбу; вона також виголошує промову до коровайниць. До матері звертаються всі пісні, що супроводять церемонію короваю; мати видавлює в ньому ліктем місце, куди кладуть потім фігурки місяця та зірок. Тільки до матері звертаються всі пісні в той час, коли розплітають дівочу косу молодій; мати кладе на голову молодої останній дівочий вінок, вона веде молодих до церкви, коли звичай

[356] Harzheim, Concilia Germaniae, V, 190, цит. у Edelst. du Meril, op. cit., 36, прим. 6.

вимагає, щоб вони йшли до церкви разом; вона кладе тоді хліб перед кіньми та засипає сіллю молодих. До матері звертаються пісні після того, як молоді повернуться з церкви, вона приймає їх, вдягнена у вивернутий кожух, та обсипає їх хмелем. Мати перша п'є за здоров'я молодих, вона здіймає з голови своєї дочки-молодої дівочі ознаки. Мати виконує всі церемонії під час прийому молодого та його поїзду; вона також грає головну ролю, коли її дочка входить до хати молодого. До матері вдається делегація, надіслана від молодого, щоб сповістити її про чистоту її дочки, а після того її урочисто ведуть до хати молодих, де вона бере участь у перезві. Отже, ми бачимо, що у всіх істотних релігійних церемоніях шлюбу головує мати молодої. Нарешті, всі найважливіші церемонії, не виключаючи й наподоблення реального зближення у формі пробних ночей, відбуваються в хаті молодої.

Мати молодого, коли він їде до шлюбу, веде його з хати аж до дверей за хустину та кропить свяченою водою, вона також грає далі першу ролю в жданках, коли чекають на прибуття молодих з церкви. Мати репрезентує родинний культ, виряджаючи свого сина, коли він їде до хати молодої, щоб привести її до себе; вона навіть наподоблює один звичай,— надягаючи чоловічу шапку та ніби сідаючи верхи,— таким військовим та жрецьким способом, який, згідно з нашими сучасними поглядами, не відповідає її статі.

Все це було б цілком незрозуміле, коли б ми, завдяки працям Бахофена та його школи, не знали про ролю матері у стародавній громаді та про матріярхальну родину, що залишила глибокі сліди не тільки в українських традиціях, але й у традиціях усіх слав'янських та індоєвропейських народів взагалі[357].

Навіть роля жерця у виконанню старости, якого в значній частині околиць України звуть просто дядьком і якого справді здебільшого вибирають з-поміж дядьків, особливо коли призначають старосту з боку молодої[358],— навіть ця роля так само була б неясна, коли б ми не мали точного уявлення про матріярхальну родину. Роля, яку призначали дядькові з материного боку в родині з материною філіяцією, цілком ясна: він репрезентував у родині елемент мущини, а щодо недорослих дітей своєї сестри, то він грав ролю, яка, згідно з сучасними поглядами, припадає батькові родини. Як першому представникові культу хатнього вогнища, йому доручали творити жертви богам-пенатам[359]. Так само і в українському весіллі роля старости дуже точно визначена. Це жрець хатнього вогнища, який благословляє на виконання всіх ритуалів та звичаїв; без його благословення ні одна церемонія не може розпочатись, і жадного кроку не роблять без його попередньої ухвали. Але на цьому його роля й кінчається. Активна роля належить матері та молодому або його дружкові, що репрезентує молодого. Роля старости, як жерця та посередника між двома родами і представника цілого племени, мусіла підлягти найбільшим змінам, з одного боку, під впливом цілком нової релігійної концепції та цілком нового релігійного культу, а з другого боку — в залежности від змін, які зайшли в його соціяльній позиції через нову патріярхальну родину. І справді, тільки в українському весіллі ця роля виразно зазначена та переховала свою майже примітивну чистоту, а також і свій архаїчний характер. У шлюбних звичаях инших слав'янських народів

[357] Про матріярхат у старих слав'ян див.: Max. Kovalevsky, Marriage among early Slaves (Folk-lore, Decemb., 1890).

[358] Чубинскій, op. cit., IV, 56, 599, 600, 601.

[359] Max. Kovalevsky, Tableau des origines etc., 21, 24.

роля старости підлягла більш-менш значним змінам і до певної міри заховала непорушним тільки свій релігійний характер. У Болгарії старосту змішано з куком, у Великоросії — з дружком, а почасти з чарівником і т. ин., що ми сподіваємося з'ясувати в наших пізніших дослідах.

До цих пізніших студій мусимо також віднести й аналіз ролі дружка, чи старшого боярина, яка має невиразний характер і мусіла підлягти значним деформаціям. Але все-таки ми дозволимо собі в цій праці викласти кілька загальних думок, на які наводить нас оцінка зібраних фактів у наших дослідах про українське весілля. Як ми це вже зазначили вище, дружко грає ролю адміністратора, це — церемоніймейстер весілля, але разом із тим він позбавлений незалежности в своїх вчинках. З одного боку, він не сміє нічого розпочинати без благословення старости; з другого боку, він має тільки провід над вчинками молодого та молодої. Він тільки представник молодого під час весільних свят, він поводиться так, начебто заступає молодого, що ніби неповнолітній: він займає для нього місце коло молодої на посаді, частує священним хлібом, краючи коровай, він, нарешті, *реально* заступає молодого в разі несили або цілковитої недосвідчености його[360].

Відомості, що подані в дуже цікавій книжці Смірнова про черемисів, мають щодо цього цілком виключний інтерес. У цього народу боярина звуть *кугу-венге,* цебто *старший швагер* чи *великий жених,* і він заступає молодого в усіх ритуальних вчинках, які йому належиться виконувати. Смірнов дає дуже правдиве пояснення цього факту. Він вбачає тут «пережиток тої далекої доби, коли молода належала всім братам родини та коли права на неї були регламентовані тільки віком кожного з братів» — або, скажемо від себе, коли, вже в пізнішу трохи добу, старший брат мусів заступати у весільних церемоніях свого молодшого брата, що було цілком природно, бо цей останній часто ще не був повнолітній. Це пояснення, на нашу думку, можна цілком пристосувати до значення ролі дружка в українському весіллі, а також у слав'янському весіллі взагалі. Справді, в українському весіллі дружко не грає ніякої ролі. Бо ж у пересправах, що їх провадять з метою засватати дівчину, а також і в тих, що їх провадять пізніше, перед заручинами, активна роля належить старості. Дружко та жених — цілком пасивні персонажі у всіх цих церемоніях. Але потім дружко викупає у дружки шапку молодого, він садовить його за стіл і виходить разом із ним. Йому доручають, як ми вже зазначали, йти спати у дівчини разом з молодим. В церемонії, що відбувається перед від'їздом молодого, щоб привезти молоду до себе, дружко водить матір навколо поїзду, давши їй один кінець вил, а сам тримаючись за другий. Далі він стає вождем дружини і веде поїзд молодого. Він не дозволяє молодому пити напій, що ним його частують, та розбиває чарку з цим напоєм. Коли поїзд прибуває до хати молодої, він іде з старостою до хати, починає бій з одним чи кількома *братами* молодої (оборона молодої її братом — це ще один дуже характеристичний факт щодо слідів матріярхальної родини) і платить їм за місце коло неї, де має сісти молодий. Він також розподіляє подарунки між членами родини молодої; покраявши коровай, він

У зазначеній вище праці Т. Рильського знаходимо факт, що нам здається дивним. Під час сесії окружного суду в м.Сквирі (на Київщині) підсудна, бажаючи довести несилу свого чоловіка, посилається на *весільного старосту,* що мусів заступити молодого, щоб виконати його функцію для дефлорації. Свідкові стало ніяково, але один з присяжних, також селянин, дуже поважно сказав, що нема чого йому соромитись, «бо це ж у нас такий закон, що староста мусить заступати жениха в разі необхідности, щоб шлюб був доконаний> (Кіевская Старина, 1890, IX, 372). Було б дуже цікаво перевірити цей факт: чи справді це був староста, а не дружко? Коли б факт був вірний, ми мали б тут пережиток права дядька з материного боку...

Била жінка чоловіка. Літографія XIX ст.

ним частує їх. Словом, своїми вчинками, аж до дефлорації молодої в зазначеному випадку, він завше й скрізь заступає молодого, роля якого майже цілком пасивна, наче він ще недоліток, як це, мабуть, колись і було в дійсності. Гадку Смірнова ще й тому можна припустити, що на Україні роля дружка завше припадає братові жениха, і тільки тоді, коли він не має брата, ролю цю призначають одному з найближчих приятелів молодого.

Як ми це вже зазначали, індивідуальний шлюб залишив в українському весіллі найстародавніші сліди, як-от умикання тощо. Серед цих фактів, що їх певні дослідники відносять до дуже давньої доби, знаходяться деякі такі, що їх, на нашу думку, треба було б віднести до відповідно нової доби, як, наприклад, звичай звати молодих *князем* та *княгинею,* а членів *дружини — боярами;* цей факт особливо вражає, коли його зіставити з цілим характером поїзду молодого, що має цілком військовий вигляд, цебто наподоблює дружину старих слав'янських князів, на чолі якої вони виступали проти ворога. Все-таки звичай звати молодих *князем* та *княгинею* дуже ріжно коментують ріжні автори, які досліджували це питання. Сн-вгирев виводить титул князя від імени, що його давали сонцю, а титул княгині — від місяця[361]. Афанасьев бачить тут поетичну концепцію про шлюбне єднання вогню та води[362]. Ор. Міллер припускає подібність, що існує між словом *князь* та санскритським корнем gan (родити), і гадає, що це ім'я мусить означати вождя *роду*[363].

Щодо нас, то, згоджуючись, що це останнє припущення не слід відкидати, ми стоїмо за наближення, яке робить Костомарів[364] між *посадом,* що на ньому сидять молоді, і *столом,* князівським престолом, і гадаємо, що було б

[361] СнЪгиревъ, Русскіе простонародные праздники, II, 180.
[362] Афанасьевъ, Поэтическія воззр-БНІя славянъ на природу, II, 180.
[363] Орестъ Миллеръ, Опытъ исторіи русской словесности, ст. 129.
[364] Костомарові», журн. «БесЪда», 1872, XII, 29.

більше рації шукати пояснення цього титулу в обставинах чисто історичного ряду. Без сумніву, більшість елементів, що з них складається український шлюб, належать до дуже далекої історичної доби, що умикання — це елемент, який відноситься саме до цієї доби, але драматичні форми, яких набрали ці елементи, *наподоблення їх,* склалися, мабуть, уже в первісну епоху історії Руси, заховавши, як ми це бачили, дуже характеристичні риси цієї доби. Князь та його дружина, їх взаємовідносини, подробиці походу навіть з метою умикання молодої — всі ці факти, переказані в українських весільних піснях, заховують таку незвичайну свіжість і виявляють у своїх основних рисах таку вражаючу ідентичність з історичними піснями, які оповідають нам про військові походи князів[365], що ми вважаємо нашу гіпотезу за цілком припустну. Тому ми дозволяємо собі поминути ріжні пояснення, що базуються на міфології та стосуються до поезії. Можна також припустити, що молоді дістають цей титул князів завдяки гіперболізму, що так яскраво виявляється у весільних піснях і що такий властивий пісні взагалі. Напр., дружка, прибувши з *Львова* чи *Київа,* пришиває до шапки молодого квітку *шовковою* ниткою, *золотою* голкою тощо. Але серед усіх гіпотез, що їх можна створити на історичному підкладі, мабуть, найправдивіша була б така: в ті далекі часи молодий справді міг діставати титул князя, вождя дружини, зорганізованої ad hoc з його товаришів, як про це говорять нам історичні пісні та як це було в дійсності, коли князь Володимир, напр., доконав умикання Рогніди. Не треба забувати того факту, що, по словах *Правил* митрополита Іоанна (XI ст.), «народ був переконаний, що шлюб існує тільки для бояр та для князів»[366]; звідси можна зробити порівняння між князем та молодим.

У всякім разі, нам здається, що органічний зв'язок між титулами князя та княгині, що їх надають молодим, та історичною добою, яку звуть князівською, можна вважати безперечним.

Князівська доба, оскільки можна гадати, довершила розвиток українських весільних звичаїв. Сліди пізніших часів помічаються дуже мало: де-неде иноді просковзне мотив, що натякає на період татарського пригноблення, на козацьку республіку, на польське панування тощо. Але все це дуже невиразне і має форму мало помітного додатку до історичних баз, що домінують в українському весіллі. Дохристіянська доба, безперечно, була кульмінаційним пунктом у розвитку українського весілля. З християнством ритуал українського весілля увійшов у стадію розкладу; цей розклад іде, хоч і дуже поволі, але невпинно, і з часом він неминуче знищить всі сліди тої доісторичної старовини, носієм якої він досі був.

Наша праця про українське весілля залишає ще багато бажань щодо повноти наших дослідів. Ми тільки злегенька торкнулись питань, що ми їх тут поставили, і зосталося ще багато инших, яких ми, всупереч нашому бажанню, не могли вистудіювати. Так, ми цілком не мали змоги розподілити географічно весільні звичаї на Україні; ми зовсім поминули також і чисто літературні матеріяли, повні безцінних скарбів, що їх нам дають весільні пісні; не мали ми також змоги спинитись на відношенні цих пісень до пісень инших слав'янських народів. Ми мусіли залишити всі ці важливі питання на пізніші досліди; ці досліди можна буде провадити тим легше і тим плодотворніші вони будуть, чим більше буде документів, що становитимуть первісний матеріял — сировину. Ми вимагаємо їх од усіх наших земляків, що зацікавлені в етнографічному вивченні нашої батьківщини.

[365] Антоновичъ и Драгомановъ, Историческія пѣсни малорусскаго народа, Кіевъ, 1874—1875, I, №№ 1—3.
[366] Русскія достопримечательности, Москва, 1815, т. I, ст. 99—101.

САНІ В ПОХОРОННОМУ РИТУАЛІ НА УКРАЇНІ *

Вживання саней на похороні взагалі вже дослідив проф. Д. Н. Анучин у своїй досконалій монографії — «Сани, ладья и кони какъ принадлежности похороннаго обряда» '. Маючи до свого розпорядження кілька нових фактів щодо цього звичаю на Україні, фактів, що їх розкидано по мало відомих українських публікаціях, ми вертаємося знову до цієї теми, оскільки вона стосується до України, де вживання саней на похоронах констатовано історично, починаючи з X століття, і де воно трапляється ще й тепер. Ми сподіваємося, що наведені тут факти, пояснені з допомогою теорії Анучина, підтвердять висновки цього вченого, про які, на нашу думку, корисно буде нагадати, зважаючи особливо на те, що працю Анучина не видрукувано в жадній иншій мові, крім московської.

Слав'янський літопис, званий Несторовим,— найдавніший місцевий пам'ятник, який маємо на Україні,— так оповідає нам про подробиці похорону святого Володимира, що упокоївся 15/27 липня 1015 р.: «Умер він у Берестові, і це заховали від людей, бо Святополк був у Київі. Але вночі розібрали підлогу в будинку, вкрили тіло килимом, потім зав'язали його мотузками, спустили на землю, поклали на сані та поставили його в церкві святої Богородиці, що він її сам збудував» [2]. Двох синів Володимира, Бориса та Гліба, вбито з наказу їх старшого брата Святополка, що хотів захопити владу. В незвичайно цікавому пам'ятнику XIV ст., в якому наведено біографії Бориса та Гліба і якого опублікував академік Ізмаїл Срезневський [3], знаходимо не тільки важливі подробиці щодо їх похорону, але й дуже показні малюнки. «І князі,— читаємо в цьому документі,— взяли спочатку на плечі тіло святого Бориса, покладене до дерев'яної труни... і принесли його й поставили його в церкві.

Потім поклали тіло Гліба до кам'яної труни, поставили її на сані, взялись за мотузки й потягли її до церкви й поставили там другого дня місяця травня». Пізніше, за часів Володимира Мономаха, вирішили перенести останки обох князів до Вишгородської церкви, і для цього також вибрали другий день місяця травня. «Після того, як спочатку поставили труну святого Бориса на гарні, спеціяльно для того зроблені сані, її повезли до церкви, тягнучи за великі мотузки... таким способом перенесли потім тіло святого Гліба, поставивши його на другі сані». Долучені до цього пам'ятника три гравюри показують нам: перша — двох слуг, що спускають на санях тіло святого Володимира через отвір, розібраний наполовину; друга (мал. 1) — чотирьох осіб, які несуть на плечах тіло св. Бориса, що також лежить на

* Друковано в Revue des traditions populates, Tome XI, № 5, Mai 1896, Paris, під назвою: Le tralneau dans les rites funeraires de l'Ukraine.

[1] Відбитка з «Древностей:», видаваних Імп. Археол. Т-вом, т. XIV, Москва, 1890.

[2] Несторовий Літопис за Лаврентовським списком, під роком 1523 (1015).

[3] Сказанія о святыхъ Борись и Глъбъ. Сильвестровый списокъ XVI в., изд. Срезневскимъ, СПБ., 1860.

Мал. 1. Несуть св. Бориса на погребення. Із «Сказання про святих Бориса та Гліба».

Мал. 2.

санях (вгорі напис: несуть святого Бориса на похорон); і третя (мал. 2) — труну св. Гліба, також поставлену на сані; її завозить до церкви чоловік, тягнучи сані на мотузах. За труною єпископ у священному одязі; чоловік, що тримає митру, та якийсь чоловік у киреї — мабуть, князь. Вгорі напис: Везуть святого Гліба на санях у кам'яній труні.

Тіло князя Ізяслава, вбитого в бою 3 жовтня 1079 р. на Нежатському полі, везли до Київа на судні, але на березі Дніпра його поклали на сані і таким способом перевезли до церкви. Тіло князя Михайла-Святополка, що вмер у травні 1113 р., було також покладене на сані та перевезене до Михайлівської церкви. Таким самим способом везли на санях тіла й багатьох инших київських князів, про що переказано, з усіма подробицями про їх похорон, в праці Анучина.

Вся ця серія фактів вказує нам на те, що в Київській Русі існував звичай перевозити мерців на санях і що цей звичай був цілком *ритуальний,* бо ж цього способу вживали не тільки зимою, але й літом. Фраза із заповіту Володимира Мономаха, де цей князь каже, що він вирішив скласти свої останні поради дітям, *«сидячи вже на санях»,* не залишає щодо цього жадного сумніву. Вживання саней для похорону було так поширене, що наведеним виразом можна було користатись для означення близької смерти. І справді, ми знаємо з літопису, що святого Феодосія, який був ще живий, але вже відчував наближення смерти, перенесли монахи до церкви в санях: «братія посадовила його в сані та занесла його до церкви». Констатуючи цей звичай, принаймні починаючи з X століття, ми можемо простежити його по літописах до XIV ст., коли він починає зникати, щоб знову з'явитися пізніше,— з одного боку, при дворі московських князів, а з другого — знову-таки на Україні.

XIII століття було епохою остаточного формування нової слав'янської нації — великоросів, чи москвітів, нації, що витворилась, по-перше, зі слав'янських колоністів, а по-друге, з ріжних народів, здебільшого фінських, які жили колись на просторі, що його тепер займає центральна та північна Росія. Старовинна, цебто Київська Русь, атакована від суздальських князів, знесилена від татарського нападу, стала частиною Великого Князівства Литовського, в той час як нова, а саме північно-східня Русь, централізована під московськими царями, утворила Московську державу. З часів цього

поділу ми стоїмо перед фактом незвичайно цікавим з погляду етнографії та фольклору. Всі старовинні звичаї, як, наприклад, шлюбний ритуал похорон тощо, переховались у Москві серед вищої класи, при дворі царів, у той час як у старовинній Русі, що починає з цієї епохи носити назву України, навпаки, вищі класи були більш-менш європеїзовані, чи скорше полонізовані, а старовинні звичаї заховались тільки серед простого люду, серед класів нижчих. І вживання саней для похорону спіткала та сама доля. Всіх московських царів, до Петра І, возили в трунах на санях, літом так само, як і зимою. Дуже докладні досліди Анучина виказують нам, що для цієї церемонії споруджували спеціяльні сані, пишно оздоблені, що служили не тільки для перевозу тіла вмерлого царя, але також для вищого духовенства та особливо для царівен, що брали участь у похоронному поході. Крім похорону, сані вживались також і при инших релігійних церемоніях як більш-менш ритуальний засіб перевозу. Московські митрополити та патріярхи брали участь у процесії, сидячи на санях.

На Україні все це склалося цілком протилежним способом. Вживання саней для похорону заховалося тільки серед нижчих клас: у міщан та лише почасти у сільської шляхти, що зосталась ще вірною старовинним національним традиціям. На жаль, щодо похорону, то нам бракує й тепер ще пам'ятників з XV та XVI століть. Один документ з XVII століття, що ми його маємо до свого розпорядження, виказує нам, що вживання саней для похорону весь час заховувалося на Україні, але цей самий документ дає право думати, що цей звичай, здається, підліг певній зміні. Ми бачимо, що в старовинних князівських похоронах (на жаль, відомостей про звичайний похорон не переховалося в літописах) транспорт похоронних саней виконували люде, які або несли їх на плечах, або тягли на мотузках. Наш документ з XVII ст. вказує на те, що за тих часів люде вже не транспортували саней, а в них запрягали *волів,* і це теж було ритуальним явищем та заховалося й до наших часів; щодо вживання коней у цих обставинах, то це вважалося,— вважається ще й тепер,— мало відповідним. Ми побачимо далі, що гадана зміна дуже сумнівна, бо вживання волів, мабуть, дуже старовинне; але тепер ми розглядаємо тільки сані в похоронному ритуалі XVII століття. В одній юридичній протестації, поданій до суду в листопаді 1690 р., волинський урядовець скаржить свою братову, що вона, «extra decentiam statu nobiliaris», наказала перевезти тіло свого чоловіка (cadaver mariti sui), брата автора скарги, що вмер в місяці травні того самого року, *на санях, запряжених волами,* хоч вонамала в себе коней, що спали їй після смерти чоловіка[4]... Вживання саней для похорону, що заховалося майже виключно в нижчих класах, здалось образливим для урядовця, бо він вважав, очевидячки, що стоїть понад народними звичаями...

Другий дуже цікавий документ — це малюнок, що датується приблизно серединою XIX століття; намалював його Де ла Фліз, французький лікар, що був на службі в Росії[5].

* БЪляшевскш. Сани въ похоронныхъ обрядахъ. «Кіевская Старина», 1893 IV ст 152

Публікуючи такий цікавий документ, що його переховав для нас Де ла Фліз.'ми не можемо зробити цього не сказавши кілька слів про автора його, цілком досі невідому особу; ім'я його не публікувалось ніде, хоч і дуже заслуговує на те щоб бути вказаним у французькому журналі, присвяченому оглядові народних традицій. Доктор Де ла Фліз (Dr. De la Flize) був військовим лікарем у французькій імператорській гвардії; р. 1812, в бою під Красним його взято в полон, і він знайшов собі притул в гостинному домі російського генерала Гудовича. Одружившись з племінницею свого протектора, він купив пізніше невеличкий маєток на Київщині та, склавши потім іспити в пе- Г і Й?Й ?ІІ , ЗЬК.И МЕДЗ ОЇ И Академії > У" призначений р. 1843 на посаду лікаря в Удільному Відомстві; пішов до демісії р. 1858 і вмер р. 1861. Він залишив після себе два рукописи, не видані й досі: 1) «Description medico-topographique

Мал. 3. Похоронний похід у Радомиському повіті. Акварель Де ла Фліза. 1854.

Цей малюнок репродуковано з оригіналу, що знаходиться в невиданому рукописі, переховуваному в Музеї Християнської Археології у Київі; він представляє повну сцену похоронного походу в одному з сел Радоммського повіту на Київщині. Процесія виходить з дерев'яної церкви, за церквою можна запримітити сад, і дерева в ньому вкриті повним листям, а це вказує на те, що похорон одбувається літом. На маленькій дзвіниці дво* лодей дзвонять по вмерлому. На чолі походу, маючи перед собою двох помішників що несуть великі свічки з чорного воску (або, може, з темно-зеленого, як це наказує й тепер звичай на Україні), іде селянин, тримаючи великого хреста, вкритого вишиваним рушником. За ними йдуть люде, що несуть церковні корогви з хрестами зверху, а за ними двоє инших, що несуть: один — меншого хреста, другий — книгу чи образ. Далі йде священик в ризах з хрестом та кадилом у руках у супроводі діякона чи дяка. Зараз же за духовенством ідуть сані, запряжені двома парами волів, а на санях поставлено труну з дощок, і на ній хліб та сіль. За труною йде кілька заміжніх жінок з білими намітками на голові та вдягнених у свити, також з *білого* сукна. У натовпі

22 ЙЗЙЇ^иЙЇЇ^І*?* 1854 Р" ДЄ знаходиті*я багатм відомостей про санітарний стан селян тощо, 12) «Description ethnographique des paysans du gouvernement de Kiev» (154 сторінки in folio) що належать нин Музею Християнської Старовини при Київській Духовній Академії. Ця остання праця з яко, ми й наводимо наш малюнок, поділена на три частини: археологію, історію та етнографію. Дві перших частини дуже^ цікавТнавгт^ Трет части на, Ж . тм Т . Р ^ І ^ % Т м и и и Р и е й **"тм*" р о н з о в о ї Доби, ^ ю н Т ^ о л Т е н а Г ш а гхшіі Л и і ' ьш ^ Ради, похоронний ритуал, кілька пісень, прислів'я та забобони, багато народних переказав тощо. Обидві праці написані французькою та московською мовою. народних переказів

можна розпізнати дівчат по тому, що в них голови не покриті, а тільки зав'язані барвистими стрічками. Всі, крім священика та чоловіка, що несе книгу, взуті, мабуть, у постоли з свинячої шкіри або, може, з луба; постоли ці перев'язані довгими волоками (шнурками). Коло волів іде погонич з батогом, а з обох боків саней дві особи зі свічками також із воску темної барви і, нарешті, трохи далі двоє сліпих старців з своїми малими поводарями, що мають великі торби для милостині. В перспективі видко цвинтар на горбочку, означений могильними хрестами.

Можна гадати, що автор цього малюнка змалював його тому, що він спостеріг вживання саней на похороні, навіть літом, тільки в Радомиському повіті. Принаймні такий зміст напису вгорі на малюнку: «У Радомиському повіті селяне мають звичай возити тіло вмерлого на цвинтар на санях, запряжених волами, навіть літом». З цих слів можна було б зробити висновок, що Де ла Фліз мав до діла зі звичаєм, який вже починав зникати. А втім, ми знаходимо цей звичай на Київщині і у наші часи. Ящуржинський повідомив про це археологічний з'їзд в Ярославі у 1887 році[6] та дав йому опис пізніше в статті, надрукованій в історичному журналі України[7]. Можливо, що цей звичай переховався ще в яких-небудь місцевостях, але взагалі сані в перевозі мерців літом уже заступає віз на цілому просторі тої частини України, що належить до Російської Імперії. Щодо других її частин, а саме Карпатської України, що належить до Угорщини, та східньої Галичини, що належить до Австрії, то там, як у країнах більше гірських, а тому й значно консервативніших, ми знаходимо цей звичай і за наших часів. Як показують нариси п. Фенціка, цитовані в Анучина, у русинів Угорщини мерців, коли це діти, несуть на цвинтар на руках, а коли це дорослі — їх усіх без винятку возять на санях, навіть літом, бо такий обряд в цілій країні карпатських русинів[8].

У гуцулів на Буковині труну несуть... на двох дрючках... а то везуть на возі або *на санях, запряжених волами...* трапляється, що мерців перевозять *на санях навіть літом*[9]. Нарешті, з властивої східньої Галичини ми маємо дуже цікаву фотографію, яку ми тут репродукуємо (мал. 4) і яку зняв зовсім недавно (1894 р.) український учений проф. Шухевич у Березові Коломийського повіту[10]. Малюнок цей показує похоронний похід, що спинився по дорозі для читання молитв, як це звичайно робиться на Україні. Труна лежить на санях, запряжених волами. її закрито, як це наказує звичай, коли похоронна процесія має довгу дорогу; на віці труни знаходиться хліб та кутя. Священик, оточений кількома особами, що тримають свічки, читає Євангеліє, а натовп селян з непокритими головами стоїть за труною. Жінки, що згруповані зараз же за труною, це — *планки.* Відсутність снігу та віз, що стоїть перед саньми, вказують нам на те, що це чиниться літом (фотографію знято в серпні місяці) і що саней в цьому випадку вжито також цілком ритуальним способом.

Вживання саней для похорону не являє собою звичаю виключно українського. Ми знаходимо його майже до наших часів у всіх слав'янських народів. Проф. Ягіч на археологічному з'їзді в Ярославі сконстатував, що

[6] Останки поганства в похоронному обряді на Україні (Бюлетень Археологічного З'їзду в Ярославі; засідання 17 серпня, цитоване в Анучина, op. cit., ст. 56).

Яшуржинскій. Остатки языческихъ обрядовъ въ малорусскомъ погребеніи. «Кіевская Старина», 1890, 1, [illegible] oz.

[8] Анучин, op. cit., ст. 56.

[9] «Наука». Журнал, заснований Наумовичем. Відень, 1889, червень.

Ця фотографія, що за неї належить наша щира подяка професорові львівського університету Грушевському, була вже репродукована в українському журналі «Зоря», р. 1895, № 14.

Мал. 4. Похорони в східній Галичині. Малюнок з фотографії В. Шухевича.

цей звичай існує у південних слав'ян[11]. П. Добсінський зустрічає його у словаків[12]; великороси в далеких місцевостях Вологодської губернії, як свідчить Труворов, перевозять своїх мерців не инакше, як тільки на санях, зимою й літом . У поляків знаходимо пережиток вживання їх для похорону в одній дуже цікавій церемонії, що відбувалась колись в день св. Яна у Мнішеві Кізеніцького повіту... В цій місцевості під час народного свята Суботки (Sobotka) робили на санях щось на кшталт солом'яного куреня, садовили туди сільського шинкаря з котом (в инших місцевостях додавали ще й півня) та вивозили сані на поле. Там їх закривали соломою та підпалювали. Коли солома займалась, шинкар пускав кота, щоб той врятувався, а потім рятувався й сам. Дивлячись, як біжить кіт, всі присутні кричали: «Летить душа!» (leci dusza!), бо кіт у цьому разі репрезентував душу шинкаря[14].

Тому що перевіз на санях мерців був дуже поширений у фінських народів, що заселюють північ Росії, Анучин мав багато резонів поставити питання, чи не запозичили слав'яне цей звичай у тубільців, які під час формування великоруської нації увійшли в неї як дуже важливий елемент. Справді, пермяки, вотяки, черемиси, зиряне та чуваші, так само як і їх сусіди з півночі та сходу — лапонці, чукчі та самоїди,— завше перевозять на санях своїх мерців, дуже часто ховаючи разом з мерцем і сані або ставлячи їх зверху на могилі[15]. Але, на думку Анучина, дуже легко припустити, що звичай цей існував у східніх слав'ян незалежно від усяких сусідніх впливів, бо ж він існував у південних та східніх слав'ян за дуже давніх часів, і сліди цього існування переховані в переказах та в старовинних народних картинах.

Маючи на увазі певні вказівки на те, що вживання саней у похоронному ритуалі трапляється також і в деяких країнах західньої Європи, ми вважаємо можливим іти далі, шукаючи початків цього звичаю в арійській старовині. В гірських країнах Європи, а спеціяльно в гірських комунах Юри, коли цвинтар знаходиться на певному віддаленні, мерців перевозять зимою й літом на санях, які вживаються звичайно для перевозу сіна. В гірських місцевостях Альпів та Карпатів сані являють собою єдиний повіз, на якому перевозять дрова, сіно, а також мерців[16].

[11] Бюлетені Ярославського з'їзду, цитовані в Анучина, op. cit., ст. 52.

[12] P. Dobsinsky, Prostonarodni obycaje, povery a hry slovenske, 1880, ст. 109 (цит. в Анучина).

[13] «Русская Старина», 1887, XII, 237 (цит. в Анучина, ст. 52, op. cit.).

[14] Wisla, 1892, VI, 689.

[15] Анучин, op. cit., 53—55. Див. також: Матеріальї для русской зтнографіи, II, 120.

[16] Rochholz, Deutscher Glaube und Brauch, Berlin, 1867, I, 199, цитоване в Анучина (стор. 57). Кілька літ тому ілюстровані журнали репродукували картину Бріона, де був змальований перевіз труни на санях у Вогезах. В Салоні 1894 р. ми запримітили картину Равеля: «Ельзаські втікачі перед ворогом року 1870»; голова родини везе жінку та ріжні речі на санях, спускаючись з гори по дорозі лісом, і дерева в лісі вкриті повною листвою.

Сліди вживання саней для похорону, що їх перерахував Анучин, не дуже численні й не дуже доказні, бо ж тут говориться про країни, де повозок на колесах не можна вживати; але разом не слід забувати, що якраз у гірських країнах старовинні звичаї найдовше переховуються. Мабуть, тому Анучин і шукав слідів існування саней в горах Індії та Персії і, спираючись на думку проф. Вс. Мюллера, гадав, що сані там були невідомі, але припускав разом із тим можливість існування в цих країнах найпримітивнішої їх форми. Професор Вс. Мюллер переказав Анучину, що для того, щоб перекласти англійське слово Sledge (сані), в Індії примушені були спеціяльно витворити штучні та описові слова, на кшталт niccakrayana — віз без колес, або асакravahanam — повіз без колес тощо. А втім, у дуже відомій праці Ціммера, що студіював старовинну культуру ведичних арійців у священних книгах, знаходимо в главі, присвяченій похоронові, уривок гімна Ріг-Веди, що має в собі, як нам здається, вказівку,— треба сказати, трохи непевну, та все-таки вказівку,— що дозволяє нам вірити не тільки існуванню саней у стародавніх арійців, але також і вживанню цього засобу перевозу в похоронному ритуалі:

«Ти (небіжчику), сідай, не оглядаючись, на віз без колес, цілком новий, що його ти, юначе, спорудив за допомогою розуму, на (віз) з одним дишлом, який, однак, повертається на всі боки».

«Віз, що ти, юначе, точив його отут перед співцями, що після нього точилася пісня (samon), що звідти перейшла на корабель»[17].

Даючи пояснення цьому текстові, Ціммер каже: «В цьому гімні є багато дечого темного й сумнівного, в чому навіть коментарі Сайяна (Sayana) не могли нам допомогти. Цей віз та цей корабель — чи є вони тільки алегоріями ватри?.. Чи, може, ми повинні тут згадати про звичай, спільний в старовині слав'янській та германській? На кораблі чи на човні розкладали ватру, клали на неї мерця, підпалювали та посилали таким способом небіжчика на кораблі, що палав у вогні, на той світ за водою»[18].

Роблячи таке припущення, автор спирається на факти, що їх зібрали Як. Грім, Вайнгольд Френ та Котляревський, автори, що на їх праці він посилається. Йдучи його слідами та спираючись на факти, наведені в Анучина та ті, що ми їх сами зібрали, здається, можемо зробити припущення не менш правдоподібне, а саме: цей віз без колес (acakra ratha) гімну Ріг-Веди є не що инше, як сані, які цілковито заникли в Індії після винаходу воза з колесами, і саму назву саней в Індії вже забули в часи літературного зредагування Вед. А щодо слав'янського похоронного ритуалу, то Ціммер користувався працею А. Котляревського, що добре знав про вживання саней для похорону в руській старовині, але йому невідомі були факти, які знаходяться оце тепер в нашому розпорядженні (книжку А. Котляревського видано р. 1868), і тому він не міг пояснити цього звичаю, припускаючи навіть, що, на його думку, сані мусіли бути чимсь «на кшталт малого спосібного воза, якого вживали також і літом, якого ставили часом і в церкві з тілом небіжчика»[19]... Тому-то Ціммер мав у своєму розпорядженні тільки факти щодо вживання на похороні корабля і цілком не знав про аналогічне вживання саней; але нам здається, що, маючи факти, наведені в Анучина та в нас, він не вагався б погодитись із нами.

Вважаючи, однак, що це питання виходить поза межі нашого знання, ми

[17] Rig-Veda, X, 135, 3 і 4.
[18] H. Zimmer, Altindisches Leben. Die Cultur der vedischen Arier, Berlin, 1879, 410.
[19] А. Котляревскій. О погребальныхъ обычаяхъ языческихъ славянъ. Москва, 1868, ст. 222.

звернулися за допомогою до високої компетенції А. Барта, члена Французького Інституту, що був такий ласкавий подати нам свою думку щодо цього. Ця думка несприятлива для нашого припущення. «Текст Ріг-Веди, X, 135,— каже А. Барт у своєму ласкавому листі,— абсолютно темний. Не відомо, ні хто такий цей юнак (Kumaya), ні що являє собою цей віз без колес (acakra ratha), цей чарівний віз, що має саме тільки дишло, але яким можна керувати, як хочеш. Можливо, що юнак — це Агні, бог вогню, а віз — вогонь похоронної ватри, бо ж гімн адресований Ямі (Yama), богові мерців. Але це все висловлене цілком загадково, як то було часто звичаєм у цій поезії і як про те виразно говориться у віршах 5 та 6. Тому, здається, вживання саней для похорону для того часу має бути цілком виключене, бо в такому разі загадку можна було б занадто легко розгадати. До того треба ще додати, що образ повозу без колес не раз трапляється у Ведах як щось чудесне, що котиться без колес, не маючи в них потреби. Віз без колес — це щось неможливе, щось таке, що може належати тільки богам...»

Варт вказує нам щодо цього инший, детальніший текст (Agvalayana grihyasutra, IV, 2), згідно з яким старовинні індуси могли перевозити своїх мерців «за допомогою pithacakra, запряженого волами». «Етимологічно,— каже Варт,— можна було б точно розуміти це слово як «повіз, що має сидіння замісць колес», цебто рід саней... Але,— додає Варт,— коментарій пояснює це просто словом *gakatadi,* цебто візок або инший повіз». «А щодо paricishta або доповнення Асвалайяна (Acvalayana) grihyasutra (III, I), то вони дають змогу вибирати між носилками (cjvika) та возом, запряженим волами (gocakata)».

Барт вважає, що ці пояснення, а також той факт, що два инші тексти *(Katyayana —crautasutra,* XXV, 7, 14) та ті £rautasutra Яжура (Yajur) Чорного (що цитовані в коментарі *Taittirdga Aranyaka,* VI, I, 4), також говорять лише про вози для перевозу мерців, цебто про щось «цілком протилежне» нашій гіпотезі. Але поставмо питання: чи ж не можна припустити, що згаданий коментатор зробив ту саму помилку, що й А. Котляревський? Чому не припустити, що, складаючи свої коментарі тоді, коли вони були вже необхідні, коли вживання саней було вже цілком забуте, коментатор дав це пояснення тому, що так само, як і А. Котляревський, він не мав жадного уявлення про цей «повіз, що має сидіння замісць колес»? Барт звертає нашу увагу на той факт, що «ведичне колесо не було вже ціле колесо, а складалося зі шпиць та ободу». Цей факт може тільки підтвердити наше припущення, що за часів Вед сані мусіли вже цілковито заникнути, і саме тому коментатор пояснив згаданим способом текст, що заховав, мабуть, свій первісний зміст.

Ми залишаємо відкритим питання про вживання саней для похорону в індоєвропейських народів за ведичних часів. Але зостається все-таки питання: звідки пішов цей звичай? Труворов, а за ним і Анучин, що дуже грунтовно простудіював це питання, вважають, з достатніми, на нашу думку, резонами, що походження цього звичаю треба шукати в ідеї про велику подоріж, яку людина мусить зробити після смерти, на тому світі, в країнах невідомих, але, без сумніву, далеких. Гімни Ріг-Веди також говорять про цю довгу путь. «Подоріж на тому світі,— каже Ціммер,— довга й тяжка, і для неї потрібна протекція Puskan'a (R., V, X, 17, 4)»[20].

[20] H. Zimmer, op. cit., 400. Ідея про довгу подоріж після смерти поширена серед усіх народів, і її можна запримітити в багатьох похоронних ритуалах. На Україні, наприклад, кладуть иноді до труни смушкову шапку, палицю, а часом і пляшку горілки («Кіевская Старина», 1889, т. XXV, 636). У дворі мого батьківського дому,

І тому, що всі народи завше зостаються вірні своїм ритуалам і своїм старовинним річам, вони вживають і для перевозу своїх мерців найстаровинніших засобів, цебто й найпримітивніших. Ми знаємо, що старовинні єгиптяне також возили мерців на санях[21], що кочові народи мали звичай разом з покійником ховати чи палити його коней. Є багато народів, що ховають мерців у човнах; старовинні скандинави не тільки вживали кораблів для похорону, але й ставили кам'яні пам'ятники, що являли собою човен[22]. Як свідчить Вайнгольд, скандинави ховали своїх мерців иноді також і в ріжних повозах: гальська могила Сен-Жерменського Музею має в собі бойовий віз; нарешті, старі бретонці, як свідчить Ле Браз, вживали для похорону майже до наших часів «незграбні, цілком примітивні візки». «В деяких місцевостях Корнуаю,— каже він,— можна ще бачити ці незграбні цілком примітивні візки. Коли я був малим, мені оповідав мій батько, що мерців перевозили на міський цвинтар на возі, поверх якого робили дужки з лози та вербових гілок; на дужки напинали біле сукно. Білим сукном покривали й запряжених волів...»[23].

Цей опис нагадав нам репродукцію гальського воза, що її можна було бачити на всесвітній виставі 1889 р.

Вживання *волів* як обов'язкової упряжної скотини для перевозу мерців на Україні треба вважати за пережиток дуже давньої практики. Вживання саней для похорону, як це ми вже зазначували, заховалось тільки в деяких місцевостях і майже цілком заникло на цілому українському просторі; а щодо звичаю вживати на похороні волів, то він весь час затримується не тільки на Україні, але й серед инших слав'янських народів. І це, мабуть, походить також з дуже далекої давнини. Ми знаходимо цей звичай навіть у старих індусів[24]. Коли ми не знаходимо цього в похоронних процесіях князів Київської Руси, згаданих на початку нашої статті, то це, мабуть, тому, що перші князі цієї країни запозичили візантійський ритуал і що духовенство, яке також було грецьке, могло зі свого боку бути проти давнього слав'янського ритуалу, мало відповідного щодо християнства та князівської гідности. В Греції, за часів Гомера, вживали вже мулів для перевозу мерців[25].

До числа похоронних річей, що натякають на далеку подоріж мерця, слід також стосувати й хліб, що ми його запримітили на труні на малюнку радомиського похорону Де ла Фліза. Хоч його тепер і дають мерцеві в присутності священика[26], але він колись був призначений для підживлення мерця під час його подорожі. Ще на початку нашого століття в труну клали хліб, горщик

в Ніжині (на Чернигівщині), під час будівельних праць знайшли старовинну могилу, що в ній серед инших річей була й пляшка горілки, яку робітники, звичайно, тут-таки на місці й спорожнили. У чехів дають небіжчикові пару черевиків, що мають бути зношені під час подорожі до країни предків (Котляревський, op. cit., 210). Литовські русини, як свідчить Meletius, «defunctarum cadavera vestibus et calciis induntur et erecta locantur super sellam» (Resp. Moscoviae et Urbes, Lugd. Batav., 1630, 184).

Анучин цитує щодо цього серію документів, взятих у Вількінсона (Wilkinson, The manner and customs of the Ancient Egyptians, vol. III).

[22] G. Bochmer, Prehistoric naval architecture of the North of Europe (Ann. Rep. of. the Smith'sonian Institution. Rep. U. S.Nat. Museum) 1891, 552—561; В.Стасовъ. ЗамЪтка о Руссах Ибн-Фадлана, Въстникъ Мин. Народн. Проев., CCXVI, 2, ст. 306.

[23] *Le Braz,* La legende de la Mort, Paris, 1893, 60. В деяких місцевостях австрійської України (Покуття) традиція вимагає, щоб воли, що ними перевозять мерця, були цілком *білі.* Серію фактів, які вказують, що біла барва — ознака жалоби у багатьох народів, наведено в Анучина (op. cit.) та в A. Gubernatis'a, Storia comparata degli usi funebri, Milano, 1877, 53. Вживання білих волів Анучин пояснює також тим, що порода української худоби дуже давня, бо ж українські воли, так само як угорські та італійські, на думку Riitimeyer'a, найбільше наближаються до типу Bos primigenius.

[24] Acvalayana, IV, 2.

[25] Іліяда, XXIV, 697.

[26] Н. Сумцовъ, Хл-вбъ въ обрядахъ и пЪсняхъ. Харьковъ, 1885, 67.

каші та пляшку горілки[27]. Звичай давати мерцям хліб також дуже давній, і хоч проф. Сумцов і вважає, що похоронний хліб не мав важливого значення в історії культури, але ми гадаємо, що він грав досить поважну ролю в похоронному ритуалі багатьох народів. Індуси браманських часів вкладали хліб в руки своїм мерцям, перед тим як класти їх на ватру[28]. Як свідчать хроніки, старі чехи клали півбуханця хліба коло могили; литовські русини, як свідчить Meletius, також клали в головах мерця хліб та ставили глечик з вином; сучасні чехи роблять це ще й тепер. Той самий звичай знаходимо у сербів та поляків[29]; сліди вживання хліба в похоронному ритуалі існують також у германських та романських народів[30]. Православна російська церква встановила звичай нести на похороні перед труною миску з кутею чи кашею, що являє собою хліб у його, мабуть, найдавнішій формі.

Ми бачимо, отже, що ця важлива роля, яку грають сані в похоронному обряді арійських народів, залежить од того, що сані є дуже давнім засобом транспорту. Згідно з народними українськими переказами, «на початках люде не мали возів, а користувалися саньми, зимою й літом». «Це діявол винайшов колеса та віз; инші кажуть, що це було ділом святих Петра та Павла, а другі — що це зробив Соломон»[31]. Простудіювавши ріжні форми саней та машин для молотіння збіжжя, які мають очевидну подібність з саньми (як, напр., римські tribulum чи traha і дікани) в усіх країнах Середземного побережжя, де їх починають заступати вози, Анучин припускає, що сані, мабуть, являють собою найпримітивнішу форму воза взагалі, і то не тільки в північних країнах, де багато снігу, а й у теплих та сухих південних краях. Ця гіпотеза,— каже видатний московський професор,— тим більше ймовірна, що віз, навіть найпростіший, значно скомплікованіший, ніж сані, які в своїй найрудиментарнішій формі є не що инше, як зв'язані докупи два дрючки чи деревини, а на них лежить вантаж, і тягне їх людина або худоба. І справді, в усіх частинах світу можна знайти сані такого роду. До прикладів, наведених в Анучина (два дрючки, прив'язані до кінського сідла у техаських індійців, розчахнута деревина з запряженим до неї волом у південній Африці тощо), ми ще можемо додати спосіб перевозу вантажів з допомогою собак у індійців північної Америки (Канада), що ми його побачили на одній з фотографій, які зібрав Staddard та які опубліковано в Porto folio Colonial de la S-ie de Werner в Чикаго та в Парижі (1895, сер. 12). На репродукції частини цієї фотографії, що ми її тут даємо (мал. 5), можна бачити два дрючки, прив'язані до нашийника собаки, а на них сплетене з гілок та мотузків сидіння, на яке навантажують речі. Це майже те саме, що й ріжні роди московських волокуш, що їх описав Анучин і які ще трапляються дуже часто в північних країнах Росії та складаються тільки з двох дрючків, сполучених поперечинами. Ці волокуші можна вважати за прототип саней. «Досвід,— каже Анучин,— не міг виявити неспосібність довгих дрючків, що можуть часто ламатись. Зв'язавши мотузками чи ременем кінці зламаних дрючків, могли завважити, що це дає певні вигоди. Таким способом, винахід саней був уже в принципі готовий; зоставалось тільки трохи загнути передні кінці полозів, щоб вони легше йшли поковзом, не зачіпляючись за землю»[32]...

[27] «Кіевская Старина», 1890, I, 130.

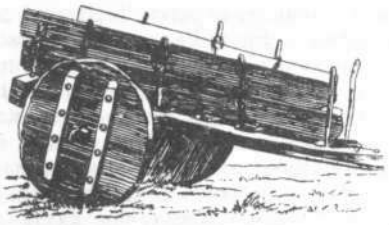
[28] А. Котляревський, op. cit., 182.

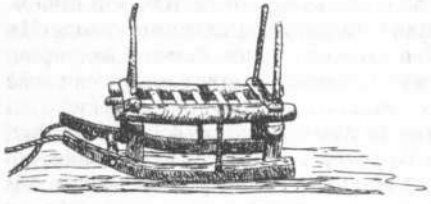
[29] А. Котляревський, op. cit., 143, 149, 207, 217, 221 і т. д.

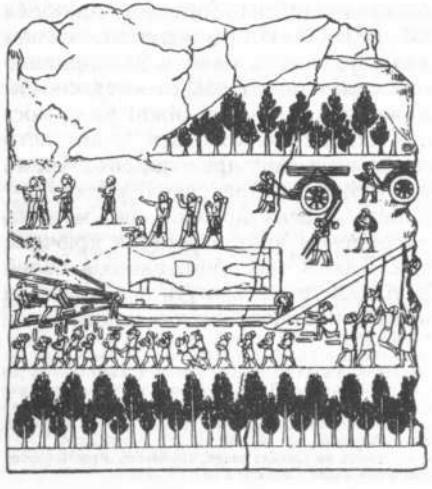
[30] A. de Gubernatis, op. cit., 51; див. також Liebrecht, Zur Volkskunde, 399.

[31] Чубинський, Труды Экспедицж, I, 104—106, цитовано в Анучина, op. cit., 60.

[32] У Горішній Бретані діти граються примітивними візками, чимсь на кшталт саней, зроблених з розчахнутої гілляки, до якої вони приладжують иноді півколеса (повідомлення Поля Себійо).







Мал. 5. Запряжений собака. (Канада).

Мал. 6. Сані з Філіппінських островів. (Музей Трокадеро).

Мал. 7. Сані з Філіппінських островів. (Музей Трокадеро).

Мал. 8. Сані з Філіппінських островів. (Музей Трокадеро).

Мал. 9. Перевіз на санях. Барельєф.

Мал. 10. Кавказька гарба (за Анучиним).

Мал. 11. Воловий щелеп замість гринджол.

Нелегко знайти всі ці посередні форми. Наша стаття — тільки додаток до праці Анучина; тому ми користуємося нагодою з цієї точки погляду звернути увагу наших колег на ріжні форми саней на Філіппінських островах; ми подаємо їх тут в малюнках, зроблених з фотографій Музею Трокадеро з ласкавого дозволу д-ра Е. Т. Гамі (Dr. E. T. Наглу). Малюнок 6 показує сані, де вже два дрючки поділено на два відрізи, хоч це ще зроблено дуже недосконалим способом,— мабуть, тому, що цей повіз призначений для доріг, не вкритих снігом. Малюнок 7 дає нам зразок таких самих саней, але вони вже мають кадку в формі кошика. Нарешті, малюнок 8 показує справжні сані з трохи загнутими полозами; сані ці дуже подібні до українських саней, що ними користуються зимою для перевозу сіна. Замісць оглоблів у них мотузки. Ці сані з Філіппінських островів тим цікавіші, що вони походять з країни, де ніколи не буває снігу; це може бути до певної міри доказом того, що сані легко могли з'явитися як засіб перевозу в теплих країнах і дати початок повозові на колесах.

Щодо возів, то Ед. Тайлор уже давно зазначив, що їх первісне походження треба шукати в котках або циліндричних шматках дерева, на яких приміщували вантаж та які перетворились потім на колеса з нерухомою віссю [33]. Але ці котки з'являються первісно як додаток до саней, що їх приладжували під полозами. На ассирійських пам'ятниках знаходимо барельєфи, де представлено сцену перевозу колосальної статуї; вона лежить на санях, а під них підкладено котки (мал. 9) [34].

Щоб зробити воза, зостається тільки зменшити діяметр котка та прикріпити його до саней, що стануть коробкою воза. Так з'явились первісні вози на рухомих осях, що їх зазначив Ед. Тайлор у Римі й у Португалії та Анучин на Кавказі (мал. 10).

Зв'язані дрючки являють собою, без сумніву, первісну форму саней або принаймні одну з цих початкових форм. Але можливо також, що в холодних країнах, де буває особливо багато снігу, перша ідея саней могла зродитись, наприклад, з ідеї ковзунків, що мали бути винайдені раніше. Щоб зрозуміти, які варіяції можуть бути в генезисі саней, досить нагадати ту дотепність та винахідливість, що її виявляють діти північних країн, пристосовуючи все, що тільки можна, аби тільки ковзатись або бігати зимою по льоду. Як приклад дозволяємо собі зрепродукувати тут одну фігурку з картини Breughele de Velours'a, що з неї ми маємо гравюру: малий хлопчик їде по льоду, сидячи в нижньому щелепі,— мабуть, воловому (мал. 11). При погляді на цей малюнок мимохіть згадується схожість, що її завважив Анучин, між словами для означення саней і нижнього щелепу в мові деяких народів. В осетинській мові слово *«dzonigh»* означає сані і нижній щелеп, так само слово *салазки* в московській мові, а також, коли ми не помиляємось, слово *гринджоли* в мові українській.

[33] Ed. Taylor, Anthropology, 199—200. Нову теорію воза запропонував недавно Е. Ган на одному з засідань берлінського Антропологічного Товариства (Zeitschrift fur Ethnologie XXVII, Jahrg. 1895, Heft V, 342—345). Автор цієї трохи несподіваної теорії вважає, що гадка Тайлора, яку прийняв та розвинув Reuleaux (Teoretische Kinematik, Braunschw., 1875, 204), мало задовольняє, і він гадає, що перша ідея колес мусіла зродитися ще за неолітичних часів од *пряслиць,* які, на його думку, мали священне значення (heilig waren), «бо ж їх часто робили з дорогоцінного матеріялу, як-от з жовтого бурштину, та оздоблювали священними знаками». «Досить було насадити дві пряслиці на вісь, і віз був готовий». Автор підкреслює священну ролю пряслиць, бо він намагається довести зв'язок між возом та иншими повозами й деякими міфологічними богами північної Європи, що їм, як він гадає, були присвячені маленькі бронзові повози, які знайдено в голдштадтських розкопках латенської доби. Ми не маємо потреби розважати над цією новою теорією, бо її наукова вартість виявляється в ній самій.

[34] Малюнок взято з «Histoire narrative et descriptive des anciens peuples de l'Orient» par Ch. Seignobos, I, v. in 18 avec., 110, gravures et 5 cartes. Paris, Armand Colin.

Вовк Хведір Кіндратович

СТУДІЇ З УКРАЇНСЬКОЇ ЕТНОГРАФІЇ
ТА АНТРОПОЛОГІЇ

Київ, «Мистецтво», 1995

Редактор ***Юрій Іванченко***
Художній редактор *Іван* ***Динник***
Фото ***Станіслава Крячка,***
Тараса Шабловського
Технічний редактор ***Світлана Гавриленкова***
Коректори ***Світлана Гайдук, Надія Шугай***

Здано на виробництво 19.05.94. Підписано до друку 22.02.94.
Формат 60Х84'/іб. Папір друкарський № 1. Гарнітура літературна.
Друк офсетний. Умови, друк. арк. 22,32.
Обл.-вид. арк. 32,88. Умови, ф.-відб. 31,16. Зам. 4-89.

Видавництво «Мистецтво».
252034, Київ-34, вул. Золотоворітська, 11.
Київське акціонерне товариство «Книга».
254655, МСП, Київ-53, вул. Артема, 25.

Вовк Х. К.

В61 Студії з української етнографії та антропології.— К.: Мистецтво, 1995.— 336 с: іл.

ISBN 5-7715-0729-6

Антрополог, етнограф, археолог, літературний критик Х. К. Вовк (1847—1918) у своїх наукових дослідженнях розвінчував вигадки російських імперських учених, котрі вважали Україну всього лиш «югом России». Він переконливо доводить, що український народ усіма своїми особливостями відмінний від сусідніх і являє собою окрему, неповторну антропологічну та етнографічну цілість.

В **0505000000-010** ^ оголош **ББК 63.5(4УКР) + 28.7**
207—95