Рк Т52
В61

Проф. Хведір Вовк

СТУДІЇ З УКРАЇНСЬКОЇ ЕТНОГРАФІЇ ТА АНТРОПОЛОГІЇ

УКРАЇНСЬКИЙ ГРОМАДСЬКИЙ ВИДАВНИЧИЙ ФОНД

ПРАГА

Шифр Т52.361 Инв. № 2484560+

Автор Вовк Хведір

Название Студії з української етнографії та антропології.

Место, год издания Прага, Б.р. [1928]

Кол-во стр. 354, 2с. іл.

-"- отд. листов

-"- иллюстраций 19 л. іл.

-"- карт 4 л. карт.

-"- схем

Том ____ часть ____ вып. ____

Комплект

Примечание: 2 сл в полете

13.06.92г

1994
7XII - 4262р
15.XII -"-
1995
25/I - 5648с
30.01 -"-
4.03 - 6326с
16.03 - 1139к
17/III - -"-
26.04 - 4187р
26.04 - 1139к
28.04 -"-
4.05 - 1139к

006
18362р
14390с

T52
B61

Проф. Хведір Вовк

СТУДІЇ
З УКРАЇНСЬКОЇ ЕТНОГРАФІЇ
ТА
АНТРОПОЛОГІЇ

2484560 1
Рк

Державна ордена Трудового
Червоного Пра ора
Республіканська бібліотека
УРСР імені КПРС
-3-

УКРАЇНСЬКИЙ ГРОМАДСЬКИЙ ВИДАВНИЧИЙ ФОНД

ПРАГА

T52(237 Укр) 1 (= 411.4)

+E785(234),0

»LEGIOGRAFIE«, Praha-Vršovice, Sámova 665.

АНТРОПОЛОГІЧНІ ОСОБЛИВОСТІ УКРАЇНСЬКОГО НАРОДУ[1])

Досить уже найповерховіщого 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 що-до 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 виясннти, 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.

---

[1]) Друковано в Збірнику «Украинскій народъ въ его прошломъ и настоящемъ», т. II, СПБ., 1916.

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 що-до східних 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)[1]) 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[2]).

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 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, не зважаючи 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. Зпоміж цих спроб першою що-до часу, а мабуть і найбільш вдалою що-до методи, можна вважати класифікацію слав'ян небіжчика проф. Е. Т. Hamy, що ніколи не з'явилася друком у статтях Hamy, але яку він подавав у своїх лекціях в Musée d'Histoire Naturelle (Jardin des Plantes) у Парижі[3]). Амі поділяв слав'ян на дві великі групи: 1) ясноволосу та ясноoку, субрахіцефалічну та низькорослу, зачисляючи до неї полабських слав'ян (вендів), поляків, білорусів та великорусів; і 2) темноволосу, темноoку, брахіцефалічну та високого зросту, що до неї він заводив сербо-хорватів, словінців, чехів, словаків та українців. Другою такою спробою далеко більш опрацьованою, але

[1]) Topinard, P. L'Anthropologie, Paris, 1879, p. 489.

[2]) Deniker, J. Les races et les peuples de la terre, Paris, 1900, p. 405.

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

мабуть таки менше вдатною що-до 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 (вислянська 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 [1]) та Вельккера [2]). Праці ті були ще такі незначні (виміряно було всього біля трьох десятків українських черепів), що П. П. Чубінський [3]), який теж на початку 60-х років зробив спробу фізичної характеристики українців, за них навіть і не згадав.

Сам Чубінський обмежився тільки поміткамн 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 [4]) та невеличкої праці Проценка [5]) про 70 українских черепів, з'являються вже й значно важливіші досліди Майера та Коперницького [6]) над живими людьми, присвячені українському населенню східньої Галичини та доведені до 1885 року. Вісімдесяті роки відзначились працями Еркерта [7]), Емме [8]) та Дібольда [9]). У дальшому десятилітті число досліджувань збільшується: з'явля-

---

[1]) Коперницкій И. Предв. свѣд. о краніологическихъ изслѣдованіяхъ. Кіевскія Универс. Изв., 1861, т. I.

[2]) Welcker. Untersuchungen über Wachstum und Bau des menschl. Schädels, Leipz., 1862.

[3]) Чубинскій. Труды этнографическо-статистической экспедиціи въ Западно-Русскій Край. СПБ., 1877, т. VII.

[4]) Weissbach. Körpermessungen verschied. Menschenrassen. Berlin, 1878, s. 250.

[5]) Проценко. Антропологическіе этюды. Записки Кіевск. Общ. Естествоиспыт., 1871, т. II.

[6]) *Majer i Kopernicki.* Charakterystyka fizyczna ludności galicijskiej. Zbiór wiadom. do antr. krajowej, t. I, 1877; — t. IX, 1885, etc. Majer J. Charakterystyka fizyczna Rusinów. Zbiór wiadom. do antr. krajow, 1879, t. III. Id. Charakterystyka fizyczna ludów Litwy i Rusi, Zbiór wiadom., t. XVII. Id. Charakterystyka fizyczna ludności Podola. Materyały antropol., t. I, Kraków, 1896. Kopernicki. (ibid.). Charakterystyka fizyczna Górali ruskich. Zbiór wiadom., t. XIII, 2, Kraków, 1889.

[7]) Эркертъ. Антроп. изслѣдов. нѣкотор. кавк. нар. и малороссов Харьковск. губ. Изв. Кавказск. О. И. Р. Георг. Общ., т. VII, Тифлис, 1881—1882.

[8]) Эмме В. Е. О соотношеніи между цвѣтностью и формой черепов. Протоколы засѣд. Антроп. Отд. Общ. Люб. Е. А. и Э. Москва, 1881—1886.

[9]) Diebold W. Ein Beitrag z. Anthropologie der Kleinrussen. Dorpat, 1886.

ються праці Ікова [1]), Попова [2]), Гільченка [3]), Талько-Гринцевича [4]), Краснова [5]), Петрова [6]), Магеровського [7]). Перші роки нашого століття не були особливо багаті на антропологічні праці над російськими українцями та обмежились дослідами Краснова [8]). Бѣлодѣда [9]), Кожухова [10]) та Прохорова [11]). 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* (Чернигівщина), *Л. Є. Чикаленко* та *О. Я. Шульгин* (Полтавщина та Херсонщина), *Н. Н. Лебедев* (Курщина та Воронїжчина), *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 [12]), 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 ча-

---

[1]) Иковъ К. Н. Замѣтки по кафолометріи. Дневн. Антроп. Отд. М. О. Л. Е. Э. и А. Москва, 1890, вып. IV.

[2]) Поповъ М. А. К ученію о черепахъ, Харьковъ, 1890.

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

[4]) Talko-Hryncewicz. Jul. Charakterystyka fizyczna ludu ukraińskiego. Zbiór wiadom. do antrop. krajow. t. XIV.

[5]) Красновъ А. Н. Объ антропологическихъ типахъ Харьк. уѣзда. Географ. сборникъ студ. Харьк. У-та. Харьковъ, 1891.

[6]) Петровъ В. Ч. Сравненіе антроп. данныхъ о призывныхъ Курской губ. Дневн. Антроп. Отд. Моск. О. Люб. Е., Э. и А. 1893, вып. I.

[7]) Magierowski L. Wzrost ludności w. pow. Sańskim. Materiały antrop. — archeol. 7., IX, Kraków, 1900.

[8]) Красновъ А. Н. Матеріалы для антропологіи рус. народа Рус. Антроп. Журналъ, 1902, кн. 3.

[9]) Бѣлоѣдъ Ѳ. З. К антропологіи малорусскаго населенія Черниг. губ. Рус. Антроп. Журн., 1907, кн. 1—3.

[10]) Кожуховъ А. Н. Малороссы Волынской губ. Рус. Антроп. Журн., 1907, кн. 2.

[11]) Прохоровъ К. Г. Къ антропологіи населенія Коротояк. у. Воронеж. губ. Рус. Антроп. Журн., 1907, кн. 1—2.

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

сом дуже довільних метод, що робили неможливими які-будь порівняння, а тим самим і висновки. Що-до мене персонально та до моїх слухачів, працями яких я мав честь керувати, то ми вживали для своїх промірів виключно паризькі інструменти Collin'a та Boulitte'a та наслідували методи і засоби французької школи Broca, що їх прийняла Міжнародня Згода (Entente Internationale pour unification des mesures craniométriques et céphalométriques) 21 квітня 1907 р. в Монако та 14 вересня 1912 р. в Женеві [1]).

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 що-найменше 50% цілого населення, і не торкнулось ще зовсім частин Таврії, Бесарабії, то що, воно не охопило ще всіх повітів по де-яких 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 як-найточнішого означеняя 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 в вигляді таблиць. У цій статті, призначеній для широкої публіки, ця метода, хоч вона й найясніша та найдоказніша,

---

[1]) Международныя соглашенія для объединенія антропологическихъ измѣреній. Переводъ подъ ред. Ѳ. К. Волкова, СПБ., 1913. (Изд. Р. Антропологическаго Общ. при С.-Петерб. Университетѣ).

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

[3]) Ивановскій А. А. Объ антропологическомъ составѣ населенія Россіи. Москва, 1911.

Idem. Населеніе земного шара. Опытъ 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 частками %. Завдання антропологічної статистики становить, отже, не те, щоб у кожній місцевості промірятн яко мога більшу кількість людей, а те, щоб проміри були переведені у як-найбільшій кількості місцевостей. У наших обслідуваннях число таких місцевостей не менше, як 2—3 на повіт.

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 звязку 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-поліському 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 південно-карпатський 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, що-до етнічної домішки. Що-до 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, що-до 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. Лебедев з невеликої кількости спостережень і їх значно послаблюють дані Петрова (38% ясновол., 38% каштан. та 24% темновол.) та спостереження того самого Лебедева 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 Чернигівщини, як пока-

БАРВА ВОЛОССЯ.
80%-90%
70%-80%
60%-70%
50%-60%
темний.
50%-60%
рудий.
ЧОРНЕ МОРЕ
АЗІВСЬКЕ МОРЕ
ВАРШАВА
КРАЖІВ
ЧЕРНІГІВ
КУРСК
ВОРОНІЖ
ХАРКІВ
ПОЛТАВА
ОДЕСА
КИШИНІВ
СЕВАСТОПІЛЬ
СИМФЕРОПІЛЬ
НОВОРОСІЙСЬК
СТАВРОПІЛЬ
ДНІПРОПЕТРОВСЬК
ЗАПОРІЖЖЯ
МАРІУПІЛЬ
ТАГАНРОГ
РОСТОВ н/Д.
ЛЬВІВ
ЛУЦЬК
РІВНЕ
ТЕРНОПІЛЬ
ЖИТОМИР
ВІННИЦЯ
ХМЕЛЬНИЦЬКИЙ
ЧЕРНІВЦІ
ЛУГАНСЬК
ВОРОШИЛОВГРАД
СТАРОБІЛЬСЬК
ВОЛЧАНСЬК
ЛЕБЕДИН
ОРЕЛ
ТАМБОВ
ЕЙСЬК
ДНІСТЕР
ДНІПРО
ДОН
ПРИПЯТЬ
ВІСЛА
ДУНАЙ
БУГ

Державна ордена Трудового
Червоного Прапора
Республіканська бібліотека
УРСР імені КПРС
-3-

зують 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, себ-то 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, що-до барви волосся, то, поминаючи невеличкі відхилення, у північній смузі України, ми все таки знаходимо виразну перевагу темного забарвлення; а що-до 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 ясноокі (у північних повітах 58% ясноочих, 34% мішаних і тільки 8% темноочих; і південних повітах — 60% ясноочих, 20% мішаних та 20% темноочих). На Чернигівщині ці відношення значно зміняються на користь темних очей (24,9% ясноочих, 37,8% мішаних та 37,3 темноочих), але в Радомиському повіті на Київщині перевага ясних очей знову посилюється (39,1% ясноочих, 34,7 мішаних та 26% темноочих). На Волині, у північно-східній та північно-західній частинах її, перевага ця посилюється ще більше (у півн.-східн. частинах: 60,4% ясноочих, 2,3% мішаних та 37,2% темноочих; у півн.-західн. частинах: 60% ясноочих, 9,2% мішаних та 30,7% темноочих); при цьому не можна не звернути уваги на порівнюючи великий % темноочих та незвичайно малий % мішаних очей у північно-східній частині Волині, а саме в Овручському повіті. Разом із значною перевагою темного забарвлення волосся, цей великий % темноочих вказує на змішання двох ріжно забарвлених рас, при тому на змішання, мабуть недавнє, яке не встигло ще дати скільки-будь значну кількість мішаних очей, що вказувало б на давнє змішання. На Холмщині ясноочих 52,5% і цілком однакова кількість темноочих та сірооких (по 23,7%), що вказує також на змішання двох рас, яке, однак, сталося раніше[1]).

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

Переходячи далі до *середньої* смути України, зустрічаємо в крайній східній частині її , — на Вороніжчині, як показують досліди Н. П. Лебедева, перевагу мішаного типу, ціб-то 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%; що до 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 західному узгір'ю Карпат, у колишніх угорських русинів, також мною обслідуваних, виказалось 0% ясноволосих, 37,7% каштанових та 62,2% темноволосих. Самі тільки південні бойки, беспосередні сусіди галицьких гуцулів з північно-східного 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%).

Що-до барви очей, то середня смуга України виявляє ті самі особливості, що й північна, але в значно послабленій формі. На сході, на Вороніжщині, 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% ясноокіх, 54,5% мішаних та 25,7% темнооких). На Київщині, як спостеріг Дібольд помітна лише дуже незначна перевага темного збарвлення очей (16% ясноокіх, 41% мішаних та 42% темнооких), а дані Алеппо виказують цю перевагу цілком виразно (5% ясноокіх, 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% ясноокіх, 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% ясноокіх, 44,2% мішаних і тільки 34,6% темнооких; але в північно-західній Галичині знаходимо (мої досліди) перевагу темних очей (10,4% ясноокіх, 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% ясноокіх, 30,8% мішаних, та 52,7% темнооких; у північних бойків — 20% ясноокіх, 32,4% мішаних і 47,3% темнооких, а в центральних бойків (в долині річки Опора) маємо уже 31% ясноокіх, 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, де-яких східніх місцевостей, переважає що-до волосся і що-до 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, що до 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 Буга, 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 Прута по Білому та по лівому боці Чорного Черемоша, 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 Чере-

моша та на початках Сучави та Серета помітна певна домішка ясноволосого елементу, що дає 16,7%; каштанового волосся тут також дуже не багато (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 найдалше на захід, у селах Коцурі та Керестурі у південній частині колишньої Угорщини (Бачка) та що їх справно зачислюють де-які автори до словаків, я знайшов 40% каштанових та 60% темноволосих.

Що до 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 Буга, 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 що до 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 maximum'а на південному заході, цеб-то, в місцевостях, де українці стикаються з південними та західніми, крім поляків, слав'янами.

в) Барва волосся українців взагалі тотожня з барвою очей, цеб-то українці в більшості мають темне волосся і темні очі, але кількість яснооких значно переважає кількість ясноволосих, цеб-то, 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, себ-то 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 ясноооких знаходимо також у північній смузі України, де українське населення незвичайно тісно змішане з білорусами, себ-то 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.

Що-до 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'ірує 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 Курщині (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 що-до 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 I.

Таблиця 1.

Українці північної смуги	Курщина		Чернигівщина		Київщина	Волинь		Холмщина	Середні для цілої північної смуги
	Лебедев		Вовк та Руденко		Сахаров	Вовк та Сахаров		Сержпутовський	
	Північні повіти	Південні повіти	Східні повіти	Південно-західні повіти	Радомисський повіт	Північно-східн. повіти (Овручеськ.)	Північно-західн. пов.		
Число промірених	32		80	141	23	43	66	59	Разом 444
I. Барва волосся в %:									
Ia. Ясна	58,0	20,0	12,5	7,2	8,7	—	—	28,8	—
Ia. Каштанова	42,0	60,0	27,5	34,4	30,4	39,5	44,6	28,8	—
Ia. Темна	—	20,0	60,0	57,8	60,8	60,4	55,3	42,3	—
I. Барва очей в %:									
Ib. Ясна	58,0	60,0	27,5	22,3	39,1	60,4	60,0	52,5	—
Ib. Мішана	34,0	20,0	35,0	40,6	34,7	2,3	9,2	23,7	—
Ib. Темна	8,0	20,0	37,5	37,1	26,0	37,2	30,7	23,7	—
II. Зріст. В абсолютних цифрах (міліметри)	1663,5		1649	1659	1657	1643	1656	1667	1656,3
II. Зріст. в малий	15,3		21,2	18,4	13,0	20,9	13,6	15,2	—
II. Зріст. в нижчий за середній	28,1		30,0	28,2	30,4	39,5	34,8	20,3	—
II. Зріст. % вищий за середній	28,1		28,8	29,6	30,4	25,8	30,3	37,2	—
II. Зріст. % високий	28,1		20,0	23,7	26,0	13,9	21,2	27,1	—
III. Головний покажчик. В абсолютних цифрах	83,3		83,6	82,3	83,8	83,0	81,6	82,8	82,9
III. Головний покажчик. в доліхоцефали	9,0		5,0	8,1	4,3	–	9,0	8,4	—
III. Головний покажчик. в мезоцефали	9,0		10,0	20,5	17,3	18,6	12,1	8,4	—
III. Головний покажчик. % субраxіцефали	36,3		35,0	31,3	17,3	44,1	51,5	42,3	—
III. Головний покажчик. % 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
VII Профіль носа. Рівний	46,1	36,8	61,2	62,2	60,8	76,7	77,2	28,8	56,0
VII Профіль носа. Вгнутий	46,1	57,8	32,5	27,5	21,7	18,6	18,1	57,6	36,2
VIII. Довжина верхньої кінцевости (руки) що-до зросту	44,9	43,7	45,2	45,3	43,0	44,9	44,9	43,9	44,5
IX. Довжина нижньої кінцевости (ноги) що-до зросту	47,9	47,6	47,5	47,9	47,2	47,5	47,3	48,8	47,7
X. Довжина ніг що-до бюсту	90,2		90,4	91,8	89,7	90,8	89,9	95,7	91,2

В *середній* смузі України, в східній частині її, найнижчорослішe 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 Зміївському та Ізюмському повітах середній зріст 1682 мм. На Вороніжчині, згідно з дослідами Прохорова, середній зріст населення більший, а саме — 1658 мм. Далі, у північно-східних 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 повіт) — 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 у північних бойків зріст знову сильно знижується, доходячи до 1664 мм., далі, у лемків він трохи вищий, і тільки у центральних бойків (тухольців у Коперніцкого) 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 іміграції, 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 роль що-до зменшення зросту, грало, мабуть мешкання в чорних хатах та погане живлення, — вівсяні пляцки замість 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 що-до 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 Чи-

каленка та Шульгина, він не більший, як 1675 мм., понад річкою Бугом на Поділлі зріст трохи вищий — 1686, а понад Дністром — ще вищий — 1691 мм. Що-до 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 (1684 мм.), 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 звязують українців з близько з ними спорідненими групами південних слав'ян, що, як відомо, відзначаються високим, а часто й дуже високим зростом (серби — 1695 мм., сербо-хорвати, за Івановським, — 1692 мм., а за Денікером — 1700 мм,. босняки — 1723 мм. та герцеговінці — 1759 мм.). 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 українців 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 звишується 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, 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,

ЗРІСТ:
1700мм. і ВИЩЕ (ВИСОКИЙ)
од 1650-1699мм. (ВИЩЕ СЕРЕДНЬОГО.)
до 1650мм. (НИЖЧЕ СЕРЕДНЬОГО.)
ЧОРНЕ МОРЕ
АЗОВСЬКЕ МОРЕ
Краків
Львів
Тернопіль
Хотин
Київ
Одеса
Харків
Курськ
Воронеж
Ростов н/Д.
Ставрополь
Дон
Дунай
Дністер
Прип'ять

Державна ордена Трудового
Червоного Прапора
Республіканська бібліотека
УРСР імені КПРС
-3-

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 І-й.

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 з-зовні. Що-йно наведені дані що-до географічного розподілу зросту та наші пояснення що-до 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.

24845660

3. Головний покажчик.

За дуже важливу, з причини своєї сталости, ознаку вважають відношення продовжного та поперечного діяметрів голови, що визначається так званим *головним покажчиком*, цеб-то 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* (мезатіцефали), 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). Що-до 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

Державна ордена Трудового Червоного Прапора Республіканська бібліотека УРСР імені КПРС -3-

Таблиця 2.

Українці середньої смуги			Вороніжчина		Харківщина			Полтавщина		Київ	
			Прохоров	Лебедев	Гильченко	Краенов	Кондратенко	Чикаленко	Шульгин та Руденко	Талько-Гринцевич	Дібольд
							Південно-західні повіти	Північно-східні повіти	Південно-західні повіти		
Число промірених			170	16	—	—	97	296	138	—	200
I. Ia. Барва волосся в %	ясне		—	17,0	39,0	41,3	—	7,8	9,4	—	21,0
	каштан.		—	50,0	—	—	21,6	33,7	34,3	—	13,0
	темне		—	33,0	61,0	58,7	78,3	58,3	56,2	—	59,0
I. Ib. Барва очей в %	ясні		—	44,0	52,7	54,7	9,2	10,9	28,2	—	16,0
	мішані		—	44,0	—	—	16,4	57,0	52,1	—	41,0
	темні		—	12,0	47,3	45,2	74,2	32,0	19,5	—	42,0
II. Зріст.	В абсолютних числах		1658	—	1642	1645	1682	1675	1702	—	1669
	у %	малий	18,0	31,2	—	18,0	12,3	7,7	3,6	—	—
		нижчий за середній	30,0	31,2	—	47,5	17,5	25,0	18,1	—	—
		вищий за середній	32,0	31,2	—	20,3	25,7	34,1	23,9	—	—
		високий	20,0	6,2	—	14,0	44,3	33,1	54,3	—	—
III. Головний покажчик	В абсолютних числах		81,0 [1]	83,0	—	83,2 [2]	83,4	83,0	83,5	83,2	84,4
	у %	доліхоцеф.	—	—	—	—	4,1	3,7	3,5	3,7	8,5
		мезоцефали	—	11,0	—	—	12,3	14,1	10,1	19,4	16,0
		субраxіцефали	—	88,8	—	—	35,0	34,4	38,4	76,8	75,5
		браxіцефали	—	88,8	—	—	48,4	47,6	47,8	76,8	75,5
IV. Покажчик висотній			—	69,8	67,6 [3]	—	70,8	72,0	72,7	—	71,2
V. Покажчик личний			—	1043	—	—	1013	1028	1023	—	—
VI. Покажчик носовий			—	71,5	69,8 [4]	—	72,4	70,3	71,8	—	64,1
VII. Профіль носа	вигнутий		—	18,7	—	—	14,4	19,2	21,0	—	—
	рівний		—	56,2	—	—	65,0	57,4	64,4	—	—
	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. Відношення довжини ніг до бюсту			—	87,0	—	—	89,8	94,2	97,5	—	—

[1]) Кожухов на 120 люд. [2]) Еркерт на 80 люд. [3]) Еркерт. [4]) Еркерт.

в щ и н а				Поділля	Волинь	Східна Галичина (рівнина)			Східна Галичина (горці)			Угорські русини	Середні цифри для цілої середньої смуги
Алеш	Артюхов			Криканов-ський	Сахаров	Вовк		Рановський	Вовк			Вовк	
										Бойки			
Південно-західні повіти	Південно-східні повіти	Центральні повіти	Північно-західні повіти	Півден. пов.	Південно-західня та центральна	Південно-західня	Центральна	Північно-східна	Демси	Північні	Центральні		
120	124	271	206	52	303	48	59	104	91	75	71	53	249,4
3,3	—	6,2	8,3	17,3	3,3	6,2	6,8	4,8	1,1	—	5,6	—	—
22,5	—	24,2	29,6	42,3	34,1	39,6	22,0	29,8	18,7	20,3	23,5	37,7	—
74,1	—	69,4	64,0	40,4	62,5	54,1	71,2	65,3	80,2	79,6	68,6	62,2	—
5,0	—	4,5	8,7	9,6	35,0	10,4	15,8	21,1	16,5	20,2	31,3	26,5	—
35,0	—	40,6	42,2	42,3	24,1	35,4	31,6	44,2	30,8	32,4	19,6	18,8	—
60,0	—	54,8	49,0	48,1	40,7	54,2	52,6	34,6	52,7	47,3	47,0	54,6	—
1679	1685	1671	1664	1683	1653	1682	1664	1684	1653	1644	1667	1677	1669
9,1	5,6	9,9	9,2	5,8	9,5	17,6		7,4	23,0	28,4	10,1	16,9	—
24,1	23,3	25,4	33 0	25,0	28,3	17,2		17,5	26,4	27,0	33,3	22,6	—
25,8	33,8	35,0	31,0	28,8	36,6	41,7		37,9	28,6	28,4	32,0	30,2	—
40,8	37,0	29,5	26,7	40,4	25,4	23,3		37,0	22,0	16,2	24,6	30,2	—
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
5,7	4,0	2,5	8,7	7,7	6,5	—	10,1	6,4	1,1	1,3	1,4	5,5	—
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	—
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	—
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	—
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
1003	1038	1031	1031	1052	1021	1003	1041	992	1018	1011	1058	1021	1024
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
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
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
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
44,3	44,8	44,5	44,7	43,4	44,3	—	—	—	—	—	—	44,0	44,5
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
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
				Гильченко	Вовк та Чикаленко	Кондрашен.
Число промірених				61	40	37
I.	Ia. Барва волосся в %	Ясне		44,7	2,5	8,1
		Каштанове		—	15,0	24,3
		Темне		55,3	82,5	67,5
	Ib. Барва очей у %	Ясні		57,2	20,0	21,6
		Мішані		—	35,0	13,5
		Темні		42,8	45,0	64,8
II. Зріст	В абсолютн. числах			1700	1709	1706
	у %	Малий		3,2	2,3	8,1
		Нижчий за середній		14,7	5,0	13,5
		Вищий за середній		32,8	30,0	21,6
		Високий		49,1	62,7	56,7
III. Головний покажчик.	В абсолютн. числ.			82,1	82,6	84,5
	у %	Доліхоцефали		9,8	2,5	—
		Мезоцефали		21,3	20,0	5,4
		Субрахіцефали		24,6	22,5	40,5
		Брахіцефали		44,2	55,0	54,0
IV. Висотній покажчик				—	71,4	71,6
V. Личний покажчик				—	103,7	100,6
VI. Носовий покажчик				69,6	62,3	67,0
VII. Профіль носа	вигнутий			—	32,5	8,1
	рівний			—	62,5	78,3
	вгнутий			—	5,0	13,5
VIII. Довжина верхн. кінцевостей (руки)				—	—	44,2
IX. Довжина нижн. кінцев. (ноги)				47,5	46,7	47,4
X. Довжина ніг що-до бюсту				—	87,7	91,3

Катериослав-щина		Херсон-щина	Поділля		Східна Галичина				Бачка	Середні цифри для цілої південної смуги
Кондрашенко		Чикаленко та Шульгин	Крижановський		Вовк	Вовк			Вовк	
						Гуцули				
			По Бугу	По Дністру	Південні бойки	Галицькі	Буковинські	Угорські		
78	167	65	61	32	93	69	30	36	20	789
—	4,5	6,1	6,6	—	1,8	4,3	16,7	2,7	—	—
14,0	26,0	36,9	24,6	21,9	52,0	8,7	3,3	13,8	40,0	—
85,0	72,4	56,9	68,8	78,1	46,5	86,9	80,0	83,3	60,0	—
98,0	23,4	18,7	11,5	3,1	14,3	21,7	13,3	22,1	35,0	—
4,2	25,7	50,0	29,5	25,0	28,5	20,3	26,7	2,7	—	—
57,1	62,7	31,2	59,0	71,9	57.1	58,0	60,0	75 0	65,0	—
1716	1700	1675	1686	1691	1662	1690	1696	1700	1684	1693
7,2	1,6	10,8	4,9	3,1	16,8	5,8	10,3	5,4	—	—
5,3	8,2	16,7	21,3	6,2	30,5	20,3	20,6	18,9	20 0	—
12,3	36,0	44,6	34,4	46,9	29,5	28,9	24,1	27,0	40,0	—
75,4	54,1	27,7	39,4	43,7	23,2	44,9	44,8	48,1	40,0	—
83,3	83,3	83,7	84,0	85,2	84,6	84,4	85,1	85,0	86,3	84,1
2,5	3,0	1,5	3,3	—	1,0	1,5	3,2	—	—	—
14,1	12,0	3,1	9,8	6,3	6,1	10,1	10,7	—	5,0	—
41,0	40,0	50,7	24,6	25,0	25,7	33,4	20,0	33,3	20,0	—
42,3	45,0	44,6	62,3	68,7	67,0	55,0	66,0	66,7	75,0	—
70,8	70,2	71,5	72,8	73,1	73,2	74,2	74,8	73,1	74,9	73,0
102,0	102,6	—	102,4	101,7	101,1	102,1	103,1	101,2	102,3	102,1
76,4	75,2	62,3	69,8	70,9	71,8	71,1	73,2	63,1	63,9	68,9
7,5		13,8	9,8	9,3	23,4	32,4	3,3	2,7	35,0	16,2
62,3		75,3	62,3	56,2	58,3	41,2	50,0	63,9	55,0	60,5
29,2		10,9	27,8	34,3	18,3	26,4	46,6	33,2	10,0	23,2
44,3	44,3	—	44,4	44,2	—	—	—	—	—	—
47,8	47,8	47,4	48,0	48,1	47,8	47,7	47,5	47,9	47,4	47,6
90,9	90,5	90,0	92,1	92,5	91,8	90,9	90,4	94,0	90,5	91,0

малої субраxіцефалії (81,6). Таким чином тенденція до звищення антропологічних ознак зі сходу на захід, яка помітна й тут, переривається і тут рухом довго- та середньо-голових елементів з Великоросії, 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 Лебедева цей покажчик значно вищий та наближається до середнього (83,2), цеб-то 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 Талько-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 Бугу — 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 непотрібні 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 близкістю великоросів з їх малою субраxіцефалією (за Денікером — 81,1 та 82,9, а за Івановським — 82,3), яка безперечно залежить од того, що вони проковтнули ще більше субраxіцефальних фінів (80,1), черемисів (79,2), естів (79,0) то що. Ці самі зауваження цілком достатні й для пояснення помірної субраxіцефалії 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 Лебедев, дивує своєю несподіваною висотою (84,0). Ясна річ, що, 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 проміряних було 36% субраxіцефалів, 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 Буга та Дністра, а далі про також давню імігрaцію білорусів та чернигівських українців, — ще в XIX столітті поміщики робили спроби переселяти туди цілими селами великорусів; при цьому цікаво зазначити той факт, що це дуже мало відбилося на мові, і коли цей вплив можна помітити, то тільки на де-яких 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 субраxіцефалію північно-західньої, південно-західньої та центральної Волині треба вже инакше пояснять. 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 імігрaції (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 субраxіцефалію північно-східніх галичан, що її сконстатував Раковський. Вплив цей виказався, однак, дуже слабким що-до 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 звязку з буковинськими румунами (головний покажчик — 86,3), почасти з болгарами (84,7), боснійськими сербами (85,7), сербо-хорватами (86,0), герцеговінцями (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 субрахі-

цефальні 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%, мезоцефалів — 20,5%; але субраxіцефалів там є 31,3% і брахіцефалів — 39,5%, цеб-то, 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% 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% браіхацефалів. 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, цеб-то 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%, цеб-то 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 колонізіції.

Таким чином наші дані що-до 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 що-до 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 субрахіцефадії стороніми 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 лішне освітлюють етнічні

Таблиця 4.

Українці		Зріст у %	Головний показчик у %				Барва волосся в %			Барва очей в %		
			Доліхоцефали	Мезоцефали	Субрахіцефали	Брахіцефали	Ясне	Каштанове	Темне	Ясні	Мішані	Темні
Чернігівщина	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

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 чотирі групи і розглянемо цифри, що до них належать, у їх взаємному звязку 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. и. Перейдім тепер до огляду, — як-найкоротшого, — 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 північно-київського (72,9), а в північно-західних 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 à priori, найменшим висотнім покажчиком одзначаються найдалі східні українці на Вороніжчині та Харьківщині (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). Що до 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 загально вживане значіння цього слова (од початків волосся на лобі до нижнього краю, підборіддя), чи анатомічне його значіння (од так званого ophryon'a, цеб-то, 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 принято в науці скулястий *діаметр* (diam. bizygomaxique)[1]) цеб-то так званий повний личний покажчик (index facial total) Топінара.

У *північній* смузі України личний покажчик незначно хитається між 103,3 та 104,7, при тому нам не довелося помітити якоїбудь 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-

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

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 висотній 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 вузьколиціх народів (середній покажчик 102,7), при тому вузьколиціть 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 мезоріній. Найцікавіше те, що найбільш вузьконосе з усіх українців є населення *північної* смуги (середній покажчик 69,0), при тому тільки чернигівці виказуються дуже малими мезорінами (71,2—71,9). В *середній* смузі носовий покажчик вищий, ніж у північній (70,9); при тому 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 мезоріній, 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, цеб-то, від лобно-носового шову.

7. Профіль носа.

Значіння профіля носа серед етнічних ознак, на нашу думку, й досі недостатнє оцінено, і, мабуть, це сталося тому, що він, на жаль, не дається до проміру та мусить означатись на око. Однак, ріжняця 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. Що-до українців, то ця

ознака не тільки цілком виразна, але й значно вільніша від винятків, ніж усі інші 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, при тому 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 звязку 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%), цеб-то в місцевостях, що підлягли впливу чи великорусів та білорусів, чи поляків; що-до 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, при чому у перших двох місцевостях можливий вплив іранських племен, а в гуцулів — найбільше правдоподібний — вплив румунський та циганський.

8. Довжина верхньої кінцевости (руки).

Що-до 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. Цеб-то взагалі середню довжину руки в українців можна вважати за середню, що наближається до малої, при цьому рука українців коротша за руку великорусів (46,02) та білорусів (45,06), але трохи більша за руку югослав'ян (у герцеговінців — 44,1). Найбільша довжина руки українців на Курщині (44,9) та на Вороніжчині (44,7), що наявно вказує на вплив великоросів; а більша довжина руки у волинян (44,8 — 4,9), 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. Дов-

жина, що її одержуємо таким способом, що-до 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 антропометрічних даних А. А. Івановського. Цифри, які ми одержали, показують, що довжина нижньої кінцевости що-до зросту майже в усіх українців однакова (середня довжина 47,55) з дуже невеликими хитаннями (від 46,0 до 47,9), при тому 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-східних галичан, у Звенигородському та Таращанському повіті на Київщині (49,1) та у південно-західних 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 великорусами 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 относяться до групи племен з найдовшими ногами.

10. Довжина нижньої кінцевости що-до бюсту чи скелічний покажчик (index skélique).

Скелічний покажчик, що вичислюється з довжини ніг супроти бюсту (цеб-то, височини 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, що-до инших складових частин зросту, цей покажчик треба вважати за фізіологічний і, як довів це Manouvrier, він мусить мати дуже важливі практичні пристосования, не кажучи вже про його етнографічний інтерес. Що-до цієї довжини, то всі українці виявляються досить однакові, при тому скелічний покажчик у них своєю

височиною майже цілком аналогічний з довжиною ніг що-до 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 що-до зросту; а населення північно-західньої Волині, що має найкоротші що до зросту ноги, відзначається й найменшим скелічним покажчиком (87,0). У *середній смузі* вороніжці, що мають найкоротші що до зросту ноги, відзначаються також найменшим скелічним покажчиком (87,0), а в подолян, що мають найдовші що до 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 племя, *темноволосе, темнооке, вищого за середній чи високого зросту, брахіцефальне, порівнююче 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 етничного типу, в нечисленній кількости 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 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 діялекта, 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 по-

глядами Hamy 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 і 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. Різницю між слав'янськими племенами, що її вперше сконстатував Hamy, 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, й походженням. На думку А. А. Шахматова, лінгвістичні дослідження виказують, що первісна маса східніх чи руських славян, 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 південно-руських, литовських, польських та західньо-фінських елементів, утворилося плем'я білоруське; нарешті, південно-руська група, яка «ціліше, ніж всі інші, зховала свій звязок 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 Німана 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 що-до 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 безпе-

Державна ордена Трудового Червоного Прапора Республіканська бібліотека УРСР імені КПРС
-3-

речні 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, ща ці останні гадки поки-що тільки гадки, а иноді просто здогади, але крім того, коли б навіть і було доведене, 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.

II

ЕТНОГРАФІЧНІ ОСОБЛИВОСТІ УКРАЇНСЬКОГО НАРОДУ[1]).

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 прибірає 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, цеб-то 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 даного видання. Етнографічні відомості за Україну ще дуже нечисленні, а досліди в цьому напрямку майже не вийшли ще з фази збірання матеріялів, та й це збірання переведено ще далеко не вичерпуюче. З причини однобічного розуміння завдань та змісту етнографії в діяльності українських етнографів до останнього часу переважало захоплення лінгвістикою та творами усної народньої

[1]) Друковано в Збірнику «Украинскій народъ въ его прошломъ и настоящемъ» т. II, СПБ., 1916.

словесности (фольклор) на некористь вивчення так званого матеріяльного побуту. В семи великих томах «*Трудовъ экспедиціи*» Чубінського, — в найбільшому збірнику з етнографії України, — матеріяльному побутові уділено всього тільки 77 сторінок. Спеціяльні розвідки з поля народньої техніки ще дуже нечисленні (Зарѣцкій, Рябов, Лисенко то що), 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 то що. З існуючих наукових періодичних видань українській етнографії присвячені тільки «Матеріяли до українсько-руської етнології», що видаються у Львові. Далі, досить багато матеріялів дали «Харьковскій Сборникъ», «Кіевская Старина», «Wisła» та инші аналогічні видання[1]).

1. Мисливство[2]).

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 не малу 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, то що. Населення неолітичної епохи вже не застало більшости цих тварин, що вимерли або виселились на далеку північ; на його частку припали

---

[1]) Загальні праці з української етнографії: *Рігельман*, Лѣтописное повѣствованіе о Малой Россіи; *Бантышъ-Каменскій*, Исторія Малой Россіи, изд. 3-е, Москва, 1842; *Шафонскій*, Черниговскаго намѣстничества топографическое описаніе, Кіев, 1851; *Арандаренко*, Записки о Полтавской губерніи, Полтава, 1846—1852; *Golębiowski*, Lud polski, jego zwyczaje, zabobony, Warszawa, 1830; *Nowosielski*, Lud ukraiński, Wilno, 1857; *Чубинскій П. П.* Труды экспедиціи, т. VII, СПБ., 1857; *Лоначевскій-Купчанко*, Буковина (Записки Ю.-З. Отд. И. Р. Географ. Общ., т. II, Кіевъ, 1875; *Osk. Kolberg*, Pokucie, Kraków, 1882; *Шухевич*, Гуцульщина (Матер. до укр.-р. отнол., т. II, та дальші, Львів, 1899—1908); *Сумцовъ Н. Ѳ.*, Культурныя переживанія, Кіевъ, 1890; *Ястребовъ*, Матеріалы по этнографіи Новороссійскаго края, Одесса, 1894; Див. також *Библіографическій указатель русской этнографической литературы за 1700—1910 г. г.*, составленный Зеленинымъ, СПБ., 1913, (вид. И. Р. Географ. Общ. Зап. по отд. этнографіи, т. XL, вып. I.).

[2]) *Аристовъ*, Промышленность древней Руси, СПБ, 1866; *Кутеповъ*, Великокняжеская охота на Руси отъ X по XVI вѣкъ, СПБ., 1896; *Силантьевъ*, Обзоръ промысловыхъ охотъ въ Россіи, СПБ., 1898; *Крымскій Е. С.*, Охота на птицъ и звѣрей въ Малороссіи, Украинѣ и Волыни, Звенигородка, 1892; Idem, Къ охотѣ на птицъ и звѣрей въ Малороссіи и пр. (рукопись) та инш.

вже зубри, лосі, благородні олені, коні, бобри, дикі кабани, ведмеді, рисі, то що. Але воно привело з собою худобу вже здомашнілу: бика, вівцю, козу, курку, голуба, то що, 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 де-які 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, то що, з обробленого кременю та ще більше з кісток чи рогів лося та оленя. Що-до 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, то що: на бобрів робились особливі «гони», — мабуть пастки, куди заганяли цих звірят; птицю ловили сітями, при тому особливо були вживані «перевіси», цеб-то великі сіті, що завішувались поперек лісової просіки чи дороги в спеціяльно придатних для того місцях, які мали назву «перевісищ»: назва ця, разом і з самим пристосованням, захувалась і досі в північних губерніях Росії. Безперечно, що в цей період мисливство було ще головним джерелом життя населення України: звірячі шкури — куниць, білей та виверицъ були знаряддям обміну, ними виплачували й податки (останнім пережитком такого «ясака» на Україні був обовязок Запорожців, ще в XVIII ст., постачати до Найвищого Двору «дичину, звірину і птацтво»); «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 було свого роду винагорода князя та його дружини за знищення хижих звірів: ведмедів, вовків, пардусів, то що. 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, напри-

клад, 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, цеб-то в так звані *вовковні*, — щось подібне до двох концентричних загородок з ліски, з живою приманкою в середині; вовк іде 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 Кременчуку 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 зімою.

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 підчас ожеледі або осінніх дощів. Де-яких водяних птиць оточують на воді і також б'ють довгими лозинами, як наприклад, водяних курочок, молодих каченят, то що. Перепилиць та куропаток ловлять сітями, заманюючи їх, — перших — *вабиком*, других — зернами. Дорослих качок ловлять таким способом, що до перетягнутого поперек річки міцного шнуру чіпляють волосяні петельки — сільця, куди й попадає голівкою необережна птиця. На дрібну птицю споруджують сільця на землі чи на деревах, або забивають її *склепцями*. На Чернигівщині населення цілими селами виряжається і тепер ще на болота збірати 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 насижене, 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 більше-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'їзджають до птиці по лінії зігзагу. 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 де-якими примітивними народами замість 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 Ростиславович. Про рибальство за литовських часів відомостей у нас немає, але в часи Запорожжя рибальство, разом із полюванням, стає підвалиною економічного життя Січі. Рибні ловища, що оточували Кіш, що-року розподілялись між куренями, 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,

---

[1]) *Аристовъ*, Промышленность в древней Руси; изслѣдованіе о состояніи рыболовства въ Россіи, СПБ, 1860—1876; *Середа И.* Очерки рыболовства на Днѣпрѣ и Днѣпровскомъ Лиманѣ, Херсонъ, 1863; *Браунеръ А.*, Замѣтки о рыболовстве на рѣкѣ Днѣпрѣ, Херсонъ, 1863; *Рябков П.* Рыболовство въ Херсонской губ., Херсонъ, 1896; *Бородинъ Н. А.* Азовско-Донское рыболовство, Навочеркасскъ, 1901; *Вовк Хв.* Українське рибальство в Добруджі (Матер. до укр.-р. етнол. Львів, 1899, т. I), то що.

кошик заміняють *хваткою* чи *підсакою,* маленькою конічною сіткою на довгому держальні. 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, то що. 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 держальна і прив'язаний до нього довгим шнуром; це дозволяє, — коли не можна одразу на поверхню витягти тяжку ранену рибу, — пустити її «погуляти», цеб-то 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 гачкових 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,* цеб-то сполучених кількох переметів, що їх розставляють на поморрю чи на вустях річок. Звичайно річки, спливаючись з 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 підримуються 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 в 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, — своє-

рідним молотком. Своїм розпологом кармаки нагадують инший, ще примітивніший спосіб рибальства, а саме нерухоме перегороження 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 перегорожена двома стінками з назбіраних тут таки з дна дрібних камінців та глини; стінки ці сходились під кутом, залишаючи дуже вузеньку протоку для води, а протока загорожена 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 перегороження річок, що зустрічаються у багатьох напівдиких народів, наприклад у північно-американських 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 ериках, цеб-то 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 ериках будують ціле спорудження, що звуть *гардом*. Ерик уже є в невеличкому вигляді справжній рибальський завод. Коло нього звичайно ставлять хату, чи принаймні добрий курінь, — *курган*, 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 ерика, 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 ерика, де він виходить з болота, ставлять ще пару або дві пари ліс, що сходяться під кутом; ліса ця має вузьке горло; проти нього з нутрішнього боку вбивають кілок. Риба з плавні, чи з болота, заходить до горла першої ліси, потім до другої, а потім, дістався до низької перегорожі, скаче через неї та попадає до вискочки, звідки її й вибірають підсакою. Спеціялістами будування таких гардів на дунайських гирлах вважаються виключно *руснаки*, цеб-то українці, і хто б не був хазяїном ерика, то за *гараджія* — завше українець.

До ізів та ериків близькі своїм основним принципом котці, чи коти (табл. VI, а), але ними не перегорожують 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 перегороження 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*, то що (табл. VI, б) 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 *ятірів, жаків*, то що, також загально відомі і більш-менш скрізь однакові.

Цілком окремо треба зазначити надзвичайно оригінальне пристосування 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-х метрів завширшки; довгі краї заломлені догори та до середини, 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. Що-до 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,

[1]) Аристовъ op cit.; Анучинъ Д. Н. Къ древнѣйшей исторіи домашнихъ животныхъ въ Россіи (Тр. VI Арх. С. въ Одессѣ); Изслѣдованіе современнаго состоянія скотоводства въ Россіи, Москва, 1884—1885.

кількість порід здомашнілих тварин дуже мало збільшилась з того часу; кицька, гиндик, цесарка, а за останні часи — нові закордонні породи худоби, свиней та птиці. Поминаючи, однак, 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 обовязковим для селян постачанням вівса для коней та було звільнене татарами від податку на худобу. А в простого народу худоби було мало, а де-які насельники київської землі в XII столітті зовсім не мали коней. Багаті на траву південні степи в доісторичні часи були зайняті напів-кочовим 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 тримались 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, то що. 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 порід: «неаполітанської, англійської, іспанської, данської та береберської». Цих коней та рогату худобу Україна постачала тоді до Москви, Петербургу, 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 зімою займаються рубанням лісу, що сплавляють пізніше, вже весною, а літом — випасають скотину на своїх полонинах, цеб-то гірських пасовиськах. Ранньою весною майже все чоловіче населення сел переходить на гори, де й провадить цілком пастуше життя. Гурти та отари всього населення, що тягне до даної полонини, цеб-то безлісної частини гори, що не надається до сіножосу і тому служить тільки за посовиско, — 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, то що. Спільну череду женуть на ціле літо на пасовиско. Ще раніше виряжається

туди *ватаг*, — колись виборна, а тепер довірена особа власника полонини, — з навербованими пастухами для ріжного роду скотини, з майстрами для виробу сиру, то що. Дістався на місце, ватаг передусім мусить дати лад в цілому *стоїщі*, цеб-то в дерев'яних будинках для людей та ріжного роду худоби. Спочатку від підходить до *стаї*, цеб-то 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*, цеб-то кам'яне чи дерев'яне, набите глиною спорудження для вогню, — ватрище, з кругобіжним гаком для казана, лава, де спати, то що. Ватаг творячи дуже оригінальну молитву, одчиняє двері, заходить за ватрище, б'є ліворуч від себе сокирою 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*, цеб-то 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*, цеб-то 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 в осени, 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 тимчасом наближається до стоїща. Прийнявши худобу та окропивши її приготованою зазначеним вище способом водою, розміщують її по *кошарах*, цеб-то в шости — чи восьмикутних загонах з палів. Як упорядкуються вже на своєму хазяйстві, дадуть всьому лад, зварять *кулешу* (рід мамалиги 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,

то що. Такі самі церемонії супроводять і поворіт скотини додому в осени. Майже цілком так само, тільки що хіба трохи не так колоритно, переводиться й випас овець у боїків, 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 ґрунту, 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 східне 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, то що. Озброєний чабан *гирлигою*, цеб-то 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 не місце, майже завше маючи з собою невеличку *чабанську гарбу*, цеб-то 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*, цеб-то штучні гнізда сплетені з соломи у вигляді порожнього конусу, або півсферичної форми. Рідше тримають голубів просто під стріхою хати або в окремих голубниках, більше менше на західньо-европейський кшталт.

Дуже велику ролю в господарстві старовинної України грало *бджільництво*. В дуже далекі від нас часи воно зачалося «видиран-

ня» 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. VII, а), 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 примішувати 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 Городищькому (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 по-декуди, 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 всетаки скрізь занепадає. В де-яких 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, не зважаючи на те, що його дуже підриває підмішування цезарину до бджолиного воску в торговлі та заміна в уніятській одправі воскових свічок на стеаринові. На зіму 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]).

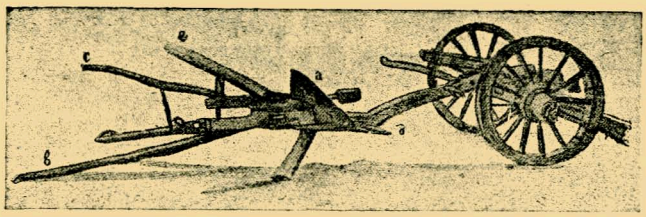
Розведення хлібових рослин, як вказано вище, з'являється за часів неоліту на Україні. Крім численних зернотерок, що постій-

[1]) *Шафонскій*, Черниговскаго намѣстничества топограф. описаніе. Кіевъ, 1851; Аристов op. cit.; *Чубинскій*, Труды экспед., т. VII; *Афанасьевъ-Чужбинскій*, Собр. соч., 1893, т. VIII; Русовъ А. А., Описаніе Чернит. губ., 1898—1899; J. Swiętek, Lud nadrabski, Kraków, 1893, та инші.

но знаходяться в розкопках, нераз знаходили в землянках цілі запаси збіжжя, иноді в припаленому стані. У знаходках залізного віку трапляються зерна пшениці, жита, проса, ячменю, сочовиці, то що. Єсть вказівки на те, що на початках князівського періоду хліборобство існувало вже навіть у таких мало культурних 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, цеб-то варені зерна пшениці, сочовиці, то що, — все це скорше було сурогатом м'ясних харчів, бо ліпше забезпечувало регулярність споживи, ніж продукти мисливства, тим більше, що кращі «ловища» де-далі все частіше ставали власністю князів, бояр та духовенства. Способи користування землею були цілком примітивні (так звана підсічна господарка), ґрунт обробляли за допомогою *рала*, хоч у південних частинах тогочасної України був уже й *плуг*. Може, не без певного перебільшення, де-хто 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 воловое») 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 плугу (currus) римлян і складається майже в однакових з ним головних складових частин, як що 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. Наче б то 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 знарядях та способах оброблення землі вже цілком визначились, дожили і до нині 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, то що. 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 наши часи в хліборобському господарстві України довершується перехід од системи трьох піль до системи з багатьома по-

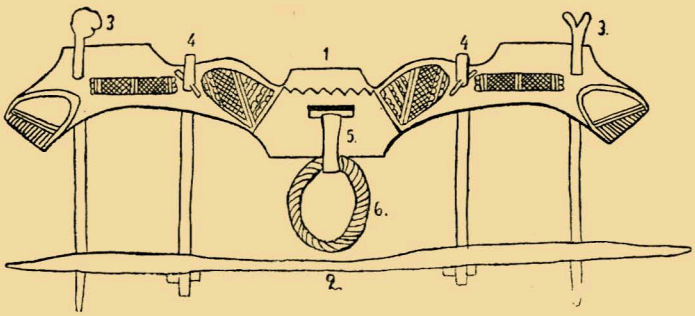
лями; а що-до знарядь та способів обробляння землі, то вони до останнього часу змінялись дуже повільно на протязі багатьох століть. Рало вживають тепер тільки для того, щоб заорувати засів, а занесена з Білоруси *литовська соха* вживається тільки в північних повітах Волині, Київщини та, головним чином, на півночі Чернигівщини; *соха-московка* — у північно-східніх повітах Чернигівщи-



Мал. 1.

ни, а в усіх инших частинах України цілком панує воловий плуг, дарма що де-хто з русифікаторів-поміщиків пробував завести замість нього великоруську соху, як це, напр., змагались зробити, — звичайно, цілком безуспішно, — на Полтавщині. «На Україні, — каже один із спеціялістів хліборобських знарядь п. Зеленін, — ішла своя історія, заходила зміна орних знарядь, і ця історія південних знарядь ішла зовсім незалежно від історії знарядця 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 Куршини 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



Мал. 2.

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 кописту, і до нього додають ще окреме пристосування, — *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.
2. Підгірлиця.
3. Занози.
4. Снизки.
5. Привій.
6. Колачик.

Київщина:

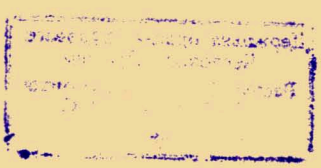
1. Ярмо.
2. Підгорле.
3. Занози.
4. Снизки.
5. Привій.
6. Каблучка.

Прикарпатська Галичина:

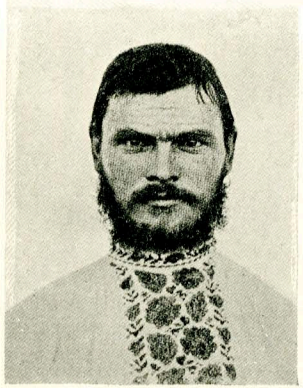
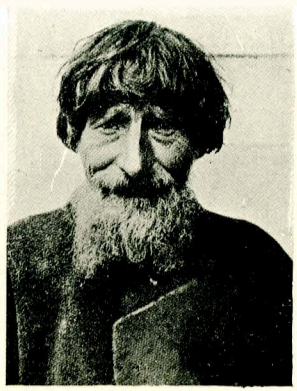
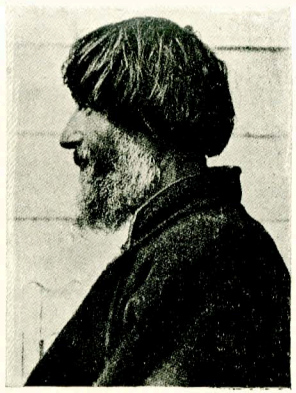
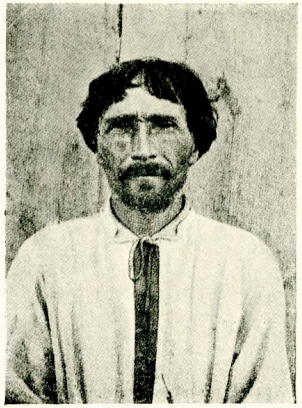
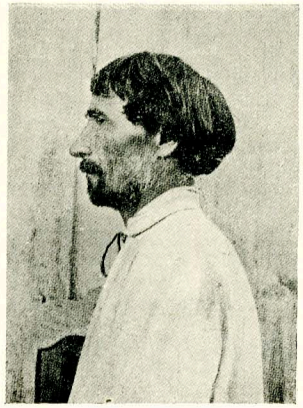
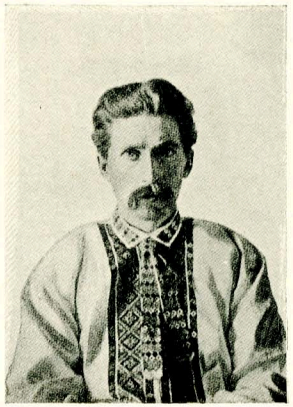
1. Ярмо.
2. Підгорлиця.
3. Занізки.
4. Снози.
5. Привій.
6. Облук.

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 південно-слав'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 великорусів, 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 звязані звитими з дерева *калачиками*, цеб-то 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 від-



ТАБЛИЦЯ I.

Державна ордена Трудового Червоного Прапора Республіканська бібліотека УРСР ім. Леніна УРСР
-8-

рубаними на певній відстані від стовбура сучками; ця волокуша, певне, існувала й на Україні, але там вона вже зникла.

Загально-відоме вживання на Україні волів щоб орати плугом, різко відзначає її від Великоросії 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 навіть невиплатним тримати навіть і коней та орють коровами, иноді навіть *бовкуном*, цеб-то одною скотиною замість двох, і для цього існує й особливо пристосоване ярмо. Підчас «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, то що, 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 зіму. 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 не однаковий 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. Підчас 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*, цеб-то збірати до тих місць, де сіно буде складене в стоги, чи до повіток. Хазяї, що мають невеликі шматки сіноносу, вантажать сіно з копиць на вози та й везуть його до села. На західній Україні, а особливо в Галичині, сіно складають в *обороги*, цеб-то 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 ним годяться навіть наймачі. Через де-який час з села прибувають 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 високою трави, довгий шерег стрункіх, дужих косарів з їх плавкими та ритмічними рухами... Такий самий гарний і своєрідний концерт кіс, коли, пере-

йшовши *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*, цеб-то держальна. 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 що-року, підчас 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; що-до давніх часів, то як показують знаходки в розкопках, серпи мали тоді вигляд півкола, а скорше півеліпса, поділеного по довгій вісі. Крім вівса, проса, гороху, то що, 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. VI, d). Зжаті чи скошені стебла збірають у снопи та перев'язують перевеслом, цеб-то джгутом з стеблин тої самої рослини, що її жнуть. Снопи потім складають у полукопки та копиці, а потім, як-що 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. Що-до 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. Інші способи молотіння зустрічаємо тільки на крайньому півдні України, де вони були запозичені в сусідніх народів. Це так званий *гарман*, цеб-то 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*, цеб-то кам'яний циліндр з глибокими вздовжними холодками. В Бесарабії вживають так звані дикани, цеб-то болгарське, чи, краще сказати, загально-середземно морське (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 цим самим знаряддям, що його звуть там м'ялкою, і де в ньому замість шматочків кременю повбивані невеликі шматочки заліза, що дроблять та м'ягчать солому для скотини. Де-хто з хазяїв для годування скотини, особливо овець, молотить снопи в *околот*, цеб-то не розв'язуючи їх; тоді певна кількість зерна зостається в них та йде на споживу вівцям, замість 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, цеб-то в своєрідних льохах, більшменш в 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 де-яких 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 на вдивовижу 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 спірається 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 удоско-

налені жорна приміщуються на пні, що лежить горизонтально на чотирьох ніжках. Ще досканаліші 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 пристосування до того, щоб *дерти* крупи чи *валяти* сукно (валюхи). Тяжко було б тут давати опис цілого спорудження українського водяного млина (табл. VI, c); ми вважаємо потрібним тільки зауважити, що номенклатура окремих частин його майже скрізь цілком однакова: одміни мають чисто місцевий фонетичний характер, як *кош*, замість *кіш*, *спренжина* замість *пружина* то що; або: *кулаки* замість *пальці*, *шестерня* замість *восмерня* чи *барабан*, *пудло* замість *лубина*, *коритко* замість *коритце*, то що. Пізнішою та практичнішою формою водяних млинів треба вважати *наплавні млини*, що, звичайно, можуть існувати тільки на багатоводних та бистрих річках, як Дніпро, Десна, то що; млини ці відзначаються тільки пристосуванням на кшталт парому, що лежить в основі млина, та особливими колесами з дуже довгими лопатами, 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, e). У новіших вітряках (голандської 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 фор-

ми та переважно з двома балконами. Крил звичайно буває чотирі, але їх форма зовсім не скрізь однакова: на Полтавщині та Київщині крила, чи краще сказати, їх лопаті, мають вигляд вузького довгуватого паралелограму, а на Чернигівщині вони мають найчастіше форму, майже трапецоїдальну.

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 спинився 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 замість 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 загально-європейської культури.

Вертаючись до оброблення ґрунту, слід сказати ще хоч скілька 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 Алепський, описуючи свою подорож через Україну, з захопленням говорить про роскішні просторі лаврські сади, що тяглися вздовж цілої дороги від Василькова до Києва, — «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 Алепський скрізь: «Кожна хата в козацькій землі оточена садками; огорожа з вишень, слив та инших дерев, а земля засаджена капустою, морквою, редькою, петрушкою, латуком то що».

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 по-за 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 Зінківського повіту самі постачали що-року на ринок понад півтора міліони самих тільки яблук. Поділля, ще багатше на овочі, що-року виряжає цілі потяги *сушні* до Київа, Петербургу та Варшави. Навіть на Волині, судячи по останніх виставах, провадиться дуже інтенсивне садівництво, звичайно, не на півдні. На Київщині на чотирі міліони десятин припадає 19.000 десятин садів, що служать як домашнім, так і промисловим цілям. До Київа 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 Білгороду та Київа «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 закордону. Подекуди тримаються ще баштани [1]) та де-які чисто місцеві особливості, як, напр., сливи в Опошні, малина на Харківщині, часник — у Черкаському повіті на Київщині, соняшники на Кубані то що.

[1]) Що-до баштанів, то до твердження П. П. Чубінського, наче б то вони «суть спеціяльність великоросів», треба зробити поправку. Це зовсім несправно: великороси — тільки *арендарі* 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*, цеб-то 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.

5. Народня техніка[1]).

Найтяжчим завданням у даному етнографічному нарисі буде для нас дати уявління, — 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 впливів: південних, східніх, західніх і, безперечно найменше, — північних... Все це змішалося докуши, асимілювалось, набрало місцевого забарвлення та місцевого національного характеру. Певна річ, що в українській народній техніці заховалось чимало де-чого 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 а ргіогі 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 огонь для запалювання пастушої *ватри* за допомогою швидкого верчення *скалуша*, цеб-то 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, то що. Такі самі прилади на Україні вживаються також у тих випадках, коли треба обкурити скотину, щоб запобігти пошесті, то що. До здобування вогню тертям беруться в крайніх випадках також мисливці та подорожні, коли випадково немає спромоги здобути вогонь инакше.

---

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

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'якшену 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, труту та кременю робились, робляться й нині шкірянні *гаманці,* иноді оздоблені мідяними бляшками, ґудзиками, то що; 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 Парижу.

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. и. 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 припічку, вкривають попілом і залишають тліти аж поки буде потрібний 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 приготовлення 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 ґрунту. З початків історичних часів ми маємо вже відомість в житії св. Феодосія Печерського про те, що для копання ям у ґрунті вживалися «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 спіралась 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 держальню.

Для витягання накопаної землі, коли справа йде не про рови чи які-небудь ями, звідки її можна просто викидати заступом, вживають ріжних засобів. Добуваючи, наприклад, гончарну глину із значної глибини, копають шахту уступами, цеб-то 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 споруджения насипів, то що) 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 середньо-европейський.

Гончарство. 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 то що. 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 ґрунту, здобування її не звязане 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*, цеб-то 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 уживатаи її, спершу прочищають її, а для цього скочують у довговаті 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, то що; 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 кори-

стуються, 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 *спіняк*, 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 спірають 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*, ціб-то 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*, ціб-то 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 лівка або суха; в останньому випадку поливою обсипають посуд, що перед тим обмащують якою небудь липкою річевиною, найчастіше дьогтем. Забарвлюють поливу цидрою — 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 ґрунту: з *пригребиці* чи *погребиці* — свого роду припічку, та самої *печі*, що її верхня частина чи стеля, з численними *прогонами*, ціб-то продовжними отворами для полум'я служить разом із тим і за дно для третьої частини — властивого *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 тріснє, 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 *зчереплюють* ціб-то 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 випученими 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 догори, майже цілком круглі, з вузьким отвором *(баньки);* або — високі майже циліндричні, иноді 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, то що. Ці форми відміняються ріжними додатками, у вигляді вухів, носика, ручки, ніжок, то що; иноді надають їм форму барильця, витягнутої миски чи ринки (поросятники), то що. Цілком окремо треба поставити *курушки* та майже цілком уже заниклі *каганці*, що їх виробляли у вигляді ріжних тварин (барана, ведмедя, то що); далі — цілий шерег дитячих забавок — свиставок у формі півників, качечок, коників, верхників, пань, офіцерів, то що. Зпоміж всього посуду — майже всі миски, иноді 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 різбленні дерева то що, 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 де-яких 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, зігзагів, хвилястих ліній та спіралей, при тому здебільшого все це є стилізацією рослинних форм. Що-до 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 то що, 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 дніпільську кераміку старовинної Греції. На рожево-жовтому тлі посуд цей розмальований брунатними горизонтальними поясками геометричного

орнаменту; при тому у верхніх поясках намальовані, правда досить примітивно, ріжні тварини. З тонів барв зустрічаються найчастіше брунатні, ще переходять у червоні та зелені. Тло звичайно жовте і переходить трохи до брунатного на Полтавщині; на Катеринославщині тло — біле, так само, як у де-яких 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 багатство 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.

Гончарно 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 визерунків 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. Що-до українського гончарства, то де-які форми, а головним чином орнаментація з переважою 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 до-мікенської 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 Глухівського повіту на Чернигівщині. Великою славою користувались також вироби фабрики Міклашевських, що дуже вдучно 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, то що: довгі перечислення цього посуду трапляються нераз у «Денних Записках» Якова Марковича. Особливою оригінальністю відзначались *баклаги*, *барильця* та ріжний фігурний посуд у вигляді *півнів*, *зайців*, то що, 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 галло-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 Мійському 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*, цеб-то залізо-обробчих 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 вутіллям, 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 промиловости П. С. Єфименко не дає відповіди: він тільки зауважує, що «від того чи иншого рішення цього питання залежить і де-що 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 ґрунті та з заводською технікою Донецького

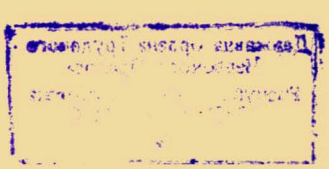
басейну. Але коли існувала досить довга перерва в здобуванні заліза, то обробка його на Україні ніколи не припинялась. *Ковальство* згадується, як одне з найстаріших реместв, а існування його на Україні ще в доісторичні часи доводять дуже численні знаходки в могилах, то що. Ковальські вироби, як доісторичні, 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), *шрубстак*, *шрубайло*, *нутридорень*, *шлюхмайстер*, *общеньки*, *лютринок*, *шнейдиз*, то що; 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 що-до дрібних виробів (ріжного роду дзвіночки, оздоби то що) 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, то що. 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, що-до оздоб, в силі ріжних мідних хрестиків, *згард*, цеб-то намиста, *чапраг* (аграфів), пряжок та ріжних дрібних річей, як головники, запонки, окладки для ножів, люльки, перстні, то що, вкриті иноді дуже штучними визерунками та інкрустацями. 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 як-найщільніше 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*, цеб-то різаком чи клеймами виробляють бажані визерунки, додаючи їх до тих гнутих випуклих чи витиснутих узорів, що їх одержали виливанням.

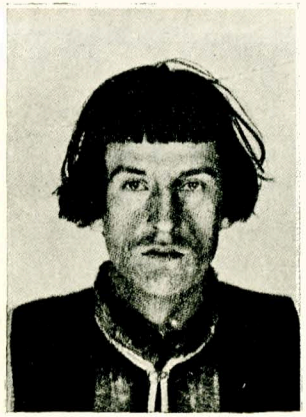
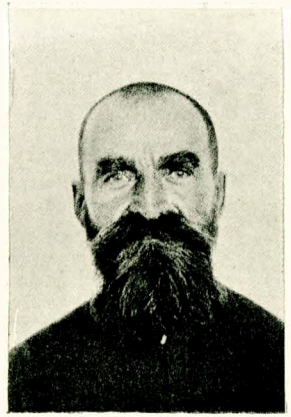
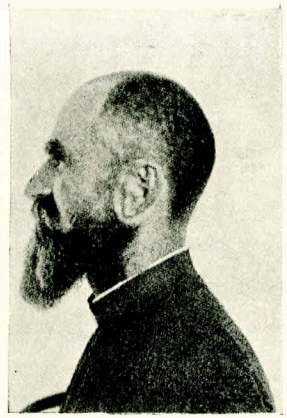
Надзвичайно цікава спорідненість цих способів виливання з технікою українських з о л о т а р і в. Занесене греками, а почасти, мабуть, і східніми народами, на Київську Русь майстерство золотих та срібних річей переховалось на Україні, звичайно, в дуже здемократизованому вигляді, і до наших часів. В козацькі 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 *майстрі*. 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 майстрі. 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.

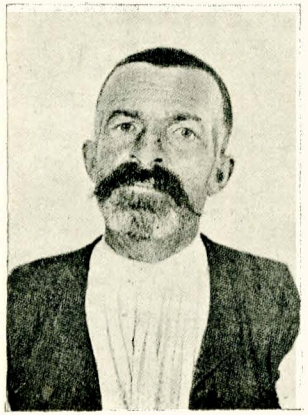
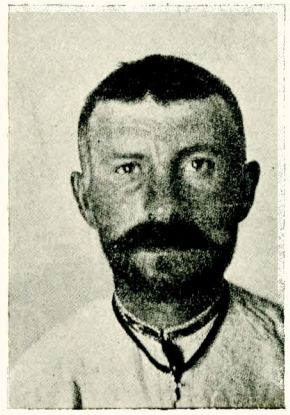
г) **Обробка рослинних матеріялів.** Одною з найстаріших та найпростіших форм пристосування техніки до рослинних матеріялів було рубання та заготовлення дерева. Рубання дерева, як і скрізь, провадиться тільки зімою за допомогою сокири, а иноді самої пилки. Починають рубати дерево, звичайно, з того боку, куди воно мусить впасти. Коли надруб перейде за половину діяметра стовбура, починають підпиловати чи підрубувати дерево з другого боку; при тому 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 звязують у плоти. На Карпатах дерева спускають до річки по жолобах з дощок та залишають їх на березі для майбутніх плотів. Плоти звязують звичайно гнучким гіллям чи корінням хвойових дерев. На Дніпрі плоти роблять або дуже великі, коли вони призна-



ТАБЛИЦЯ II.

a a b b

c c d d

Державна ордена Трудового Червоного Прапора Республіканська бібліотека УРСР імені ХПРС
-3-

чені за пороги, цеб-то на Херсонщину, або вдвоє менші, коли вони не йдуть далі Катеринослава. Доправа дерева до Київа плотами практикувалась уже в перші часи будування Київської Печерської Лаври; при тому великі стовбурі дерев возили на гору зімою 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 зімовою 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, що-хвилі ризикуючи або розбити цілого плота, або свою власну голову, або й те й друге разом, без перестанку виробляючи справжні акробатичні штуки на мокрих, ховзких стовбурах, що танцюють та коливаються під ногами. Всі ці труднощі ускладнюються ще тим, що там плоти часто приходиться спускати по шлюзах, цеб-то 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 інші 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 що-до *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 Підгірря; 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*, то що. 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*, то що.

Ми не будемо затримуватися на дрібних дерев'яних виробах: гребінцях, лопатах, ложках, філіжанках, то що, а згадаємо тут тіль-

ки про ремество с т е л ь м а х і в, цеб-то возових майстрів; на цьому ремеслі, як уже вказує його назва, помітний німецький вплив. Не зважаючи, однак, на цю обставину, традиція самостійного старовинного ремества затрималась у дуже значній мірі, як у праці над *возом*, так і в номенклатурі сорок 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 б о н д а р с т в о. Відра, коновки, цебри, каді, бочки згадуються вже в начальному літопису та в инших пам'ятках початків нашого письменства, і більша частина цих назв наявно неславянська: *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 ремеслі 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 пість разів обійти коло дна (цей процес звуть — розміряти на пість). Коли розміряч не доходить до назначеної точки, звідки почалось розмірювання, або переходить за неї, то липок або надвишок простору вимірюється та поділяється на пість частин, після чого ніжки циркуля або зсовуються, або розсовуються на цю посту частину, і знову починається нове розміряння, аж поки розміряч не обійде точно за пість 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* то що, — всі инші вироби українці звуть зовсім инакше, як, напр., *барило*, *балія*, *діжа*,

діжка, *жлукто*, *зрізок*, *коновка*, *мазниця*, *ряжка*, *цебер*, то що. 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, то що. Що-до 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 Великоросії. Засів та збір коноплі переводять на Україні так само, як і скрізь в Росії. Спершу вибірають *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 *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*, звязують *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 починає заступати майже всюди західньо-европейські *самопрядки:* що-до 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 зтовщенням донизу. Про прядки, оздоблені, розмальовані та різблені 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 Великоросії, 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*, цеб-то 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, при чім значно більше

подібні до західньо-слав'янських, наприклад до сербських термінів, ніж до великоруських; а що-до термінів на Київщині та на Поділлі, то вони в значній мірі німецькі, полонізовані. Так наприклад, замість чернигівського *воротила* та сербського *вратило* (великоруський *круг)* на Київщині знаходимо *триб* (Triebrad), замість *набилок — барцохи*, то що. 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'їзджають парафії своїх чоловіків, щоб збірати 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, Єлисаветграду та до инших міст, *і воно випірало полотно великоруське*. Значно більше промислове значіння, ніж виріб полотна, має тепер ткання рушників, що є досить значним кустарним промислом в де-яких місцевостях, а особливо в місті Кролевці на Чернигівщині. В цьому місті значна частина міщан чи мійських селян мають у себе вдома невеликі *верстаки*, чи *верстати*, спеціяльно пристосовані для цієї мети. Рушники, що бувають переважно вузькі, тчуть на кінцях з визерунками, 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 то що).

Говорячи про полотно, не можна також не згадати про виріб *вибойки, пейстри* чи *малъованки*, яку виробляють теперь дуже грубим способом, накладаючи полотно на вирізану ріжними визерунками дошку намащену олійною фарбою: полотно притискають до дошки, котячи по ньому валик, наслідком чого на полотні фарбою, звичайно синьою або синьо-чорною, вибиваються визерунки, вирізані на дошці. Вибойку вживають, головним чином, на пошевки для подушок та на китани. Визерунки на вибойках складаються переважно з простих чи кутових смуг, ламаних чи хвилястих ліній то що; або з більш-менш симетрично розположених точок *(горошок*, то що), зірок, чи дрібних квіточок. Иноді (на пошевках) визерунки

роблять більші: з квіток та зірок, з гілля, з самих квіток то що. Разом з занепадом виробу та вживання полотна, яке де-далі 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 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, то що. Народня обробка шкур природньо розподіляється на три ремества: кушнірство, чинбарство та лимарство; кожне з цих реместв теж розподіляється на дві частини, звичайно сполучені докупи: по-перше — виробляти матеріяли, а по-друге — виробляти з них річі.

Так, *кушнірство* розподіляється на виріб кожушини та на властиве чинбарство, цеб-то вичинку шкури, та на шевство, цеб-то шиття чобіт; а лимарство полягає в відповідному зминанні шкури та у властивому лимарстві, цеб-то вироблянню упряжу, то що. 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 зрізного конусу, 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 спеціяльний станок, що називається — *п'яло.*

Виробляючи матеріял для чобіт, шкуру для юхти, звичайно коров'ячу, для підошки — волову, — спочатку узолять у мішанині вапна та попілу, потім здирають з неї шерсть, зішкробують мездру, вистругують уламком коси, та кладуть у хлібний квас, пересипаючи її товченою дубовою корою. Подублені один — пять місяців шкури просушують, юхту забарвлюють залізним купоросом, мастять дьогтем, то що, підошву вибивають, лощать і т. и. 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 са-

мо 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, цеб-то верхнюю 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 шевство, так само, як і взагалі шкуряне діло, йдуть до занепаду під впливом удосконаленої заводської та мануфактурної техніки. Народнє ремество, коли б не дбали про штучну підтримку кустарних промислів, стикаючись з вищою культурою та капіталізацією, неминуче завмірає. Жалкування за це чуємо з усіх центрів шкіряної промисловости: з Новгородволинського 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 *Шевний 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 Великоросії, дарма що там так панують постоли, розвинулось там 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 тканння поясів, на виріб сукна і нарешті — на тканння килимів, чи *коцарство*. Що-до *повсті* чи *лямців*, то це виробництво поширене в досить малій мірі та обмежується заготовленням цього матеріялу для підбивки хомутів, оббивки дверей то що, а головним чином для виробу *валенок*, *брилів* та *шоломків* чи *яломків* (шапок). Після обробки вовни на так званій *струні*, її накладають в скілька 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* ,цеб-то вузьких поясів, що їх не тчуть а плетуть. Майстерні селянки звичайно самі перебірають 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*, цеб-то кошеніль, а тепер фарбують їх звичайною аніліновою фарбою, що купується на базарі.

Зпоміж 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 форний або темно-синій кольор і носять їх майже виключно до праці, підчас 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 де-яких 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'якости. 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 иншіх місцевостях сукно цього кольору йде тільки на найдешевшу одежу для бідніших людей. В більшій частині Україні на чоловічу одежу вживають темне, сіро-брунатне сукно, що потім вигорає на сонці та стає ясно-брунатним. У північно-західній частини 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 верстатях, 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 *куперва́сом*, на жовтий — гречаною половою з *галуно́м*, на зелений, червоний та инші кольорі — тепер переважно аніліновими фарбами. Основу роблять з конопляних ниток. Килими виробляють тепер найчастіше розмірами всього 3½ аршини завдошки та один аршин завширки, а иноді, на замовлення, роблять і більші. Прості килими звичайно роблять строкаті впродовж, додаючи часом до того в'язані визерунки (квадратики, ромбики, кружечки, зірки та ин.); визерунки ці не тчуть а нав'язують підчас самого ткання. Що-до старовинних килимів, то їх виробляли з досить складними та незвичайно гарними, найчастіше рослинними визерунками, що дуже нагадують перські килимові визерунки на чорному, жовтому та зеленому тлі. Тваринний орнамент трапляється, однак, на українських килимах незвичайно рідко. Одним з визначніших центрів коцарства літ 30 тому був Харків, і займалися цим майстерством, головним чином, харківські міщанки, при чім самі готували й фарби з рослин, що їх вони самі збірали в полі. Харківські коци за свою красу й тривкість користувались великою й цілком заслуженою славою. Їх продавали в великій кількості на ярмарках, вивозили до Великоросії, а особливо. до Петербургу, і навіть за кордон, звідки приходили иноді дуже великі замовлення. Де-далі все більше подорожання вовни та фабрічне 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 Бесарабії 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 Бесарабії виробництво українських килимів стикається з таким самим виробництвом у Румунії, Болгарії та Сербії. В де-яких 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, то що. 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, виглажують 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 звязку 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 середнє-азійських, що їм підлягали великоруси, але разом із тим має в собі певні сліди іранських, а може й мало-азійських впливів.

6. Способи пересування[1]).

Найпростіші способи пересуватись та переносити на собі вагу, явна річ, такі самі, як і скрізь. Як взагалі всі европейські жінки, українки теж носять своїх немовлятюк 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 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, то що; тяжчі речі носять на плечах (коромисло з відрами, мерців на *марах*, то що), а ще тяжчі — найчастіше на спині (мішки з мукою, цеглу, барила з чим небудь, то що), 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.

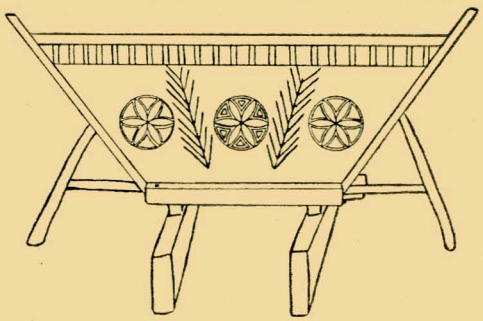
В історичних відомостях про рух на водних шляхах України не знаходимо нічого про те, як перевозили тяжкі річі; в літописах є тільки вказівки, що до Київа доправляли дерево, звязуючи його в плоти. Але плоти й тепер ще вживаються, щоб перевозити не тільки дерево, а й инший вантаж. Так, наприклад, на Десні 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 літопи-

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

сах 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 (*μονοξυλα*), 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 на бік. 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 підчас морської хвилі, — пристосування, що його можна порівняти тільки з контрфорсними деревинами на океанійських «пірогах». Сучасні українські човни дуже одноманітні, починаючи з простих довбанок-душогубок, цеб-то довбаних однодеревок, та кінчаючи великими *байдаками*. На Дунаї, на Дністрі та на Дніпрі з їх припливами *довбанки*, *каюки*, *обшивайки*, *липки*, *дуби*, *шаланди*, *байдаки*, *литвини*, *берлини*, *гиляри*, а на Кубані — *байди*, *кози*, чи *кізки*, *баркаси*, *фелюги*, то що. 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 обгороженні 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), Борславі та ин. Тепер, коли занепало чумацтво, ці спорудження поволі зникають, бо непотрібні більше, а замість 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, то що, а в де-яких 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 що-до їзди верхи, літописні перекази згадують про *сідло* за часів Олега та Святослава, згадують також і про стремена, що-до *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 захувалось на Україні тільки де-що на Карпатах, та й то вже в переходовій формі. Такі, наприклад, сані з *влаками*, цеб-то 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 зімою, і літом, щоб перевозити дерево, а головним чином сіно з гір до села. О. Kolberg, у своєму описі Покуття, говорить ще про *копаниці* — сані, що зроблені з дерева, викопаного з корінням, що природньо виросло в формі вил; автор до-



Мал. 3.

дає, що такі сані значно міцніші за сані з полозами. Найпростіші сані, які існують на Україні, відомі під назвою *гриндюл;* вони бувають і дуже маленькі: тоді їх дорослі вживають щоб перевозити на собі легші речі, а діти для забави.

Великі ґриндюли, — прості та дуже примітивни зроблені сані, — вживають щоб перевозити дрова та ріжні инші тяжкі речі. Ґриндюли мають два довгих полози, що з'єднані між собою *оплінами*, цеб-то поперечними брусами таким способом: на кінцях оплінів знизу видовбані дірки, і цими дірками насаджують їх на вертикально вбиті в полози копилля: на кінцях оплінів згори видовбані дірки, куди иноді вставляють чотирі *рожна*, цеб-то вертикальні кілки, щоб прив'язувати доправні речі, коли їх не прив'язують просто до оплінів так званими *поплюстками*, цеб-то своєрідними мотузками, заплетеними з свіжого віття. Для їзди, звичайно, вживаються сані менших розмірів, досить легкі, здебільшого дуже прості, але иноді оздоблені вибагливою різьбою або кольоровими визерунками, 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 пе-

редню 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 Кеніґсберґського 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 возу приставляють *голоблі*, а до волового — *дишель* чи *вію;* а що-до 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 возу 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, в Таврії та в Бесарабії 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 нешироκі, 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 возу завше вкладають плетену з лози *кошовку*, відкриту спереду та зі спинкою ззаду. Нарешті, цілком окремий тип воза становить *мажа*, цеб-то чумацький віз. Від 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 европейських

дерев'яних возів узагалі. Ми вже зазначали, що номенклатура частин воза на цілому просторі України майже цілком однакова і ріжниці, що-до 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, звязуючи 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 терміну, навряд чи зразу зрозумілого, дає вираз, що існує скрізь на Україні — розворювати віз, цеб-то 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 прикріпленний 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*, цеб то сполучати чи счіплювати дві половини колесної ходи. Волинське та галицьке слово *голоблі*, що трапляється, правда зрідка, й на Полтавщині, здається, старіше та справніше за слово *оглоблі*.

Що-до упряжу, 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 що-до Правобережжя та цілої західньої України, то тут усі вози, як кінські, як і волові, мають дишлі, не мають ніколи дуги, а замість 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, цеб-то коли запряжено одного тільки вола чи одну корову. Що-до 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 великорусів. Що-до 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 визерунком з повною відсутністю розмальовання чи позолоти. Такою самою скупістю оздоб одзначається й український упряж; на ньому зовсім немає жадних кутасів, мідних оздоб, дзвіночків, то що, які мали у фіннів значіння охоронних амулетів та перетворились у великорусів 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 по великоруському. Нема чого й казати про те, що своїм упряжем та иншими зазначеними тут рисами українці, за вказаними винятками, наближаються до південних та західних слав'ян.

Говорячи про знаряддя руху, не можна не згадати про дороги. З усіх частин України найпримітивнішими шляхами відзначаються, явна річ, де які 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 де-які 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 *Ромодану*, — всі дороги знаходились, та знаходяться й тепер у досить примітивному стані. Вони густо зарослі *споришем* та *подорожником*, літом припадають пилом, а весною та в осени 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, обсажувались 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, иноді 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 завдовшки, 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 в середині камінням: бики підтримують настіл з брусів, а в кращому випадку з плах, цеб-то перепиляних на двоє брусів, а вздовж настілу йде не дуже певне поруччя.

7. Пожива[1]).

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

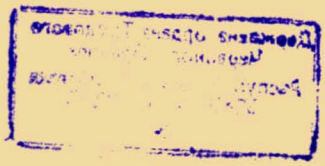
[1]) *Чубинскій*, Тр. Эксп., т. VII; *Марковичъ Н.*, Обычаи, повѣрья, кухня и напитки малороссіянъ, Кіевъ, 1860; *Гнатюкъ Вол.*, Народня пожива... у східній Галичині (Матер. до укр. етнол., т. I); *Левченко*, Нѣсколько данныхъ о жилищѣ и пищѣ южноруссовъ (Зап. Ю. З. Отд. И. Т. Геогр. Общ., т. II).

диференціяції суспільних класів; одночасно зі зміною їх економічних відносин, мінялася й їх пожива, при тому 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 пів-століття 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, 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 мінімума й споживання молочної страви через постійні неврожаї, зменшення кількости худоби, наїзди дачників, збільшення виробу масла та сиру на продаж; молока у селян не вистарчає 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 різні податки та збори. Уявління про Україну, як про край, «гдѣ 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 багатств України майже зовсім немає соли, і її завше привозили із сусідніх країв, відріжняючи в продажу таврійську чи *кримську* сіль, *цесарську* чи бохнійську та *земляну-окницьку* чи румунську. На Україні сіль здобувають тільки у Бахмутському повіті, на Катеринославщині (кам'яна) та в Данилові на Угорщиці, 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.

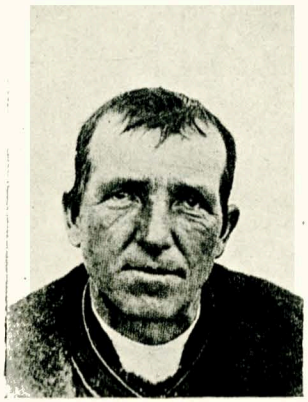
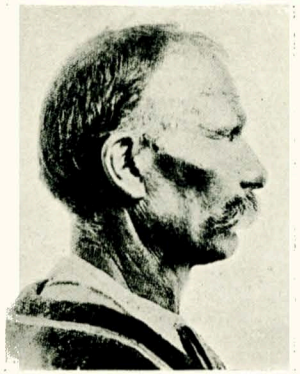
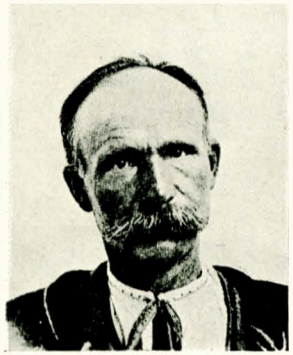
Переходячи далі до рослинних елементів поживи, передусім мусимо згадати про дикі рослини, що їх дуже рідко вживають до їжі дорослі люде, але що їх дуже охоче їдять завше голодні діти. Це, по-перше, *лопуцьки* цеб-то молоді паростки де-яких трав та дерев, як наприклад, липи, то що: потім *козельці* (Tragopogon 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*, *порічки*, *смородина*, *ма-*

лина, суниці, ожина, аґрусти (чорниці), *аґруст, 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 де-яка 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, чи 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 де-які 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*, цеб-то 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 яко мога більше хліба. Найпростіший хліб є запечене, більш-менш тонкою верствою, неквашене, цеб-то прісне тісто. Таке печиво затрималося на Україні тільки в формі простих коржиків. Способом приготовання, — печення 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 плисковатого пляцка. Що-до звичайного хліба, то з якої б муки його не готували, його завше печуть з заквашеного тіста в гарячо 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 лябъ). Що-до 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 місцевости та культурних умов, має певні варіяції, що про них буде мо-



ТАБЛИЦЯ III.

a a b b

c c d d

Державна ордена Трудового Червоного Пр... ора
Республіканська бібліотека УРСР ім... ХНУС
-3-

ва далі. Так само далі скажемо про де-які 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 нечистоту, хомяки й сусоли», як це бувало та буває в усіх диких та напів-диких 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 Бесарабії, у *руснаків* у Добруджі, а також на Кубані, цеб-то там, де найбільше тримається ще *вівчарство*, переховався ще поде-куди 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 шкоринку, 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 на шпичках підсмажують тільки шматочки свіжого чи солоного свинячого сала. А найчастіше м'ясо та птицю варять у борщі або в юшці і дуже рідко смажать 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*, цеб-то молочних стравах та на стравах мішаних, а на рецептах їх приготування й поготів, бо все це в подробицях можна знайти в книжках Аранларенка, Маркевича та Чубинського. Треба, однак, зазначити надзвичайно характеристичний факт що-до приготування коров'ячого масла. По цілій Україні масло *б'ють*, а тим часом у Великоросії, крім

Фінляндії, його *одтоплюють*, так що, наприклад, в Петербурзі збите з вершків масло відоме під назвою чухонсько. Крім того, дуже інтересна з етнографічного боку та обставина, що хліб, ця основна поживна 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 де-яких 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 Бесарабії, замість хліба їдять кукурузяну *мамалигу*, що під назвою кулеші становить головну поживу й гуцулів. Після хліба головним елементом поживи українського населення стала тепер картопля, — печена чи 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 Великоросії, та що походять із старої ортодоксії духовенства, яке забороняло споживати «удавленину», заячину, то що. 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, то що. Так само вважають, що можна споживати ведмежину, зайців, раків, голубів, — все те в де-яких місцевостях Великоросії не відважуються їсти; вживають українці в страві також і кров, наприклад, у ковбасах.

Що-до 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*, цеб-то 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» замість них вживають більше «казьонку». А селяне, що їм не завше під силу й «казьонка» давно вже, ще перед війною, почали замість 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'я-

них. та воліють перед всіма сортами так звану *махорку*, цеб-то 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 де-яких 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 найприваблившіх, 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 напів-підземних 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 звязок 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 в тім 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. Харк. Ист.-фил. Общ., XII, 1902, № 2); *М. Могильченко*, Будівля на Чернигівщині (Матер. до укр. етнол., т. I, Львів, 1889); *Бабенко*, Этнографич. очерк нар. быта Екатериносл. края Екатеринославъ, 1905; Шухевичъ, Гуцульщина, Львів (Матер. до укр. етнол.).

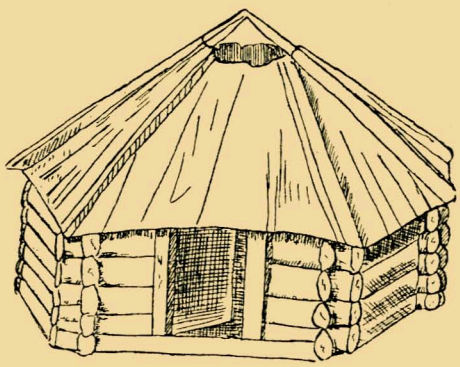
козацьких часів, сільські будинки на Україні ставили здебільшого з ліски, та обмащували їх глиною, иноді навіть поглиблювали їх у землю, як от запорожські *куріні*, то що: відомості Голембіовського свідчать, що такі будови взагалі ставили на Правобережжю. Як це свідчить Шафонський, що писав у другій половині XVIII століття, майже всі селянські хати південної Чернигівщини 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 вкривають 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*, цеб-то 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 нашів одкриті, 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 *і* на табл. VII., зфотографовано р. 1910 на виноградникy в станиці Верхнестеблієвській на Кубані: в трохи удосконаленій формі це сторожа 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*, цеб-то також переносного загону для овець, або подібно до якоїсь скрині на ніжках, збитої з дощок, — наче ліжко з дашком, куди на ніч зала-

лять пастух. В степах південної України для цього чабани користуються або *гарбою*, цеб-то 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, різний струмент, ліки для овець, то що. 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 напів-диких народів. Вони бувають круглі або прямокутні, надземні або напів-підземні; 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,

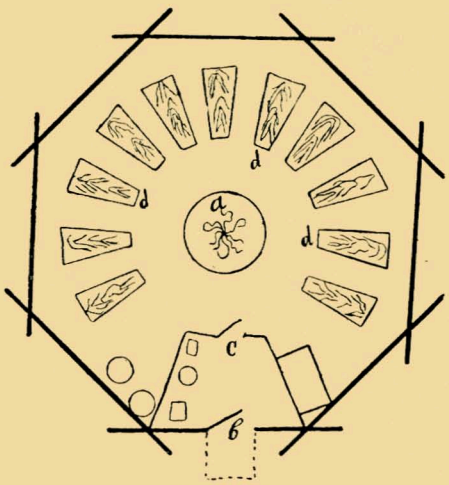


Мал. 4, а.

що цілком нагадує якийсь віґвам північно-американських індійців: в землю вбито чотирі сохи, що звязані 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 липається напів-одкритий, цеб-то 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 дахом, що має отвір вгорі, як у юрті у чукчів. Різниця 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, цеб-то робітників. Дуже цікаво, що на березі Дніпра в с. Навозах на Чернигівщині ми знайшли майже тотожній з що-йно описаною колибою *курінь*, для сплавщиків дерева, що поставили його там чорнобильські *поліщуки*. В цьому курені, правда, стін немає, а дах, що доходить до самої землі, підтри-



Мал. 4, b.

мують чотирі сохи; місця для спання поставлені відкритим чотирьохкутником з чотирьох боків огнища, а казан висить над вогнем на перекладині, що лежить на верхніх звязах 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, цеб-то 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 що-йно 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 зімовниках то що; 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

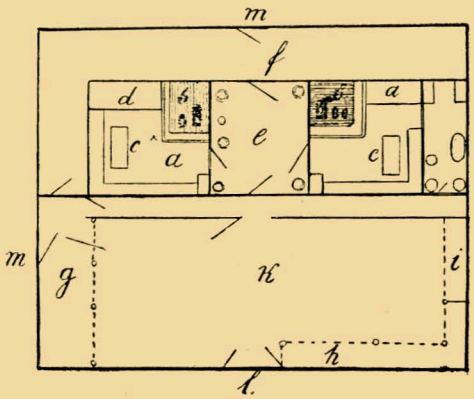
переходить послідовно через цілий ряд типів, що дають змогу з'ясувати ту еволюцію, наслідком якої з'явилося постійне житло — хата. Звичайно цей ряд не повний, не всі переходові стадії в ньому представлені, але його все таки можна вважати за цікавий матеріял для історії житла взагалі.

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 як 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, цеб-то хати-двори гуцулів, оточені обробленими шматками ґрунту, 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, Прута, — 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'е, Сторонець-Путилів, Селетин, Богданів, Ясенів (Körösmesö). 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 Сяна (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 найбіль-

ше розкидані, відзначаються вибагливим характером; у степових місцевостях, на Чернігівщині, 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 и зовсім не трапляються на Україні села з двох тільки шерегів хат, вздовж дороги, як це властиво для Великоросії; можливо, що тільки це й становить етнографічний характер розпологу села, бо цього не можна відкинути, хоч як необґрунтована теорія Мейтцена що-до германських та слав'янських селищ.

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

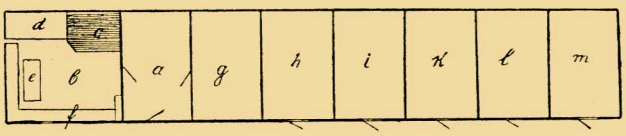


Мал. 5.

гражди, як найяскравіший зразок цілком замкнутого двора. Властиво гражда 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 граждою, чи як кажуть, просто гражда є дім на дві половини (А. А.), з коморою *(кліть)* (d) 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 (k), де під ним і знаходиться приміщення для скотини, дров та знаряддя (h, g, i). Отже, увесь гуцульський *оседок*, цеб-то двір, що має в собі хату з усіма чисто господарськими будовами, цілком замкнутий та сполучається з окільним світом тільки брамою (l), проти хати (a иноді збоку) та невеличкою хвірткою (m, m), що з задньої чи бокової притули провадить до саду чи на город. Таку будову гуцульського двору, мабуть, цілком можна пояснити згаданою вище ізольо-

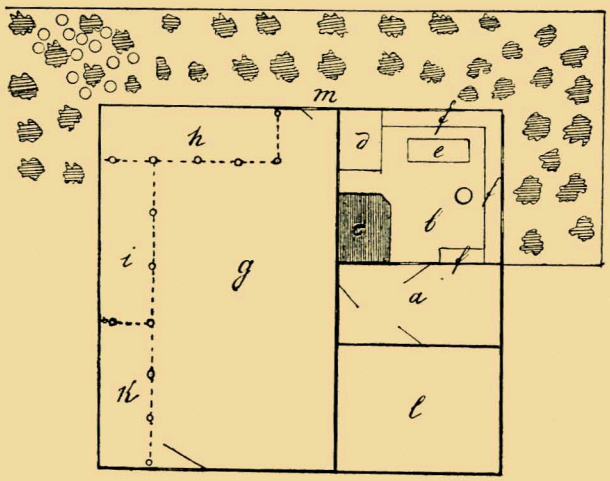
ваністю селищ через їх розкиданість; але нам здається, що тут має певне значіння й старовинність гуцульського будівництва, та про цю старовинність ми можемо, не маючи безпосередніх доказів, говорити на підставі загальної архаїчности цілого етнографічного характеру цього населення. В міру того, як гуцульські *оседки* спускаються в долини та починають групуватись в села, вони втрачають свій архаїчний, замкнутий характер; *гражда* зникає, замість 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*, цеб-то 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 до гуцульської розпологом притул, що тут уже мають назву — *колешні*, але ще становлять одну цілість з хатою. Але в де-яких 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).



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, цеб-то 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 одним чи двома воротами; другі ворота ведуть із стодоли в поле. В цій самій місцевості можна спостерігіти 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 квадрату, 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 давні часі 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).



Мал. 7.

Мабуть це була дуже старовинна форма слав'янського селища, і такі двори утримались теж подекуди в Великороссії, 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, при тому до верхнього поверху будують навіть похилий «вз'їзд». Що-до 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 гражди 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 при-

будови 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 граждою. 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 розвязане питання про центр розселення слав'ян.

Хата.

а) Загальний вигляд та характер. Загально поширене уявління про українську хату, як про утульний кокетливо-біленький будинок під чистенько приглаженою та підстриженою стріхою, що виглядає зпоміж 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 економічній стан не всюди однаковий та що не однакові й сусідні впливи. На західніх схилах Карпат, в Угорській Русі, на «Зеленій» Буковині, в Бесарабії 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 де-якими 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 рисами, загальним вражінням. Ми побачимо далі, що в деяких глибших рисах, як наприклад, у плані, то що, 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, цеб-то в них є властива хата, сіни та комора під одною стріхою; кількість та розміщення вікон цілком однакові, однакові й коміни, і відміни помітні тільки що-до 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, цеб-то ступіньові гребіні по ребрах стріхи (див. табл. VIII, e), 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 Чернігівщини ми бачимо той самий полтавський тип, тільки з високим та тонким дерев'яним коміном. Але далі, ще на північ тип хати починає вже мінятись, замість білого крейдяного обарвлення з'являється жовте, глиняне, а потім і воно зникає; з'являються дахи з драні та й взагалі хати поволі набірають білоруського характеру. Жовта, глиняна барва хат трапляється, правда, і в тих місцевостях північної Полтавщини, де оселились цілі села з Білорусі та північних повітів Чернігівщини. Аналогічні зміни помітні й що до типу хати з Київщини. На південь од Київщини, на Херсонщині та на південній Катеринославщині, куди переселилось чимало поміщицьких селян з правого берега Дніпра підчас заселення південних степів, панують хати київського типу але на південній Херсонщині, за Знаменкою, починається вже перевага Полтавського типу або скоріше південно-українського, що відзначається тим, що хати дуже часто мають *ганки*, а иноді й бокову маленьку прибудову на кшталт зовнішніх сіней та невеличкого дашку 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, цеб-то 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, c).

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 вдовж передньої стіни (табл. IX, в) а иноді об'єднані з господарськими будинками, як за це вже згадувалось вище. Але вже на карпатському Підгіррі загальний вигляд хат починає мінятись. Не так впадають на очі ці зміни на Покутті, де до самої Буковини панує ще загально-український 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 загально-українського 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 Прута, а також, — правда, тільки почасти, — на горішній Тисі, вже в горах, — вже цілком панує гуцульський тип, що про нього почасти ми вже говорили вище. Гуцульска хата збудована тільки з дерева, брусовані зруби вкриті дерев'яним дахом, що поширений і на передню огорожу, гражду, і через це хата закрита з усіх боків. На формі даху помітні, однак, ще пережитки від солом'яної стріхи: він чотирьохсхильний та завершується високим продовжним гребінем, а ребра його трохи закруглені (табл. VIII, в). Між типом гуцульскої хати з граждою та хатами гуцульського підгірря, звичайно, існує й ряд переходових форм. Вже на підгіррю гуцульських Карпатів, в селі Ясені на Прислопі починаються невеликі, або зовсім небілені, або почасти обмазані глиною хатки з дерев'яним дахом. У гуцульському Ясені (Körösmesö) хати вже небілені, з високим гуцульським дахом та з прибудовами ззаду але ще без гражди (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 уявлення 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 взруб, 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, й українське населення цих степів, зрозуміла річ, не могло, що-до 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 турдучних 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, будовані *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 Таганрогу, 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 дерна, але, як оповідали козаки на острові Тамані, там недавно ще було дуже багато таких будов. А тепер ставлять будинки або *валькові* (в Бесарабії — *чамурові),* або *саманні,* инакше, — *лимпачеві.* Що-до перших, то для їх спорудження вичищають невеликий простір землі, прокопують ґрунт 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,* цеб-то 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 ½ чи на ¾ аршина, дають їм висхнути, а потім ставлять далі на таку саму височінь і т. д. Значно скорше та зручніше йде праця з *лимпачу* чи *са-*

ману. 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 Єлисаветграду, де їх звуть землянками, бо вони мають і земляний не крутий 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 крокв. В 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, цеб-то 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*, цеб-то балки для стелі (принаймні, в житлі), а над стелею ставлять крокви для стріхи. Сохи були раніше справжні *сохи*, цеб-то мали нагорі природне роздвоєння; а тепер це так звані *шулі*, тоб-то звичайні бруси, часом досить товсті (до шости 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.

Зпоміж 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 яко мога щільніше, щоб не зоставалось щілин. Потім ці виплетені з соломи зо-вні та з-середини обмазують товстою верствою глини, зміпаної 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 невиданої статті), тепер ставлять не багато, і вони тримаються тільки в тих місцевостях Хер-

сонщини, де сіють ще багато жита. Крім того, їх досить ще багато в південній частині Поділля та в Бесарабії.

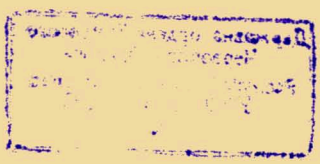
В місцевстях ближче до Дніпра, в південній смузі України хати з таким самим кістяком ставлять з *очерету* чи *комишу;* очерет звязують в тонкі пучки та прив'язують, як з середини, як і з-зовні до так званих *глиць*, цеб-то поперечних *лат*, вставлених між сохами, і роблять це так з таким разрахунком, 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 замість 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 де-яких місцевостях стіни робили з подвійної ліски, а в проміжжя між лісками набивали яко мога щільніше глину; глиною обмазували ліски й зо-вні; але на свої очі бачити таких плетених хат нам не довелось, хоч можливо, що сторожка на малюнку вишки, в кінці книжки *Попки — Черноморскіе 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.

з). 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.

В хатах у стовпи — шули, цеб-то бруси, що стоять вертикально, вкопують у землю, і в кожному з них з двох боків видовблюють пази, куди вже горизонтально вкладають, часом надвоє 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



Державна ордена Трудового Червоного Прапора Республіканська бібліотека УРСР
-3-

ідеалом українського селянства, будують цілком инакше. В тих місцях, де мають бути кути майбутньої хати, вкопують в землю або великі каміні, або так звані *стояни*, цеб-то дуже товсті дубові палі не дуже високі, а иноді замість того мурованні 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 напів-кругла. 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 вдоблюють шули, що потім становлять *лутки* чи *одвірки*. На верхній вінець, чи *ощепину*, кладуть *сволок*, цеб-то дуже товсту балку, що підтримує цілу стелю, а иноді й два сволоки навкрест. На сволоці дуже часто вирізують хрест, ім'я власника, рік та день збудування, то що. *Стелю* настилають на сволок сказаним уже вище способом: на неї насипають досить товсту верству землі, а потім кладуть поперечні бруси; до них прикріплюють *крокви*, цеб-то стропила, а вже на них горизонтально кладуть *лати*, цеб-то дручки, 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 яко мога 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, цеб-то 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 *тинкують*, а потім *мажуть*. Клинцюванням звуть забивання маленьких клинців у щілини, зроблені долотом на зрубі всередині та зовні, а тинкуванням — набивання на зруб всередині та зовні хати вузеньких дранок на кшталт ґратів. 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 Великоросії замість того, щоб оббивати дранню), а з мотивів чисто естетичних, що можуть бути тільки пережитком

колишніх способів будування. Про це, однак, ми будемо говорити ще далі, а тепер переїдемо 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 (що-до 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 на половину або на дві третини, а від верхнього чи від нижнього краю скороченої таким способом частини схилу замість 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[1]). Що-до залізних та черепичних дахів, то їх двосхилість слід пояснити 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 мійські люде та діди робили, та ще й тепер роблять такі дахи, майже завше чотирьохсхилі. Височина українських стріх дуже неоднакова: найвищими стріхами відзначаються хати уторських 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 в місцевостях, де сильні вітри. В одміну від великоруських солом'яних стріх *у натруску* українські стріхи завше крюють снішками, а коли иноді й крюють 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, то що, особливо спочатку, коли вона ще не зсілась та не стала щільніша. А звичайно на верхній гребінь стріхи накладають дрюки, звязані 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 звязані, роблять довші, трохи загинають догори та загострюють, так що вони стирчать на кшталт рогів. Дуже цікаво зазначити, що в українських

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

хатах дрюки, які притримують солому на стрісі, завше лежать перпендикулярно до нижнього краю стріхи, а на великоруських хатах вони лежать паралельно до нього, цеб-то горизонтально, спираючись на зарубки або ріжки вставлені в крайні крокви. Про острішки та їх географічне поширення 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 кріють цілу стріху так, що кладуть солому уступами (у бойків). Дерев'яні дахи, як це вже зазначено, роблять з *драні*, цеб-то досить тонких шепаних дощечок, коло 50 сантиметрів завдовшки, иноді й довших, або з *гонти*, цеб-то з таких самих дощецок, 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 самим способом крили та кріють 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 більшости бойківських хат. У північній та середній смузі України ґанка 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 різблені стовпчики, що впіраються 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 перегорожують вхід *безрогим* та иншій домашній худобі.

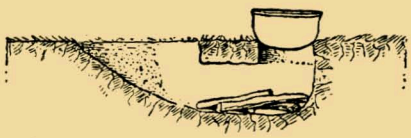
Піч в українській хаті ставлять завше в куті між задньою стіною хати та стінкою сіней, біля самих дверей; роблять її дуже часто просто з глини, часом з цегли (особливо з *сирця*) і тільки иноді, найбільше у гуцулів, з кахель. Ставлячи піч з глини, спочатку виліплюють з землі та глини відповідних розмірів 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 створу мішка, що його лишають незаліпленим спереду, виймають руками полову, чи витягають солому, а на кінець цілої операції і самий мішок. Зробивши таким способом склепіння, вирів-

нюють його лопатою та розпилюють в ньому вогонь, щоб остаточно висушити. Потім ліплять з глини або ставлять з цегли *припічок* та приробляють *комін*, що дає бічний канал, який веде до сіней, де він і відкривається так званою *каглою* в *бовдур*, чи *комін*, чи *димар;* димар буває найчастіше сплетений з лози або звязаний 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 великою печі в хаті. Иноді кабицю ставлять і серед сіней. Передній частині печі над її отвором надають досить ріжноманітну форму та роблять у ній ріжні пічурки для переховування *сірників*, то що; 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 роскішно 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, то що, 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 що-йно описали, на півночі України і де-не-де на Карпатах, особливо у бойків, трапляються ще *чорні* хати, що в них зовсім немає ніякого коміна, 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 дошечкою, що прикріплена до довгого патика. В таких хатах верхня частина стін та піла стеля вкриті чорним шаром солистої 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, прокурюючі 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 комінів затримуються як-найупертіше, дарма що поліція суворо вимагає ставити нові хати не инакше, як з комінами, що виводили б дим надвір над стріхою; нам, наприклад у селі Золотареві (Ötvösfalva) не в одній хаті траплялось бачити *фальшиві* ко-

міни, 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 кшалт коліна (мал. 8).

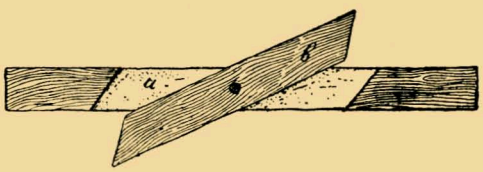


Мал. 8.

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. Що-до тої кабиці, що про неї була мова вище, то вона являє собою невеличке глиняне споруджения, засноване на тому самому принципі, але вона має одну чи дві верхніх діри, иноді навіть невеличку плиту, а часом і невеличкий комін 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 *коміном* 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, цеб-то *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 кабицю, без верхнього отвору а з широким нижнім, куди кладуть топиво і звідки виходить і дим. З коміном, що виходить до сіней, ця кабиця перетворюється в піч, що її доповнено дуже невеликою кількістю ускладнень, як припічок, то що.

Вікна та двері. В українській хаті існує два роди найстаріших та найпримітивніших вікон. Перший з них можна знайти в кожній сінькій 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 зімою для найстаріших членів родини. Отже, це віконце знаходиться майже під самою стріхою, цеб-то на тому самому місці, де воно знаходилось і тоді, коли мазанка стояла ще дуже невисоко над рівнем ґрунту, 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 Яготину, каже, що «вікна там кожний господар робить такої величини, як 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 завширки. «Шиби аркушові», цеб-то 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 до гори. 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 *чотирі шибки*, також з нижньою половинкою що її можна підіймати; це вікно можна бачити ще на де-яких фотографіях, але його вже майже виперли вікна з шістьома шибками та інші ще новіші вікна. Другу не менш примітивну форму але властиву тільки північним брусовим хатам, являє собою волокове вікно, що його иноді заступає дуже хитре пристосування, що його нам довелося бачити в селі Андреєвичах на Волині; пристосування це складається з прорізаної наскіс у брусі вузької щілини, в якій на невеликій вісі може повертатись брусок також довгувато ромбічної форми, що ним можна закривати щілину (мал. 9).

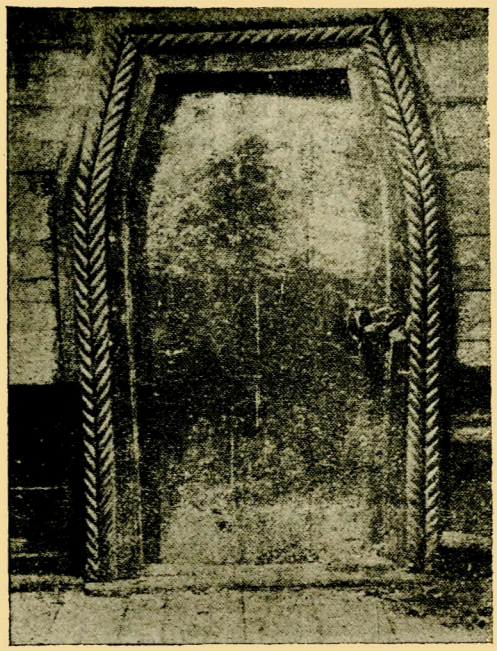


Мал. 9.

Мабуть, безпосереднім удосконаленням волокового вікна було віконечко північно-волинської хати, довге та низьке, також приміщене досить близько 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 девять, 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, при тім, перше од дверей вікно головного фасаду буває часто трохи менше, ніж друге, *покутне*, що знаходиться

ближче до *покуття*, а це останнє, — *покутне* — 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. На зовні вікна обводять в де-яких місцевостях жовтими, синіми або червоними смугами; останнє буває, як ознака, що в хаті є *дівчина на виданні*. З-зовні вікна найчастіше завішують солом'яними *матками*, а тепер роблять віконниці, з одним, а иноді з двома розтворами, часто помальовані, а инодди й розмальовані.

Що-до дверей, то ми можемо тільки сказати, що вони бувають виключно з одним роствором та мають прямокутню форму, хоч у



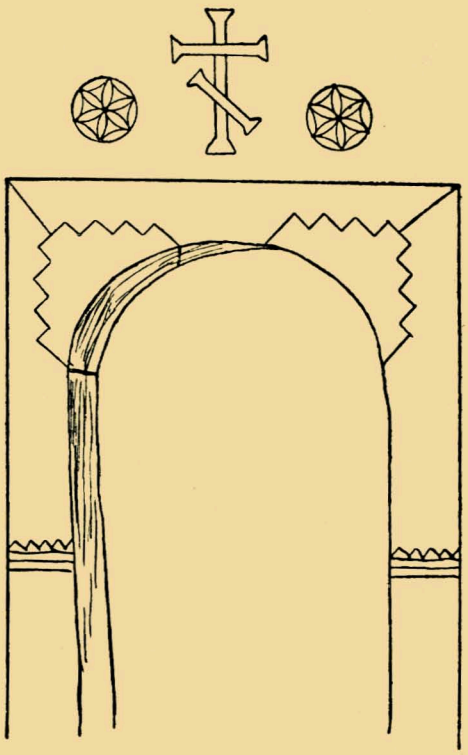
Мал. 10.

старовинних хатах, а особливо в церквах та церковних будинках, трапляються ще подекуди двері, що їх верхні кути зрізані та які, отже, мають неправильну шостикутню 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).

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*, цеб-то 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.



Мал. 11.

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.

План хати. Цілком однокамерного житла, існування якого на Україні можна було б припускати, спираючись на аналогію з югославянами 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 в тім сліди таких житл, мабуть, переховались у вигляді пережитку старовинних споруджень, що про них згадують літописи під назвами: *истьба, ыстобъка*, чи *истопка* (Ипат. літ 203, 170, 350). Назви ці існують

на півночі України та в Білорусі і досі, як терміни: стебка, іздебка, істопка[1]), то-що; 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 коміну, 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*, цеб-то *харчів*, як от 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 Новгороду і до Смоленську, і до околиць Київа. *Стебка*, що її ми знайшли в селі *Сушках* на Волині, стоїть окремо від хати, має піч з коміном; в її плані вже есть натяк на перехід до двохкамерного спорудження, бо ж дві стіни її продовжено, і вони знаходяться під стріхою, цеб-то їм потрібна тільки передня стіна, щоб перетворитися в справжні сіни. Инша стебка, що її нам довелося бачити в селі Рудня-Могилянська, недалеко від містечка Ушоміра, 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 загально поширене 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 Золотареві (Ötvösfalva), Данилові (Sofalva), Лисичеві (Rokamesö), Кушниці (Kusnica), Стройні (Malmos), то що. Найзвичайніший тип цих хат, що їх назверхній вигляд показано на табл. IX, мають два відділи: сіни та властиву хату, хоч трапляються й варіації. Одна з таких варіацій, що ми її знайшли в Кушницях, являє собою хату, що має вхід просто з вулиці, без сіней і складається з властивої хати та кліті, цеб-то комори з окремим входом, а друга варіація, 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

[1]) Ми не можемо вбачати в цих словах німецьку *stube*.

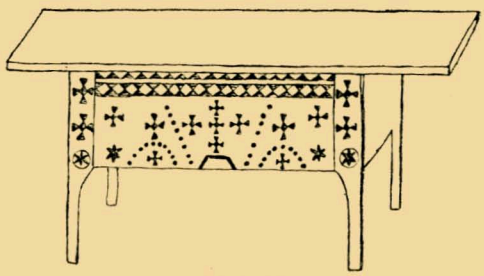
другий покій для перебування в ньому людей та виділення комори з плану хати й приміщення її у дворі. Ця зміна звичайно заходить у двох випадках: або коли жонатий син живе разом з батьками, або коли заможність господаря збільшується настільки, що він дозволяє собі роскіш мати чисту половину, щоб приймати там гостей, то що. 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 [1]).

За перегородку в таких випадках буває иноді вузька та довга *груба*, що її комін проходить під зводом дверей та виходить в димар печі. Иноді перегорожують і сіни, задня частина їх перетворюється в кухню або в кімнату, що сполучається з двома сусідними 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 були 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, цеб-то 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 Курщини та Вороніжчини і кінчаючи західніми схилами Карпатів, — ми б не заглянули, геть чисто скрізь знайдемо в ній те 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*, цеб-то вузькою стіною хати знаходиться *піл*, цеб-то дерев'яний поміст для спання, або рухоме ліжко; на так званому *покуті*, під образами, приміщують стіл, вздовж *стін* — *лави*, а біля столу *ослін*, цеб-то рухома лавка; в кутку, між дверима та піччю, *кочéрги* (коцюби), у другому кутку, біля

[1]) Можливо, що *кімната*, принаймні в де-яких (галицьких) місцевостях, могла повстати й з того, що прорубовали двері до *комірчини*, де колись переховували *бульбу*.

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 замість полу чи ліжка біля печі приміщують мисник, за місць лав з'являються *тапчани*, цеб то дерев'яні диванчики, або краще сказати, рухомі лавки зі спинками та з поруччями; иноді в хаті ставлять скрині, то що. На покуті, цеб-то в кутку між «причільним» та «покутнім» вікном, приміщують *богів* або *образи*, цеб-то 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 різбленими оздобами, иноді дуже гарними. Перед образами вішають *лампадку* або *голубка*, що зроблений з довгувато-круглого шматка тіста або навіть з великодного яйця, до якого приробленні зложені фалдочками розмальовані папірці, що являють собою крила



Мал. 12.

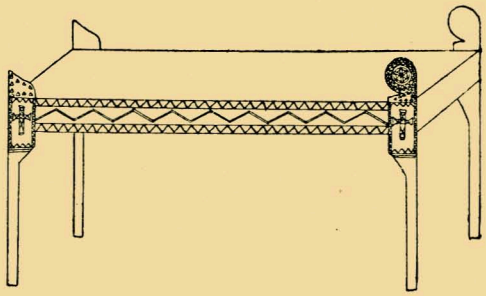
та хвіст; з тіста теж роблять щось подібне до головки. А самі образи обкладають яко мога старанно засушеними квітами: *чорнобривцями*, *васильками*, *гвоздиками*, *барвінком*, то що, головками *маку* та пахучими *травами*. Над образами або під ними роблять також дуже часто драпіровку з *рушника*, який 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, страшну свічку, цеб-то свічку, що горіла підчас читання *страстей*, та якою викопчують хреста на верхніх одвірках, яку запалюють підчас великої грози або коли хто-небудь вмірає.

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*, цеб-то слав'янський *лжичник*.

Лати та *ослони* в українській хаті не являють собою нічого особливо оригінального; це звичайні лавки або приробленні нерухомо

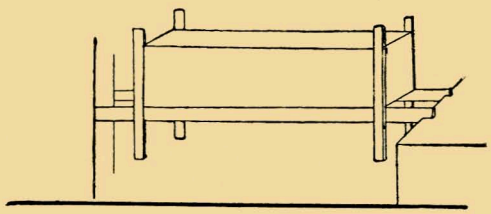
до стін, або рухомі, що стоять коло столу. А сам *стіл*, крім особливої міцности, відзначається ще иноді роскішними різбленими оздобами, особливо у гуцулів (мал. 12), де нижня частина одночасно служить і за скриню.

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



Мал. 13.

Крім того, у них не позбавлені особливого інтересу й де-які хитрі застосування що-до 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).



Мал. 14.

Над ліжком чи полом підвішують на шнурах, що прикріплені до стелі, *жердку*, яка в гуцулів буває також вкрита вибагливими різбленими 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 прилаженим 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 arca; 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 саркофагу з двохсхильним верхом, одзначається крім оригінальних різблених оздоб, ще й тим, що в ній, як у римській ruxis, 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 Атіли) 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 якого місце заступила нафтова лямпа. Лучину *(скалку)* або просто застромляли в дірку в стіні або в навмисне для того заготовленій 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 «свѣтец» 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 комін, як ми це бачили в селі Тур Ковельського повіту на Волині. Иноді скалку примішують на залізну решетину, підвішену до пірамідального отвору зложеного з дощок димаря, що так само, як і в першому випадку проходить черех стріху, щоб виходив дим. Иноді замість 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 печи, 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 що-хвилі поправляти ґніт. 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 корішня, поки що, можна збірати 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*, цеб-то 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 нема, 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 дошок плоским дахом, поверх якого насипають товсту верству землі та прикривають свіжим дерном; иноді замість того роблять над льохом солом'яну двохсхилу стріху. Вхід до льоху иноді роблять просто зверху, і в такому випадку це буде *ляда*, цеб-то 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; при тому, 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 дошок. 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 криниця ставлять *блок*, або над криницею — *колесо*. Але частіше, особливо, коли вода в ґрунті стоїть неглибоко, обмежуються простою *криничкою*, цеб-то 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: чотирьохсхильна стріха, переважна трьохкамерність, однаковий скрізь план та цілком однаковий розполог всередині, як частин хати, так і хатніх річей, і, нарешті, — обмазування глиною та білення з-середини та з-зовні. Цими своїми типовими особливостями українська хата,

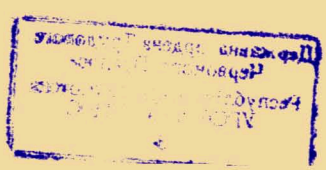
як уже ми зазначили, наближається до житла південних та західніх слав'ян, одзначаючись помітно від житла білорусів та поляків та в дуже значній мірі од великоруських домів. Але далі виникає питання про походження української хати, і тут ми передусім зустрічаємось з суперечністю, що з нею ми вже мали 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; при тім, як археологічні, так і де-які 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 своему 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 на біло 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 розвязуючи його, конче треба звернути нашу увагу в бік саме іранських впливів.

4) Холодні надвірні будови. Що-до матеріялу та способів будування надвірніх господарських будов, то вони, зрозуміла річ, взагалі мало в чому відріжняються від хат; цеб-то, 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 перехоловій смузі існують що-до цього цікаві градації. Так на півночі Полтавщини та на південній Чернигівщині господарські будинки ставлять майже завше з ліски, тільки в де-яких 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 і з 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 що-до матеріялу. Це найбільше — *комора* та *клуня*.

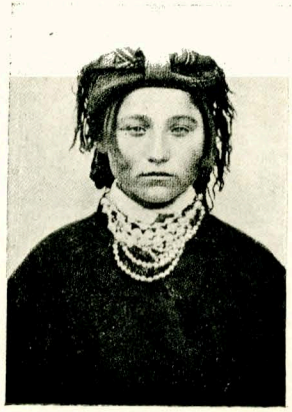
Комора (шпіхлір на Правобережжі). Поки комора знаходиться при хаті, її ставлять з того самого матеріялу, що й хату, і вона відзначається од хати тільки відсутністю вікон та печи; коли хата дерев'яна, то комору иноді не білять, досить рідко теж при дерев'яній хаті комора буває плетена. А коли комору відокремлюють 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 ґрунту, та цілком закриту, ціб-то, 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, ціб-то 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*, ціб-то утрамбованій площині під голим небом, а під назвою клуні існують будови для переховування полови, які й мають иноді назву половників (болгарське плѣвникъ, сербське плевникъ). Що-до 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, полекуди на Полтавщині та на південному Поділлю, або з ліски (на Полтавщині та на Київщині), обмазуючи їх глиною з кізяком (табл. IX, h). На півдні Чернігівщині, 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 Чернігівщини, а також і в Галичині, клуні завше рублені, при тому на північному заході Чернігівщини трапляються також і клуні шостикутної 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. Вбивают в землю чотирі сохи по кутах, чотирі в тих місцях (по дві в кожному), де мають бути ворота, та ще дві дуже високі сохи, щоб підтримувати



ТАБЛИЦЯ IV.

a a b b



c c d d

Державна ордена Трудового Червоного Прапора Республіканська бібліотека УРСР імені КПРС
-3-

гребінь стріхи. На ці сохи (з винятком, явна річ, двох високих) кладуть ощеп, а потім між сохами, де мають бути стіни, вбивають відповідні заввишки кілки, що одним кінцем входять в землю, а другим в ощеп; кілки обвязують очеретом або оплітають хворостом, а иноді й обмазують зверху глиною. Від ощепу до продовжної балки, що лежить на двох вищих сохах, кладуть *крокви*, звязані 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; при тому, 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 звязку 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*, *станях*, *хлівах*, *загонах*, *повітках*, то що, 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 що-до матеріялу являє собою тільки *саж*, цеб-то хлів для свиней, що їх відголовують: саж завше ставлять дерев'яний, у зруб. Ми даємо тут фотографію, яка демонструє, між иншим, оригінальне спорудження, так звану *ляду*, цеб-то 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 Бесарабії, однак, і кури, і навіть индики ночують майже завше на деревах. Для голубів ставлять окремі *голубники* на високому стовпі або під гребінем стріхи; инолі також вішають для них під стріхою плетені з соломи гнізда, які теж звуть голубниками. Нарешті, до кожного двору конче належать ріжного роду *повітки*, цеб-то надвіси, відкриті, чи закриті, в яких працюють за негоди, куди складають дрова, сіно, то шо; сюди теж належать возовні, де ставлять

плуги, борони, вози, сани, то що; замість 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 звязок з західньо-європейським значінням огорожі, як символу власности; цим Україна відзначається од Великоросії, де двори дуже часто зовсім не мають огорожі, — можливо, також у звязку з пануючим там так званим «общинним» ладом. Відсутність огорожі в українського селянина — це ознака отстатньої розпусти та недбальства у господарстві. Спосіб та характер огорожі, звичайно, також залежить од місцевих умов. Найзвичайніша *огорожа* в середній смузі Україні — 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, насажують терен чи якусь иншу колючу рослину. В де-яких 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 звязують 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 бруском. Иноді ворота роблять с 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 Украинѣ» небіжчика Льва Жемчужникова. До певної міри, коли не монументальний, то дуже тяжкий вигляд мають брами в де-яких 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 споруджения. 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, — *цариний дід*, бо ж в'їзд до українського села звичайно звуть *цариною*. Це слово (де-хто 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 огороженій, а иноді також і *вигон*, цеб-то сільську площу. Часто в'їзд до села звуть іще *коловоротом* або *коворотом*, хоч в'їзд не має в собі нічого, що виправду-

вало б цю назву, бо тільки зрідка там буває справжній *коловорот*, цеб-то ворота в формі щита, що крутяться навколо своєї короткої віси. А звичайно в'їзд до села або не загороженій нічим, або заставленій просто лісою з воротами та з будкою для діда.

Центр села часто являє собою *вигон*, цеб-то 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*, то що. 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 відзначалися од них, то хіба що своєю величиною та яким-небудь ґанком. Тепер їх заступили вже будови новішого типу, цеб-то в суті такого самого, але під залізним дахом, з великими вікнами з ґанком, то що. 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.

б) 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. Що 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, то що, а також у таких самих старовинних церквах на Лівобережжі — на Чернигівщині, Полтавщині, Харківщині та на Катеринославщині, а на Правобережжю — тільки на півлні 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 баш, 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 упрощенням 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 славетньому 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 упрощення, що також полягають у зменшенні і майже в повній атрофії східньої та західньої бань, так що церква замість 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 дзвінницю, 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 дзвінницю; такого роду приклад нам довелося бачити в селі Довжиці 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 західньо-українським церквам собливо 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 мурованні, а на виступах брусів зруба на кутах, що ступнево скорочуються. Отже, опасання тоді виходить висяче, що, разом з банями, зложеними з численних виступів, надає церкві ще більше подібности до будійських 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 наподобленням мурованих в 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 упрощення. Останнє припущення здається нам тепер природніше і ніби має за собою більше історичних підстав. Бо ж на Україні, що мусіла ціле своє історичне життя що-хвилі 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 західньо-европейським 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 звязані 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 ½ метра заввишки, а то й вищі. Що-до 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 Андрєевичах 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 вибагливіщу форму, випилюють на кінцях ріжні орнаментальні мотиви. Що-до цього, то найбільшого багацтва та ріжноманітности досягають гуцульські цвинтарі, де ча-

сом тяжко знайти два хрести цілком однакової форми; родичі небіжчиків навмисно дбають, щоб випередити один одного в оригінальности та багатстві 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 після-козацькі часи й просто вмерлих парубків невеличкими *короговками*. У станиці Вищестебліевській 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, що-до цього являє собою одежа, бо ж її роблять з матеріялу незрівняно 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 недавно на-

[1]) Крім вказаних вище творів *Аристова, Ріґельмана, Бантиша-Каменьского, 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. Съѣзда въ Харьковѣ, Москва, 1905); *Афанасьевъ-Чужбинскій*, Бытъ малорусскаго крестьянина (Вѣстникъ Имп. Р. Геогр. Общ., XIII, 1855); *Того самого автора*, Собр. соч. т. VII, СПБ., 1893; *Бабенко*, етнографическій очеркъ народнаго быта Екатериносл. Края, Екатеринославъ, 1905; *Gołębiowski Łukasz* — Ubiory w Polsce etc. Warszawa, 1830; *Головацкій Як.*, О народной одеждѣ и убранствѣ русиновъ или русскихъ въ Галичинѣ и сѣв.-вост. Венгріи, СПБ., 1879; *Того самого автора*, О костюмахъ или народномъ убранствѣ русиновъ, гор. Петроградъ, 1868; Zibrt C., Dejiny kroje w zemich českych, w Praze, 1892. (вказ. порівн. чужа література). Дуже цікавий матеріял для історії українського костюму 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.

ціональні 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 що-до 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, то-що, які змінюються 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 ґудзиків, пряжок, фібул, то що, з доби металів вказують на те, що в ті часи одяг був уже досить складний, що існувало вже шкуратяне взуття та ріжного роду метальові оздоби. Про одежу початків історичного часу, цеб-то VIII—IX ст. маємо надто мало відомостей. Малюнки, що дійшли до нас, дуже нечисленні, дають де-яке 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... Що-до 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 *ноговиці*, суконні *свити;* як зверхню одежу, — *корзно*, на голові — в'язані або плетені «*клобуки*», а на ногах — «*череви*» або *чоботи*. Що-до 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, — до козацьких часів, — відомостей також немає, хоч їх безперечно можна знайти, старанно розробивши, що-до цього, історичні матеріяли, особливо акти, то що; та, на жаль, цього досі не зроблено. Далі, що-до 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 де-якими відомими нам кавказськими костюмами, приблизно тої самої епохи. Черкеска та бешмет кабардинця у відомій книжці Георгі (мал. 31 та 32) дуже нагадують український 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 костюму 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 «посполітого козака» нема вже й кунтуша, а замість нього з'являється свита, вдягнена поверх жупана з тоншого сукна або з легенької тканини. Крій 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 замість неї шапочку, — «кораблик», що так само, як і намітка, дожила й до наших часів; далі, помічаємо коралі, «дукачі», «каноту» з футра, розстьобнуту спереду, яку тільки часом заступає кунтуш з прорізаними рукавами. Інше на кількох малюнках під цією одежою знаходимо європейську сукню з зашнурованим корсетом, а на инших видко тільки вишиті сорочки, пояси, плахти та кольорові чобітки й черевики. Що-до 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, кошуля, 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*, то що. 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 зовнішніх причин.

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 полеолітичних селищах, наприклад у Київі та в Мезині дозволяють припустити, особливо маючи на оці наявно виявленний нахил мешканців цих селищ до орнаментації, — що розмальовування тіла могло практикуватись на території сучасної України ще в старовину, в кам'яному періоду. 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 визерунком. В неолітичні часи, а особливо наприкінці того періоду могло також існувати на території України і розмальовування тіла, наскільки можна судити по визерунках, що ними прикрашені знайдені на Україні, а особливо в сусідній з нею Румунії та Буковині, — глиняні статуетки до-мікенського типу, майже все тільки жіночі. В ті часи було вже дуже багато оздоб, у вигляді намиста з ріжних матеріялів, підвісок, то що. 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 по-

[1]) Спроби використати дані так званої лінгвістичної палеонтології, що нею з легкої руки Шредера з такою охотою користується де-хто з новіших істориків України, більше ніж небезпечні, і тому не можна не вітати компетентне застереження проф. М. Грушевського, що «запозичення слова у цій сфері часто означає лише запозичення фасона, 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 видокремлення, і що самі речі або тямки, означувані цим словом, уже в ті часи існували.

чинають носити фібули, на руках — метальові браслети, то що. Проникнення до наших країн шкла дало новий рух що-до ріжноманітности, особливо оздоб нашийних. Окремі могили та цілі могильники що-року достачають колекціонерам велику кількість намистин не тільки з сердоліку, гірського кришталю, лапіс-азурі 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 народнє 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, перстні 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 переховались 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, то що, а в осени переважно георгіни та крокуси. В Угорській Русі, дівчата, крім вінка із штучних квітів на верхній частині голови, носять ще по дві невеличких «косиці», цеб-то гірляндочки з таких самих квіток з боків, над вухами (табл. XIII, е), тоб-то якраз, чи майже на тому місці, де носили колись височні каблучки та намистини. *Стрічки* майже завше як-найяскравішої барви, носять в ріжних місцевостях України не однаковим 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 Чернігівщині, 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 визерунками.

Крім квітів та стрічок, — оздоби загальної для цілої України, — в де-яких місцевостях її утрималися ще й мідні ланцюжки, намистинки, а то й оздоби так само примітивні, як і квітки, що переховалися 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 Вербівка 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 витляд 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 на мал. 1089—90 у випуску «Древностей Приднѣпровья» 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, вирізаними 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 Приднѣпровья», 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 кис, 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 небіжциці 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, то що. 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 намисту» 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 замість коралів почали носити «червоне намисто» також з омальти. Цікаво, що Гуцульщина, що-до 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 Га-

личині, де, особливо, у багатих міщанок не рідко 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 як-найбільшу 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, замість них з'явились потім російські рублі або дукачі місцевого виробу з якимнебудь 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 *змієвиків*, що їх досить часто знаходять у скарбах, та які вживались, як амулети. На заході України замість 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 рисунку 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 Приднѣпровья», вип. VI, табл. XXXII, № 539) та срібного намиста, що зложене теж із хрестиків та знайдено в садибі Михайлівського манастиря в Київі (Ib., 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*, то що): на сході України ця оздоба цілком невідома (хоч щось подібне до неї є на одному з малюнків Ріґельмана), на заході — вона трапляється, оскільки нам відомо, на Поділлю та де-неде 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 великорусів та у де-яких 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 здоблені вирізаними визерунками, виключно з геометричних мотивів, найбільше з концентричних кружечків, зірок, то що. 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 що-до 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 що-до браслетів виказала знову Гуцульщина і знову таки з архаїчним характером. У гуцулок (у гуцулів також) знаходяться в ужитку, коли не браслети з *ретязків*, цеб-то з мідних ланцюжків, то *нараквиці*, цеб-то поручі, чи наручі цілком тої самої форми, як поручі священників, 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 визерунками найбільше геометричними.

Що-до *каблучок* та *перстнів*, 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 перстня, фабричного виробу, з білого чи жовтого сплаву, рідко — срібні. Дуже поширені каблучки «од святої Варвари великомученици», що їх завше, як дарунок, приносять з Києва. *Перстні* 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 перстні бувають не фабричного, а власного виробу, і тому там вони відзначаються своїм обробленням та часто багатою орнаментацією: вони бувають иноді обсажені 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, то що.

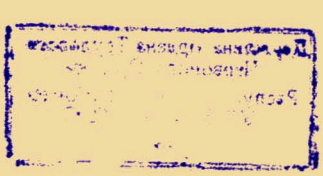
2) З а ч і с и в о л о с с я. Дослідник старовинної слав'янської а зокрема чеської одежі Ч. Зібрт, на основі досліджених мініятюр старовинних рукописів, вважає, що у слав'ян у старовину дівчата ходили з непокритою головою, розділивши волосся проділем посередині та відкинувши його на спину. Коли ми визнаємо, хоч частково, достовірність наших старовинних малюнків, наприклад мініятюр Кеніґсберґського літопису, то й нам прийдеться спинитись на такому самому припущенні, бо й на малюнках Рітельмана дівчата всіх станів намальовані з розпущеними ззаду кучерями, а на малюнках Ґолембіовського 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 *звязки*, — 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 чотирі 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 д, 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. Підчас 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 священника. Тому і зачіска замужніх жінок зводиться звичайно до того, що просто закручують волосся у вузол та підсовують його під очіпок. В де-яких 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, а). 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 де-яких 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 д). 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, а). Понад течією річки Опора в Галичині, в Лавочній та околишніх селах головне вкриття дівчат дуже відмінне. Там на голову кладуть луб'яний віночок, обвязаний тонкою барвистою хустинкою та прикритий згори кисейкою, що не падає дозаду, а її згортають спочатку у фалди на кшталт бинта а потім далі спирально, 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.

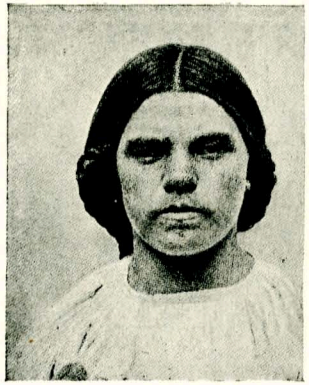
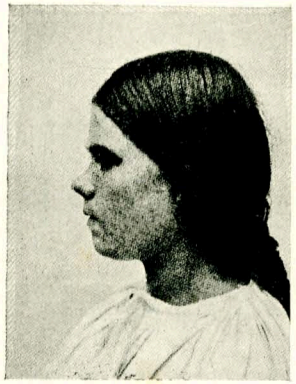
Що-до замужніх жінок, то як це сказано вище, вони ховають свої волосся під очіпок. Взагалі очіпок являє собою шапочку, пошиту з бавовняної, вовняної чи шовкової матерії, а в де-яких місцевостях із парчі; шиють його таким способом, що задня його сторона, яка приходиться на потилицю, має розріз на шнурівці, 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



ТАБЛИЦЯ V.

a a b b

e e d d

Державна ордена Трудового Червоного Прапора Республіканська бібліотека УРСР імені ХПРС
-3-

(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 (białogłowa). 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 що-до 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 де-яких місцевостях на Волині. Це не дуже довге (метрів 1½—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 літних жінок майже завше в намітці), та в де-яких, 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 на 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*, себто 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 иншіх місцях ширшого циліндра, иноді в формі досить високого зрізаного конуса, що від нього фалди спірчать 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 — не 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 де-яких

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, а); у бойків замість 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 д, 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 египетське 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, в та с). Такими 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 Ріґельмана, 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 замість 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, иноді досить високого (на Чернигівщині) або циліндричну форму (на Полтавщині та

на Київщині), або низько-циліндричну з звязаними 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), то що. Нарешті, на південній Київщині, на Поділлю та в гуцулів хустка часто прибірає 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 Ріґельмана, були у великому вжитку. Тоді їх передні та задні кінці робили иноді 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.

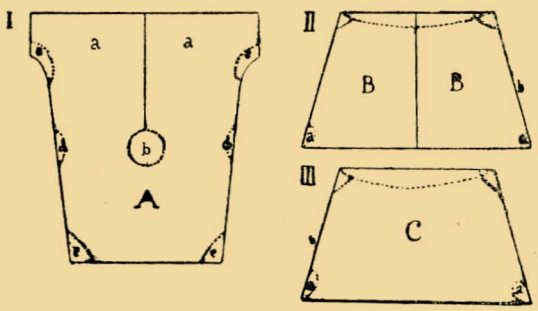
4) Верхня та плечева одежа. Кіптарь або кептарь (румунське слово peptariu од peptu — груди) — рід української одежі безперечно найстаровинніший та найпримітивніший, а тому й цілком однаковий, як у жінок, так і в чоловіків. На перших щаблях культури ми зустрічаємо скрізь звірину шкуру, як найелементарнішу одежу; посеред шкури зроблено отвір для голови, а дві її половини закривають спину та груди, як ми це бачимо й тепер, наприклад, у зирян та великоруських поморів у Європейській Росії, а також у тунгузів на Сибіру, у тлінгітів у Північній Америці, у 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 звязували 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 хітон 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 по середині 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. Що-до 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 *кіптарь* 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 завязують 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 кіптарь иноді буває вишитий барвистими визерунками, яскраво кольоровою вовною, або навіть шовком; часом замість вишивок на ньому нашивки з ріжнобарвного сап'яну, що утворюють дуже хитроумний і часто пишний визерунок, особливо у гуцулів. Таким самим багацтвом орнаментації одзначаються кіптарі галицьких та угорських гуцулів: у бойків вони значно простіші, а у лемків уже трапляються дуже рідко. Крім орнаментації, кіптарі відзначаються в ріжних місцевостях і ріжним кроєм. У гуцулів кептарь шиють з невеликим стоячим коміром і найчастіше — зовсім без талії, ціб-то 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 шось 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 цілком вільні, кіптар став постійною та незамінною і літом, і зімою 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 передгіррях, кожуховий кептарь 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 кіптарь, 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 *тулубастий*, — і дуже цікаве те, що перший, — простий, далеко складніший, ніж другий, тулубастий, що його шиють без стану, без фалд, то що, а раніше шили й без рукавів. Простота першого полягає в тому, що його більше вживають (а тулубастий 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 (стор. 66), ми згадували, що найбільша з потрібних для того кожушин іде на так звану *перегинку*, цеб-то верхню, основну частину цією 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 кіптарь. 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 крій відповідає і формі кожушин, а також і формі одежі, що її з них роблять (Мал. 15).



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 потретах та картинах, наприклад «козака Мамая», часто можна бачити цю форму кожушка чи *кожанкá*. 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 що-до 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 Ріґельмана). В угорських русинів єдина довга одежа, — губа, — являє собою щось на кшталт некритого кожуха без рукавів, що від його невисокого коміру спущено на плечі та на спину кожушину в формі пелерини, вовною на-зверх, 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 визерунками, 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 кіптарь) 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 кіптарем, 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 Ґаличини 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 [1]). У бойків її роблять майже завше з темно-сірого чи брунатного сукна (од того, якої барви вівці), так само, як і кіптар без стану, а часом зовсім без коміра, або з коміром, невеликим, стоячим та з шнурками або смужками барвистої 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 ґудзиків; а в де-яких місцевостях синій або блакитний лейбик шиють до стану та обшивають його майже весь, навіть на спині, визерунками 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 кіптаря, 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

---

[1]) Головацький каже, що гуцули поверх сорочки вдягають «кіптарь 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 Ґолембіовського, ані в Шухевича.

Великої Україні 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 кіптаревої 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 того самого крою, що й кіптарь, 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 Староконстянтинівського 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 роках минулого століття. Цим пояснюється повна відсутність корсетки, як на малюнках Ріґельмана, так і в описах одежі у Шафонського, Бантиша-Каменського, Арандаренка, а також і в Ґолембіовського 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, тим часом як на заході України в де-яких 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, е). На Харківщині та Вороніжчині корсетки шиють коротші, із строкатих тканин, бавовняної парчі, то що та довільно оздоблюють їх оксамитовими нашивками, ґудзиками, то що (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 де-яких місцевостях галицької рівнини. Своїм загальним кроєм вона дуже нагадує кіптарь без стану, але з рукавами, досить широкий та досить довгий. Викроюють його по суті таким самим спо-

собом, як і кожух: беруть шматок сукна, але не короткий, а двічі такий завдовшки, 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 велики клини, що доходять до того місця, куди зверху вшивають прямі рукава. У гуцулів сердак трохи довший за кіптарь, 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*, цеб-то 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, д, фігура зліва) сердак довший та переходить у свиту, але подібність його до кіптарного лейбика ще наявніша, бо ж у гуцулів властивого лейбика, цеб-то кіптаря, пошитого з сукна, — немає). Переходову форму становить жіночий сердак, довгий, як у чоловіків, але ще без рукавів, тим часом, 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 Кенігсберґського літопису, то що. Сердаки у бойків шиють чорні або сірі, у лемків — такі самі, а навколо Станиславова та в Карпатській Русі, — білі з чорною, зеленою, то що 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 бѣ свита власяна... извнутрь же на ней ина свита»), в Іпатьевському літопису, то що. Якого крою була тодішня свита, ми, явна річ, сказати не можемо, не маючи ні одного хоч трохи достовірного її малюнку. 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 Ріґельмана.

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 зовсім 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 Ріґельмана 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 замість того почали вставляти трьохкутні або в формі серця шматочки шкури, сал'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*, цеб-то виріз для нього роблять закруглений та значно ширший, ніж у чоловічій свиті, щоб видно було шийні оздоби; що-до самого коміру, то він досить низький (2—2,5 сантиметра), а на кінцях сходить на нівець; *клипні*, цеб-то лацкани, вирізують також дугою по шийному викоті. Иноді, правда, роблять і відкладний комір, як наприклад, в де-яких 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*», цеб-то заворотами, більш-менш мистецьки вирізаними, але їх тепер або зовсім нема, або їх заступає невелика лямівка із стрічки. Поли жіночої свити роблять яко мога 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 ґудзика, сплете-

ного з ремінця у форму кульки, та на петельку, або останніми часами на *гаплик*, цеб-то гачок. Довжина жіночої свити в ріжних місцевостях не однакова; 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 визерунки то що. В Галичині та на Буковині на жіночих свитах вишивають кольоровою вовною невеличкі визерунки 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», — цеб-то пошиту з куповано̀ї 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*, цеб-то 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 — клешками що являють собою чи то «вуси», що поступово розходяться до низу, 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 Великоросії, 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, цеб-то 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 не рідко траплялася в центральній Україні, на Полтавщині та на 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 костюму, 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»; при тому 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», цеб-то 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*, то що, 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 обламовані 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. віділі Музею Імп. Олександра III; нам довелось бачити її також в Етнографічному Музеї харківського університету та у пані Нестерович, громадянки міста Львова.

Зовсім наче б то 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 жіночі 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 иншій 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 «*ботвищь*», 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. Одежа, що її носять безпосередньо на тілі (білизна). *Сорочка* чи *кошуля*. Питання про те, до якої міри можно у нас вважати за старовинну цю частину одежи (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 трапляласа досить рідко в Західній Європі навіть за середньовіччя. Що-до України, то, як ми це вже зазначали, сорочки (від старовинного слав'янського слова *рубъ* в українській мові переховалось тільки слово *руб'я*[1]), цеб-то лахміття), безперечно були в ужитку вже за князівської доби, а крім того, знахідки дуже численних пряслиць та решток, правда не дуже точно означених, льняних та 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 переховапих екземплярах та по малюнках Рігельмана, принаймні на Лівобережжі, жіночі сорочки мали той самий крой, як і сучасні в тих самих місцевостях; цеб-то 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 збірають 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»),

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

щоб подол сорочки було хоч трохи видко з-під іншої одежі. Сорочки роблять або *додільні*, цеб то цілі зверху до низу, 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 інше: в де-яких місцевостях Галичини, особливо у лемків та бойків, трапляються ще сорочки, що їх верхня частина (властива сорочка) цілком відокремлена від нижньої *(подолок* чи *спідник)*, і кожну з них вдягають окремо, при чому 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 уторських 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 де-яких 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 визерунком 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 рукавів, їх оторочку коло запяст'я, 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, тої, що довелося нам бачити на Волині, де сорочка була вишита зористим визерунком на грудях. Найбільше праці та мистецтва докладають до вишивки верхнього краю рукава, так званого *полика*, неб-то більш-менш широкої (від 10 до 15, а часом і більше сантиметрів завширшки) смуги впоперек рукава, трохи нижче плеча, а також і *підполиччя*, вужчої (3—5 сантиметрів) смужки, нижче полика. Оторочки рукавів коло запястя завше роблять дуже вузькі, так само, як і визерунок 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 що-до 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 визерунок 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 визерунки 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, то що, 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*, цеб-то бавовняні нитки синьої або червоної барви. Що-до малюнку, то в орнаменті українських вишивок взагалі, як у всіх південних та західних слав'ян, переважають мотиви рослинні, починаючи з нехитрої північно-української «сосонки», «хмілю», то що, до чудово вишитих шовком *гвоздик*, більш-менш стилізованих квітів *хмелю*, дубових листків, *троянд* і навіть *лотоса* на старовинних визерунках підризників. Чисто геометричні форми, занесені переважно з півночі, трапляються дуже рідко, і то найбільше у вишивках хрестиками, при чому значну ролю грають варіяції грецького хреста, то що. Але єсть дуже багато визерунків 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, то що. 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*, то що: визерунки 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 Підгіррю 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, то що. Цьому поширенню орнаментальних 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, замість якої останніми часами, через те, що синя заполоч линяє, вживають чорну [1]). У де-яких місцевостях на Поділлю панує скрізь тільки чорна барва, а в инших місцевостях, так само, як і на Буковині, в

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

південній Галичині та особливо у гуцулів, крім чорної, з'являються — жовта, зелена, червона та ин. барви, а визерунок, 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 що-до 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 що-до помилок, можна визнати відповідно найстаріпою. Для орнаментації середньої смуги України ми не знаходимо аналогій у ближчих сусідів українців, — великоросів, то що, 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 безпосереднє 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, то що: за козацьких часів запорожці «шарпали» береги Анатолії та привозили багату здобич трапезундських та инших малоазійських тканин, на яких ми зразу пізнаємо оригінали наших гвоздик, то що, 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 визерунків 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'яз-

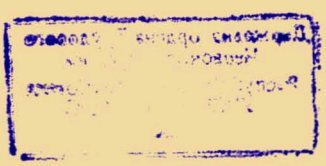
ками або *поясом*. Такі одежі на Україні: *запаска, дерга*, та *плахта* з *попередницею*, — замість яких потрохи з'являються *спідниці, літники* та інші відміни загально-європейської спідниці.

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 *Ізборніку 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, то що. 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—30 тому найбільше були поширені вовняні пояси, власного виробу та фарбування, найчастіше червоні, зелені та инших барв. Тепер замість 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 замість 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 зімою.

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 замість запаски вдягають плахту.

Дерга́ — це товсте шорстке сукно, тканe з овечої вовни 60—70 см. завширки та пофарбоване на чорно 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-х метрів завдовшки, виткане з пофарбованої вовни, завше в кратки, з більш-менш вибагливим ма-



ТАБЛИЦЯ VI.

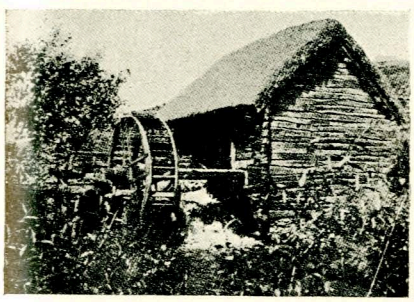
a

b

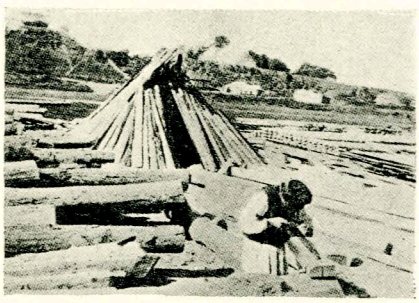
c

d

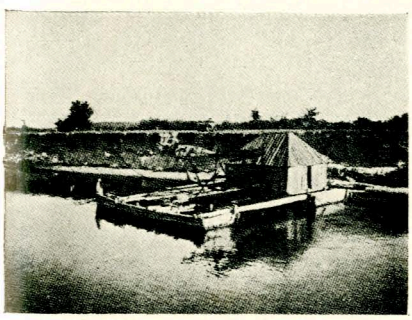
e



f



g



h

Державна ордена Трудового Червоного Прапора Республіканська бібліотека УРСР імені КПРС
-3-

люнком, 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'язучи 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 де-яких сумежних 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, вживаючи для того шовк, срібні та золоті нитки. В наші часи плахта все більше виходить з ужитку, переховуючись тільки в де-яких місцевостях на Лівобережжі та трохи на Київщині. Стали значно простіші й визерунки на плахтах, що з них кожний має свою народню назву: *картата, рогатка, синятка, кружева, закладяна, трещата*, то що. В Галичині, особливо у гуцулів та почасти у бойків замість плахти бачимо запаски, часто дуже вибагливо ткані, з шовковими та метальовими нитками, переважно жовто-гарячої, зрідка синьої та иншої барви; при тому вони ткані в горизонтальні смути, а не в кратки, як плахти на великій Україні. В українських селах Бесарабії 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 де-яких 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 Підгіррю та в горах Галичини, де їх часто вишивають шовковими шнурками, стрічками, то що.

Спідниця, димка, літник, андарак, кабат, фарбан, то що. Коли саме на Україні запаску заступила *спідниця* европейського типу, сказати досить тяжко, але можна гадати, що це почалось із заходу, та послідовно посувалось і посувається на схід. Судячи по малюнках Ріґельмана 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*, цеб-то 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, цеб-то 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 на поготові.

Літником звуть на Волині вовняну спідницю, спеціяльно виткану в формі ряду колових горизонтальних смужок, як найяскравішої 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 оксамітною 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[1]), де її прикладають до «димки». У міщанок та взагалі у мійських станів давно вже ввійшла в моду більш менш європейська сукня чи «капота», з як-найбільшою 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 де-яких місцевостях Галичини, то що, 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 підчас ранніх холодів. А зімою 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 незвязані; вдягають їх кожну штанину окремо та прикріплюють зав'язками.

3) Взуття. Підїжджаючи 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,

[1]) Слово це перського походження (сарапа — святочна одежа).

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 інші 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 згадується 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 де-яких місцевостях; до цього треба додати, однак, що вживання сап'янців з часів козацької доби безперечно зменшилось.

Личаки, цеб-то 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 як-найм'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, ціб то збірають в складки на ремінець, протягнутий в дірочки, зроблені по краях; наслідком цього 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; інші краї також морщать, і таким способом виходить щось подібне до черевика. Цими способами виробу й пояснюється вираз «моршити» 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, при чому зав'язуючи захоплюють крім онучі ще й нижній край штанів. Постоли носять, особливо літом, майже по цілій Україні; а в де-яких місцевостях Галичини, на півночі Волині та почасти й Чернигівщини вони становлять постійне взуття, що його вживають цілий рік. У Великоросії, наскільки нам ві-

домо, вони зовсім не трапляються, але зате у південних слав'ян — у болгарів, сербів та румунів, — вони стали звичайним взуттям, під назвою *обушти*, *опанки*, то-що. 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, — *череви*, — 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», цеб-то на дерев'яних обтягнутих шкурою каблуках та з крайковою шнурівкою, що цілком наближує наші черевики до європейських. Чубинський, правда, в крої сучасних черевиків, а саме в їхніх гострих кінчиках, трохи загнутих догори, вбачає східній характер. Можливо, що це почасти й справедливо, але безперечне 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 безпосереднє од східніх народів; дуже можливо, що одночасно сталось і те й друге. Звичайні чорні жіночі чоботи відзначаються од чоловічих, крім розмірів та де-якої делікатности виробу, ще й тим що задня їх частина буває часто прострочена кількома прямими або кривими, — в формі спиральних завитків, то-що — лініями.

Вище вже згадано, що, носячи *личаки* чи *постоли*, на ноги вдягають *онучі* або *обгортки*. Онучі носять також і при чоботах, а зімою 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 зімою, *панчохи*. На одному з чудових офортів «Живописной Украины» Л. Жемчужникова можна бачити панчохи з вишитими на них коло кісточок зірками. Це — зацілілі до 40-х років XIX століття решітки козацької доби,

що була добою найбільшого розцвіту українського жіночого костюму.

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-их 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 костюму», що в суті своїй, досить таки далеко відходив од етнографічної дійсности. Пройшло коло 40 літ, і переїзджаючи кільки часу тому пароплавом Десною, ми були досить таки здивовані, бачучи, 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, д). 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 иншіх місцевостях. Але разом і з тим, і значно в більшій мірі, йде заміна українського народнього жіночого костюму на мійський міщанський, неб-то кепський варіянт загально-европейського костюму. Такі та ще й инші зміни костюму, 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, що-до 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 незважати 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 перстні, намисто та сережки, але й браслети. Чоловічі браслети були також у скифів, разом із гривнями та перстнями. 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, наче б-то слав'янських могилах наводить що-до

цього на великі сумніви. У могильних похоронах деревлян та радимичів браслетів немає зовсім (у великому житомирському могильнику тільки один), височні каблучки 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 перстні. А що-до 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 перстні та гривні, та й ті мали значіння почесних одзнак; що-до оздоб, що їх вживали чоловіки в масі населення, то вони зовсім невідомі. За козацьких часів, крім ґудзиків, перстнів, 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 перстнів 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*, то-що. Роздивімся їх зокрема.

а) *Стрічка*, *застіжка*, *політичка*, *жичка*, *гарасівка*, — це не дуже довгий (30—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*, цеб-то 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 просувують 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 визерунок, вирізаний з фольги або з кольорового паперу; нарешті, найчастіше, замість шкла в шпонку вставляють маленьке дзеркальце та на другому його боці видряпують на амальгамі якийсь визерунок, підкладений знову таки кольоровим папером або фольгою. Подібні шпонки трапляються иноді й на російській Україні, на Волині, де вони значно бідніші. Шпонки носять не тільки чоловіки, але й жінки.

в) Зпоміж жіночих оздоб ми вже згадували про *клóкічки*, цеб-то намисто з плодів рослини Staphilea pinnata L., що, як дуже рідкий для Европи 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 мійському 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) *Перстні* частіше трапляються у чоловіків, ніж у жінок. Особливу оригінальність виявляє один з родів гуцульських мідних перстнів: він являє собою каблучку, середню завгрубшки, а на ній зверху приоблені, звичайно три, пірамідальні малі шипи. Це наявний, хоч і дуже невинний пережиток бойового перстня, 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 перстні-печатки *(сегнети)*: в деннику 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*», цеб-то 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 кіптар, а иноді й иншу одежу; ріжного роду *клямри*, цеб-то 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 костюму, 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 де-яких 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 де-яких місцевостях, у бойків, як наприклад у селі Головацькому, чоловіки носять волосся таке саме завдошки, як і в жінок, перед святами заплітають його, а потім пишаються кучерами, 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*, — цеб-то 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 осе-

ледці в Західній Україні та в Галичині, — примушує нас припускати, що цей зачіс був одзнакою самого тільки козацького стану. Одміною, або краще сказати, упрощенням 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 Украинѣ» 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 ворота* чи *у скобки*, цеб-то 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*, цеб-то в кружок, коли волосся підстригають рівно навколо цілої голови *(без воріт)*. Щоб таким способом обстригти волосся яко мога 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, то-що.

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 де-які 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 за 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 зімою 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. Де-які етнографічні дані, що переховались у пам'яті старих людей, та в старовинних свідоцтвах, як згадувані вже руко-

писи де-ла-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. Познанський, *йоломом* 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 Ґолембіовського, — приходить до висновку, що цей *шлик*, або краще сказати, верхня частина його, цеб-то 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, то-що, не кажучи вже на 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 Марковичь.

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 *брильо*.

Шапку роблять звичайно з чорного чи сивого смушку, цеб-то обробленої шкури молодого баранця, а найчепурніші смушки виробляють з «випорків», цеб-то 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), ціб-то, 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 тімені 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 пів-століття тому їх плели з *валу*, ціб-то з товстих вовняних шнурків, що їх виробляли вдома таким самим способом, як і повсть, а саме: збиту шорстобитом вовну клали на полотно, але не верствою, а в формі довгих пасм, валяли їх, а потім виплітали з них шапки в формі зтятого конуса. Мабуть це й був той самий спосіб плетення клобуків, що його практикували за старих часів київські ченці. Підтвердження того ми вбачаємо в одній знаходці, 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 вивалюяна 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 зтято-конічної форми, вищий чи нижчий, з плоским або рідше — кругло-кулятим верхом, а *криси* його бувають або невеликі та рівні, або досить широкі та загнуті трохи вгору. Солом'яні брилі (табл. XII) плетуть із *стрілок*, ціб-то з рівних стеблин не зовсім достиглої пшениці або жита; їх перше сплітають у «плеті», чи «плетінки», ціб-то 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 смути, 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 мійська 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 де-яких місцевостях України, як наприклад, в Олевську на Волині, то-що, картузи селянської моди вражають своїм наявним наподобленням сал-

дацьких картузів, при чому воліють, явна річ, як-найяскравіші барви для околля (червону, жовту, зелену, то-що).

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

4) Верхня плечева одежа. *Кіптар*, *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, геб-то гуцулів, лемків та угорських українців. В перших та останніх він дуже короткий, а в лемків, а особливо у бойків, він досягає значної довжини, роблячись тоді дуже подібний до свити у білорусів та українських «поліщуків». За барву та оброблення сказано вже при описі жіночої одежі.

Свита у своїй первісній та, мабуть, і найстаровинніщій 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; передне полотнище розтинали зверху до низу на майбутні поли, а задне 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 замість «вусів» почали робити «склади» чи «ряси», геб-то замість клинців почали з 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», цеб-то 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, замість 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.

Що-до довжини свити, то на її відміни в ріжних місцевостях України вказують уже Ріґельман, 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. С. 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 де-яких 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 замість білих стали вживати сірі. Далі, у південно-східній частині України, а саме — в де-яких 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

[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).

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, цеб-то 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[1]), 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 инших 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 де-які автори.

Те саме географічне поширення, тільки значно правильніше, помічаємо ми й що-до орнаментації свити. На Лівобережжі на свитах не буває ніяких оздоб у формі вишивок, шнурків, петельок, то-що, 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, то-що, 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, то-що; 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 зправа наліво та застьобують її з лівого боку шкуратяною петелькою на шкуратяний *ґудзік*, сплетений у формі маленької кульки з ремінця. Сплести такий ґудзік не дуже то легко і не кожний кравець уміє це зробити, а про такого, що вміє, кажуть: «той як зробить ґудзіка, то він у нього, як паничик»... Тепер такі «шкуратяні ґудзіки» починають зникати та замісць них уживають *гаплики*, — а иноді ще гірше за те, — просто салдацькі та инші ґудзі. Комір у свиті звичайно буває не-

[1]) *Кондаковъ Н. П.* Изображенія русской княжеской семьи въ миніатюрахъ XI вѣка, СПБ., 1906, ст. 96.

високий та стоячий, хоч подекуди в Галичині трапляються й виложисті комірі. Рукава викроюють «одномірно», цеб-то 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. Чимліт описали два: перська одежа (czamarka — suknia perska zwierchnia). Та коли ловієвка на Київщині; а другий (Б. С. Познанський) місцевости не подає, але можна думати, що він мав на оці село Романівку, теж на Київщині. За Ґолембіовським, 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 зімою поверх суконної свити, і це надає одежі святочнішого вигляду.

Чемерка, чумарка, чинарка — відзначається от свити тим, що шиють її переважно не з сукна, а з легкої тканини, та що вона 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 Ґолембіовського 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. Ґолембіовський, 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 бавовня-

[1]) Труды XII Археол. Съѣзда въ Харьковѣ, т. III, ст. 317.

ної тканини; носять його самостійно, без зверхньої одежі, головно літом, заможніші люде. Крій його такий самий, як і в свиті, але часом його шиють і однобортним *(табл. XVI, c;* табл. XVII, b).

Кунтуш — одежа, безперечно, запозичена поляками у східніх народів (він трапляється у турків, татарів, на Кавказі, — грузинів, вірменів, то-що); 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 парчових тканин, або з кольорового сукна; в останньому випадку їх як-найбільше общивали 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, набірали, як це відомо, з українців.

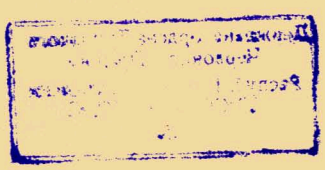
Опанча (зменшення од *опона*-завіса). У первісній своїй формі опанча коли не найстаровинніша то одна з найстаровинніших слав'янських одеж. За наших часів, вона, особливо в де-яких місцевостях, найбільше на Поділлю та в Галичині, являє собою перехідову форму од свити до *кобеняка*, бо відзначається од 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*, цеб-то примітивного килима, що ним звичайно покривають ліжко, а часом зімою, як свідчить Головацький, і вдягають його, заложивши один його кінець, накинувши на плечі та зав'язавши на грудях шнурком, що його протягнуто в загин. В такій формі ця одежа має вигляд справжньої опони, цеб-то 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*.

Чугу у лемків являє собою довгу, широку зверхню одежу з рукавами та довгим — до половини зросту, 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 «на опашки», — 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 Воронізчина), а також почасти й у східній частині, — під назвою *сірака* 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.

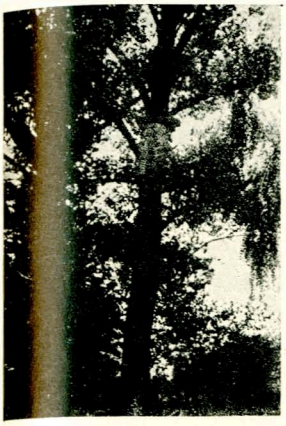
Кобеняк, кирея, сіряк — це найпоширеніша українська зверхня одежа, досить широка, щоб можна було вдягати її й зимою поверх кожуха. Головну відзнаку кобеняка від інших, так само, як і він, довгих, без стану, одеж (тулуб'ястих) становить *відлога, кобка, каптур, бородиця*, чи *богородиця*. Це — суконний 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 керепіак* він як свідчать польські автори, був дуже довго в ужитку.

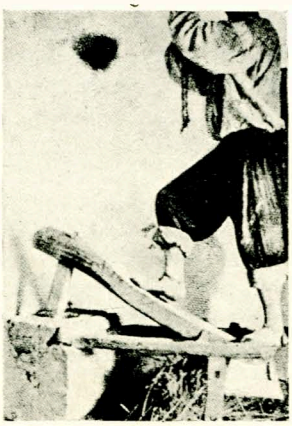
5) Плечева одежа, що її носять безпосередньо на тілі (білизна). *Сорочка, кошуля*. До кількох історичних зауважень що-до сорочки, висловлених, коли ми описували жіночі одежі, ми, на жаль, не можемо майже нічого додати з причини цілковитого браку відомостей що-до цієї частини одягу. Оскільки дослідувачі слав'янської старовини, Elijasz, Zibrt, Саввалитов та инші, могли встановити старовінність та крій 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 безпосереднє 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», цеб-то 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, на випуск. 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, цеб-то, впускаючи подол в штани. Отже, на Україні ми знаходимо тепер два головніших типи сорочки: 1) старовинний, загально-слав'янський тип, що тепер поступово зникає та 2) тип



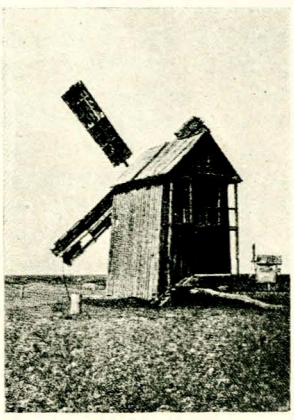
ТАБЛИЦЯ VII.

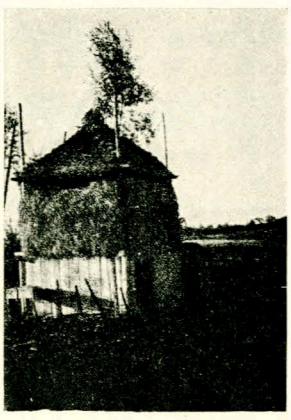
a b c



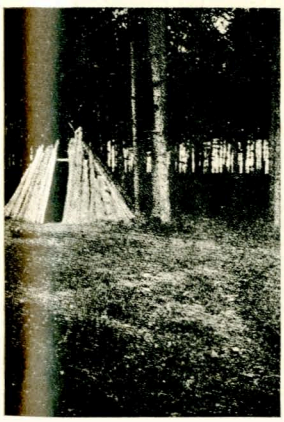


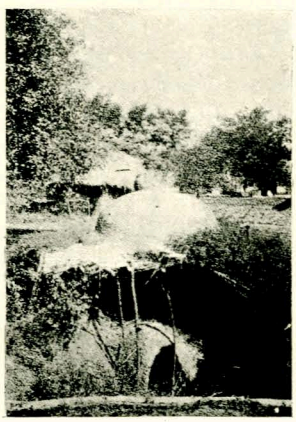
d

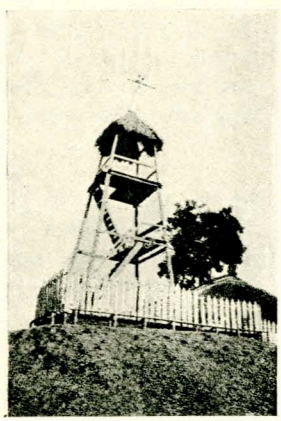




f







g h i

Державна ордена Трудового Червоного Прапора
Республіканська бібліотека УРСР ім. ДІАС
-3-

новіший, безперечно східнього походження, що випірає 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 чотирі полотнища, а наслідком того з'явились і зборки коло коміра: а що-до 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, то-що. Ширше відкритий (без чохли, ціб-то 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 що-до 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 та 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 не рідко 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. Що-до 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

[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», ціб-то з ромбічними визерунками на грудях та на спині.

вже нерідко й метальові пояси чужоземного виробу, 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 містях 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, то-що; 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 міднимі гудзиками; до них причеплена калитка чи гаманець з причандалами для паління, то-що.

Штани (перське — *іштан*), *гачі*, *сподні*, *шаровари* (*σαραβαλλα σαραβάρα*), ногавиці (?). Питання про нижню поясну чоловічу одежу, здається, найтяжче в цілій етнографії, як українського, так і взагалі слав'янського, костюму. Назви цієї частини одягу у ріжних слав'янських народів не однакові і навіть не завше слав'янські. За найпоширенішу зпоміж цих назв, здається, треба визнати назву *гачі*, що трапляється у сербів, чехів, українців і, мабуть, у поляків (gacі) та у великорусів (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 що-до того, чи історичні часи застали вже слав'ян у штанях. Чи були вони приналежністю всіх станів суспільства тих часів. — ми не знаємо; але що-до віку, то нам відомо, що не так ще давно, коло пів-століття 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 той 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 де-яких північно-арійських народів, як скажім, у якутів, то-що; хоч натяк на щось подібне й можна бачити в штанинах де-яких українських одеж нього роду, які сходяться під кутом до продовжної вісі штанів. Як свідчить Чубинський існують два крої українських штанів, що відповідають двом головним типам сорочки: 1) штани вузькі, «до паска», цеб-то 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», цеб-то, 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», цеб-то східнього типу. Ця класифікація Чубинського загалом справна, але тільки поки мова про широкість чи вузкість штанів; вона зовсім несправна що-до 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 звязане з широкістю штанів, і що в усіх північних місцевостях України, цеб-то в північних повітах Чернигівщини, на волинському Поліссі та в багатьох місцевостях Галичини, де сорочка заховала свій старовинний крій та спосіб ношення (на випуск), штани бувають звичайно вузькі, але на очкурі. Беручи на увагу існування в Великоросії штанів, що тримаються на затягуванні, чи «на гашникѣ», та значне поширення штанів з очкуром у Сербії, Чорногорії, то-що, не забуваючи з другого боку за близький звязок штанів з пояском що-до походження, ми схиляємося до припущення, що первісною формою слав'янських, а значить і українських штанів були якраз штани *до очкура*. Що-до штанів *до паска*, цеб-то 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 що-до східнього впливу, то він виявився в формі українських штанів найбільше і 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 що-до 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 чотирьох-

кутними вставками, що утворюють мішок, який об'єднує дві рівних штанини, — дуже близькі до такої самої одежі лазів, 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 північно-українського 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 незґрабні 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 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 тримається на спільному ремені. Отже, де-які очкурні штани, так само, як і північні штани до паска наближаються до західньо-европейського крою.

Штани на Україні найчастіше шиють з простого грубого полотна; з нього часто для цього роблять пейстрю, цеб-то набоїку, переводячи з різбленої дошки на полотно олійною фарбою визерунок 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 яскравожовтими або зеленими вовняними нитками на внутріпньому боці нижнього краю штанини, що його завше загортають догори, — оздоба, що, здається, трапляється ще тільки у хевсурів.

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

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 зімою, 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.

Інші приналежності чоловічої одежі.

Ціпки, топірці, тобівки, дзьобні, кубки, то-що. Конечною приналежністю кожного жонатого чоловіка, *хазяїна* чи *газди* є *ціпок*, цеб-то звичайна палиця, вирізана з ліщини або з молодого дубця. Палиця ця дуже проста, звичайно не загнута; її ніколи не фарбують, але де-які охочі до палиць оздоблюють її визерунками, 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*, — цеб-то 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*, цеб-то дерев'яну пороховницю напів-кулястої форми; її округла поверхня дуже гарно оздоблена інкрустаціями з мідних пластинок слонової кости, перламутру, тощо; часом пороховницю робили з розвилля оленячих рогів, оздоблених різьбою, то-що.

Всі ці речі починають потрохи зникати, як і взагалі вся українська одежа. Почасти це виходить з причин чисто економічних, що ведуть до як-найдешевшої одежі, а наслідком цього і до фабричного виробу її, а почасти також під впливом мійської 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 де-яких місцевостях Галичини; вони в значній мірі спільні для всіх слав'янських народів (біле вкриття голови у жінок, кіптарі та лейбики, сердаки та свити з «вусами», запаски та плахти, барва та крой сорочок, способи їх ношення, то-що. Зпоміж 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 природньої 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 що-до одягу найближаються 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, захова-лось багато пережитків колишніх *вірувань*, цеб-то 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, змінюючись, однак, протягом часу, та легко вбіраючи в себе нові елементи, що бувають занесені з-зовні. 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 довгого та уважного порівнюючого вивчання. Українські вірування знаходяться саме в такому стані, а до того ще й саме вивчання їх провадили досі без жадної системи, їх постійно плутали або з фольклором, або з народним календарем, а то ще з народньою медициною, то-що, 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 досталь. Дуже багато в них також і пережит-

---

[1]) Див.: *Чубинскій*, Труды Эксп., т. I; *Драгомановъ*, Малорусскія преданія и разсказы, Кіевъ, 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 заклинанія, (Чт. М. Общ. Ист. и Древн. Рос., 1874, кн. I); *Nowosielski*, Lud ukraiński, Wilno, 1857, то-що; Для порівн.: *de Chesnel*, Dictionnaire des superstitions, P., 1856; *Thiers*, Traité des superstitions, P., 1897; *Wuttke A.*, Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart, Hamb., 1860.

ків старовинних, переважно ще індо-європейських вірувань та культів. Сюди належать, наприклад, майже всі вірування, що стосуються до сил та явищ природи, до де-яких тварин та ріжних надприродних істот; сюди належать також і ті акти чину, що виливаються 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 що-до 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 найбільше цікавими їх категоріями, виділяючи при тому, по змозі, все, що стосується не стільки до вірувань, скільки до ізустної народньої словесности, яка знайде собі місце у главі про український фольклор. Але що вірування перетворюються на кожному кроці в міти 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 українських вірувань з питання про *космогонічні* уявління 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 до-християнських; 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 уявлінь в українських віруваннях стала відома книжка візантійського письменника Косьми Індікоплова: в українських народніх 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 уявління, 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 уявління українського народу про *небесні світила*, хоч ці уявління 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 Новоградволинському повіті сонце вже втілене в вигляді жінки, а в Винницькому повіті — це вже чоловік, з ясним лицем, його проміння освітлює цілий світ, то-що. У легенді, що її навів Чубинський (т. I, стор. 5), ми маємо один із соняшних мітів, 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 уявлінь 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», цеб-то просто, повернувшись на схід...

Отже, ми бачимо, що від давньої антропоморфізації уявлінь 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 решткн соняшного культу, ми побачимо далі, розглядаючи забобони та де-які обряди; а тепер зазначимо тільки пережитки цього культу у вигляді відповідних частинам року свят, або игр, — Весняиок, Купала, Ярила та Коляди. Звичайно, й од цих свят зосталося не багато; про «сатанинські біснування», що їх списали побожні автори *Переяславського Літопису* або «*Слова нікоєго Христолюбця*», то-що, 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 уявління про *місяць* та *зорі*, в суті мало чим одзначаються од уявлінь 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 народніх вірувань, але найстаріших зпоміж них ми не знаємо, а що-до сучасних, то вони мають на собі наявну печать середньовічних астрономічних уявлінь; уявління 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 народніми уявліннями, — це діти сонця, та місяця. Вони, однак, тісно звязані з людським життям: кожна людина має свою зірку на небі, і коли людина вмірає, зірка ця падає та зникає. В де-яких місцевостях ці очевидячки астрономічні уявлінння звязані вже з християнством, і сам бог запалює свічечки на небі для кожної народженої людини... Так само змінялися й старовинні уявлінння про *молочний шлях* (Дорога до Єрусалиму), про *комети*, що завше віщують якусь біду, то-що. *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, то-що), але разом і з цим, принаймні в сучасних народніх уявліннях видно нахил шукати для них пояснення більш-менш раціонального, як от, що сніг — це замерзлий дощ, то-що. Геть сильніше мусіла впливати на народню уяву веселка, яку уявляют 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 народніх переказах втілений у вигляді вершника, якого бог посилає, щоб карати людей за їхні гріхи: часом, правда, град насилають ріжні лихі істоти: чорти, відьми, відьмаки, то-що, 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. Уявління про вітри не відзначаються на Україні особливою оригінальністю та мають на собі очевидні сліди середньовічних розумінь про чотирі космічні вітри; що їх навіть малювали на сторінках старовинних космографій у вигляді людських обличь, як вони дмуть; вітри здімаються 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 той 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, то-що. А в де-яких 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, то-що. 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 есть і в Етногр. Від. Р. Музею Імп. Олександра III).

Українські народні уявління про *грім* та *блискавку*, явна річ, також дуже давнього походження, але в наші часи вони вже до певної міри христіянізовані. На місце старовинних громових богів, як, наприклад, дуже мало нам відомий Перун, прийшли вже зрозуміліші для народа 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 що-денну споживу. Архистратиг Михайло, святий Ілля та святий Юрій, в народніх легендах, підчас 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 хороб. Отже, виходить, що той огонь, який повстає од блискавки, є небесного походження, і його, явна річ, вважають надприродним; його або зовсім не слід гасити, а коли вже гасити, то не инакше, як молоком, найкраще козиним, або сироваткою. Зрозуміла сама собою річ, що підчас 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 підчас грози.

З небесного вогню уявління 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 де-які 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. Замість того, щоб бути в краденим з неба Прометеєм, 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 розжеврилась, 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 модернізованих переказів про походження вогню, трапляються ще й інші, як от легенда про молодого парубка, що пішов собі від батька та опинився на безлюдному острові; він почав терти «ліщину об ліщину», то-що, — але це вже новіші уявлення, навіяні літературними оповіданнями про Робінзона, то-що.

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 нашарування не тяжко побачити останки дуже первісних уявлінь. Про космогонічні та космографічні ідеї, що тримаються серед неграмотної народньої 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 *ирій*, куди відлітають пташки на зіму 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 що-до самого розуміння, то воно являє собою уламок географічного знання, що із занепадом грамотности вироділося в легенду. Сюди, ціб-то 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 де-якими 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 матіррю. «Земля мати наша», тому що вона годує людей і тварини. Бити по землі палицею без потреби вважають за великий гріх. Клятьба землею — найстрашніша клятьба; при тому звичайно цілують землю, а в де-яких місцевостях і з'їдають шматочок землі (мабуть останки середньовічних ордалій) на доказ своєї правди. Вираз недовірря: «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 доброзичливости.

Так само за святу вважають і воду; в неї не можна плювати, спорожнятись, то-що, але, однак, найчастіше вода набірає святих та цілющих якостей тільки тоді, коли вона «не почата», не запечищена 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», то-що. Дуже цікава обста-

вина, 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 звичаї, що захова́вся де-не-де, — кидати гроші в криниці, що їх вважають за святі, або в джерела в де-яких 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, то-що, витворилось уже під впливом християнських ідей: сосна — дерево благословенне, вона завше зелена, бо її дерево виявилося непридатним на цвяхи для розпяття Христа; а верба навпаки, — дерево прокляте, бо ж ті цвяхи були саме з неї зроблені; на осиці повісився Іуда, тому її листя без перестанку 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, то-що. 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 що-до 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 зате засуджена не мати свого гнізда, а за другою, — дівчина, що пішла заміж за перевертня-вужа, то-що. Сліди антропоморфізму можна було б вбачати і в українських оповіданнях про тварини, 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 міжнароднього 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 вилішив 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 народньою 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, то-що. Звідки береться в людини душа та як вона входить в дитину, — на ці питання в українських народніх віруваннях ми не знаходимо відповіди, але з них ми дізнаємось, що вона покидає тіло тимчасово — підчас 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 *переселения* в яку-небудь тварину: в собаку, коня, свиню, кінську голову, то-що, 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 що-до створення землі.

Окрему та дуже цікаву групу вірувань що-до *людей* становлять уявління про ходячих мерців, головно утоплених, самогубців та взагалі людей, що вмерли неприродньою смертю, про мавок, упирів, то-що. 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, то-що: коли їх бажання виконано, вони більше не з'являються. Доля самовбивців, утоплених, то-що, геть

гірша: вони зречені на вічне блукання навколо своїх могил чи місця своєї смерти. Потоплі під час купання дівчата, а за другими, безперечно пізнішими варіантами — 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 Великоросії, 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.

Що-до *живих людей*, то ім українські вірування, принаймні сучасні, не надають жадних надприродних сил чи здібностей. Єдиний виняток що-до цього становлять тільки *відьми* та *вовкулаки*. Відьми — це звичайні жінки, але з де-якими 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: при тому де-які 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 що-до 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, то-що) 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 комін на коті або ні якійсь иншій тварині, а найчастіше просто на вінику. Для цього вони варять якусь магічну течу та мастяться нею, явна річ, цілком голі. Звичайною метою такого лету буває вершок Лисої Гори біля Київа, де збираються відьми з усіх сторін на танці та

розгульне бенкетування (германські відьми з тою самою метою збираються на вершку Блоксберґа (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. Походження цього вірування через те дуже загадкове, хоч, мабуть, і можна було б вважати за вказівку що-до цього два зауваження, а саме: одне у de Chesnel'я, 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 розумінням дуже сутня, бо відьом ніяк не слід плутати не тільки з українськими знахорками чи ворожками, але й з великоруськими чи иншими чарівницями (sorcières, Zauberinnen), що не літають ні на Блоксберґ, 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 де-яких 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 есть там, то в дуже затертому та обезбарвленому вигляді, змішуючись з розуміннями ворожок, чародіїв, то-що, 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 великорусів 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 де-яких инших, у тому числі і в українців.

Уявління про вовкулаків, ціб-то про людей, що мають здатність навмисне, а иноді й проти своєї волі, перевертатися тимчасово

вовками, — навпаки, мають характер дуже міжнародній та поширені більш-менш по цілій Європі. В основі цих уявлінь, лежить, явна річ, загальна ідея про можливість перетворення, що її головним огнищем була, мабуть, Індія. Під назвою *ліканторпії* 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 народнім розумінням вовкулаками стають люде, що їх покарано таким способом за ріжні гріхи, головно за порушення сексуального утримання на передодні 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 великорусів уявлення про нього майже зовсім заникло та сплуталось з загальним розумінням перевертня.

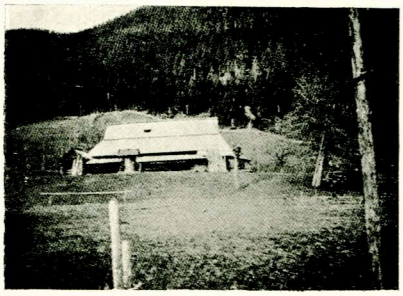
Переходячи далі до українських вірувань *у надприродні істоти*, ми мусимо передусім признатись, що з причини надзвичайної рухливости, або, коли можна так висловитись, незвичайної заразливости цих вірувань, порівнюча етнографія, здається, й досі не може сказати нічого позитивного що-до ріжниці уявлінь про наприродні істоти у ріжних народів. Тут, мабуть більше, ніж де-инде треба зважати на історію цивілізації, щоб не приймати за етнічні ріжниці тільки ріжницю рівня культури. Приписуючи нечистому духові, — дияволові, — свої власні, найнегативніші якості в яко мога прибільшеній формі, кожний нарід неминуче мусів надавати йому свій оригінальний характер, але потім, коли народи більше зблизились, легенди про чортів змішались та прибрали цілком міжнародній 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. Ксавье Мармье 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 янтола 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 як-найнехитрішим способом.

Український чорт, так само, як і його західньо-европейські

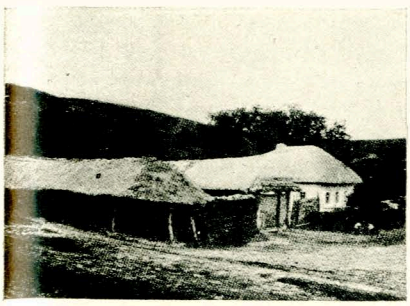
ТАБЛИЦЯ VIII.

a

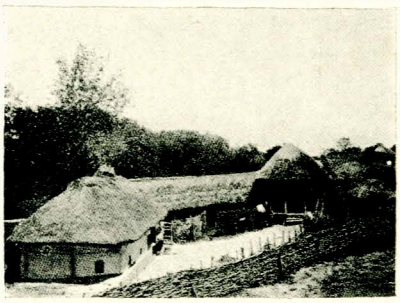
b



c



d

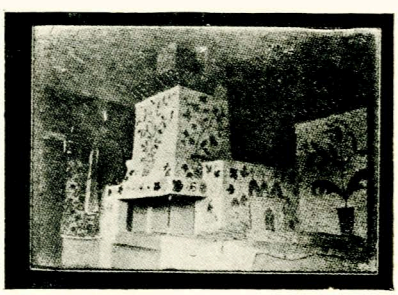


e

f

g

h



Державна ордена Трудового Червоного Прапора Республіканська бібліотека УРСР імені КПРС
-3-

товариші, відповідно недавнього походження, і уявління про нього тісно зв'язані з біблейськими та середньовічними розумінням, головно західньо-европейськими, а в багатьох рисах і з болгарськими, особливо, апокрифічними. Це виявляється зразу в українських народніх 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», цеб-то 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 вмірають, коли їх не поб'є сила божа. Є, однак, ще й инший спосіб розмножування чортів, найпродуктивніший: коли чорт мие руки та струсить з них воду назад себе, то з кожної краплі народжується чортеня. З де-яких 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 пазурями; одяг на ньому німецького крою, — найчастіше — фрак, капелюх — високий. В цих описах зверхнього вигляду чортів не тяжко вгледіти ознаки уявлінь 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 прибірає людський вигляд, то він цілком подібний до людини, тільки ззаду у нього висять тельбухи... Але чорти можуть прибірати й усі инші форми: вони перекидаються дитиною, паном, жінкою, вівцею, цапом, півнем, ріжними иншими тваринами, крім звичайної собаки, бо псів вони не люблять... В де-яких легендах, однак, чорти з'являються иноді у вигляді білого хорта. Чорт може також прибірати й форми ріжних неживих річей: колеса, клубка, хмари, вихоря, то-що, а також він уміє робитись невидким, розсипатися з гомоном та реготом...

Те, що ми сказали про народнє 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 замість люльки шматок кизяку, дати замість 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, то-що, не кажучи вже про незрозумілі та незвичайні речі, як от паровоз, телеграф, телефон, то-що. 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 без вісти 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 чу 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 її 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 «хованця». 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», цеб-то з каучуку), але найчастіше його знаходять у себе вдома, з умовою: ніколи не хреститися та не солити чортової страви, а то він може втікти, 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», цеб-то 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*, то-що. 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, то-що, які без нечистої сили, звичайно, не обходяться. А в тім, їх було б все таки більше, коли б їх не нищили святий Ілля, святий Юрій, архистратиг Михайло та інші 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 де-яких 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 підчас громовиці під дерева, як це ми вже зазначили вище, говорючи за грім.

Чортами, властиво, українська демонологія й обмежується, бо всі інші надприродні істоти, як от *домові*, *перелестники* (інкуби), *мара*, *манія*, то-що, 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, що-найбільше — 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 замість дохристіянського пантеїзму, як що 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 інші божества були й добрі й лихі, од того, як люде ставились до них та як до обставин. Досліди небіжчика В. Б. Антоновича — «О колдовствѣ въ юго-западной Руси до начала XIX вѣка» — що відповідна лагідність судових присудів у справах чарівництва залежала від того, що український народ не має тих демонологічних уявлінь, 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 що-до щасливих та нещасливих днів, зустрічі з ріжними людьми та тваринами; що-до наврочування, зав'язування вузлів, насилання хороб та иншого лиха, приворожування кохання та взагалі спричинити лихо або запобігти йому. Над дослідами що-до 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 де-які з них існують ще й досі. Серед них треба відріжняти прості *приміти*, — наприклад, зайця, що перебігає дорогу, небезпеку розпочинати щось у понеділок, то-що, — 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 допомогають 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 вибірають або ранній ранок, — «до схід сонця», або вечір, — «як зірки зійдуть», або ніч. Виконують ці вчинки «на кладці» коло води, по-за хатою «коло покутя», на такому місці «де ніхто не ходив», то-що, 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 почкребти кам'яну чи бронзову сокирку та випити напкробані крихти з водою: иноді набірають води в рот та перепустивши її через зуби в «ополоник», дають її випити тому, кого хотять приворожити, то-що. 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, то-що. Але головну силу мають все таки verba, себ-то закляття, що ними безпосередньо передається бажання. На жаль, такого роду формули знахарі переказують дуже неохочо, 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 кріавава: і кажу тобі, стань, кріавава, а як не станеш, то буде тобі те, що було тому чоловікові, що в неділю до

служби божої в гаї дрова рубає». В де-яких 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 з пересердя 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», цеб-то лиха, що його наслано також закляттям: «Уроки, урочища, підіть собі на луга, на ліса дрімучії, на степи степучії, 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 до купи 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 де-яких — 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 високії 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 матіррю, 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 менше 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 Феодосій і всі святії печерські угодники божиї, станьте мені у поміч; іду я на золотий міст, стріла мене господня мати: «Куди ти йдеш?» — Пристріту топтати рожденого, молитвеного, хрещеного раба божого N».

Озираючи тепер загальним поглядом українські вірування (крім мітологічних, що стосуються до фольклору), ми, здається, можемо прийти до висновку, що в них майже не заховалось найстаріших вірувань, які стосуються до фетишізму, та що найстаріпими виявляються вірування, що звязані 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 ґрунт вже позбавлений старовинних, примітивніших уявлінь. Певне, саме цим фактом і слід пояснювати те, що на Україні ніколи не було сектярства, яке повстає, як відомо, на ґрунті примітивно-формального ставлення до річей культу. З усіх відхилень од православія на Україні помітні бували тільки рухи чисто раціоналістичні: соцініянство 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, ціб-то 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 запезпечити себе від неї певною чинністю, що про неї викладено в попередній главі. До цієї чинности з часом приєднуються елементи комеморативні, церемонійні, сус-

[1]) *Чубинскій*, Труды Эксп., т. III і IV; *Маркевичъ*, Обычаи повѣрья, кухня и напитки малороссіянъ, Кіевъ, 1860; *Онищук*, Народный календарь (Мат. до укр. етн., XV); *Ящуржинскій Х.*, Повѣрья и обрядности родинъ и крестинъ Кіев. Стар., XLII; *Ивановъ*, Этнографическіе матеріалы, собр. въ Купян. у. Этнограф. Обзор., 1897; *Малинка*, Родыны и Крестыны, Кіев. Стар., 1898; *Сумцовъ* О свадебныхъ обрядахъ, преимущественно русскихъ, Харьковъ, 1881; Volkov, Th, Rites et usages nuptiaux en Ukraine L'Anthropologie, 1891, та 1892); *Гнатюк В.* Бойківське весілля у Мшанци (Матер. до укр. етн., т. X); *Гнатюк В.*, Похоронні звичаї і обряди (Етногр. збірник, Львів, 1912).

пільні, 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 зпоміж них, а саме обрядами річними, а потім родильними, весільними та похоронними.

Річні обряди, що на Україні, як, правда, й скрізь, звязані 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 торкатися 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 на передодні 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», цеб-то 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, то-що. 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 інші, 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 риба в морі, а засрумить 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 сходить сонце, в друге віконце — місяць заходить...» Ще одна колядка, яка має численні варіянти, оповідає про молодого Іванка: з великим військом вирушає Іванко брати місто (Львів, Камянець, Вишгород то що), 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 що-до 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 здо-

ров'я, на нове літо». Але ще краще висловлює те саме посипальна пісня:: «Ходить Ілля на весілля, носить тугу житяную: де замахне, жито росте... Роди, Боже, жито, пшеницю....» то-що.

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 сонячний характер з днем святого Юрія, 23-го 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 вола, а зелений, як верба, а багатий, як земля». На Великдень, згідно з загально поширеним повіррям, сонце *грає*, цеб-то, 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 дзвінницю та подзвонити, щоб мати добрий урожай гречки. Ритуальні страви на Україні на Великдень становлять: *паски*, цеб-то, круглий пшеничний хліб, печене порося, ковбаса, сир та особливо, *крашанки*, цеб-то, обарвлені яйця ріжних барв, особливо, червоні; ці яйця не мають безпосереднього християнського характеру, але звязані з ним певними переказами. При взаємних поздоровленнях обмінюються крашанками, але ще частіше, писанками, що мають особливий етнографічний интерес, як способом свого приготовання, так і визерунками, якими вони розмальовані. Розмальовування цих яєць робиться способом, що його вживають на півдні Індії, а особливо, на островах Зондського архипелагу, щоб робити визерунки 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 палічка, що до її розщепленого кінця вставлено маленьку рурочку, скручений шматок бляхи, чи тонкої аркушової міді. Цю рурочку майстериця вмочує в розтоплений віск в маленькому горщичку и 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, то-що, а саме: у північній смузі писанки одзначаються бідністю обарвлення (червона барва на білій) та геометричним визерунком; у середній смузі — визерунок, переважно, рослинний та яскравіший; а в південній смузі писанки відзначаються видатною поліхромією та ріжноманітністю малюнка, часто дуже архаїчного. що нагадує за перші століття христіянства, 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 шкарлущу од з'їджених яєць, кості з'їджених тварин, свячену сіль, то-що; виливають потім на могилу чарку горілки, примовляючи: «Їжте, пийте і нас грішних споминайте». Ча-

сом цокають крашанками об могильний хрест, надбивають їх, а потім віддають старцям. Крім того в де-яких місцевостях існує ще звичай виносити шкаралущу великодних яєць на річку та пускати її по воді, в певній надії, що вона попливе до далекої країни, де живуть *рахмани* (брахмани, цеб-то індуси), які не знають, коли настає Великдень, та святкують його тоді, коли до них прийде шкаралуща крашанок з України (*Рахманський Великдень*).

На передодні Юрія (23-го квітня), що його свято належить також до соняшного культу, у де-яких місцевостях лагодять *Ляльо*. Вибравши найкращу серед себе, дівчата оздоблюють 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, то-що, а до ніг кладуть кілька вінків з свіжого зілля. Потім навкруги цієї *Ляльо* 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 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, набірають повної сили весняні пісні: веснянки чи гаївки, що їх супроводять ріжноманітні гри, які мають дуже виразний весняний характер. Ці гри та пісні розглянемо в статті про українську народню словесність.

Поворіт сонця на зіму святкують у ночі напередодні свята народження Івана Хрестителя, або по народньому, — 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 осквернені и дѣвам растлѣніе». Од старовинних купальських «игрищ» зосталося вже мало чого, і сучасні купальські обряди зводяться до того, що цей день, зрання дівчата ідуть в ліс чи в поле, збірати 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 завязаними 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, то-що, 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; замість вогня 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 звязано багато вірувань, що можно здобути цвіт папороті, а також, що зібрані в цей день цілючі трави мають особливу силу, тому в цей день знахорки запасаються чародійними травами на цілий рік. Свято *Ярина*, що його святкували перед пущенням 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 значіння на Україні, і являють тепер собою рідкі, але за те дорогоцінні останки минулого.

Р о д и л ь н і 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 розкотіться. Господні голоси розійдіться... Як младенець — сідай на коня, а младениця — берись до гребеня».

Коли народини ідуть добре, то жадних обрядів, здається не виконують, а коли вони відбуваються з труднощами, то для полегшення їх беруться 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 зосновані 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, щоб 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 гребіні, від куделі, коли це дівчина, щоб з неї вийшла пряха; потім дитину загортають в кужух та кладуть її на покуті, — на найпочеснішому місці в хаті. «Місто» (placenta), що відійшла після роду, баба, разом зі шма-

точком 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 полог, породіллю обливають водою з пахучими травами, перев'язують їй живіт «матками», цеб-то, жіночими стеблинами конопель, 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», цеб-то три зліплені до куни 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, і тому її дбають охрестити, якщо є 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 повимірали, то в куми запрошують перших ліпших, явна річ, відповіднього 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*, цеб-то аршинів два-три полотна. Їх частують горілкою, а вони, п'ючи, висловлюють побажання, щоб новонароджений ріс щасливий; при тому вони решткы 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», цеб-то глини з печи, кілька вуглин та дрібну грошину і передає, — хлопчика через поріг, 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 повмірали, то охрещену дитину не вносять до хати через двері, а подають кумові через вікно, а той уже передає її бабі, висловлюючи матері як-найліпші побажання. До хати тимчасом збираються сусіди та знайомі, приносять з собою хліб, ковбаси, сіль, вареники,

то-що 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 зімою, або з барвінку, васильків та калини, знову таки бажаючи, щоб дитина росла та всього досить мала. Таку *квітку* кожний мусить занести додому, а то йому може тралитись якась біда. Останнім ритуальним вчинком родильних обрядів бувають звичайно зливки, цеб-то обряд миття рук баби. Баба приносить «непочатої» води, кладе в ночви навкрест калину, гвоздику, овес, любисток, руту, барвінок та інші 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*, цеб-то 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»...

Розбіраючи хоч трохи уважніше поданий опис родильних обрядів, — що його ми взяли майже цілком із «Труды Экспедиции» Чубинського, — ми не можемо не побачити, що всі ритуальні вчинки які становлять цей обряд, зводяться до кількох, зовсім означених категорій. Крім актів цілком церемоніяльних, як от обмін хлібом, певні привітання, то-що, більша частина обрядових актів скерована 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», цеб-то 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 дияволові 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», то-що: тому її завішують од чужих (у напів-диких 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 по-за 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 пу-

повину на сокирі або на гребіні, промовляють закляття — «Як младенець, — сідай на коня, а младениця, — берись гребіня»; перев'язують дитину матіркою конопель (родючість); кладуть під голову дитині зуб од борони (сексуальна сила), то-що. Суспільне значіння мають: одвідини породіллі молодицями після роду, родичами після хреста та приношення їй подарунків. Але особливо цікава обставина, що так звані *похрестини*, цеб-то 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 п о с т р и ж и н: ще з пів-століття тому він був дуже поширений на цілій Україні, а тепер заховався тільки в де-яких 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 та кожух. Дуже можливо, що цей обряд пересунули на дитячий вік і його виконували замість колишнього обряду першого голення, що дуже детально описаний у відомому романі Квітки — «Пан Халявський». Але безперечно, що за давніх часів постриживи 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.

В е с і л ь н і о б р я д и незрівняно численніші та складніші, ніж обряди родильні: щоб познайомити з ними читача, нам прийдеться спочатку сказати за організацію селянської молоді на Україні, організації, 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 о т а м а н о м та о т а м а н к о ю на чолі, з правильними внесками, то-що. 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 «посидѣлки», 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. Вибірають 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 високо цивілізованих. 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 недовірря 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 має право відкрито приходити до нареченої та проводити з нею ночі. Цим кінчається перший акт весільних обрядів: другий — *заручини*, це вже трохи урочистіше повторення тої самої церемонії сватання: він має вже важливіше, так би мовити юридичне значіння, бо коли жених відмовиться після заручин, то це вважають за образу, і справа дуже часто кінчається на суді.

Заручини. Коли сватання має, головно, побутовий характер, то заручини вже мають, безперечно, ритуальне значіння. Во-

ни відбуваються уже з захованням як-найбільшої урочистости, в присутності всіх родичів жениха та невісти, а головно, — відбуваються в супроводі *співу* ритуальних пісень, що їх по-за 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'являются старости, знову починаються оповідання про «мисливців», — симуляція воєнних хитрощів, і знов їх «вяжуть» 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, то-що, і тільки потім виводять саму молоду. Потім йде благословіння 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*, цеб-то 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 знізнілих гостей у дорозі. Щоб зважити все значіння цієї пісні, досить згадати, що в давніх індусів спів гимну Sûrya 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 випадку, кінці хустки прив'язуються до пальців молодої, а в Архангельській губернії, після весільного обіду, молоду віддають молодому, перевязавши 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, при тому мати сама стелить їм постіль, визнаючи вже цим право жениха зоставатися з її дочкою.

Вільце. Напередолні весілля, найчастіше, в суботу рано, в хаті молодої починають приготовляти *вільце* чи *гильце*. Так звуть конче зелену (зімою з хвої) гилку 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. Гильце ставлять на кінці столу, і воно зістається там ціле весілля, а в гуцулів його носять скрізь перед молодими. Приготування гильця 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 благословіння розпочати вити вільце. Потім, батьки молодої перші починають прикрашати деревце, чіпляють стрічки, квіти, то-що, на самому вершку його; потім, за порядком віку та близькости споріднення, роблять це й усі інші, поступово спускаючись по гильцеві 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, то-що. В одній з пісень говориться про маленьку качечку, що пливе по «дунаю», неб-то поводі, та збірає з дна його золото для оздоблення гильця. Далі пісні повторюють історію умикання молодої та куниці лукавими мисливцями; говорять про згоду дівчини, про ті пересторогн, що їй робили: не ходити раним рано до води, не слухати буркотіння голубів, не брати подарунків од молодого, то-що. В певній частині пісень молода ще й тепер просить батьків не впускати до двору молодого та його товаришів, бо коні їх кошитами витопчуть увесь барвінок у саду, то-що. 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 криваві 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, головне, з мяти 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.

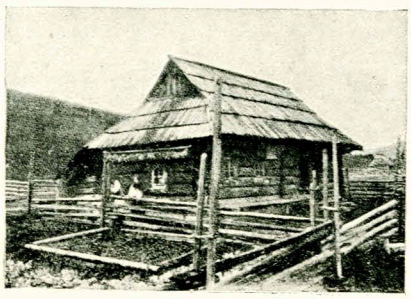
ТАБЛИЦЯ IX.

a

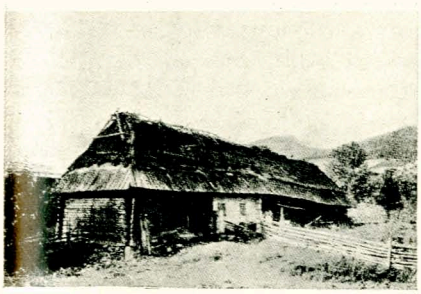
b

c

d



e



f

g

h

Державна ордена Трудового
Червоного Прапора
Республіканська бібліотека
УРСР імені КПРС
-3-

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 значіння та безперечно жертовний характер; його назва дуже близька до санкритського слова krávya, грецького — *κρέας*, латинського caro, а всі ці слова означають м'ясо (сюди стосуються теж слова крава, корова, кров, krew, то-що); ця назва натякає на те, що його вживають замість тварин, яких колись приносили в жертву. На український коровай приплітають зверху, крім образів сонця та місяця, ще вилеплених з тіста голубів, а иноді й ріжних инших тварин та їх частини. У болгарів й досі, в день святого Юрія, печуть великий напів-круглий хліб, під назвою *боговица* і зверху на нього наліплюють фігурки ріжних тварин: овець, лошат то-що; а в старовинній Мексиці, на шорічному святі сонця, у храмі відбувались 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 де-яких 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 що-до цього приготовання. Коровай мають право робити лише заміжні жінки, тай з них тільки такі, що на ту пору мають чоловіків при собі (не тільки вдовам, але й жінкам, що їх чоловіки кудись відїхали, 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)* [1]).

Зібравшись на запрошення, коровайниці, прикрашають свої голови барвінком та миють руки. Потім вони просять у старости благословіння, та, дістявши його, кладуть муку в *ночви*, наливають в

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

неї 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 люди 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* кораваю взято з Дунаю, чи з семи криниць; муку принесено в семи «міхах»; змелено муку з пшениці, що виросла на семи полях; до кораваю покладено *сім* кіп яєць, знесених *сьома* білими курками; масло для кораваю взято з *семи* кадовбів, а збито його з молока від *семи* молодих корів, то-що. На той час, як місять тісто для кораваю, 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 пять 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 кораваю, а на цей корж кладуть решту тіста. Батько молодої кладе на середину кораваю 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 Гродненщині, кидають туди виліплені з тіста фігурки сонця, місяця, голубів, то-що; такими самими фігурками оздоблюють цілий коровай навкруги. Нарешті кличуть «кучерявого» або «вірмена», цеб-то 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 відносять 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, — то-шо.

Вінчання, що звичайно буває рано в неділю, відбувається якось цілком поза всім етнографічним весільним обрядом та зовсім нічим з ним не звязане. 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 скілька грошин, шматочки хліба, скільки зубків часнику, та замочуючи волосся олією з медом, як це робиться й у ведичній Індії. Потім молода просить благословіння у батьків та у всіх своїх родичів, кланяючись кожному з них в ноги, цілуючи їм руки й ноги та тричі з ними цілую-

чись 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 діжи, що його тримають батько й мати яко могa 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» митрополіта 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 (Митрополіт Максим у 1283—1305 роках вимагав, щоб примушувати селян вінчатись у церкві). Згодом вінчання в церкві стало обов'язкове для всіх, але все таки люди вважали, що тільки виконання народніх 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 народнє 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*, набірає свою дружину. На особливі запросини до нього в двір збираються його товариші-парубки, і він вибірає 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 народнього 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*, цеб-то 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 князь, роблять між собою складчину на нього. На початках це було, мабуть, участю всіх чоловіків клану в здобуванні жін-

[1]) Полн. Собр. Зак. Р. Имп., № 9052.
[2]) «Кіев. Стар.», 1900, февраль, стор. 65.

ки 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 останнє, 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 збірає починаючи з дитячих років сина: їй підводять «коня», цеб-то подають граблі або вила, вона «сідає на них верхи» та, розкидаючи навколо себе збіжжя, тричі об'їзджає кругом діжі, що стоїть серед двору, а на ній хліб, що ним благословляли молодих. Після об'їзду старший боярин «поїть коня», цеб-то дає на граблі воду з кухлика та віддає його другому бояринові, а цей кидає його через голову так, щоб він розбився. Мати «злазить с 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 звязок весільних обрядів з соняшними святами, про що мова буде далі.

Після пього 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
По-під 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 великорусів та поляків. Коли молода живе в другому селі або в далекому кутку того самого села, то парубки з її села або кутку роблять так звану перейму, цеб-то 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 до гори 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, 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, зберігаючи при тому *глибоке мовчання*. Мати молодої бере намітку, вимає з неї шишки, кладе на місце їх свої та віддає їх з наміткою боярині. 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 де-яких 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 бояр «в'яжуть», цеб-то перев'язують їх рушниками.

Молода підчас 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, старости перестають мовчати та починають виголошувати ті ритуальні промови про куницю, мисливців, то-що, 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,

[1]) Чубинскій, Тр. Эксп., т. VII, стор. 396.

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 зусілля, — 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 набірають виразного еротичного характеру, що де-далі 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 порогу хати, просять благословення у старостів переступити поріг; тоді вносять коровай у хату та ставлять його на стіл. Хор співає пісні, що пояснюють обрядову чинність. Дістявши ще раз благословення старостів роздавати коровай усім присутнім, старший боярин цілує коровай та починає різати «золотим», як каже пісня, ножем, а підружий кладе нарізані шматки на тарілку та подає їх за чергою, відповідно до віку та споріднення, усім присутнім; при цьому як-найуважніше 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 де-яких 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 ріжу на височину своєї голови та пропонуючи її думкою Сіві або Вішну.

В де-яких місцевостях Підляшшя, крім короваю, як свідчить Л. Ґолембіовський [1]), 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, цеб-то 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, вийманочи затички з вісі воза, то-що. Батько та мати молодої в останнє 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 у всіх індо-європейських народів. Пояснення, що дає цим ударам сам молодий своїми словами, а за ним і багато коментаторів весільних обрядів, — це тільки переказ їхнього сучасного значіння, бо за давніх часів ці удари були ритуальні, маючи той самий характер, що й удари луперками підчас 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 посипальній пісні на Новий Рік, що наведена вище (стор. 185):

Комора. Зустріч молодої в хаті чоловіка цілком одповідає тому становищу, яке викрадена з чужого племени дівчина мусить мати в екзогамічній суспільності. Перше за все, вона підлягає очищенню: її та весь її поїзд переводять або перевозять через огонь,

[1]) L. Golembiowski. Lud polski, ст. 107.

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, палічкою здіймають з неї намітку та закидають на піч, в де-яких 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», цеб-то 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 індо-європейських 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 епіталамії, — пісні незвичайно еротичного змісту, що цілком відповідають тому настроєві, якого набірає 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 піяцтву і тому старанно обминали його в своїх описах, коли поставитись до нього уважно, являє собою повний інтересу пережиток старовинного культу, що існував у всіх індо-європейських 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 що-хвилини трапляються в них, — порівняння чисто величного характеру, — з биком та телицею, та за очевидні ознаки безперечного фаллічного 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 сваш-

[1]) Зміст цих пісень вказано у моїй французькій праці, надрукованій в «l'Anthropologie», а тексти для спеціяльного вивчення можна знайти в *κρυπτάδια* (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.

ками, 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. В наші часи це пояснюють бажанням попередити всяке можливе фальшування що-до 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 народнім 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 боярині 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, то-що. 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 вони не були, то-що (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, то-що. 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 веселошів, що починаються з моменту дефлорації молодої, ще на один день, а часом і на більше днів. В дійсності перезва починається вже з посольства до матері молодої з повідомленням про щасливий вислід шлюбної ночі. Бать-

ки 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 що 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*, ціб-то червону запаску, прив'язану до дручка, 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, та 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, то-що.

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 значінням. Ми могли дати тут лише загальну синтетичну картину типового українського весілля, що його окремих елементів часом не буває по де-яких місцевостях, а часом їх заступають инші. У всякім разі сподіваємось, що цього невеличкого нарису буде досить, щоб, спіраючись на наведені в ньому дані, можна було зробити де-які 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 де-які народи, як наприклад індійці в Канаді та в Мексиці, сантали в Індії, де-які племена на острові Цейлоні, де-які сибірські народи та взагалі ті народи, що в них змагання до розмноження переважає високу оцінку дівоцтва. Розглядаючи далі всі весільні обряди що-до їх суті, ми бачимо, що їх можна розподіліти 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, то-що, а далі, не маючи змоги захопити молоду си-

лою, — мирові пересправи, що кінчаються згодою, — викупом[1]) молодої; потім знову йдуть насильницькі вчинки: грабіж посагу, відвезення молодої з особливим підкресленням її чужоплеменного походження у формі обов'язкового мовчання, то-що.

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 звѣрьскимъ образомъ... и браченья у нихъ не быша, но умыкаху у воды дѣвица»; радимичі, вятичі та сіверяне «живяху въ лѣсѣ яко же всякый звѣрь... 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 бѣсовськыя пѣсни и ту умыкаху жены собѣ с нею же кто свѣщеващеся»... Тільки одні поляне «обычай имяху тихъ и кротокъ и стыдѣніе къ снохамъ своимъ... и брачные обычаи имѣяху: не хожаше женихъ по невѣсту, 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 що-до значіння цієї ріжниці, то у всякім разі в словах літопису треба визнати безперечним те, що в той час[2]) у всіх східніх слав'ян шлюб був ще *екзогамічний*, і за справжню жінку, цеб-то 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. Що-до 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

[1]) 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.

[2]) Звичайно не з XI століття, як це хотіли б думати де-які історики, а значно раніше, що, правда, цілком ясно і з тексту «Повѣсти врем. лѣтъ», де про всі ці звичаї говориться в минулому часі.

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 звязок 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, то-що.

Розгляд релігійної чинности весільного обряду, до якої ми зачисляємо співи, прикрашання гильця, вживання вінків та особливо печення короваю з молитовним звертанням до сонця, місяця та до зірок, то-що, — 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 сонящних свят та висловив припущення, що весільні обряди розвинулися з цих свят, до яких вони були свого часу застосовані. 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*, цеб-то певний означений час, коли брали шлюб. У східніх слав'ян, як і в инших народів, ці сезони відзначались грами, що їх характер з достатньою яскравістю накреслений не тільки словами літопису, але й відкликами на них з боку духовних письменників. Стоглава, то-що; характер, що його надавали цим грам не залишає жадного сумніву в тому, що вони мали безперечне шлюбне значіння, але, явна річ, не в розумінні автора літопису («бьраці не бываху...»), а в розумінні допущення молоді, що досягла певного 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 веснянних свят та «игрищ»: обрядового співу, танців, святого дерева, короваю (що заступив жертовних тварин) та тих 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 «игриш», 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* (инколи дуже глибокого, про що, наприклад, свідчить замовляння короваю в пекарні) де-яких частин весільного обряду або навпаки — *заховання* деяких архаїчних рис, що за-

никли в инших місцевостях, як наприклад жертва «бажантом» на Підляшші, то-що. 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 зпоміж 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 великорусів, 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», цеб-то не ритуального викупу, а цілком реальної покупної плати за молоду; потім, майже конечну 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 друторядні обряди, то-що. А з тих загально-слав'янських обрядів, що зникли у великорусів, найбільшу увагу звертає на себе те, що у великорусів 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 народній великоруський; це цілком зрозуміла річ, бо ж у північно-руських князів та царів мусіли досить довго заховуватись певні київські традиції. Однаковість весільних звичаїв не обмежена лише одним слав'янським світом. У всіх інде-європейських народів, — в Німеччині, в Англії, в Італії, у Франції, — народній 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, то-що, зостаючись в загальних рисах все таки той самий, він ще повніший та колоритніший.

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, решткн посуду, а иноді й страви, що була в них. Наприкінці неолітичної доби в могилах так званого домікенського типу знаходять похоронний посуд з решткамн 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 ріжноманітний характер: деревлянські могили відзначаються незвичайною простотою і навіть убогістю, а в сіверянських могилах з останками палення трапляються дорогоцінні метали, зброя, то-що. З заведенням християнства старо-

винні 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 народніх оповіданнях є кілька переказів, що дали привід припускати існування за старих часів також і в українців звичаю вбивати старих людей[1]), 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 де-яких 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 де-яких засобів, щоб душі легше було вийти з тіла, а саме: просверлюють дірку в стіні, розбірають стріху, кладуть конаючого на землю, просять паламаря дзвонити в церковний дзвін по «вмерлому», то-що. 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 щ а с л и в у р у к у, то хорий скоро сконає» [2]).

В де-яких 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», неб-то 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 кукурузи, то-що. 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.

[1]) Замітки П. Я. Літвіновоі у «Кіев. Стар.», то-що.
[2]) В. Гнатюк. Похоронні звичаї (Етнографічн. Збірник, т. XXXI, ст. 339).

а після похорону роздають на могилі шматочки його всім родичам небіжки. Ящуржинський каже, що по де-яких 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.

Вдягнувши покійника відповідно до його статі та віку, а в де-яких 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 шости 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 де-яких 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 гри 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 гри незвичайно поширені під назвами: лопатки, грушки, то-що. Ці гри, 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 ігрищ та бенкетів, що існували ще в початкову добу нашої історії та існують і досі в де-яких народів, між иншим, і на Кавказі.

На другий день після смерти починають лагодити *труну*, або, по галицькі, *деревище* (гробом у Галичині звуть могильну яму). — назва, що нагадує ті, не такі ще давні часи, коли труну видовбували із розколотого на двоє стовбура дерева, як це тепер роблять іще подекуди в горах; але звичайно тепер роблять труну з дошок. Цю працю найчастіше виконує хто-небудь з майстрів-сусідів і то завше дурно, бо за народнім 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

ТАБЛИЦЯ X.

a

b

c

Державний ордена Трудового Червоного Прапора Республіканська бібліотека УРСР імені КПРС
-3-

працю для них безпечною. В Галичині в одній стінці труни прорізують маленьке віконце для душі, що іноді відвідує своє тіло в могилі; на підстілку та на подушку для мерця вживають стружки, бо подушку не можна насипати нічим м'яким, а особливо пір'ям. Мерця, особливо в Галичині, кладуть у труну тільки після того, як прийде до хати священник 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, то-що. 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 вмірав, 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; при тому, 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: збірають дружок, старостів, бояр, свашок, то-що, 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 священникові на церкву, дружкам вилітають чорні стрічки в коси та всім присутнім роздають *проводнички*, ціб-то 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, що вміють робити це иноді дуже красномовно. А в де-яких 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*, цеб-то 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 як-найбільше 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 суґерує, 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 індо-европейських, народів, і відзначаються хіба тільки де-якими рисами особливої архаїчности, що ми, однак, спостерігаємо і в багато чому иншому.

12. Народнє 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 з-зовні, поширюється первісно-природнім шляхом та розподіляється, без порівняння, рівномірніше, становлячи дійсно загальний народній 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, цеб-то 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. Що-до народнього знання на Україні, то тут майже нічого не зроблено для до-

слідження. В програму для збірання 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 «Народнього знання», але «Південно-Західній Відділ» зостається «тимчасово» скасований і досі. Ініціятори відділу «Народнього 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 «Кіевской Старинѣ», ні в «Этнографическомъ Обозрѣніи», ні у виданнях Наукового Товариства імени Шевченка. Єдиною відомою нам спробою відновити вивчення народнього знання була видана р. 1883 паном К. Щ. «Спроба програми для збірання народнього 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 збірання 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 палічки, що на них роблять поперечні числові нарізки, коли рахунок ведеться між двома особами та мусить бути завше відкритий для перевірки. Таку палічку розколюють надвоє вздовж, і кожний з контрагентів дістає половину нарізок, що мусять сходитись з другою половиною. Як і записуючи числа на стіні, так і на барках, одиниці відзначають окремими лініями, десятки — довшими лініями, або хрестиками, сотні — якими-небудь иншими значками, що їх легко нарізувати, то-що. Таким способом зазначають досить великі числа, що в звичайній селянській практиці рідко, правда, переходять за тисячу; але, наприклад, на бирках чи *четелях* дунайських рибалок-руснаків нам доводилось бачити числа, що доходили до сотен тисяч, бо ці рибалки числять рибу *на ока* (три фунти), а тому мають до діла часом з дуже великими числами. Аритметичних 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 аритметичні 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, то-що. Найбільше вживані способи *додавання* та *віднімання* такі: спершу мають до діла з де-

сятьма 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. Вичислювання переводять так: за сотню пудів йому припадає 23 карбованців, за 50 пудів — половина, цеб-то 11 карб. 50 коп., а за 25 пудів — чверть, цеб-то 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: як би 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 «пів-кварти», або на щось инше. Крім чотирьох правил аритметики в народньому 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, то-що, 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 «косим сажнем», цеб-то двома дрючками, звязаними під кутом таким способом, щоб відділення 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, то-що, вважають ще одиниці, засновані на кількості часу, потрібного, щоб обробити дану площу, як от, наприклад, *риза*, *день*,

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

то-що. Цікаві також способи вимірів обсягу, наприклад, ливкої течі. Наприклад, щоб виміряти кількість течі в бочці вживають звичайну палічку, 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 де-яких 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, то-що. Для цього беруть палицю завдовшки 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, то-що — дасть нам такий матеріял що-до народнього знання, що про його багацтво та навчальність ми можемо здогадуватись уже з наведених прикладів.

Такий самий багатий матеріял що-до цього мусить дати і вивчення *народньої 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), то-що, і з незапам'ятного часу служать українському народові для означування часу.

Ми не будемо тут говорити про метеорологічне, анатомічне, біологічне та инше народнє знання, поготів не будемо говорити про народню 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, ґрунт для них уже розчищений.

Наприкінці нашого короткого огляду етнографічних особливостей українського народу дозволяємо собі висловити скілька 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 зпоміж 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 етнічнім 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 де-які 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, що-до етнографії, залишились цілком слав'янським народом. Польщею приходили, головно, культурні впливи європейського Заходу.

5) Етнографічні особливості білорусів та великорусів, 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[4]), Макленана[5]), Морґана[6]), Летурно[7]), Вількена[8]), Жіро-Телона[9]),

[1]) Надруковано в «L'Anthropologie», 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.

[6]) *Morgan*, Ancient Society etc., New-York, 1878; System of consanguinity.

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

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

[9]) Giraud-Teulon, Origines du mariage et de la famille, 1880.

Штарке[10]), Зібера[11]), Максима Ковалевського[12]), то-що.

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 з-зовні, 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 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, то-що. Часто всі ці акти наподоблені з вірним захованням етнографічного характеру епохи, що до неї вони стосуються; так само це помітно і що-до епох пізніших, які вже теж пережив даний народ, що його спостерігаємо. В цих ріжноманітних особливостях, серед яких часто трепляються риси й випадкові, що прийшли з-зовні, знаходять також дорогоцінні вказівки на прогрес цивілізації та культури даного народу, як от, наприклад, вказівки на умовини громадського та родинного життя жінки, то-що. 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, то-що. 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

[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 l'évolution de la famille et de la propriété. Stockholm-Paris, 1890.

захистити молодих од нещастя та всякого лиха в житті. До цих двох елементів, найхарактеристичніших для шлюбних обрядів, треба ще додати елемент *мітологічний*, 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, як-що вона науково оброблена, стає невичерпаним 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 що-йно розпочато в західніх наукових літературах; а що-до 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 багатства народнього життя. Нарешті, й все те, що тут зроблено, — зроблено помацки, випадково, без жадної системи, без найменшого знання наукових метод. Правда 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 полекшити пізнання цих фактів ученим колам західньої Європи.

Але 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 де-яких пізніших наших праць. Правда, ми робитимем де-які винятки з цього загального правила з метою з'ясувати певні точки нашої теми, що без того могли б зістатись неясними.

I.

Преозначення що-до шлюбу. Шлюб у старих слав'ян. Свідоцтво літописів. Умикання. Купівля. Пережитки цих форм. Шлюбні до-християнські обряди. Сталість народнього звичаю. Тільки виконання народнього ритуалу дає права дійсного шлюбу.

Як у більшости народів, і народня традиція українського народу надає божій волі преозначення що-до шлюбу. Китайці мають спеціяльне божество *Ynelaou* («the old man of the moon»), що звязує червоним шовковим шнурочком хлопців та молодих дівчат, що мають одружитись один з одним, і після того жадна перешкода не може розірвати цього вищого звязку [13]). В українців людина, що, як Данте, мала нагоду відвідати «той світ», бачила там старого діда, «що складав пари», звязуючи 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 де-які 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 [17]), 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 indo-européennes» та Л. Ґайґер (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 Европи, маючи

[13]) Liebrecht, Zur Volkskunde, 358.
[14]) Куліш. Записки о Южной Россіи, т. I, ст. 308—309.
[15]) Cosmas, кн. I, гл. 3.
[16]) Куникъ и бар. В. Розенъ. Извѣстія Аль-Бекри і 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.

в себе вже цілком зконституовану родину, в модерному розумінні цього слова. Але ж зґрунтована 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 тільки тому, що її зіставили з фактами порівнюючої етнографії, але й тому, що вона підлягла етимологічній критиці, втрачає де-далі все більше своє значіння. Вже Бінфе (Benfey) в своїй передмові до *Dictionnaire de Fick* вказав, що слова *sûnu* (син) та *duhitar* (дочка) не означали первісно «*народженого*» та «*ту, що ссе* (молоко)», але що їх вживала просто для означення *мущини* та *жінки*[18]). П. А. Лавровський[19]) висловив ту саму думку що-до слова duhitar, а зовсім ще недавно Д. Н. Овсяніко-Куликовський [20]) приїшов до тих самих висновків що-до цих слів. Земляк та ученик Пікте, Ф. де Сосюр (F. de Saussure), у записці, що він її склав для Жіро-Тейлона[21]), так само не визнає того тлумачення, яке досі давали цим словам і, здається, схиляється до думки, що не треба розуміти арійську родину та назви її членів у тому вузькому значінні, що досі надавали тим словам.

У всякім разі літописи свідчать нам, що старі руські слав'яне «мали кожний свої звичаї, закони своїх предків, свої традиції та свої норови (moeurs). Поляне мали лагідні й прості звичаї своїх предків: вони дуже шанували своїх невісток, сестер, матерів, своїх батьків тещ, та шваґрів. Ось як вони женилися: жених зовсім не ходив шукати собі молоду, але йому приводили її увечері, а другого дня приносили *те, що дають за неї*. Що-до деревлян, то вони жили грубо, як хижі звірі: вони вбивали одні одних, їли всякі нечисті речі; вони зовсім не знали шлюбу і викрадали молодих дівчат, що ходили по воду. Радимичі, вятичі та сіверяне мали такий самий звичай: вони жили в лісах, як хижі звірі, годувались нечистими річами і вживали безсоромних виразів перед своїми батьками та своїми невістками; шлюбу в них зовсім не було, були тільки гри поміж селами. Вони ходили на ці ігрища, танцювали там, грали в чортівські гри, і кожний звідти викрадав собі жінку, з якою він був уже в згоді що-до цього; вони мали до двох і трьох жінок» [22]).

Коли брати терміни цього літопису в буквальному їх розумінні, без тлумачення їх на користь якої небудь теорії, та припускати можливе прибільшення там, де автор звертається з похвалою до

---

[18]) Fick. Wörterbuch der indogerm. Grundsprache. Vorwort, S. VIII.

[19]) Лавровскій П. А. — Коренное значеніе въ названіяхъ родства у славянъ, стор. 26.

[20]) Куликовскій Д. Н. — Опытъ изученія вакхическихъ культовъ, Одесса, 1884, I, стор. 135, pass.

[21]) A. Giraud-Teulon, Les Origines du mariage etc. 1884, Appendice C, p. 494—503.

[22]) Так званий Несторовий літопис, переклад Л. Леже (L. Léger), Paris, 1884, p. 910.

Ми цитуємо літописний текст з перекладу Леже, за винятком підкреслених слів. Ці останні ми наводимо за Іпатовським списком (Лѣтопись по Ипатскому списку, изд. 1871 г., ст. 7—8), що переховав ці слова в точнішій редакції, в той час як у списку Лаврентовському (перекл. Леже) їх, мабуть, змінив переписчик, надаючи їм модерніше розуміння (В. Соловьевъ, Исторія Россіи, I, ст. 61).

своїх земляків, полян, то все таки виступає з очевидною ясністю, що у деревлян на початку IX століття і досить довго ще перед тим міцно тримався практикований, мабуть, з насильством звичай умикання жінок; їх підстерігали для того на березі річки, як вони йшли туди по воду. Припускаючи, що цноту полян, яка полягає в соромливості, що її вони виявляють в присутності своїх невісток, а ці останні перед своїми шваґрами, літописець зазначає з метою виявити контраст, який існував між цим народом і деревлянами (бо ж, оповідаючи про радимичів та сіверян він зазначає тільки їх звичку говорити безсоромні речі), ми маємо підставу думати, що в деревлян практикувалась поліандрія, право свекра на невістку і навіть сексуальне змішання між родичами, — речі цілком натуральні для епохи звичаю умикання (rapt). Що-до сіверян, радимичів та вятичів, то в них у цю епоху умикання було вже формою пережитку, бо практикувалось воно тільки за попередньою згодою з дівчиною на зібраннях та грах, що були, мабуть, також до певної міри шлюбною інституцією, — очевидно в связку з релігійним культом, — і були подібні до «сатанинських танців», які знаходять ще й тепер у багатьох диких народів, як це буде видко з дальшого викладу. Сам літопис надає грам це значіння, кажучи, що вони мали відношення до шлюбу: «вони не складали шлюбів, але були встановлені гри між селами». Це підтверджує инший текст з Переяславського літопису: «радимичі, вятичі та сіверяне... не тримали шлюбів, але вони сходилися з усіх боків на гри поміж селами; серед танцю ставало відомим, яка жінка чи дівчина має плотське хотіння до парубків; там взаїмно дражнили один одному почуття і серце поглядами очей, оголенням певних частин тіла, грою пальців (par le jeu des doigts), обміном перстнів, обіймами та численними поцілунками, закінчуючи пойняттям. Одні закладали після того постійні звязки, а инших висміювали до самої смерти[23])». Те саме ми знаходимо в пережитку цього звичаю що недавно ще був у Тверській губернії, де в день Ярила (фаллічне божество весни) дівчат посилали батьки брати участь у грах, аналогічних з грами старих слав'ян, з метою одружіння[24]).

Нарешті поляне практикували вже в ту епоху купівлю дівчат, заховуючи шлюбні обряди, що полягали, мабуть, в тому, що жених не ходив по молоду, цеб-то не викрадав її силою (бо ж слово *ходити* завше вживалося в літописах в розумінні озброєної експедиції), але приводив її в супроводі своїх товаришів до своєї хати, без сумніву після того, як були виконані певні релігійні церемонії в хаті молодої. Другого дня, мабуть після того, як він мав докази її невинности, молодий посилав батькам своєї дружини умовлену ціну, не маючи, мабуть, змоги з'явитися особисто з причин, що їх пояснимо ми далі. Ми тлумачимо таким способом досить неясний вираз літопису, зважаючи на те, що Аль-Бекрі в своїх записках говорить про

---

[23]) Переяславская Лѣтопись, Временник Общества Исторіи и Древностей, 1851, т. IX, ст. 3—4, у Якуніна, op. cit. V.

[24]) А. Фаминцынъ, Божества древнихъ славянъ, I, стор. 225.

шлюбний дарунок, що його виплачує жених тестеві, а також на те, що слово *віно*, як це проаналізував проф. С. Соловьов, означало в ті часи ціну молодої. Тому ми й приймаємо Іпатовський текст, що каже *за неї* (pour elle), як правильніший, порівнюючи з Лаврентовським, де ми читаємо *для неї* (à elle), бо цей останній текст, звичайно, треба вважати за виправлення первісного тексту, виправлення, що його зробив який-небудь переписчик пізніших часів, коли з причини зміни звичаїв, втрачене було вже реальне розуміння давнього тексту. Крім того, посилати посаг молодої на другий день після шлюбу, чи то взагалі після вселення молодої в хату чоловіка, — це звичай абсолютно тепер невідомий, не тільки у слав'ян, але й у якого-будь арійского народу[25]). Тимчасом *викуп* (rançon), цеб-то плату за молоду, чи краще — за її дівоцтво (*агарлик* — agarlyk, чи *право батька* у болгарів), часто дають *після* того, як молодий вступить de facto в права чоловіка[26]). Як ми це зараз побачимо, пережиток цього існує ще й нині у всіх слав'янських народів у більшменш виразних формах. Другого дня після шлюбу висилають делегацію до матері молодої, щоб однести їй хліб та пляшку горілки (*червена* чи *блага ракія* у болгарів), прикрашені червоними стрічками та калиною, що символізує невинність молодої; матеріяльні докази теж здебільшого долучаються[27]).

Зрозуміла сама собою річ, що звичай купівлі дівчат з давніх давен занехано de facto на Україні, але він практикується ще й досі в багатьох місцевостях Великоросії в формі так званої *кладки*, виплати певної суми, наперед умовленої, що її батьки жениха виплачують батькам молодої[28]). Можливо, однак, що тут маємо до діла ще з впливом угрофінських 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])

---

[25]) Відомі нам *два* винятки з цього загального правила будуть зазначені далі.

[26]) Чолаковъ, Български народни сборникъ, Болград, 1872, ст. 22, 25.

[27]) Початок цієї праці вже був з'явився в III томі *Сборника за народни умотворения наука и книжнина* (видання м-ва Освіти в Болгарії), Софія, 1890, як ми дістали видатну працю нашого земляка проф. Макс. Ковалевського (Marriage among the early Slaves, Folk-lore, XII, 1890), який трактує ту саму тему і приходить майже до тих самих висновків, вистудіювавши шлюб у старих слав'ян з точки погляду історично-юридичного. В цій праці, значно спеціяльнішій, ніж наша, читачі знайдуть багато надзвичайно цікавих і навчаючих фактів, що стосуються до нашої теми.

[28]) *Терещенко.* Бытъ русскаго народа, т. II, стор. 170. *А. Н. Мюнхъ.* 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 де-яких племен запорожських козаків жінки, замкнуті в окремих таборах, були спільні» (Ch. Letourneau, L'évolution du mariage et de la famille ст. 34). Ми дозволимо собі що-до 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 самі з себе не становили окремого якогось племени; коли вони й могли мати спільних

(гарт) 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 незаможню 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 або 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. Illa vero si forte domo paterna egreditur ministri in insidiis collecati incautam et nihil tale timentem in casses sponsi venatoris conjiciunt: quae simul atque deplorata fuerit, mittuntur alii ad parentes legati qui partim culpam depresentur, partim amoris vehementiam accusent. Tum 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...; якшо він зможе там перебути двадцять чотирі години, захований так, що його не можуть знайти, то справу з умиканням дівчини (гарт) 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, втікти 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]).

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 (M. 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 момы)*[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), вибіраючи 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, — цеб-то 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, цеб то 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

---

[32]) *П. Любеновъ.* Баба-Ега. Тырнов, 1887, ст. 74. Bogisič, Zbornik sadasnich provnih običaja u južnih slovena, Zahreb, 1874, 193, 194.

Про таку саму форму шлюбу у зирян див статтю *К. Попова,* Замѣтки о свадебныхъ пѣсняхъ и обрядахъ Вологодской губ. въ *Труды Этнографическаго Отдѣла Общества Любителей Естествознанія, Антропологіи и Географіи, т. III, вып. I, ст. 67.*

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 заспокояться од свого гніву. Духовенство не ставиться вороже до таких шлюбів і благословляє їх так само, як і всі інші[34]).

Християнство, заведене наприкінці X ст., скасувало полігамію, що була неминучим наслідком ріжних форм шлюбу, зазначених у літописах, і коли воно не знищило остаточно умикання, то все таки в великій мірі обмежило його, так само, як і звичай купувати молоду. Розуміється, що так само намагалися скасувати «гри та чортівські танці» та шлюбні церемонії примітивного культу, що без усякого сумніву існували у старих слав'ян у формі жертв, співів та танців, які мали характер аналогічний до того, що його помічають у де-яких ритуальних танцях сучасних дикунів[35]), і що його знаходять у певних деталях сучасних шлюбних церемоній на Україні. Але як то буває завше і скрізь, нова релігія, заведена адміністраційними заходами, вкрила тільки тонкою поверховою верствою ту віру, що глибоко була закорінена в душах. *З Правила* митрополіта Іоанна (XI ст.) бачимо, що за його часів шлюби звичайні громадяне брали без релігійного благословення і що серед народу існувала думка, наче б то це благословення обовязкове тільки для князів та бояр[36]). Брали шлюб без релігійного благословення і пізніше, і це викликало відповідні проповіді а иноді й суворі заходи з боку церкви. Митрополіт Максим (1283—1305) поборює такі шлюбні союзи і наказує винуватих силою вінчати в церкві[37]). Український народ, що й досі ще обходить де-які свята з стародавнього культу Сонця, що дотримує дуже велику кількість цілком поганських ритуалів, шанував свої старі шлюбні обряди з звичайною своєю впертістю, не вважаючи на інструкції київських ієрархів та переслідування, иноді й кріваве, з боку як світської, так і духовної влади в князівський період і потім, після того, як Україну анектувало Московське Царство, що вже тоді устами Стоглавого Собору (1551 р.) анатемувало всі шлюбні поганські обряди. І це шанування звичаїв предків так закорінене в українців, що вони й тепер ще виконують стародавні шлюбні обряди, не вважаючи на діяльність квапливих «урядників», що забороняють навіть молоді співати на сільских улицях та збіратися на вечорниці. Побіжно зазначимо, що й нове релігійне

---

[33]) Beauplan, op. cit. 115—118.
[34]) *Бойевъ*. Къ брачному праву болгаръ, ст. 9—10.
Чолаковъ. Български народни сборникъ. 1872, ст. 27.
[35]) Elisé Reclus, Les primitifs, 105; Liebrecht, Zur Volkskunde, 394—395.
[36]) Русскія достопримѣчательности, Москва, 1915, I, ст. 94 і 101
[37]) Якушкинъ, op. cit. ст. IX—7.

ТАБЛИЦЯ XI.

Державна ордена Трудового
Червоного Прапора
Республіканська бібліотека
УРСР імені ХПРС
-3-

ження Лева Толстого вважає народні шлюбні обряди за «поганську справу, дуже огидну»[38]).

Наведемо тут факт, що може здивувати европейського читача, але він дозволяє з'ясувати собі до якої міри обряди мають силу на Україні: релігійне благословення шлюбу не вважається достатнім для того, щоб молоді могли розпочати шлюбне життя. Вони не можуть закласти родини, поки не виконають усіх церемоній, наказуваних звичаєм, церемоній, що в своїй цілості, як ми це побачимо далі, становлять повний ритуал шлюбу в драматичній формі. Тому трапляється дуже часто, з причин цілком зовнішніх, що релігійне благословення вже доконане, але самий шлюб в повному розумінні цього слова, цеб-то церемонія наказувана певним ритуалом, одкладається на кілька тижнів[39]). В таких випадках молода живе й далі у своїх батьків і фактично зостається тільки молодою, а зовсім не жінкою свого легального чоловіка, аж *до весілля*, цеб-то до шлюбу згідно з народнім ритуалом[40]). Коли молодий умре після церковного благословення шлюбу, то молода продовжує носити ім'я дівчини. Так само молоду, що вмерла до *весілля*, вважають за дівчину і хоронять з наказаними звичаєм для похорону дівчат церемоніями[41]).

Цей звичай викликав навіть інтервенцію імператорського російського уряду, що «дбаючи постійно про добро своїх підданих», знайшов цей звичай мабуть мало побожним, а може й шкідливим що-до збільшення населення. За цариці Катерини II, р. 1774, опубліковано указ, що виходив од Російського Найсвятішого Синоду: «Дійшло до відома її Імператорської Величности, ніби в Малоросії шлюби беруть таким способом, що, після шлюбного благословення в церкві, молоді проте розлучаються, зостаючись протягом багатьох років у своїх хатах окремо аж до часу виконання того, що в їх мові і згідно з їхніми звичаями звуть шлюбним *весіллям;* де-які з них після доконання згаданого таїнства розлучаються на ціле своє життя... Найсвятіший Синод наказує обовязувати молодих підпискою, перше ніж вони вийдуть з церкви, не розлучатися під загрозою кари, призначеної за прелюбство, та щоб наказати всім тим, що оженені й зостаються розлучені, безодмовно взяти своїх жінок до своїх хат і жити з ними шлюбним життям[42]).

---

[38]) *Пословицы на каждый день*, изд. «Посредника», ст. 58—59. Про боротьбу західної церкви проти стародавніх шлюбних обрядів див. Beauchet, Etude histor. sur les formes de la célébration du mariage, P. 1883, 29, 32, 44, 47 etc.

[39]) Ф. Николайчукъ, Новыя свадебныя малорусскія пѣсни. «Кіевская Старина», 1883, II, ст. 374.

[40]) Це, однак факт не ізольований. У старій Мексиці після шлюбного благословення відбувались шлюбні урочистості, що тривали двадцять дев'ять день. Поки не кінчались ці свята, шлюбне співжиття молодих не дозволялося. Letourneau, L'évolution du mariage et de la famille, ст. 217—218.

[41]) Чубинскій. Очеркъ народныхъ юридическихъ обычаевъ въ Малороссіи. Записки Имп. Р. Географ. Об-ва по Отд. Етнографіи, т. I, ст. 689. А. Ефименко, Народныя юридическія воззрѣнія на бракъ. Знаніе, 1874, I, 34.

[42]) Полное Собраніе Законовъ Россійской Имперіи, № 9052.

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 вивчанні 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, то-що. 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*, цеб-то 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 грішмі 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 обовязку дівчат. Парубоцька громада має також обовязок щорічно вирубувати лід на річці в формі хреста для релігійної церемонії свячення води на Водохреща. Дівоцька громада має за свій спеціальний обовязок організувати нічні сходини, літом надворі *(улиця)*, а зімою — 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,

[43]) Див. *Ефименко*, цит. стаття; *Зібер*, Еще о братствахъ, Слово, I, 1881; *Якушкинъ*, Обычное право, 1875, ст. 110; *Сумцовъ*, Досвѣтки и посидѣлки, Кіевская Старина, 1886, III, 431; *Н. Чернышевъ*, Къ вопросу о парубоцтвѣ, Кіевская Старина, 1887, XI, 491; *Бориковскій*, Парубоцтво, Кіевская Старина, 1887, VIII, 765.

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 інші звичаї, — пережитки 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 да дівоцька громади, — не що инше, як уламки того, що ми знаходимо ще тепер в майже незайманому вигляді на островах Пало (Palau), в населення Віндія (Vindhyas), у хондів (Khonds) у дегуангів (Dehouangs), ураонів (Ouraons), купуїрів (Koupouires), то-що, 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 що-до 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 вибірати 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 Великоросії, як це свідчить проф. Сумцов, батьки по своїй волі розпоряджають долею своєї дочки. Часто навіть у шлюбних піснях молода накликає кару божу на своїх батьків за те насильство, що вони доконали над нею[46]).

Сватання — це вже перший акт шлюбних церемоній і відбувається воно згідно з 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 зпоміж членів родини; найчастіше — *дядько* (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 галузів арійської

[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.

[45]) *Elisé Reclus,* 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, Cérémonies et coutumes religieuses des peuples idolâtres, Amsterdam, 1723, II. Religion des Africains, 3. 20, 21 та у Gaya, Cérémonies nuptiales de toutes les nations, 1880 (передрук), p. 165.

[46]) *Н. Сумцовъ.* О свадебныхъ обрядахъ преимущественно русскихъ, Харьковъ, 1881, ст. 25.

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 де-яких 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 де-яких 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 дівчіна 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 сужену 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 втікла 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

[47]) I. de Saussure в своїй замітці для Giraud-Teueon, 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 де-яких 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 де-яких 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), Bogisič, Zbornik sad. pravn. obič, 254—258.

[50]) У бойків у Галичині батіг дружби прикрашають стрічками та маленькими дзвіночками, що звуться там — колокольці. Olga Roszkiewicz. Obrzędy i piesni weselne ludu ruskiego we wsi Lolinie, Kraków, 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.

гостинність, яку їм виявлено. Запідозрюють їх, що вони 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 шукаючі охорони коло цього родинного вівтарю, 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, рогачі, то-що, ціб-то 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 шарфу, 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 старости, 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 (rançon). Всі сідають за стіл і починають пити, запросивши також на цей бенкет своїх ближчих сусідів.

Ці звичаї, що прямо наподоблюють умикання молодої і потім мирно 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, то-що. А то ще иноді залишають наподоблення умикання і починають пересправляти просто про купівлю, вживаючи найархаїчніших виразів, як наприкл.: «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 обовязково 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 «Probenächte», існували ці звичаї у багатьох инших народів, а також у де-яких диких племен[52]). 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.

3.

Заручини. Хитрощі. Благословення молодих хлібом. Почесне місце—посад. Співи. Гимн 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 народній ритуал, а це вже вказує на колишній релігійний характер церемонії. Цей хор грає абсолютно ту саму ролю, що вона йому належала

[52]) Див. що-до цього звичаю та до провізоричних шлюбів дуже цікаву, видрукувану в дуже невеликій кількості примірників працю: F. Fischer, Les nuits d'épreuve des villageois allemands avant le mariage, trad. par un bibliophile. Bruxelles, Gay et Doucé, 1877. Див. також Zeitschrift für Ethnologie, H. V., 1887, S. 376.

Що-до 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, то-що див. Liebrecht, Zur Volkskunde, 378, 379; *Bernard-Picart*, Cérémonies et coutumes religieuses chez des peuples idolâtres, Amst., 1723, II, 382; *De Chollières*, La foreste nuptiale. P. 1600 (rèimpr.), Brux. 1865, pp. 152—154; Gaya, Cérémonies nuptiales de toutes les nations, P. 1610 (réimpr.), 68.

В Фінляндії цей звичай спати з нареченою цілий тиждень, не скидаючи з себе більшої частини одежі, має назву «*тиждень штанів*» (Laumier, Cérémonies nuptiales des peuple anciens et modernes, P. 1830, 23. Що-до подібних звичаїв у Курдів див. E. Kovalevsky, Les kourdes et les jezides, Brux., 1890 (Extr. du Bull de la Soc. Royale Belge de Géographie).

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. Николайчукъ, op. cit. «Кіев, Стар.», 1883, ст. 370.

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 значіння ритуалу і всіх церемоній, що 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 рідне 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 зпоміж 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 [55]). В Галичині, у Бойків, староста молодого оповідає цілу казку; він розказує, що вони допіро загубили квітку подібну до цієї (тут він показує папірову 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. Тоді приводять молоду [56]), що має в руках вінок, загорнутий

---

[55]) *А. Верещинська*, op. cit.

[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 хитроші, яких вживали підчас 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, Cérém. nupt. 38—39),

у хустку. В той час, як молодий низько їй вклоняється, вона кладе йому на голову вінок поверх шапки, — бо ж ізпоміж 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'язуї її до пояса[57]).

Після цих церемоній починається урочисте благословення молодих. Дружко, або частіше хатній староста[58]), цеб-то 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 в гору, а в другу руку хустку, що за її кінці мають триматись молоді. Після того він просить батьків молодої дати молодим своє благословення. Тимчасом молоді, кожний собі, б'ють перед батьками по три низьких поклони, а тоді батьки дарують їм хліб, зложений з двох однакових буханців, з'єднаних докупи, а також сніп жита, символ родючости. Принесені загодя з клуні чотирі 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 обовязують 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, то-що. Одна з цих пісень, — мабуть одна з найархаїчніших, — належить без жадного сумніву до найдавнішого культу; в ній молоді уподоблені до небесного подружжя, — Місяця та Вечірової Зорі, а їх батьки — до батьків всесвіту — неба та землі:

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 Français peints par eux-mêmes. 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.

[58]) У гірських мешканців Галичини старостів вибірають зпоміж рідні, кумів чи инших селян, що користуються повагою, на це вказує їх назва — *батьки*. Наука, вид. М. Наумовича, 1889, VII (липень), ст. 412.

[59]) Иноді цю прикрасу роблять пізніше, тоді як готують *коровай*. Ми ще матимемо нагоду вернутись до цього.

[60]) *Чубинскій*. Труды этнографическо-статистической экспедиціи в Западнорусскій край, т. IV, СПБ., 1877, ст. 67, № 3 та 4.

[61]) *Е. Р. Родакова*. Свадебные обряды села Орловки, Славяносербск. уѣзда, Екатеринославск. губерніи, 1888 (рукопис).

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 гимна 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-за столу таким самим способом, як заводили сідати, цеб-то даючи їм обом, або принаймні хоч самій молодій, в руки кінець хустки, що її за другий кінець тримає староста. Українські етнографи ріжно пояснюють 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 Великоросії 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[65]). Явна річ, що це не що инше, як просто наподоблення чину умикання чи про-

[62]) Ми будемо далі вказувати таким способом числа пісень із збірника *Чубинского*, що його заголовок зазначено вище. Що-до 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. comp. d. usi nuzziali, 275—276.

[64]) *Боевъ*. Къ брачному праву болгаръ, стр. 40.

[65]) *П. С. Ефименко*. Матеріалы для этнографіи русскаго населенія Архангельской губерніи. Бюллетень Имп. Общ. Любителей естествознанія, антропологіи и этнографіи, т. XXX, ч. V, Вып. I, стр. 82 и 94.

дажу, яке було додане до якоїсь ще стародавнішої церемонії, де хустка грала ролю мітологічного 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 що-до 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.

Гильце—священне дерево. Його приготування. Співи. Приготування вінків. Запросини на весілля. Покладання вінка на жениха.

На передодні весілля, в хаті молодої роблять *гильце (вільце, ільце)*[67]); це звичайно буває рано в п'ятницю.

Гильцем звуть маленьке деревце, або велику зелену гилку (зимою беруть для цього шишконосні дерева), що зрубав у лісі сам молодий з своїм дружком у *благословенний час*, до полудня. У гуцулів — це верховіття сосни з трьома *колами* гилячок, завше у парному числі[68]). Гильце втикають у хліб і оздоблюють його гусячим пір'ям, маленькими пучечками ріжних квіток, вівсом, калиною, вінкою, рутою, то-що, позолочуваними горіхами, яблуками (символ родючости), кольоровими стрічками та запаленими свічками. Ставлять його на стіл у кутку навпроти образів. В більшості місцевостей гильце годиться лишати в хаті на ціле весілля. В Галичині його носять перед молодими підчас 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 гильце. Батьки молодої перші починають це, навішуючи оздоби на вершку дерева, інші чіпляють далі, згори до низу, дотримуючи, що-до черги

[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 národním podání. Novočeská biblioteka, č. 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 пристроене 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». Phallism, a description of the worship of Lingam-Yoni in various parts of the world etc. Lond. 1889 (privately printed), p. 10.

шаблів, порядку ведповідно 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 гильця, подалися в подоріж до моря збірати *золоте пір'я*, що його згубила мітична пташка летючи над садом; збірати на жовтому піску золоті піра, що щука-риба там зоставила; податися до саду рвати там листя вінки, васильки та калину; принести пів-снопа вівса, то-що (id. №№ 9, 99, 101, 122). В одній з пісень мала качечка пливе по дунаю, цеб-то по воді (бо ж «дунаї» — дуже старе слав'янське слово, що тепер означає річку Дунай, і що його корінь знаходимо в усіх назвах річок на півдні коліщньої Російської Імперії: Дон, Донець, Дніпро, Дністер, Дунай, — заховало в народніх піснях своє примітивне значіння — *вода)*, і збірає на дні золото, для оздоблення *гильця*[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 переконаю дівчину втікті 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 де-яких 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 що-до 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:
— Запірай, батеньку, ворітця,
Не пускай Івасенька молодця,

[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).

Бо приїде Івасенько з боярами
Та й витопче сад-виноград коніками.

(Чуб., № 136).

Нарешті, в де-яких 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 що-до 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 *гильце* там майже невідоме. Весільні пісні там мають назву «плачи» чи «голосіння» (*«вытье»*). І справді, вони не що инше, як «*оплакування*» молодої, наче б 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 *гильце*, 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 плели?
Ой є в городі хрещатий барвінок,
З того ми будемо князеві вінок плели.

(Чуб., № 93).

Барвінок, вічно зелений, що зостається свіжий навіть і під снігом, — це символ першого кохання та шлюбу. Тому то на Украї-

їні його вживають для весільних вінків. З економічних міркувань весілля святкують найчастіше в осени, а то й зімою, 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 застромленним 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'ют 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 привязують 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. Тимчасом 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 фіґури кадрилю, і після того церемонія скінчена[74]).

---

[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 ведмідя, якого забили, та які переводять цілу низку церемоній перед захопленим фокою, або першим зловленим оселедцем. Elisé Reclus, Les primitifs, ст. 21—22.

[74]) O. Roszkiewicz, Obrzędy i piesni weselne ludu ruskiego we wsi Lolinie, Kraków, 1886, 7—11.

Інші 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).

Підчас 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:

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[75]), 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

[75]) Abbé Fleury, Moeurs, des Israélites et de chrétiens. P. 1766, p. 59. Про значіння та історію звичаю вінків див. *Joachimi Hildebrandi*, De nuptiis veterum christianorum, Helmst. MDCC XIV, 78—79. — *Steinberg*, Historische Abhandlung von dem Hochzeits-Kränzen, Breslau, 1764. — *Brissonii*, De veteri ritu nuptiarum, Amst., 1662, pp. 14, 50. — *De Chollières*, La foreste nuptiale, P. 1600 (reimpress. de Brux., 1865) p. 14; — *De Gubernalis*, Storia comparata degli usi nuzziali, p. 161; — Wood, The wedding-day in all ages and countries, I, 1869, 2 v., etc.

[76]) Що-до 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, стр. 79—89.

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 гильце та вінки готові, молода з своїми дружками іде на село запрошувати на весілля, а хор, як це вже він робів 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 напряму 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 священника 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 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

---

[77]) Beauplan, op. cit. p. 123. В Болгарії і тепер старости, ідучи вперше до хати батьків молодої, мають вінки на головах.

[78]) В де-яких місцевостях, крім хліба, курки та вишиваної хустки та ще платні грішми за вінчання, молоді мусять працювати на священника, кожний три дні (A. Wereszyńska, op. cit.). Касти жерців не існувало у східніх слав'ян, і ці звичаї могли бути занесені з Візантії, чи з західньої Європи підчас польського панування на Україні. Цікаво тут зазначити, що у Бойків, у Галичині, староста молодого приносить священникові «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 барсукової шкури, спеціяльно призначену для цього звичаю («Живая Старина», СПБ. 1890, I, 128). Дуже цікаве пояснення цим «дарункам» священникові у Франції дає Ломьє (Laumier). — Настоятель чи священник, 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 священникові 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 монастиря св. Женевьєви мав право на цей прибуток. Настоятель Saint-Germain l'Auxerrois мав половину цього прибутку з своєї парафії, а також із парафії св. Евстафія (Saint-Eustache). (Laumier, Cérémonies nuptiales des peuples anciens et modernes, P., 1830, p. 92). Що-до пережитків сеньоріяльного 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.

не має 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 зустричі 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. Іноді 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», то-що[79]). За часів Боплана особи, що їх посилали молодий та молода просити на весілля, повинні були говорити, тримаючи палицю в руках[80]).

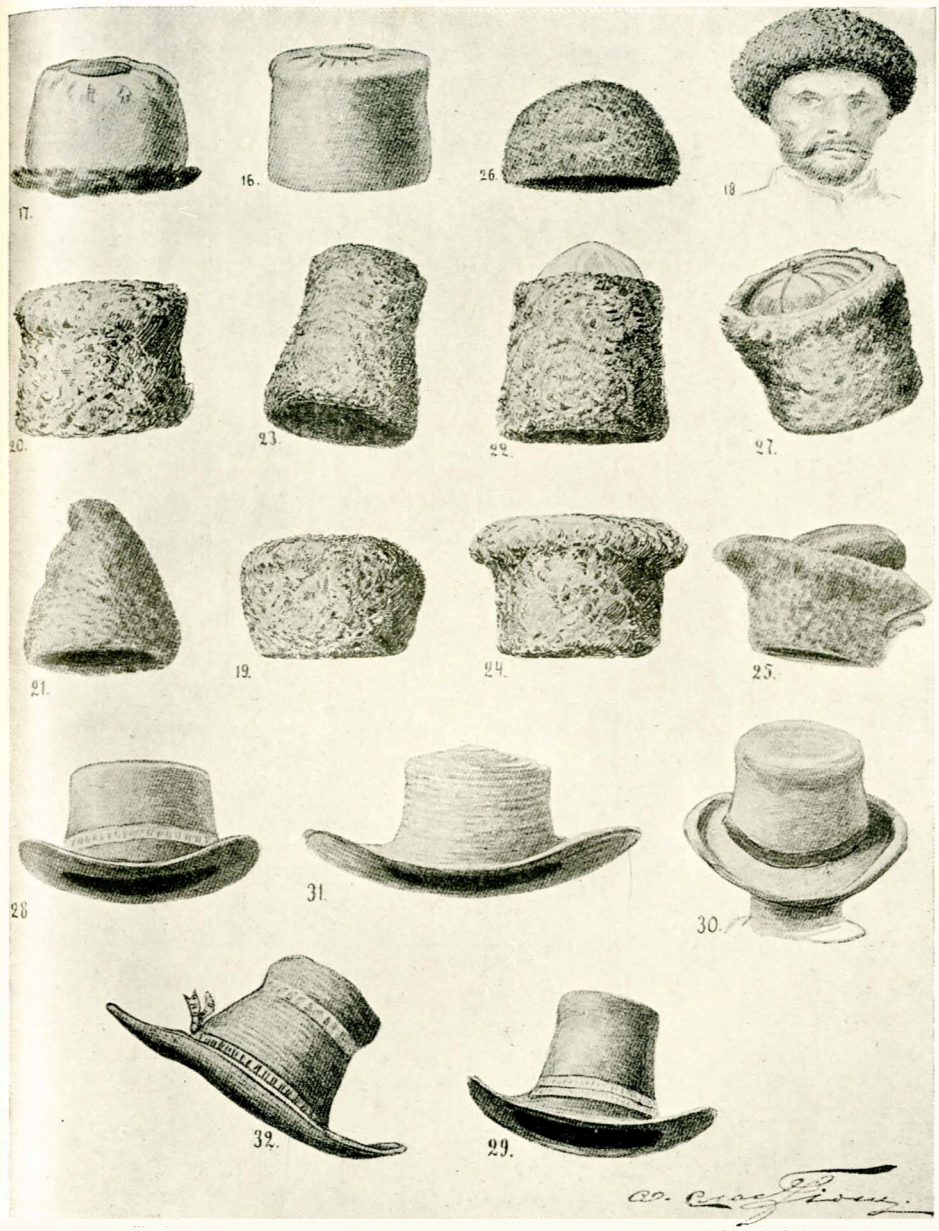
Перед одходом молодої з хати їй дають дарунки, звичайно шматки полотна, рушники, курку чи хліб, що їх забірають дружки молодої, що з нею ходять. До того їй додають трохи дрібних грошей, щоб вона мала «на підківки до своїх чобітків». Коли в родині є дівчина, вона пристає до кортежу, як тільки її запросять, і таким способом кортеж стає все численнішим. 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 до дому, незмінно в супроводі своїх дружок. В хаті, чекаючи на неї, починають лаштувати посад, цеб-то 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, 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 вхо-

[79]) Серед инших слав'янських народів найближчі до українських способи запросин на весілля та формули самого запрошення знаходимо в Болгарії (Bogisić, Zbornik sadasnih pravnih običaju u južnih Slovena, Zahreb, 1874, 257) та в Сербії і на Черногор'ї (Ami Boué, 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.

ТАБЛИЦЯ. XII.



Державна
Черн
Респуб
У
-3-

дять 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 веселлі 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 силомінь.

[81]) «Наука», 1889, VIII, 474.

Скриплять-риплять воротечка тисовиї,
Іржуть, іржуть конїченьки воронії,
Сховай мене, моя матінко, в гостеньки до нас;
Сховай мене, моя матінко, у комору,
Щоб не взяли сії гостеньки із собою,
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 не допустима 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 де-яких місцевостях цей вінок цілком подібний до вінка молодої. Тоді старший боярин вдягає на жениха свою шапку, щоб той не був з непокритою головою. Тимчасом 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 співа-

[82]) Чубинскій. Труды экспед., IV, ст. 646.

[83]) 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 intérieur du grand seigneur français au XV siècle (Nouv. Revue,

ються 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 куту 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. 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, то-що. Підчас цієї церемонії молодий сидить за столом у шапці[85]). Явна річ, що тут маємо деформацію примітивного обряду, що у данному 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 значіння і що, без жадного сумніву, фігурував колись, як жертвенна річ. Що-до етимології самого слова, то одні (Ящуржінський) гадають, що воно походить од московського слова *кроить*, по українському *краяти*, а инші (Сумцов) вважають, що воно походить од санскритського корня *kr, чинити;* санскритське слово upakárika означає рід пирога, а литовське слово kataïszis — 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, то-що. Беручи на

1890, Octobre, p. 619). В XIV столітті ці приправи грали також дуже важну ролю у закупках на весілля. Див. Ed. Foresier, Baptêmes, mariages et sépultures au XIV siècle à Montauban. Mont., 1884, 9—10.

[84]) «Наука», вид. Наумовича, 1889, VIII, 476.

[85]) Там само, стор. 475.

увагу, що український коровай так само має форму ріжних тварин, або частіше ще ріжних частин їх тіла, як от голова, роги, то-що [86]), назва цього хліба, який замінив собою жертвенне м'ясо, мусить мати етимологічний звязок з санскритським словом *krávya*, грецке *ἄγκρε*, латинське *caro-nis* — м'ясо, старослав'янське *крава*, московське та українське *корова*, польске *krowa* [87]), так само як і слав'янське слово *коровь*, польске *krew* і т. д., — *кров*.

У всякім разі не може бути найменшого сумніву що-до значіння цього хліба як жертви, а також і до його звязку з культом сонця, як це читач зараз побачить.

На Україні коровай годиться робити виключно тільки молодицям, що на той час живуть з 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, то-що [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 її 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 мають 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 сим-

---

[86]) У Болгарії, на св. Юрія, — 5 травня — 23 квітня (Юрій — сонце в слав'янській мітології), 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 значіння. 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. Wereszczyńska, 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 де-яких 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, то-що*) і про який буде мова далі (Николайчук, op. cit.; «Кіевс. Стар.», II, 1883, стр. 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, то-що 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.

волічний 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 підчас 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* 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:
Хороші коровайнички
Коровай бгають
Та сиром поливають.

---

[89]) Н. Янчукъ, Малорусская свадьба въ Корницком приходѣ Сѣдлецкой 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; Bogisič, Zbornik, 257) та у румунів (Reinsberg-Düringsfeld, Hochzeitsbuch, 53).

[90]) Слово архаїчне. Тепер слово «міх» не вживається в цьому розумінні; замість нього вживають зменшене — *мішок*.

З середини 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 здивувалися.

(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, то-що. Боки оздоблюють подібними фігурками, зробленими також із тіста; вони наподоблюють птахів, ріжну скотину, роги, *копита,* хвости, коров'ячи дійки, то-що[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

[91]) Мабуть відгомін цього звичаю являють собою подібні маленьки фігурки (півнички, качечки, то-що) на коржі, що їх приносять молодій на другий день після весілля в певних місцевостях Великоросії (Пономаревъ, Обрядовые обычаи, «Сѣверный Вѣстникъ», іюнь, 1890, ст. 79).

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*, наче б то 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, цеб-то *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 *дивень* 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 *леженъ*, — довгий хліб, що його дарують молодим на другий

[92]) З причини їх подібности до фаллуса, шишки стали символом плідної сили природи. Müller, Glaube und Kunst der Hindou, 301, та Kreutzer, Symbolik, II. 108, цит. у Edelst. du Méril, Des formes du mariage et usages populaires qui s'y rattachent (Etudes sur quelques points d'archeologie et d'histoire littéraire, 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).

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, 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,
Позадиралиґ ноги...

Піч наша регоче,
Короваю хоче,
А припічок усміхається,
Короваю сподівається,
А лавки дригають,
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
Срибниї плечі,
Орловиї крила,
Щоб коровай гнітила,
Поцілуймося
Хто кому рад.

(Чуб. №№ 498, 501, 545, 546, 550, 555, 572; «Степ», стор. 225).

[93]) A. Wereszczyńska, op. cit.

Потім ставлять діжу на місце, а коровайниці, жартами, 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, «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 веселістю: «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 чотирі, 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 —

Цеб-то молодого та його сужену. (Чуб. № 584).

Ще раз вихваляють коровай, як даний Господом Богом; про нього кажуть:

Ясний, красний,
Як місяченько,
Як яснеє сонечко.
(Чуб. № 598).

---

[94]) A. Wereszczyńska, op. cit.

Потім кладуть коровай на віко діжі, застелене навхрест двома вишиваними рушниками, ставлять віко на голову молодиці, і вона несе його до комори[95]).

6.

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 молодий зраня зостаються кожний у себе вдома, готуючись до цієї церемонії. Молодий вбирається; роблять також і в його хаті *коровай*, ставлять *гильце*, потім староста, перехрестивши двері палицею, веде молодого у двір. 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 значіння, 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]).

---

[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 культа Soma. Сому готували сім жриць, яких стародавній містицизм ідентифікував з сіма 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. (Що-до культу Сома див. Д. Овсянико-Куликовскій, Опытъ изученія вакхическихъ культовъ, Одесса, 1884, ст. 146).

[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

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 чепляють в волосся молодій багато монет, подарованих од молодого а також окрайчик хліба, а батько молодої, тітки та сестри в перших додають кілька голівок часничку, 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[98]). Це в останнє молода носить дівочу зачіску, її мати кладе їй на голову останній вінок, який вона має дістати[99]).

Пісні, що їх співають при тому, повної 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[100]). Ще в инший пісні говориться:

Приїхали паничі,
Взялѝ 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[101]). (Гуцули мають маленькі топірці на своїх палицях). Це ритуальне одрізування волосся дівчини, яке символізує жертву ним богам, знаходимо у всіх індо-європейських 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.

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 де-яких 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, Obrzędy i piesni weselne, ст. 16.

[100]) A. Wereszczyńska, op. cit.

[101]) Чубинскій, Экспед., IV, ст. 375.

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, то-що[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 вноги 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 (цеб-то переступає через батіг) на порозі сіней, на виході у двір.

Ми вже зазначали багато разів звичай хрестити палицею чи батогом двері. Зкомбінований 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, підчас шлюбної відправи в церкві дружко кладе біля ніг молодих голу шаблю. Після шлюбної одправи, 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.

---

[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, то що. Під хлібом обвязують шаблю рушником, чи вишиваною хусткою (Чубинскій, Экспед., IV, ст. 692). В Шартрені (Chartrain) головний співак шлюбного хору тримає вістрям догори шпаду, застромлену в яблуко чи померанець.

[103]) Макс. Ковалевскій, Законы и обычаи на Кавказѣ, СПБ., 1890, II, 48 і 105.

Ще частіше батьки, благословляючи, стають на лавку, вкриту кожушиною та приставлену до печі, яка тут знову грає ролю стародавнього вогнища жертвенного вівтаря, резиденції Аґнца[104]).

За Давідом, у старих прусаків 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 возу, 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 де-яких місцевостях у той самий час батько обходить поїзд, обсипає всіх зерном та обсипаючи примовлає:

Роди, Боже, жито
На новеє літо
Густеє, колосистеє,
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,

---

[104]) L. David, Preuss. chron. S. 108, 134. цит. у Фаминцина, Божества древнихъ славянъ, СПБ., 1884, ст. 98.

[105]) Про ритуальный обряд з сіллю див. *Сумцовъ*, О свадебн. обрядахъ, та Wood, The wedding-day etc., I, 131, 231.

її одчиняти»[106]). Це, певне, ремінісценція про сумний час польського панування на Україні, коли треба було платити жидові-орандареві 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[107]).

Шлюбні обряди православної церкви, як і цілого християнства взагалі, мають в собі багато рис, що їх вони дістали у спадщину від попередніх релігій, напр., вінці, перстні, звязування рук молодим, обводіння з запаленими свічками навколо налоя, пиття з одного келиха, то-що. 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 священником, мав намір висміяти схизматичного українського попа та надати йому мало привабливий 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 huc 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 lundem pertrahunt. Ille dum solito vult fungi officis, nec 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. Tum 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: Dic mihi, ô sponse, ô frater, ô amice, numquid tu huic temerae vir esse potes? numquid eam fustibus aliquando muletabis? numquid aegrotam, scabiosam et decrepitam derelinques? His sanctar jurat sponsus se facturum viri boni officium. Ad sponsam igitur sermonem convertens eam quoque interrogat: An viro ferendo sufficiat? (nam puellae decem et undecim annorum hic nubunt) an rei familiaris curam agere? an caeco, curuo et decrepito marito fida velit esse comes? adfirmat illa. Mix Flamen serto ligneo viridi utriusque caput coronat. In circumferentia coronarum descripta sunt Ruthenicae haec Nerba: *Crescite et multiplicamini.*

[106]) Н. Колцуняк, Весілля в Ковалівці (Правда, 1891, липень, ст. 25).
[107]) «Наука», вид. Наумовича, 1889, VIII, 449.

Ille dum haec agit, inflamantur ab omhibus cerae candelae, et patera medone spumans sacrificule traditur, eam novis sponsis uno propinat haustu, illi simili alacritate evacuant et viro religioso reddunt. Abiecto iam ligneo cassiculo et pedibus contrito, novas instituant choreas, hic 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]).

Поминаючи сучасний православний ритуал та всю шлюбну відправу в церкві, ми все таки мусимо занотувати де-які 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 Коломийскому повіті хрещений батько приносить до церкви білу намітку, і священник, 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[109]). 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

[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 Ломьє, 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». *Laumier,* Cérémonies nuptiales, p. 4). *Thévenot* 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) священник, який п'є останнім, розбиває келих, говорячи при тому мовою своєї країни такі слова: «Sic sponsus sponsae virginitatem rumpat» (там само, ст. 88). Що-до 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 Händen anfassen» (Reinsberg- Düringsfeld, Hochzeitsbuch, 54). Звичай обсипати молодих зерном та горіхами часто практикувався у старих жидів, індусів, греків та римлян (Laisnel de la Salle, Croyances et légendes, 47), а з Византії 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; *Edelt. Du Méril,* Des formes du mariage etc.; Etudes sur quelques points d'archéologie et d'histoire littéraire, P. 1862, p. 4, note 2.

У Греків слово κρίθη означало овес а також *орган відтворення* (див. Арістофан, Рах, в. 962—965); Слово це заховує ще й досі у Франції в народній мові своє непристойне значіння (dare hordeum utori); у Венери було навіть прозвище «просяна богиня». («la déesse de millet») Edelst. du Méril, op. et loc. cit.

[109]) Колцуняк, Весілля у Ковалівці (Правда, 1891, липень, ст. 26).

способом першу ролю у своєму новому господарстві. Вона також намагається покласти свою руку поверх руки молодого в той момент, коли священник звязує їм руки хусткою. В Галичині молоді мають думати підчас 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». Підчас шлюбної одправи спостерігають також полум'я свічок, як швидко вони згорають, то-що, — для того, щоб зробити ті чи инші висновки що-до 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 підчас 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.

Зпоміж численних пісень, що їх співає хор після повороту з церкви, зязначимо особливо ті, що виявляють певну іронію і що-до особи священника, і що-до самої релігійної одправи:

Та спасибі ж тобі, попоньку...
Не багато нас держав,
Не велику плату взяв,
Пів-шеста та копу
Та за русу косу...

Дали йому шеляжище,
А він думав, що рублище...

---

[110]) Цей самий забобон існує у Франції (Laisnel de la Salle, Croyances et légendes du centre de la France, 1875, II, 38—39) та в Німеччині (Lutolf, 548, par. 519).

[111]) De Gubernatis, Storia comp. d. usi nuzziali, 164.

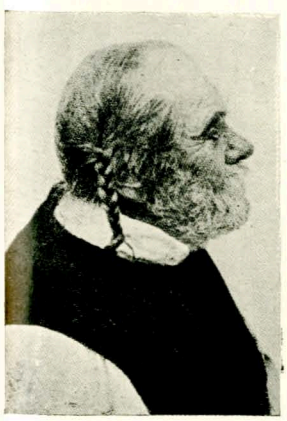
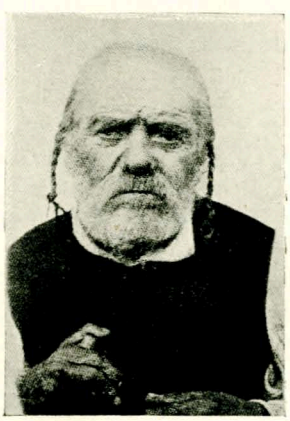
[112]) Beauplan, Description de l'Ukraine, 121.

[113]) Наука, вид. М. Наумовича, 1889, VIII, ст. 479. Про такі звичаї у румунів див. Защукъ, Бессарабія (Матеріали по географіи и статистикѣ Россіи, собранные офицерами генеральнаго штаба), СПБ., 1862, I, 469.

ТАБЛИЦЯ XIII.

a b c

f

h h g

Державна ордена Трудового
Червоного Прапора
Республіканська бібліотека
УРСР імені 50-річчя СРСР
-3-

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. Wereszczyńska, op. c.).

Український народ побожний і релігійний, і тому цей жартівливий тон можна найкраще пояснити тою другорядною ролею, яку народ, відповідно до своїх поглядів, призначав релігійному шлюбному обрядові; йому він надавав тільки значіння формальности, що її вимагає закон. Релігійний обряд не був сутнім для шлюбу, — тому нема нічого дивного в тому, що його старались добутись як-найшвидче 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.
Виїняв 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, —

[114]) Про сокола-посланця і молодого див. Потебня, Объясненіе малорусскихъ преданій, народныхъ пѣсенъ, Варшава, 1883, I, ст. 266, passim; II, 167—169. Про ведичне значіння сокола, як репрезентацію Soma див. Овсянико-Куликовскій, Опытъ изученія вакхическихъ культовъ, ст. 106—107.

батько й мати йдуть 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 наче б то 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 підчас 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[116]).

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. Зпоміж численних пісень, що їх співають за обідом, є одна, в якій, між иншим, говориться,

---

[115]) У Хорватії в подібному випадку староста бере глечик з молоком і виливає його на землю. Иличъ, Народные славянские обычаи, цит. у М. Сумцова, О свадебн. обрядах, ст. 151. Як свідчить Віргілій, стародавні римляне що-року жертвовали 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, стор. 199. Isidor каже:.. «Conjuges apellati propter jugum, quod imponitur matrimonio conjugendis. Jugo enim nubentes subjiri *Sinum lactis* et haec te liba, Priape quotannis // Expectare sat es: custos es pau- цит. у Edelst. du Méril, Des formes du mariage etc., 19).

В околиці міста Castres досі вдягають молодій ярмо на шию (De Nore, Coutumes des provinces de France, 90, цит. у Ed. Méril, 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, стр. 480.

[118]) У Лотарингії молодий приносить молодій на передодні шлюбу тарілку проса або риж на молоці (Richard, Traditions populaires, croyances, superstitieuses, usages et coutumes de l'ancienne Lorraine, 188, цит. у Ed. du Méril, op. cit. 55.

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. —
Ще 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 виряжатись 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 боярині 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

[119]) Голубки були колись присвячені Венері, і римські жінки приносили часом голубок у жертву в день свого шлюбу (Edest. du Méril, op. cit. 61, note 1).

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, вбраних боярами[121]).

Роздавши оздоби боярам, дають такі самі *світилкам* (дівчата, що беруть участь у поїзді молодого; старша світилка нестиме *меча), підружим, 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*, цеб-то *дружина* що-йно набрана; один з цих бояр дістає титул *хорунжого*. Ліворуч од молодого — *світилки*, про яких ми вже згадували вище і які за старих часів, можливо, грали ролю відповідну до їх природи, цеб-то вакханок. Тепер вони тільки джури князя.

На факт, що бояре стоять у васальній залежності від князя, вказує те, що набрана дружина насамперед збірає 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[123]); пізніше це наподоблення надбало харак-

---

[120]) Ці *банти кохання*, як їх звуть у багатьох провінціях Франції (trulafa по старо-данському, true-lov-knot — по англійському), що оздоблюють і досі шапку та петельку молодого, являють собою, як гадає Edelst. du Méril, 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. III, 670). Звичайні гості так само *відзначені* стрічкою на плечі. *(Edelsb. du Méril,* 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 légendes du centre de la France, 1875, II, p. 35).

Такий самий звичай існує і в Англії (Wood, The weddingday, II, 22—23).

[121]) В де-яких місцевостях молода визначає також в своєму поїзді *писаря, великого виночерпія* та *великого польового*. A. Wereszczyńska, Весілля в Острополі (рукопис).

[122]) Ом. Гриша. Весілля в Гадяцькому повіті (рукопис).

[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 Кавказѣ, Москва, 1890, I, 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 полегчує це даній родині спільною допомогою, що має назву «раджі» (radji)». (E. Kovalevsky, Les Kourdes et les Iesides, Bruxelles, 1890 (Extr. du Bull. de la Soc. R. Belge de Géographie, 17).

Звичай робити колективні збори між товаришами молодого існує також у Литовців («Живая Старина», I, ст. 123). У Великоросії молодий також рекрутує своє товариство між парубками свого села (Пономаревъ, Обрядовые обычаи, Сѣверный Вѣстникъ, іюнь, 1890, ст. 80). У болгар існує тільки прощальний вечір, що його влаштовує молодий для своїх товаришів; жінок та дівчат на цей бенкет не допускають. (Bogisič, Zbornik sadasnjih provnih običaju u juž. slov., 257).

теру auxilium'a, що його платила озброєна дружина васалів, покликана феодалом-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 де-яких 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[126]), 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 діжою 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, то-що[127]), разом з дрібними монетами, що мати звичайно збірає 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 підганяє. В де-яких місцевостях за матіррю, що там також їде на вилах, чи граблях, іде молодий, а за його хустину тримається один з бояр; за цим боярином іде другий і т. д., аж до *світилки*, що тримає *меч* (опис його ми дали раніше), запалену свічку та «цілушку» хліба,

---

[124]) В Італії: «Se il feodatario menava moglie, imponeva a suoi vassali un tributo novello, chiamato *auxilium* ad *aiuto*» (A. de Gubernatis, stor. comp. degli usi nuzziali, 86).

У Сванетії (Кавказ) — князь, з нагоди шлюбу своєї дочки, діставав що найменше 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 діжою, щоб йому в новій хаті не бракувало хліба. Крім того, вони обсипають збіжжям усю хату на щастя, на багатство (Труды Этнографич. Отд. Общ. Любителей Естествозн., Антропологіи и Этнографіи, 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 Grèce antique, P. 1879, p. 419.

на якій видко слід од другого хліба, що пікся разом з ним у печі[128]).

Підчас цього обряду мати сипле зерном та насінням на всі боки, а хор співає пісні, де говориться про жаданий добрий урожай, багатство та родючість. Після третього обходу навколо діжі, старший боярин веде *коня* напоїти; він зачерпує води малим кухлем і «дає її пити коневі», цеб-то льє 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, разбився. Тоді мати кидає вила, а бояре ламають їх та розкидають шматки на всі боки[129]).

Після цієї церемонії, починають виряжатись у дорогу. Пісні, що їх співають тоді, не залишають жадного сумніву що-до архаїчного характеру цього походу, до якого потім додано новіші риси *дружини*, а ще пізніше — елементи козачі: «Темна хмара небо криє, дощик накрапає, їде 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,
Межі 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 значіння на Україні. В родині її звичайно дають молодшим дітям, примовляючи: «Ось тобі твоя цілушка, щоб тебе хлопці (чи дівчата) цілували».

[129]) В де-яких місцевостях на вила сідає не мати, а старший боярин; мати тільки йде за ним, розсипаючи зерно на всі сторони, і це нам здається логічні-

«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 ганку,
Там будемо білий камінь лупати,
Чей би сьмо могли молоду Марусю пуїмати.
(Чуб. № 839).

— «Чотирі коні ворониї 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 уявління 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 девять 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,

шим. (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 [е]).

[130]) O. Roszkiewicz, op. cit., 25—26.

[131]) A. Wereszczyńska, op. cit. Здається, дівочі ярмарки існували ще в де-яких місцевостях австрійської України на початках нашого (XIX) століття. В останній главі моєї праці я студіюю надзвичайно цікаві свідоцтва що-до цього факту, так само, як і подібні звичаї у инших народів.

Сами ся убірайте,
Бо поїдемо ранком
По-під високим замком
Будем замки ламати,
Марусеньку доставати...
(Чуб. № 822, 826, 839, 844).

Нарешті поїзд виряжений. Молодий *князь* од'їзджає 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 переїми, молодий, схиляючись над хлібом, хреститься й цілує його, а потім купує собі право у парубків, даючи їм горілки та гроші. 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 горілчины». 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]).

---

[132]) Звичай 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 тубольці острова Яви носять у весільних процесіях кінські хвости, що, як відомо, були бунчуками у багатьох східніх народів (Laumier, Cérémonies nuptiales, p. 237).

[133]) A. de Gubernatis, Storia comp. 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 doni».

У слав'янских народів цей звичай практикується у Великоросів (Этнографическій Сборник Имп. Рус. Географ. Общ., СПБ., 1854, ст. 90), у болгар (Зацукъ, Бессарабия, ст. 508), у чехів (Kulda, Svatba v narodě česko-slovenském,

Очевидно, що це пережиток старовинного загального права всіх хлопців комуни, *парубоцтва*, що його знаємо в *парубоцькій громаді*[134]).

Поїзд рушає далі. Їдуть «бором зеленим, мостом кам'яним». *Князь* наказує: «Стиха, бояри, їдьте, явора не ломіте», то-що.

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 діверря...

(Чуб. № 857, 865, 869).

І справді, рід молодої, цеб-то 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

Olomouc, 1875, 508). Він поширений також в Німеччині (Hamerle, Salzburg, Hochzeitgebr., 29, та A. Kuhn, Märk. Sagen, 356, цит. у Сумцова — Свад. обыч., ст. 24), у Литві (Извѣстія Имп. Рус. Географ. Общ., 1885, XXI, вып. II, ст. 103), в Італії (A. de Gubernatis, op. cit. ст. 182, 200, 276), у Франції (Laumier, Cérémonies nuptiales, ст. 44 та Ed. du Méril, op. cit. ст. 49).

З природу 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 скільки будь 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 перегорожує їй дорогу, A. de Gubernatis пише: «Il 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 Кавказѣ, II, 186). В Осетії парубки з дівчиного села жадають шапок, упряжу, то-що від товариства молодого. (Макс. Ковалевскій, Современный обычай и древній законъ, II, 250). В Болгарії парубки з села молодої кидаються бити молодого (Bogisič, Zbornik sadas. obič., 255; дим. також *K. Schmidt*, Jus primae noctis, 140—146, цит. у *Giraud-Teulon*, Origines du mariage et de la famille, 38.

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 обороняється, іде в наступ на бояр і відкидає їх. Тоді бояре починають пересправи. Отже, два старости з поїзду молодого, як парламентарії, дістають дозвіл вступити в обійсця. 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 чотирі 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 грушової 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.

Ми маємо тут два сорти пересправ, що їх провадили паралельно, одночасно й 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 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 ритуала, 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

---

[135]) Звичай зачиняти ворота і боронити їх проти кортежу молодого практикується у всіх слав'янських народів (Сумцовъ, Свадебн. обыч., ст. 14—16), а також майже у всіх арійських народів (див. A. de Gubernatis, Stor. comp. d. usi nuzz., ст. 148—150; Gaya, Cérémonies nuptiales, ст. 297, 319, 236, 242, 246, Laisnel de la Salle, Croyances et légendes etc., 27).

[136]) У Бердичівському повіті (Київщина) вона ще має два буханці хліба під пахвами [Хр. Вовкова, Весілля у Бердичівському повіті. (Рукопис)].

[137]) В Мінґрелії «підчас походу весільного поїзду два вершники з тих, що пересправляли про шлюб, їдуть наперед... до обійсця 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 обійсця, виголошуючи добрі побажання обом молодим». (Laumier, Cérémonies nuptailes, 249 та Wood, The wedding day, I, 981).

старший боярин намагається палицею розбити її на льоту. Після цього теща частує *молодого* та всю його *дружину* горілкою і просить до хати.

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 уявління в сучасній свідомості народа, як це видко з певних варіяцій ритуалу. В де-яких 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, то-що. 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 значіння 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, то-що, 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 й 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 Méril, — через свою пірамідальну форму та з огляду на плідну силу сонця вважають за символ фаллуса (треба, мабуть, зазначити при цьому, що саме слово *pal* 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]).

[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, Cérémonies nuptiales, 120, та B. Picart, Cérémonies et coutumes religieuses, I, 382.

[139]) Ed. du Méril, Des formes du mariage, 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.

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 тимчасом 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 тимчасом усе співає про те, що старости *не вміють говорити*. Після того їх «звязують, цеб-то 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 Во-

[140]) Звичай обміну перстнями на шлюбному святі, що поширений у багатьох народів, а особливо у нащадків арійської раси, та який, як відомо має фаллічний зміст (Ed. du Meril, op. cit., 35), майже не має значіння 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 значіння перстням у шлюбному обряді, що можна пояснити близкістю 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).

лині один з старостів, виходячи по-друге з хати, зриває квітку з *гильця* молодого та обмінює її у старости молодої на квітку з її гильця [142]).

Тимчасом молода весь час сидить на посаді, схиливши голову на стіл. Її покривають наміткою [143]) і кладуть на голову хліб та дрібки солі.

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 до гори 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 «звязані» рушниками, і тому мусять платити викупне (або давати хліб, горілку, то-що). Иноді, однак, вони виступають, як нападники: підходять до братів молодої, здіймають 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 по-під

---

[142]) A. Wereszczyńska, Весілля в Острополі (Рукопис).

[143]) У Великоросії, в Тульській губернії, садовлять иноді за стіл, замість молодої, яку-будь дівчинку, вкривши її скатіркою; це звуть — *подмѣнъ 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 де-яких 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 казацькою 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 гиллям, що, однак, очевидячки, має инше значіння.

[145]) 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 *шурря*. 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 у слід сміються:

В запіч, шурине, в запіч
З котами воювати,
А не сестру продавати.
(Чуб. № 980).

[Хр. Вовкова, Весілля у Бердичівському повіті (Рукопис)].

столами і швиденько виходять з хати[146]). В Катеринославському повіті, брат молодої, перед тим, як одійти, отверто каже: «Тепер ти вже не моя, ти — Петрусева, я продав тебе»[147]).

В де-яких місцевостях, брат молодої, тікаючи після продажу сестри, сідає на коня й од'їзджає, 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,* ще й тепер доводить свої стародавні права, як це ми вже зазначили, організуючи *перейму* на дорозі, де має їхати поїзд молодого; а що-до 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 стіл руками. Моло-

---

[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., стор. 29—32).

[147]) Е. Марковичъ, Свадебныя пѣсни Елисаветградскаго уѣзда, 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).

[148]) Наприкінці XVIII ст. на Україні, брат молодої, після прибуття молодого до хати, сідав на коня і, швидко об'їзджаючи 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 де-яких 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]).

дий здіймає з неї намітку [150]), відриває її руки від стола та, — часто не без зусилля, — цілує її [151]). З цієї хвилини, коли, як говориться в пісні, «чути було соловейка співи», весільне свято набірає еротичного характеру, що визначається де-далі 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 сміховин, 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 мо-

---

[150]) В де-яких 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. Wereszczyńska, Весілля в Острополі (рукопис)].

[151]) «Поцілунок молодих мав таке велике значіння 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 що-до його старовинного релійгійного характеру. Після впаду поганства поцілунок зостався як необхідна формальність та найміцніше ствердження шлюбу». (*Ed. du Méril,* op. cit. 87). *Св. Амвросій* (Liber VI, in Lucaro) пише: «Osculum mutui amoris signum est». *Квінтиліян* каже те саме: «Solo oscolo conjuges putari» (Declam. 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 Hexaëm, cap. 9) de ocsulo 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 Küsse, перекл. *Werner'a* IV, 64; Kempius, De osculo, та Herdeschmidius, Osculogia, цит. у Ed. du Méril, op. cit. (p. 37, note 5).

[152]) A. Wereszczyńska, op. cit.

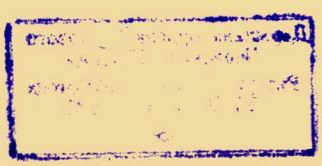
лода від'їзджала до церкви. Мати робить це тричі, після того молода сідає за стіл і трохи їсть. Молодий, наближаючись до хати, сповіщає про своє прибуття через парубків, що виходять наперед [153]). Для того він дає пиріг із сиром, що досі був у нього причеплений до правої руки. Вступивши до хати, посли високо здіймають пирога й питають: «Звідки іде світло?» Молода схиляє голову на хліб, що його покладено перед нею на столі, і після хвилини мовчанки наче-б вона над чимсь розважала, відповідає: «Світло йде з-усюди; ясно та світло з усіх боків, але найбільше світла та найбільшу ясность посилає сонце». Після того вона бере пиріг, що його прислав молодий, та чепляє 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 по-під 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 *гильця*, 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]).

---

[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 Boué, 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 підчас шлюбу у багатьох народів. У сибірських татар, підчас шлюбного поїзду, давали премії тим, хто 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.

[154]) 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).

[155]) Наука, вид. М. Наумовича, 1889, VIII, 480—481.



Державна [illegible] Трудового
Червоного [illegible]
Республіканська [illegible] бібліотека
УРСР [illegible]
-3-

8.

Розподіл подарунків. Шлюбна плата на користь роду. Зачіска молодиці. Розподіл короваю. Вечеря. Дівчата виходять. Церемонія з діжою. 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 що-до 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), цеб-то *взуття*, і батько проданої молодої на ці гроші справді купував взуття цілій родині, чи краще сказать, родинній комуні, тоді як *агарлик* належав йому персонально, хоч найчастіше він дає його дочці, як удовину частку [157]). Ще инша обставина дає нам право триматися нашої думки що-до цього: коли розподіл дарунків скінчено, жінки, що не належать до родини, але, очевидячки, належать до того самому роду, вимагають також своєї частки. Взявши відро, та вилізши на лаву коло печі (завше священне вогнище),

[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 звязує руки молодих святою травою; поли їх одежі також звязані (Walter K. Kelly, Curiosities of indo-european tradition and folk-lore, L. 1863, 292). Цей звичай дуже поширений у всіх народів (див. Ed. du Méril, op. cit., 34, 47; Gaya, op. cit. 57, 61, 111; Laumier, Cérém. 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 звязувати, то його заведено і до християнського культу. (Quod antem nubentes post benedictionem vitae uno invicem vinculo copulantur, videlicet, ne compagem conjugalis unitatis disrumpant. *Csid. Hisp.* цит. у Гільдебрандта, De nuptiis etc., 76).

[157]) Bogisič, Žbornik sadasnjih obič. u južn. Sloven, 221, 259.

вони б'ють у відро, як 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 рідною 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 «вязання», 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 де-яких 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 пахою. Вони розчісують молодій волосся, мастять маслом, а потім одна з них бере гребінь, зачісує ним молодого, а після того тим самим гребінем чеше волосся молодій [159]). Свашки чешуть так по черзі, тричі підчас 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 підчас 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

---

[158]) Чубинскій, Эксп., IV, 363—364. Такий самий звичай і в білорусів. Див. Этнографическій Сборникъ, I, 165, 166.

[159]) В Абісінії священники «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 Chollières, La foreste nuptiale, P. 1600, reimpr. Bruxelles, 1865; Laumier, op. cit. 273).

[160]) Ритуальный плач, обовязковий для молодої часто трапляється в усіх народів, — в азійських татар, у Занзібарі, в Канаді (Laumier, op. cit. ст. 267, 317—318, 323), то-що A. de Gubernatis робить навіть спробу класифікувати випадки, коли молода мусить плакати підчас шлюбних обрядів (Storia comp. degli usi nuzziali, 153). Але нам здається, що всі ці причини можна звести до жалю за родиною, до непевности що-до майбутнього, нарешті до оплакування свого дівоцтва та дівочої волі. «Коли молода, — читаємо у Gaya (op. cit. 32), — не плаче підчас шлюбу, повстає великий сумнів що-до її дівоцтва; тому молоді часто мають у своїх хустках цибулю, щоб викликати нею сльози».

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 намітkою [161]), і покриває нею дочку, перед тим перехрестившись. Наміткою покривають молоду поверх очіпка, і вона, так само, як і раніше, мусить противитись цьому [162]); часто перше ніж начепити намітку, нею помахають кілька разив над головою молодої[163]).

Вбравши молоду в намітку, иноді ще надягають їй шапку молодого. Але вважалось би з боку молодої за образу для молодого та за велику неввічливість, як би 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; обломаєм калиноньку, заберемо дівчиноньку». Дівочий хор,

---

[161]) Намітка — стародавнє вбрання замужніх жінок на Україні, що ми вже його бачимо й на малюнках та фресках XI—XII в. в. (наприклад, на портретах кн. Святополка та його родини в славетньому зборніку Святослава, 1073 р.), тепер майже вийшла з ужитку. Її замінили тепер майже скрізь маленькою хусткою з якої зав'язують щось на кшталт малого тюрбану, 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 Méril 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 мітичній тонзурі надано важливе значіння і поширено в буквальному розумінні: довге розпущене волосся, потрохи стало здаватися офіційною ознакою чистоти (incapillis esse, — стало виразом закону, — in virginitati esse»). E. du Méril, op. cit. ст. 16—17. Див. також. Сумцов, О свад. обр. 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; *Tertulien,* De Velandis virginibus; *Gisidore Hispaliensis; Hachenberg,* de re vestiaria veterum Germanorum, par XI; *Gothofreudus,* De velandis malieribus; *Rechenberg,* De velando muliere; Edel. Du Méril, op. cit., 17—19; *Hildebrandt,* De nuptiis veterum christ., 70—75; Wood, The wedding day, index, p. 268; Сумцов, О свадеб. обыч., 157—161, то-що). 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 підчас весільних обрядів.

[164]) Е. П. Радакова, Свадьба въ селѣ Борисовкѣ Славяносербскаго уѣзда, (рукопис).

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», — наче-б то 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 жертвенний хліб — *коровай* — та починають процедуру його розподілу. Старший 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 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 пополовині, вона припадає молодим; мати

[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 genitales».

[166]) Olga Roszkiewicz, op. cit., p. 34, № 108.

[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 maritus nuncupatus, ad nuptias officio frequenti cognatorum et affinium stipatus, templis et aedibus publicis victimam immolabat. Apulée, Metamorph., I, IV). *Ed. du Méril,* op. cit., 38.

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 загородити молодому дорогу та одібрати в нього коня («Степ», ст. 213). Цей звичай, так само, як і зазначені вище звичаї переймини 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, иноді 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, цеб-то 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 де-яких місцевостях, однак, дотримують дуже стародавніх обрядів. На Поліссі, наприклад, подають півня, що його печуть за селом, на якому-небудь горбочку, живого, прив'язавши

[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 Орловкѣ Славяносербскаго уѣзда (рукопись).

[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 Boué, La Turquie d'Europe, II, 490); в Англії (Wood, The wedding day, II, 225), то-що, і скрізь дбають, щоб розподілити його між усією рідньою без найменшого винятку. У Мінгрелії, після того, як священник 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, Cérémonie nuptiales, 252).

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 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. № 1130).

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

---

[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'еві (чи thalamé-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 два рази шаблею, а за третім разом зрубує голову півневі і... окроплює кровью молодих, потім присутніх» (Grohman). Колись у Данненбурґу (графство Бранденбург) що-року 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, Märkische 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, légendes, II, 28).

[172]) В де-яких 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.

[173]) Елена Марковичъ, Свадебныя пѣсни Елисаветградскаго уѣзда, у збірнику *Степ*, 1886, ст. 213.

[174]) Там само, ст. 166.

[175]) A. Wereszczyńska, Весілля в Новгород-Вол. повіті (рукопис).

діжу, ставлять її на лаву та покривають рушником. Кладуть на неї хліб та сіль. У східній Україні (Слободська Україна) замість 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[177]). 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, бояри жартами хапають все, аби що. 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, то-що[179]).

Батько й мати дають останнє благословення молодим, і після того їх виводять з хати. Бояри допомагають молодій сісти на воза[180]), і кладуть їй у ноги *чорну курку* з звязаними лапами, що їй дала

---

[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 portarla al posto suo; se invece vi passa sopra, vorra essere una cattiva massaia». (A. de Gubernatis, op. cit., 76).

[178]) «Mipiace osservare, — каже A. de Gubernatis, — come quia nell'inno vedico (Rig-veda, X, 85) abbiamo una specie di corredo nuzziale nel cofano (koça) nel coltrone (upabarhanam) e nel belletto (abhpaṅganam) che la sposa porta conse, mentre viene condotta alla cosa dello, sposo... Il coffane, il letto et l'occorrente per la teletta sono pure indispensabili o quasi tutti i nostri corredi... Questo coffano poi su ol mettere à piedi del letto nuzziale come per suo comprimento (op. cit., 129). Мабудь 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. Forestié, Baptêmes, mariage etc. au XIV siècle à 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 форму *грабунку:* двом молодцям з роду вбитого доручається *заграбити* умовлену частину худоби з роду того, хто вбив. (Макс. Ковалевскій, Законъ и обычай на Кавказѣ, II, 17).

[180]) У всіх слав'яньских та індо-европейських народів молода їде в супроводі товаришів молодого, иноді по військовому озброєних, щоб оборонитись та відбити всяку спробу захоплення молодої (Ed. du Méril, op. cit., 50; Laumier, cérem. nupt., 138, 159 etc.).

мати[181]). Иноді молодий перший сідає на воза; тоді вкривають молоду ще наміткою, чи великою хусткою, а молодий з дружком, що сидить спереду, тричі проїзджає 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 папіром), бере їх за поводи й виводить на вулицю, бажаючи ще раз щасливої долі своїй дочці: «Щаслива тобі, донечко, доріженька та цяя ніченька!» Все це відбувається вже в досить пізню годину ночі, і жінки супроводять 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*, неб-то дати доказ її дівоцтва[183]).

Дочка прощається с матіррю 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 бояри похваляються, голосно співаючи:

«Ми бояре-ловчі, у нас ноги вовчі;
Ми вловили звіринку, вона має перинку....
Ми її піймали, у перину загортали...»[184]).

---

[181]) У Болгарії замість курки дають півня, оздобленного намистом з печених кукурузяних зерен. Один з *сватів* урочисто несе його в поході.

[182]) Про символічне значіння бочки див. *Потебня*, Объясненіе малорусскихъ и сродн. народн. пѣсенъ, II, ст. 9.

[183]) A. Wereszczyńska, 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 значіння. Він знаходить в них аналогію з ритуальними ударами луперків підчас луперналій (Lupernalia — свята в честь Пана) у стародавніх римлян та з медоносними батогами асвінів (Asvines), що символізували ранню та вечірню росу, що сприяє родючости 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'їзжаючи навколо. Знаходять також вказівки що-до 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 мітологічне, але яке не виключає однак пояснення Сумцова. «Необхідність покладатись на пам'ять свідків, — каже Ed. Du Méril, — 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 Великоросії, коли відновляється межа після сперечання [189]). Релігійний ритуал міг перетворитись тут в символ.

Підчас цілого походу до хати молодого весь час співають. «Вроди, боже, гречку, чорну, кострубату; ми ведем невістку, молоду й багату» [190]).

---

[185]) Див.: Сумцовъ, О свад. обыч., 94; Krauss, Sitte und Brauch der Südslaven, 385; Боевъ, Къ брачному праву болгаръ, 40; Liebrecht, Volkskunde, 376, 377; Laumier, Cérém. nuptiales, 91; Wood, The wedding day, II, 48, 112, etc. У черемисів Казанської губернії молода не сразу 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 Méril, 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 Collières, La foreste nuptiale, reimpr. 1865, p. 83).

[189]) Макс. Ковалевскій, Законъ и обычай на Кавказѣ, М. 1890, ст. 110.

[190]) A. Wereszczyńska, Весілля в Острополі, (рукопис).

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]).

Варто зазначити дуже цікаву пісню, де говориться спочатку про захоплення дівчини, потім про її розчарування: «Цього вечора наш Василь не спав до пів-ночі, 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, то-що? Василь відповідає: «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» [193]). Переїзджаючи повз церкву, молода зіскакує з воза й біжить до церкви; там вона вишукує в стіні яку-небудь щілинку й кидає туди дрібну грошину [194]). В українців, що були масами переселені до Саратовської губернії, молодий цілує церковний замок, — для чого — про це ми скажемо далі.

[191]) Чубинскій. Труды экспед., IV, № 1236.
[192]) O. Roszkiewicz, op. cit., 38—39.
[193]) «Кіевская Старина», 1883, II, 394—395.
[194]) Münch, op. cit., 121.

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 виряжають 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: будуть діти, буде двоє, три, чотирі, 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 де-яких місцевостях цей звичай замінено тим, що йдуть назустріч поїздові з походнями, чи просто з шматками запаленої

---

[195]) A. Wereszczyńska, op. cit., (рукопис).

[196]) Калиновскій, Описаніе свадебныхъ украинскихъ обрядовъ, 1777, передр. в Харьковскомъ Сборникѣ, 111, 170. На Волині молода мусить перейти через вогонь перед тим, як вона йде до церкви. Але цей обряд має инше значіння: 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 Méril, op. cit., 26).

смоли; иноді також окроплюють поїзд водою [197]). 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, вона злазить на землю [198]).

Потім начинається 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 де-яких місцевостях скидають потім з молодої *намітку* і кладуть цю намітку на піч[199]). 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 мовчання*[201]). Екзогамічний характер шлюбу та во-

---

[197]) У стародавних 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 nexu forent copulati. His nova sit conjunx, haec duo magna putant, inquit Ovid. lib. 4, Fast; haec enim duae res aiunt *Festus* in verbo *Aqua* et Lactantius, lib. III, cap. 18, humanam maxime vitam continent. Alterum enim quasi faemininum, alterum activum, alterum patibile». Hotomanus, Observationum quae ad veterum nuptiarum ritum pertinent. P. 1585, p. 48.

[198]) O. Roszkiewiecz, op. cit., 40.

[199]) Харьковскій Сборникъ, III, 52.

[200]) В Італії, де цей звичай заховав своє повне примітивне значіння, 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. 266—267).

У стародавніх індусів з дому молодої переносили вогонь до дому молодого і молода варила на цьому вогні першу страву, що вона давала своєму чоловікові (Haas, — у Weber'a, Indische Studien, V, 367); у сучасних індусів молодий приносить жертву вогневі, а молода кидає у вогонь руту, наче б і вона творить жертву (Walter K. Kelly, Curiosities of indo-european tradition and folklore, 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 Народн. Просв., СПБ., 1887, VI, 470). Ми вже зазначили форму шлюбу, що існує в Болгарії під назвою *пристанки;* акт прийняття дівчини до родини жениха, в той час, як дівчина прибігла сховатись у нього, зводиться до того, що їй дозволяють наблизитись до вогнища, розпалити вогонь та спекти хліб. (L'Anthropologie, 1891, II, 171, праця автора, див. вище, стор.) Осетини просять для молодої благословення у Сафе — (місцевий вулкан), в той час, як вона тричі обходить 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'évolution de la famille et de la propriété. Stockholm-Paris. 1890, 78—80).

[201]) Обовязкове мовчання молодої практикується у болгарів (Боевъ, op. cit., 46; Чолаков op. cit., 92); у сербів (Ami Boué op. cit., II., 496), а також у татарів (Laumier, Cérém. nupt. 267) та грузинів (Макс. Ковалевскій, Законъ и

рожі почуття молодої до її нової родини виявлені не тільки в цьому звичаєві мовчення, але також і в народньому 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 де-яких 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, то-що. 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 що-йно 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]).

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).

[202]) 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, Cérém. 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 augurii» (A. de Gubernatis, op. cit., 76).

[203]) Е. Н. Радакова, Весілля в Борисовці, Славяносербського пов. (Рукопис).

[20]) Il cestino di pulcini che nella campagna di Bra ci pa abbraciare alla sposa ed i bambini che presso i Brettoni si mettevano nel letto nuzziale degli sposi, ricordano l'uso vedico di mettere un bel Pambino sopra il seno della sposa, per le stesso augurio li fecondita *(A. de Gubernatis,* op. cit., 175). Див. також що-до цього звичаю у слав'ян та инших: Сумцовъ, О свад. обыч., 201, 203.

[295]) O. Roszkiewcz, op. cit.: «Римські забобони натурально впливали на їхні шлюбні обряди: щоб одвести від свого домашнього щастя зловорожі чари по-

Найчастіше, однак, просто приводять молодих до хати та садовлять їх на *посаді*. Тоді хор співає:

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-західних околицях (Городенщина та почасти Сідлеччина) звичай одступає від загального правила. В першезгаданих 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 по-за хатою, де живуть люде (цього виразно дотримують майже скрізь)[207]), але ще й біля току, де молотять збіжжя. Цей факт має спеціяльне значіння, і ми постараємося дати йому пояснення в нашій праці. А що-до звичаю класти спати молодих по-за 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,

дорожніх, римляне дбали про те, щоб привернути собі прихільність всіх чисто, без винятку, малими подарунками, і ці подарунки молоді дають кожному першому-ліпшому й тепер в багатьох місцевостях». (Ed. du Méril, op. cit., 47—48). Нам, однак здається, що походження цих зловорожих чарів та потреба відвести їх подарунками треба шукати в певних правах, що мали члени цілого роду на жінку, яку взято в них.

[206]) М. А. Максимович, Збірка невиданих весільних пісень, № 30 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, «Сѣверный Вѣстникъ», 1890, VI, 66—67).

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 постельні 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]). Тимчасом сваш-ки співають:

Ой хто буде спати,
Будем йому та постіль слати;
Соломки в головку,
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 де-яких місцевосцях 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 підружим 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 по-

[208]) Потебня, О мифическомъ значеніи нѣкоторыхъ 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 Méril, op. cit., 69). У Нормандії молодий мусів іти по сходах до кімнати задом, молитися перед віником то-що (ibid). «Nel Canavese usano assodarlo (il letto) e renderlo semodo col mettere sotto i lenzuoli e i materassi patate, rape, pannocchi di meliga», то-що. (A. de Gubernatis, op. cit., 231).

[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 Méril (op. cit., 23), що гола шпада, яку він (молодий у Німеччині) тримав у руці на весіллі, спочатку була тільки спомином про містичний спис римлян, але потім вона набрала цілком германського значіння та стала висловною погрозою проти невірности жінки».

чуття, разом із тим набірають з цієй хвилі вакхічного та еротичного характеру, який де-далі все посилюється та досягає максимума 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 фаллус, 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).

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

[212]) Rig-Veda, IX, 54, I та 85, 9. Куликовскій, op. cit., 142—143.

Державна ордена Трудового
Червоного Прапора
Республіканська бібліотека
УРСР імені КПРС
-3-

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 християнским. 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 провертити дірку[216]). У двох варіантах 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]).

---

[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 origines et l'évolution de la famille et de la propriété, 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 Черниговщини. № XLIV.

[216]) Понеділок — lundi — dies lunae. — У слав'янський мітології місяць — мужської стати й уявляється, як жених вечірньої зорі. Мішанина поганських та християнських богів дуже поширена в українському фольклорі (див. Драгоманов, 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. deo *jugatino:* 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, tum *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).

[217]) В індусів священник 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 пару нового подружжя; в середні віки священник творив урочисті благословення шлюбного ліжка. Иноді молоді підчас благословення сиділи на ліжку, але звичайно священник заходив до їх кімнати вже як вони лежали. У Зальцбурґському ритуалі (Rituel de Salisburg) знаходимо для цього спеціяльну формулу: «Deinde dat 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 священник після обряду відходив, затягали завіси (Ed. Du Méril, op. cit., 44—45). P. 1577 священник парафії Saint-Etienne du

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, то-що. 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[218]), 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 завязаних 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

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 що-до цього звичаю у Гебрів (Guèbres), ibid., 219; в Абісінії, *Hildebrandi*, De nupt. vet. christ., 106: Sie richten vor dem Hause im Hofe ein Bett auf, darin sitzt Braut und Bräutigam, dann kommen drei Priester und singen überlaut: Alliluia, und gehen mit etlichen gesängen dreimal ums Bette»...

[218]) В Італії «Siapplicava un pettine di giungo acento denti con augurii, perché il sudicio cadesse (*A. de Gubernatis*, op. cit., 141).

[219]) Он. Гриша, Весілля в Гадяцькому повіті (рукопис).

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 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 Калиновский, в XVII ст. молодий вдаряв свою жінку халявою[221]). Нині, навпаки, по де-яких місцевостях, молода мусить бити свого чоловіка (Чуб. ст. 653). Тимчасом свахи співають пісню, де робиться натяк на вільний вибір дівчиною; стоючи перед необхідністю скоритись цьому привабливому для неї звичаєві, дівчина каже:

Роззуватиму,
Кого знатиму;
Ледачого обійду,
Не займатиму[222]).

---

[220]) Beauplan, Description de l'Ukraine, 125, 126.

[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). Задається, що цей звичай, дуже стародавній та поширений у слав'янському світі (Сумцовъ, О свад. обыч., 29—30), в такій самій формі знаходимо тільки в де-яких 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 si 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 Alterthümer, 155, цит. у Ed. du Méril op. cit., 21—22). Король острова Ман-Мурекардо «regi Hiberniae misit calceamenta sua, praecipiens ei, ut super humeros suos in die Natalis Domini per medium domus suae portaret, in conspectu nuntiorum ejus, ut inde intelligeret, si subjectum esse Magnoregi» *(Du Cange,* Gloss. 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 Méril, op. cit., 23). В колишній Німеччині молодий також узував свою молоду в день шлюбу. В Англо-Саксів 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,

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

але тільки молодий досягав цього. (Ed. Du Méril, 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; Лубеновъ, Баба Ега, 66). Так само роблять у Великоросії, Вандеї (Vendée) (Laisnel de la Salle, op. cit., 34), то-що. 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 значіння, що й черевики, подаровані від молодого; можливо, що це тільки модифікація цього останнього звичаю, найпримітивніше значіння якого полягало в згоді на всиновлення та підлеглість, і який придбав навіть юридичне значіння. «Жінка», — каже Michelet (Origines du droit français, 12, цит. у Laisnel de la Salle, ст. 35) ступала в черевик разом із тим, як вона вступала в панування над чоловіком».

Не менше 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 гильце. 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 гилку з трьома галузками, оздоблюють її биндами, барвінком та вівсом і кладуть сорочку між віттям. Знизу гилки чепляють 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 кощулю,
А на кощулі вінець...
(Чуб. № 374).

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 значіння цього звичаю, що походить також з найдавнішої старовини. У стародавніх індусів молода дарувала своєму майбутньому чоловікові

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.

Тимчасом гості, що зостались у хаті, далі п'ють та співають[223]).

Репертуар пісень, добраних для цієї нагоди, має своєю метою вихваляти та пояснять 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 збірати 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,

сорочку, що її сама ткала та шила (Atharvareda XIV, цит. у A. de Gubernatis, 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., 30), і грецькі молоді мінялися своєю одежею. Взаїмний 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 (Châtre), в Шери (Cher), то-що. Його спостережено також у Болгарії та у сербів у Далмації (ibid., 30), і скрізь цей звичай має значіння взаємного всиновлення та інтимного звязку.

[223]) В цей момент у стародавніх греків та римлян співали *епіталами;* дуже цікаве пояснення що-до них знаходимо в одного французького юриста: «Cum vero nova nupta in lecto collocata esset ac ad eam 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 як-найдальше: «Buona notte, buona notte!» (Rev. des Tradition populaires, 1886, VI, 181). Згідно з старим звичаєм, що не перетворився в богохульство тільки завдяки надзвичайній наївності народа, 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 Méril, op. cit., 71).

Та мусіла Іванка просити:
Ой, окраси, Іванку, сей черчик мій,
Та звеселимо увесь рід свій...»

(Чуб. № 1333).

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,

---

[221]) Чубинскій, Труды экспед., IV, ст. 443. Цей факт, коли він правдивий (а ми дуже схільні припустити його) являє собою дуже цікавий компроміс між обовязковою дефлорацією (а вона, як ми це побачимо далі, стала сутнім актом народнього шлюбу у всіх народів) та утриманням од тілесного єднання кілька день після шлюбу, як то було прийнято та рекомендоване старими релігіями а також і християнством. Сліди цього утримання знаходимо в індусів (Aavalâyana, I, 8, 10; Pâraskara, 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, 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 Corthag., IV, con. 13, у Гільдебрандта De nuptiis vet. christ., 84); духовенство рекомендувало цей звичай у Франції (Hic moneat eos çacerdos ut triduo se custodiant a pollucione carnis, — Martène, De antiquis ecclesiae ritibus, 2, col. 371, у Ed. Du Méril, op. cit., 72), в Італії (ibidem), в Німеччині (ib. та 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

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, а 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 завязавши 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 якісь дідько з пекла кепкує з нас!». 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 подорозі: в дверях, у колесах, то-що, аж поки він не відчує, що йому стало ліпше. Але коли молодий, після всіх заходів, все таки не годен виконати своєї функції, цеб-то зробити калину, то його заступає дружко [225]). Однак, у де-яких місцевостях конечну дефлорацію, яка будь що будь мусить відбутись і то саме в цей момент весілля, робить сама молода, або свахи, що просто прориває гимен пальцями.

Наведені факти достатнє доводять, що огляд одежі молодої (так само як і молодого) народній звичай вважає не тільки заходом, щоб запобігти хитрощам молодої, якій иноді треба сховати свій гріх, але й істотньою 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 значіння, як повір'я, засноване на символізмі, яке трапляється у всіх народів [226]).

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 купили собі з цього дракона. Мертамійські лавники передали справу парламентові. 19 березня 1409 р. парламент прийняв наказ, в якому «заборонялось Амієнському єпископові та священникам брати чи вимагати гроші з молодих за дозвіл спати їм з своїми жінками на перший, другий та третий день після шлюбу; цеб-то кожний мешканець міг спати з своєю жінкою без дозволу єпископа та його священників. Ця постанова була проголошена при акламації цілої прекрасної стати Пікардії». Це втримання й тепер спостерігають у болгарів (Чолаков, op. cit., 92), у сербів (Ami Boué, La Turquie d'Europe, II, 495), у хевсурів (Макс. Ковалевскій, Законъ и обычай, II, 104), то-що.

[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 довірря, як Маніфіка, що прийшов у сад до Матіну». (De Cholières. La foreste nuptiale, p. 1600 передр. 1865. ст. 126).

[226]) Як доводить Edelst. Du Méril (op. cit., 74—76), тимчасову несилу молодого вже в давні часи пояснювали впливом якихсь лукавих чарів (Геродот, I, II,

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 берегу, 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 де-яких місцевостях, однак нечисленних, молодий, 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:

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 підчас 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 завязуванням узликів, у Німеччині див. Liebrecht, Volkskunde, 322 та Grimm, Deutsche Mythologie, 1127. В Норвегії перед тим, як жінка мала родити, розвязували кожного вузлика, що міг знайтись у домі (Liebrecht, op. et loc. cit.). В Шотландії, перед самою шлюбною одправою в церкві, дбали про те, щоб розвязати на молодій всі вузлики, які могли бути на ній, щоб тримати ту чи иншу частину одежі: підвязки, шнурки в черевиках, поворозки від спідниці, то-що. Після скінчення релігійного обряду, молоді відходили, кожний окремо, на бік, щоб знову позав'язувати всі розвязані стрічки то-що. (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 розвязувати (Amie Boué, 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 великодної 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, що-до 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, Свв. Вѣстникъ, 1890, 79). У згаданій уже книжці Лазіція, у главі, де говориться про звичаї Борусів, цеб-то литовців (їхні слова наведені, однак, у білоруській, коли не в українській мові) читаємо: Tum pro bellariis offeruntur testiculi carpini vel ursini quibus ipso nuptiarum die comanducatis, conjuges creduntur fieri fecundi. Hoc de causa nullum quoque animal castratum illic ad nuptias mactatur» (Lasitzky Iohannes, De Russorum, Moscovitorum etc. 262).

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 звязала,
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 тимчасом сорочку молодої триумфально 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 намітkою 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 де-яких 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 що-йно 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, то-що [228]). В XVII сто-

---

[227]) Припускають, — каже Ed. Du Méril, — 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 навязували мітичний зміст: бо як іще й тепер у Бретані, для цього чекають півночі, а в околиці, де найліпше переховались старі звичаї, у Фіністері (Finistère), страву приносять чотирі чоловіки в білій одежі. В Амьєні 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 Ланґедоку, 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 Méril, op. cit., 60). В Італії, «il piu ardito vicino contra di soppiato nella

літті все це відбувалося ще з більшою урочистістю: «Коли вони (молоді) зостаються вдвох на самоті, — оповідає Боплан, — вони засувають фіранки, а тимчасом більшість присутніх на весільному бенкеті приходить до кімнати з дудками, танцюючи з чаркою в руках; жінки танцують та скачуть, плескаючи в долоні; наче-б то 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 цілого роду з підтвердження цього факту» [229]).

Але коли сорочку не показують (а це теперь буває де-далі 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 фаллічного культу.

Звичайова *перезва* і є тою оргією, що починається після виходу молодих 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

---

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 alla sposa. Nel Fanese la savcera presenta alla 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 generale per tutta Italia si ha per buon augurio che in giorno di nozze si rompa qualche cosa». (A. de Gubernatis, op. cit., 176). Див. також — Laisnel de la Salle, op. cit., 58—59. В Сербії б'ють все, навіть птицю, розвалюють піч (Ami Boué, op. cit., II, 493). Те саме в Болгарії (Чолаковъ, op. cit., 22, 92, то-що), та в Великоросії (Пономаревъ, op. cit., 66).

[229]) Beauplan, Description de l'Ukraine 126—127. Звичай демонструвати більшменш публічно докази дівоцтва молодої дуже старий та поширений у всіх народів, не тільки індо-європейських, але й семітських та инших. (Див. A. de Gubtrnatis, op. cit., 234—235; Ed. du Méril, op. cit., 77; Gaya, Cérémonies nuptiales de toutes le nations 30, 51, 59, 70, 80, 81, 85; Laumier, Cérém. nupt. 166, 276, 314; Ami Beué, op. cit., II, 470; Bogisič, Zbornik sadas. obič., 279; Боевъ, op. cit., 43, 44; Чолаковъ, op. cit., 25; Пономаревъ, op. cit., 66; і т. д., і т. д.

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 червоної 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 вязала,
До батенька слала...

(Чуб. № 1319).

В іншій пісні говориться:

Йде Маруся з ложа,
За нею Матір Божа.
Наложила короночку
На її головочку.
(Чуб. № 1326).

Цей образ нагадує протекторку шлюбу — Юнону.

Після урочистого сконстатування дівоцтва молодої, в де-яких місцевостях, практикується звичай, що його значіння ми не можемо собі добре з'ясувати, але нема жадного сумніву, що це значіння звязане 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 провожати своєї дочки до хати молодого, ні бути присутніми вечером на весіллі). Батьки молодого наливають в пляшку ліпшої горілки, найчастіше червоної наливки, чепляють 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 процессія іде в супроводі пісень:

Спасибі тобі, таточку,
За кудрявую мяточку,
За запашний васильок,
За твою чесну дитину,
Що вона по ночах не ходила,
При собі сноток носила.
Прохали хлопці, — вона не дала,

[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).

Купували купці, — не продала;
Шовком ніженьки звязала,
Свому Іванку калину держала.
— А мій Іванко розограв,
Шовкову ниточку розірвав.

(Чуб. № 1347).

Підійшовши до хати матері молодої, співають:

Та добридень, матінко, добридень,
Лучча була ніченька, як сей день.
Спасибі тобі, сваточку,
За твою кудряву мяточку,
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*, цеб то сорочку молодої, що він її приніс[232]).

Де-який 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*, цеб-то 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 кавказських горців, — посилати селу молодого кількох баранів, та вбивати їх у жертву богам-

[232]) 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, 354).

[233]) У Сербії батьки молодої дістають з цієї нагоди горілку з медом (Ami Boué, op. cit., II, 495).

[234]) Bogisič, op. cit., 255.

[235]) Чолаковъ, op. cit., 21, 25; Зашук, Бесарабія, 509—510; як свідчить Богісіч, родина молодої посилає барана родині молодого (op. та loc. cit.).

Ми дамо пояснення ритуального значіння 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 обійсці немає криниці, то власнику криниці, що з неї взято воду, посилають дарунки, які складаються з хліба, рушника та дрібних грошей.

Після виконання що-йно наведених звичаїв, чи то вночі, чи вдень, бояре в супроводі дружини негайно ідуть до хати молодого та ставлять *корогву*, цеб-то весільний прапор. Беруть для того довгого дрючка, та чепляють 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 прапору, 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 комін. Роблять ще більше: починаючи з цієї хвилі всі пляшки, що в них подають напої, оздоблюють червоними грознами калини та перевязують 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.

Що до *корогви*, цього загального для всіх слав'янських народів весільного прапора, то, здається, він являє собою ще пережиток иншого звичаю спочатку 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, танцуючи 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»[24]5).

Червона барва в цьому разі, здається, має однакове значіння у всіх слав'янських та арійських народів, як і взагалі у всіх народів земної кулі. Червона барва веселить і посилює почуття; червоне — було скрізь та в усі епохи епітетом сонця, як у найстародавні-

[215]) Beauplan, Description de l'Ukraine, 126—127.

Державна ордена Трудового
Червоного Прапора
Республіканська бібліотека
УРСР імені КПРС
-3-

ших народів, так і в сучасних дикунів; червона барва означає принцип плідности та відтворення в природі. Фаллічні фігури, що являли собою негерських богів, і які можна було бачити на світовій виставі в Парижі 1889 р., були цілким або частково мальовані червоною барвою. Фаллічні 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. Фаллус, що його носили на Діонісових святах, був мальований червоним, і Тибул казав (Carmen, t. 1, cl. I, v. 17): Pomonisque ruber custos ponatur in hortis terreat ut salva falce Priapus aves[247]). Шлюбний серпанок (flamenum) у римлян був червоний, і це в наш час можна бачити в Болгарії, Греції, Буковині, то-що. В старовину в Німеччині носили червоний прапор на весіллі, а розмаринові весільні букети і тепер перев'язують червоною ниткою[248]).

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, Василько, калина, малина,
А на тебе дивитися мило.
Ти, Параско, чорна халяво[249]),
Увесь рід покаляла.

(Максимович, № XVII).

---

[246]) Edelst. Du Méril, op. cit., 167.

[247]) Walter K. Kelly, Curiosities of indo-european tradition and folk-lore, 292—294.

[248]) Ed. Du Méril, op. cit., 67, note 5.

[249]) Про значіння цього символу див. Потебня, Объясненіе малорусскихъ народныхъ пѣсенъ, II, 9.

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 пропонують їй не з'являтись до товариства:

Та ходімо до плота
Та роздеремо кота;
Занесемо під перину
Та зробимо калину[250]).

(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 Гадяцькому повіті на Полтавщині).

Зовсім не видко тоді червоної барви. Замість корогви вішають на ганку 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 — диряві відра, частують горілкою з дирявої 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

---

[250]) Похоть котів стала приказкою; у стародавній мітології північної Європи коти тягли воза Фреї (Freya), що, відколи її прихильники перейшли у християнство, стала вважатись богинею безсоромного кохання; з цієї причини коти фігурували й у шабашах відьом». Edelst. Du Méril, Des formes du mariage etc., 82—83.

[251]) 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»* (paillères)... Згідно з публичною 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 обовязком додержуватись цих поглядів: воно обовязувало молоду, що її розпустна поведінка була відома всім, самій зазначати своє безчестя, маючи на собі вінок не з квітків, а з соломи». (Edelst. Du Méril, De formes du mariage etc., 78—79, див. також Gaya, Cérém. nupt., 32 та A. de Gubernatis, Storia comp. de gli usi nuzziale, 241).

[252]) «У Фінляндії, коли молодий не задоволений своєю часткою майна, або коли цнота молодої йому здається сумнівною, (весільний) оратор знаходить на столі тільки брунду шклянку, з діркою у дні, через яку витікає вино, коли він хоче його пити». (Laumier, Cérémonies nuptiales, 22).

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, 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 що-йно 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 священника. 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 священника та просять його перевести акт *виводу*. Прийнявши подарунки й діставши крім того ще трохи грошей, священник іде до церкви. У приділі священник 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[255]). 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]).

---

[253]) «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 соромицьких пісень, дають їй пити з дирявої 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. Що-до 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 l'Ukraine, 127—128).

[254]) Чубинскій, Труды эксп., IV, 456.

[255]) Калиновскій, op. cit., Харьковскій Сборникъ, III, 171.

[256]) О. Гриша, Весілля в Гадяцкому повіті (рукопис). Чубинскій, Труды эксп., IV, № 1369. Цікаво зазначити, що в цій пісні, що являє собою очевидний уривок

Дуже цікаво, що в де-яких 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 вкінці «Правил митрополита Кирила»: «ми чули, що в околицях Новгороду ведуть молодих до води, і ми забороняємо це», — не є пізнішою вставкою [258]).

11.

Здіймання намітки з молодої. Частування медом. Урочисті запросини тещі. Молодий ховається. Перезва. Весільна оргія. Танці та співи. Соромицькі пісні (Fescenninia ukraiiniensis). 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. Цеб-то 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*, цеб-то замужні жінки, що беруть участь у всіх весільних обрядах, які відбуваються після прийняття молодих у хаті молодого, співають:

Де ж ти, Марье, родилася?
Де ти чарів навчилася?
— В мене чари всі готові:
Біле личко, чорні брови.
(Чуб. № 1459).

стародавнього гимну, 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, Объясненіе малорусскихъ народныхъ пѣсенъ, II, 147—148.

[259]) Ibid., 578.

На Полтавщині свекор бере палицю, ніби то 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 що-до 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 цю лисицю встрелити?» — каже він, удаючи, що націлюється своєю ніби то 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 значіння цього звичаю, який явно ідентичний зі звичаєм *разбуливаніе*, — здіймання серпанку — у болгар (у них серпанок молодої здіймають *девері* [*бояре* українського весілля], при тому 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 речі могли походити з того самого джерела, що його можна було б відшукати в хмарах, як то роблять ріжні мітологічні 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 значіння. 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,

---

[260]) Калиновскій, op. cit., Харьковскій Сборникъ, III, 171, 172.

[261]) Калиновскій, op. cit., Харьковскій Сборникъ, III, 171—172.

[262]) *Боевъ*, Къ брачному праву болгаръ, 46; Чолаковъ, Български народенъ сборникъ, 21—26; *Любеновъ*, Баба-Ега, 72; Маємо сліди таких самих звичаїв і в Великоросії: V Этнографическій Сборник, СПБ., 1872, II, 23—24.

[263]) Велике число фактів що-до цієї теми знаходимо в часто в нас цитованій праці Сумцова, О свадебныхъ обычаяхъ, стор. 157—161.

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, наче б то бояться доторкнуться 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. Ковалевський[265]), 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. Ковалевський 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 підчас 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 документу, 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 *Ласіцького* 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 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 cogitat» [266]).

---

[264]) Перенесення хороби на рослини практикують у всіх народів, особливо у слав'ян. Див. Sobotka, Rostlinstvo v národním podání, Praha, 1879, 28—29.

[265]) М. Ковалевскій, Современный обычай и древній законъ, Москва, I, 253.

[266]) Lasitzki Johannes, op. cit., 243. На цьому кінчаються в книжці Лазіцького спостереження що-до весільних звичаїв на Україні. Коли можна заподозрити автора, що він занадто дбав про те, щоб православне українське

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 почаствовано 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 звязують по два вовняною ниткою. Звуть їх *стуліні*, цеб-то притулені один до одного. Явна річ, що про горілку також не забувають; її дають у пляшці, заткнутій калиною та колосками, перевязаними червоною биндою. Иноді подають ще цілу печену курку, а в західній Україні, замість звичайних пирогів, вареники з сиром, що їх також звязують 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 відповідніх 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

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, Кіевск. Старина, 1883, XI, 512—514).

[267]) Чубинскій, op. cit., IV, 578; Калиновскій, op. cit., Харьковскій Сборник, III, 172. Про ритуальне вживання меду див. Сумцовъ, О свад. обыч., 149—150.

[268]) *Перезва* — запросини перейти з одної хати до иншої; — *пропій* — віддавати щось за горілку.

[269]) Хр. Вовкова, Весілля у Бердичівському повіті (рукопис).

[270]) Янчук, op. cit., 50.

[271]) Наука, вид. М. Наумовича, 1889, VIII, 485.

зазначили, має посилатися тоді, як молода від'їзджає з батьківської хати. Вже на початку цієї праці, коментуючи літописний текст, ми зазначали, що вираз іпатовського тексту: «те, що дають з 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 ні яким 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. 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 [273]). Пісні розпитують також про самого зятя: «Ой щож 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, стоючи на порозі, обмінюється хлібом з матіррю молодої, потім цілується з нею та заводить до хати. Иноді виходить молода, переодягнена *хохою*, цеб-то якимсь чудиськом, а то ще замість неї, або замість 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, замість бика ви-

[272]) Макс. Ковалевскій, Современный обычай и законъ, I, 247.

[273]) O. Roszkiewicz, op. cit., 43.

[274]) Тур — рід дикого бика (Bos primigenius), що траплявся на Україні ще в XII столітті. Про цього бика та про значіння, що йому надають у народніх піснях, див. Потебня, Объясненіе і т. д., I, 325—327; та Сумцовъ, Туры в народной словесности, Кіевъ, 1887.

водять німця, — грубо зроблена солом'яна фігура, вдягнена в лахміття, з великим фаллусом. Фігуру цю показують глядачам у супроводі дуже безсоромних рухів, яким дають цінічні 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. Іноді тура демонструють у самій хаті. Тоді пісня запитує:

Чи це тур, чи турица
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, то-що. 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 природнім. У багатьох диких народів надзвичайно обережно уникають зустрічи 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, підчас весілля, а навіть і ще й потім. Він увесь той час перебуває у свого товариша (мабуть у дружка) і тільки вночі полохливо прокрадається до своєї жінки [278]). В де-яких слав'янських народів, як от у поляків, знаходимо також звичай, що зять ховається від тещі [279]).

Тимчасом перезва стає де-далі все буйнішою та набірає 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 фаллічний характер. На жаль українська етнографія майже немає 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 звічаїв 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

---

[275]) O. Roszkiewicz, op. cit., 45.
[276]) A. Wereszczyńska, — Весілля в Острополі на Волині (рукопис).
[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.

боку — суворість російської цензури, що була ще соромливіша за етнографів тоді, коли народню традицію вважали, за щось таке, що не має жадної наукової вартости [280]). Невеличка кількість відомостей, що їх ми маємо що-до цього питання, і які служать нам базою в наших дослідах, складається з де-яких уривків, що випадково опинились у збірнику Чубинського, та частково з рукописного збірника народніх 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.

Виходячи з того, що нам довелося бачити самим, та що дають зібрані оповідання, ми можемо вказати тільки на *журавля*, якого звичайно на перезні 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.

Що-до 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 фаллічного культу. «Чи чули ви, добрі люде, новину: наша *пічка з биком* спала, а *припічок* з *телицею*, а *запічок* з *овечкою;* коцюба нам яйца 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, мій любий козаче; мушу в матері спитати, чи

---

[280]) Ще й тепер ми зустрічаємося з дуже цікавими фактами того самого роду; значна частина матеріялів, що їх небіжчик Чубинскій зібрав підчас 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. Розвязання 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 Україні, прірву, що її не засипано ще й досі.

[281]) Я вважаю за свій обовязок 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.

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 підчас 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 збірає 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 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 маленьки 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;

---

[282]) A. Wereszczyńska, Весілля в Острополі (рукопис).
[283]) Он. Гриша, Весілля в Гадяцькому 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 Südslaven, 433, 406.
[287]) Edelst. Du Méril, op. cit., 66, 67.

Положили, положили
На новій кроваті;
Що хотіли, те й робили
Чужому дитяти[288]).

Инша пісня, що також не залишає жадного сумніву що-до 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]).

---

[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).

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 підчас 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[292]). 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 Мурінґському березі (Murring) в разі умикання, вкрадена жінка на де-який час стає спільною власністю тих, хто брали участь в умиканні. Курнайці (Kurnaï) 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[296]). 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, наче б то вони хотіли на ній помститися за перевагу, яку вона віддала своєму молодому; вони ламали двері, розбивали вікна, і коли знаходили її, то уволікали її напів голу 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 значінням цієї частини весільного свята, а саме, що колись, за давних 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

---

[290]) O. Roszkiewicz, op. cit., 47, № 158.

[291]) Геродот, IV, 172.

[292]) Діодор Сицілійський, I, V, гл. 18.

[293]) Démeunier, L'esprit des usages et des coutumes des différents peuples, London, 1776, 187.

[294]) Bulletin de la Société d'Anthropologie, 1872, ст. 278.

[295]) Gaya, Cérém. nupt., 110; De Chollières, La foreste nuptiale, 138—139.

[296]) G. Raynaud, La femme, le mariage, la famille en Australie, Bullet. de Société d'Anthropologie 1890, сер. 2 № 42, ст. 147—149.

[297]) Edelst. Du Méril, op. cit., 69—70.

[298]) У де-яких негрів «Nächst begibt sich das Paar mit Hochzeitsgesellen, Bursche und Mädchen, zusammen in eine dunkele Hütte, wo schaulich Unzucht gefröhnt wird» (Endeman, Ethnographische Zeitschrift, 1874, 38).

до свахи звертається староста з певною пропозицією, без жадних евівоків. В пісні № 1334 оповідається про те, як виявляє своє горе батько молодої з приводу втрати дочки, працюючи цілу ніч з своєю жінкою, матіррю молодої, 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 звязок 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 де-яких 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, наче б то відганяють горобців, що злетілися дзюбати зерна[299]). Акт молотьби навязується до уявління току, де мусять молотити збіжжя, і який, як це коментує Потебня[300]), являв собою колись місце для тих гер *(игрища утолченны)*, що підчас 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, то-що. 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 де-яких місцевостях існують ще так звані *перезивки*, цеб-то 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 — звичаї, 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 по-

[299]) Он. Гриша op. cit. (рукопис); Янчук, op. cit., 49.
[300]) Потебня, Объясненіе і т. д., II, 25.
[301]) Про аналогічні звичаї у Франції див. Edelst. Du Méril, op. cit.,, 62.

лягає 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 звязок з символізацією бочки, як жіночого принципу. (Потебня op. cit., 1, 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 значіння. 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 патріархальної 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...

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. Гетерізм. 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, звичайною, 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 кож-

[302]) Чубинскій, Труды экспед., IV, 580.
[303]) Боевъ, op. cit., IV, 580.
[304]) Чолаковъ, 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.

ної церемонії дружко просить благословення у *старости*, який має релігійну супрематію над усім, що має бути доконане підчас 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, то-що. Все це відбувається в супроводі хору, що своїми піснями пояснює всі акти, через які переходить церемонія, звертається то до того, то до иншого персонажу, 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 зґруповані всі церемонії, а саме: *сватання, заручини* та *весілля*. Приготування вінків, гильця, 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: наподоблення умикання та купівлі молодої, замирення двох сторін, спільний 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 — гильцем, розподіл священного хліба — короваю, відведення молодої до хати молодого і нарешті реальне зближення, — дефлорація дівчини, що

Державна ордена Трудового
Червоного Прапора
Республіканська бібліотека
УРСР імені КПРС
-3-

підчас 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 ритуала 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'égreuve, Probenächte, — *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, ри-

---

[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 він її один з його товаришів чи родичів. В Римі не виконували жадних церемоній підчас шлюбу з вдовою (A. de Gubernatis, Storia comp. 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 Méril, op. cit., 80).

[310]) 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 (Ehegründung), означення шлюбу (Eheeinsetzung) та виконання шлюбу (Ehevollziehung). Під закладанням шлюбу він розуміє — «die Werbung des Freiers und Zusage seitens des Gewalthabers des «Mädchens»; означення шлюбу — як «die vom Mädchengeber gestattete Handgreifung, als erster Zeichen der Machtausübung über die Frau», а під виконанням шлюбу — «die Heimführung und Installierung der Braut in ihre häusfräuliche Stellung». Winternitz, що в нього ми беремо ці твердження Leist'a, закидає йому, що він, у своїх зіставленних обмежився виключно індусами, греками, римлянами та трохи германцями, і вважає також за недоведені його гадки про значіння, наприклад, жертви корови, як Ehegründung. Нам здається сам принцип Ляйстового пояснення виключно юридичним і надто штучним.

[311]) Letourneau, L'évolution du mariage et de la famille, 83—84.

туальне 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, то-що. 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*, цеб-то вогонь, що його «люде», — як каже Ріґ-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 священий вогонь у індусів[313]), та у багатьох инших народів[314]). Так само в Архангельській губернії існує звичай користатись ним підчас церемонії орання навколо міста чи села з метою охоронити населення чи скотину від якоїсь пошести. Вживають також цей вогонь і в Тульській губернії підчас гер, що відбуваються на святого Івана[315]). Це особливість примітивних громад, — каже Bagehot[316]) що більшість їхніх звичаїв, виконуваних протягом століть, набірають 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 епохи[318]).

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,

---

[312]) Ern. Renan, Histoire du peuple d'Israël, II, 126—127.

[313]) Taylor, Anthropology, 261—262.

[314]) Comte Goblet D'Alviela, Histoire religieuse du feu. Vervier, 1886, 77.

[315]) Сарафовъ, Сказанія русскаго народа, 1885, 88—90.

[316]) Bagehot, Physics and Politics, ст. 141—142 у Siber'a, op. cit., 346.

[317]) «У курнаїв (Kurnaï), 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 mariage, la famille en Australie, Bullet de la Soc. Ethnograph; 1890, 2e ser., № 42, p. 149.

[318]) З великим задоволенням знайшли ми в цікавій праці Westermarck'a The history 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.

яке тепер наука надає шлюбам, цеб-то в розумінні певної регламентації сексуальних відносин[319]). Мабуть з тої епохи походить і та оргія, що відбувається підчас відходу молодих до комори, а особливо підчас перезви, коли вона приймає цілком еротичний характер, відбуваючись у супроводі пісень, що говорять про загальне conjunctio venerea, 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. Що-йно 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 манданів Північної Америки, що вдягаються в шкури буйволів для виконання ритуального танцю, підчас якого той, хто представляє бика, наподоблює coitus з допомогою незвичайно довгого надставленого phallus'a.

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. — Що-року святкують вони так званий Mum Soïnderan, цеб-то свято *загашення свічок*, підчас якого hodja, чи священник, спершу давши всім поцілувати свою руку, вигукує: «Я не бик, я великий тур!» Тоді та жінка, що споміж 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, підчас якої всі присутні на святі віддаються цілковитому сексуальному зближенню, не зважаючи ні на вік, ні на спорідненння[321]).

Дівчат та дітей не допускають, однак, на це свято. Лібрехт стверджує, що бик цього свята — це первісний бик (Urstier) парсів,

[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 розвязано 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 звязки дитини можуть бути визнані тільки що-до матері. (Tableau des origines etc., 30).

[320]) Liebrecht, Zur Volkskunde, 394—395.

[321]) Blau, Zeitschrift der deutsch. Morgenländ. Gesellschaft, 16, 623, цит. у Liebrecht'a, op. cit., 422.

родоначальний для всіх рослин та всіх тварин. Він порівнює його з биком Вед у індусів, який, як каже Берґман (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 значіння 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 Єгипта й Індії аж до Ісландії, землю завше уявляли собі в формі корови, а дух творення завше символізували биком».

Прикладаючи все що-йно зазначене до українського шлюбу, легко зрозуміти значіння 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]).

Що-до *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, що ця епоха групового шлюбу була одночасною з епохою культу сонця. З тих часів мусять походити всі ці звичаї чисто релігійного ряду в народньому шлюбі на Україні, як колові танці, вінки, священне дерево-гильце, 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 народніх свят в честь сонця, як, наприклад, *весняники*, *семик*, *Купайло*, *Ярило*, то-що. 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 літопись, але й місцем, де закладались, а навіть і виконувались de facto шлюби. «Сатанинський» характер, що його набирали всі гри, так само, як і зазначений на початку нашої праці

[322]) A. Wereszczyńska, op. cit., (рукопис).

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 що-йно народніми грами 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 природнього 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 що-до течі у тварин та антропоїдних малп і висловлює думку про можливість існування аналогічних періодів і в примітивних людей. Справді, в індійців Каліфорнії, у тубольців 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 «гри 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; Хлѣбъ въ обрядахъ и пѣсняхъ, 53—54; Культурныя переживанія, 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. В 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 попілом. 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, підчас

В культурних народів стародавніх часів знаходимо також деякі сліди подібних звичаїв. У Перу, наприклад, шлюб був актом адміністраційним: що-року, у певний час, в королівстві Кузко (Cuzko) на площах міст та сел збирали всіх осіб, шлюбного віку. В місті Кузко завше сам король (inca) публично женив на площі членів своєї родини... Голови округ у своїх округах виконували ті самі функції, що-до осіб свого та нижчого стану. Управа кожного міста мусіла ставити молодим хату, а ближчі їх родичі умеблювати її [327]). Мендоза повідомляє, що в сумежних 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 то-що, щоб молоді мали все потрібне підчас шлюбного свята[328]). Як каже Плано Карпіні, монгольський імператор що-року збирав дівчат з усіх своїх провінцій; одних він брав собі,

---

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 вибірають зпоміж себе королеву свята, яка вибірає собі короля зпоміж парубків, кожна дівчина так само вибірає собі товариша, і свято починається... Коли підчас 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 курінях. 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, то-що. Підчас 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, чепляють на шию ріжноманітні амулети, мастять їх жиром та малюють *червоним*. Далі, палять усе, що вони вживали підчас 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, вибірають зпоміж себе короля та влаштовують великий бенкет, для якого вони забирають по цілому селі все, що трапиться: м'ясо та иншу споживу. Всі дівчата обовязково 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).

[327]) Letourneau, L'évol. du mariage, 216—217; Garcilasso, Hist. des Incas, L, IV, ch. 8; Laumier, op. cit., 334, 338.

[328]) Gaya, Cérém. nupt., 100—102.

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 народніх зборів, влаштовували також ярмарки та 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 виряжання 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 в 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. 110—111), в уривку з статті *Rohrer'a*, опублікованій в «Vaterländische Blätter» (1810—1811) [332]): 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, прикращені вінками, вдови, в одміну від молодиць, мають вінки з зеленого листя старанно вплетеного до їхного 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 він, — ще в минулому столітті панував звичай шукати невісту по ярмарках в околицях, які були для того призначені. Такий дівочий ярмарок (leang vásáv в Угорщині) двічі на рік одбувався у Красному Броді біля Василіянського

---

[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, підчас шлюбів стався пожар у Пскові». (Ibid., 386).

[331]) Верховичъ, Описаніе быта болгаръ, «Труды Этнографическаго Отдѣла Общ-ва Любителей Естествознанія, Антропологіи и Этнографіи», L, III, вип. 8, ст. 5.

[332]) Rohrer взяв ці нотатки з *Noticia topographica in clyti Comitatus Zempleniensis* per *Szimrai*, а також з *Memorabilia Provinciae* per Bartolomai (Neusohl, 1799).

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». Колі була згода, дівчина давала руку, а парубок переспрaвляв з її батьками, що вони хочуть за неї; скінчивши пересправи, йшли до манастиря, де піп їх вінчал. 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 польскому 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 Gaïna[335]). Існує, однак, ще один звичай: це ярмарок поцілунків у Гольмаґі (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 звязок 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 фаллічних елементів, що їх сліди знаходимо в українському весіллі. Багато з зазначених у нас звичаїв говорять про це досить явно. Крім того, в де-яких 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

---

[333]) Časopis Českého Musea, 1859, I, 191.

[334]) «Новое Время», 1892, № 5756. Про продаж дорослих дівчат у Венеції див. *De Chollières*, La foreste nuptiale, reimp. de Bruxelles, 1865, 27.

[335]) S. Fl. Mariam, Nunta la Români, 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.

Богослова ми читаємо; «Вони шанують фаллічні фігурки (ἰθυφάλλοι) роблять з них богів та складають їм жертви» [337]). Нарешті, у «*Слові нѣкоего христолюбца*», виразно говориться: «коли вони беруть шлюб, вони його супроводять музикою, бубнами, дудками та иншими бісовськими штуками; але що 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 що-до *дощу* має відношення як до соняшного культу, так і до фаллічного елементу, бо ж дощ — це наслідок інтимного зближення неба та землі. «Дощ, — каже Макс Мюллер [340]), всі мітології 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 [345]), 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. и., що зовсім нема рації спинятись на них. Так само виразно виявлені й пережитки *купівлі* молодої, купівлі, яка стала на місце умикання

---

[337]) *Слово святого Григорія Богослова*, рукопис СПБ. Духовної Академії, № 43/1120. Тихонравовъ, Лѣтописи русской литературы и древностей, т. V, 94.

[338]) *Слово нѣкоего 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 фаллічна 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 фаллічного 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 Müller, Essais, I, 34.

[341]) Куликовскій, Опытъ изученія вакхическихъ культовъ, 125—129.

[342]) Sieber, op. cit., 349.

[343]) Лавровскій, Изслѣдованіе о мифическихъ вѣрованіяхъ у Славянъ въ облака и дождь, въ «Ученыхъ Запискахъ» 2-го класса СПБ. Академіи Наукъ, 1863, т. VII.

[344]) Сумцовъ, О свад. обыч., 96—97.

[345]) Liebrecht, Zur Volkskunde, 328.

[346]) Sieber, op. cit., 302—307.

її, на що ми вже вказували в цій праці. Всі ці пережитки зберігались 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 значіння, 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 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 значіння *віри* (Wehrgeld) і заховала це значіння й пізніше, бо ж платили не тільки батькам і братам молодої, але й цілій родині (gens). Це дуже добре зазначене в обовязковому 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 значіння; 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 обовязок, що дає певні права передусім парубкам з роду дівчини[348]), далі вождям та жерцям, а далі материному братові та бать-

---

[347]) Max. Kovalevsky, Tableau des origines et de l'évolution de la famille et de la propriété, 1890, 42, 47.

[348]) У Kamilaroї, наприклад, Malteri — чоловік та Malteri — жінка не сміли мати любовних відносин між собою. Не таке суворе правило було у Kunandalu (инший рід Kamilaroї); в дійсності jus primae noctis належало всім мущинам племени, без розділу на роди (G. Raynaud, op. cit., Bull. de la

кові молодої. Встановлюються таким способом ріжні форми комунального та релігійного гетерізму, що à 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 гетерізму; подарунки панові й священникові, 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 гетерізму, 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 що-до цього звичаю у багатьох народів. У населення Бенгуели, коли видають заміж дівчину, що не має посагу, то на передодні 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, привязують 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 придбали, і дає їм за те бика, або певну кількість горілки[349]). Як свідчить Буркгардг, 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 як-найкраще. 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[350]). 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 бенгуельского 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 супро-

Soc. d' Ethnogr., 2e ser., № 42, 147). Явна річ, що це переходний 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 légendes du centre de la France, II, 66).

[349]) Lad. Magyar, Reisen in Süd-Afrika, цит. у Зібера, op. cit., 339.

[350]) *Зібер*, op. cit., 340.

[351]) *Зібер*, op. cit., 340.

водять 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 *обовязковою* 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 значіння 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 значінню 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, тоді коли він ще не існував. Тільки в XV столітті вона відчула необхідність відсунути логіку набік, і Зальцбурґський синод р. 1420 проголосив це в таких виразах: «Matrimonio quoque quae benedicenda fuerint, non post, ut *moris exstitit* sedante ipsorum

---

[352]) *Зібер*, op. cit., 311—312. Особливо цікаві факти що-до населення Нової Ґренади та Суматри.

[353]) Liebrecht, Zur Volkskunde, 397, 422, 511; Démeunier, L'esprit des usages, II, 289; Letourneau, L'évolution du mariage, 63—64; Kovalevsky, Tableau des origines et de l'évolution du mariage, 23; «Індивідуальне присвоєння собі жінки могло відбутись тільки такою ціною. Можна було-б гадати, що цим тимчасовим гетерізмом жінка виплачує свою повинність комуні, для якої вона довший час була спільною.

[354]) Тад. Рильскій, Къ изученію украинскаго народнаго міровоззрѣнія, Кіевск. Старина, 1890, IX, 371. Цікаво зазначити, що автор, який давно вже займається вивчанням українського народнього 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 Méril, op. cit., 36, примітка 5.

carnalem consumationem, ac solemnitatis nuptiarum celebrationem, pro benedictionis ipsius reverentia benedicantur[356]).

В 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 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 підчас 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 істотніх 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, виряжаючи 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

[356]) Harzheim, Concilia Germaniae, V, 190, цит. у Edelst. du Méril, op. cit., 36, прим. 6.

не тільки в українських традиціях, але й у традиціях усіх славянських та індо-європейських народів взагалі[357]).

Навіть роля жерця у виконанню старости, якого в значній частині околиць України звуть просто дядьком, і якого справді здебільшого вибирають зпоміж дядьків, особливо, коли призначають старосту з боку молодої[358]), — навіть ця роля так само була б неясна, коли б ми не мали точного уявління про матріярхальну родину. Роля, яку призначали дядькові з материного боку в родині з материною філіяцією цілком ясна: він репрезентував у родині елемент мущини, а що-до 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, роля старости підлягла більш-менш значним змінам і до певної міри зберегла непорушним тільки свій релігійний характер. У Болгарії старосту змішано з куком, у Великоросії — з дружком, а почасти з чарівником і т. и., 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 підчас весільних свят, він поводиться так, наче б то заступає молодого, що ніби не повнолітній: він займає для нього місце коло молодої на посаді, частує священним хлібом, краючи коровай,

[357]) Про матріярхат у старих слав'ян див. Max. Kovalevsky, Marriage among early Slaves (Folk-lere, Decemb., 1890).

[358]) Чубинскій, op. cit., IV, 56, 599, 600, 601.

[359]) Max. Kovalevsky, Tableau des origines etc., 21, 24.

він нарешті *реально* заступає молодого в разі несили або цілковитої недосвічености його[360]).

Відомості, що подані в дуже цікавій книжці Смірнова про Черемисів мають що-до цього цілком виключний інтерес. У цього народу боярина звуть *кугу-венге*, цеб-то *старший шваґер* 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 природньо, бо цей останній часто ще не був повнолітній. Це пояснення, на нашу думку, можна цілком пристосувати до значіння 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 що-до 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 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.

---

[360]) У зазначеній вище праці Т. Рильського знаходимо факт, що нам здається дивним. Підчас 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». (Киевская 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...

Як ми це вже зазначали, індивідуальний шлюб залишив в українському весіллі найстародавніші сліди, як от умикання, то-що. Серед цих фактів, що їх певні дослідники відносять до дуже давньої доби, знаходяться де-які 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, ціб-то 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. Снєгирев виводить титул князя від імени, що його давали сонцю, а титул княгині — від місяца[361]). Афанасьев бачить тут поетичну концепцію про шлюбне єднання вогню та води[362]). Ор. Миллер припускає подібність, що існує між словом *князь* та санскритським корнем *дап* (родити) і гадає, що це ім'я мусить означити вождя *роду*[363]).

Що-до 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 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, *наподобления 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 мітології 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, то-що. 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

[361]) Снѣгиревъ, Русскіе простонародные праздники, II, 180.
[362]) Афанасьевъ, Поэтическія воззрѣнія славянъ на природу, II 180.
[363]) Орестъ Миллеръ, Опытъ исторіи русской словесности, ст. 129.
[364]) Костомаровъ, журн. «Бесѣда», 1872, XII, 29.
[365]) Антоновичъ и Драгомановъ, Историческія пѣсни малорусскаго народа, Кіевъ, 1874—1875, I, №№ 1—3.

ТАБЛИЦЯ XVIII

a

b

c

d

Державна ордена Трудового
Червоного Прапора
Республіканська бібліотека
УРСР імені КПРС
-3-

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 цілком логічно можна зробити порівняння між князем та молодим.

У всякім разі, нам здається, що органічний звязок 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-не-де иноді просковзне мотив, що натякає на період татарського пригноблення, на козацьку республіку, на польське панування, то-що. 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 що-до 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.

---

[367]) Русскія достопримѣчательности, Москва, 1815, т. I, ст. 99—101.

САНІ В ПОХОРОННОМУ РИТУАЛІ НА УКРАЇНІ*).

Вживання саней на похороні взагалі вже дослідив проф. Д. Н. Анучін в своїй досконалій монографії — «Сани, ладья и кони какъ принадлежности похороннаго обряда»[1]). Маючи до свого розпорядження кілька нових фактів що-до 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 Анучіна, підтвердять висновки цього вченого, про які, на нашу думку, корисно буде нагадати, зважаючи особливо на те, що працю Анучіна 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 академик Ізмаїл Срезневський[3]), знаходимо не тільки важливі подробиці що-до їх

*) Друковано в Revue des traditions populaires, Tome XI, № 5, Mai 1896, Paris, під назвою: Le traîneau dans les rites funéraires dè l'Ukraine.

[1]) Відбитка з «Древностей», видаваних Имп. Археол. Т-вом, т. XIV, Москва, 1890.

[2]) Несторовий Літопис за Лаврентовським списком, під роком 1523 (1015).

[3]) Сказанія о святыхъ Борисѣ и Глѣбѣ. Сильвестровый Списокъ XVI в., изд. Срезневскимъ, СПБ, 1860.

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.

Мал. 1. Несуть св. Бориса на погребення. Із «Сказанія о святых Борисѣ и Глѣбѣ».

«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 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-го жовтня 1079 р. на Нежатьському 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 Ануч̀іна.

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 зімою, 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 що-до цього жадного сумніву. Вжи-

Мал. 2.

вання 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, — великорусів, чи москвітів, нації, що витворилась, поперше, 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, ціб-то 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, централі-

зована 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, то-що, переховались у Москві серед вищої класи, при дворі царів, в 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 I, возили в трунах на санях, літом так само, як і зімою. Дуже докладні досліди Анучіна 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 митрополіти та патріярхи брали участь в 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, що-до 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; що-до 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 вона мала 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 народніми звичаями...

---

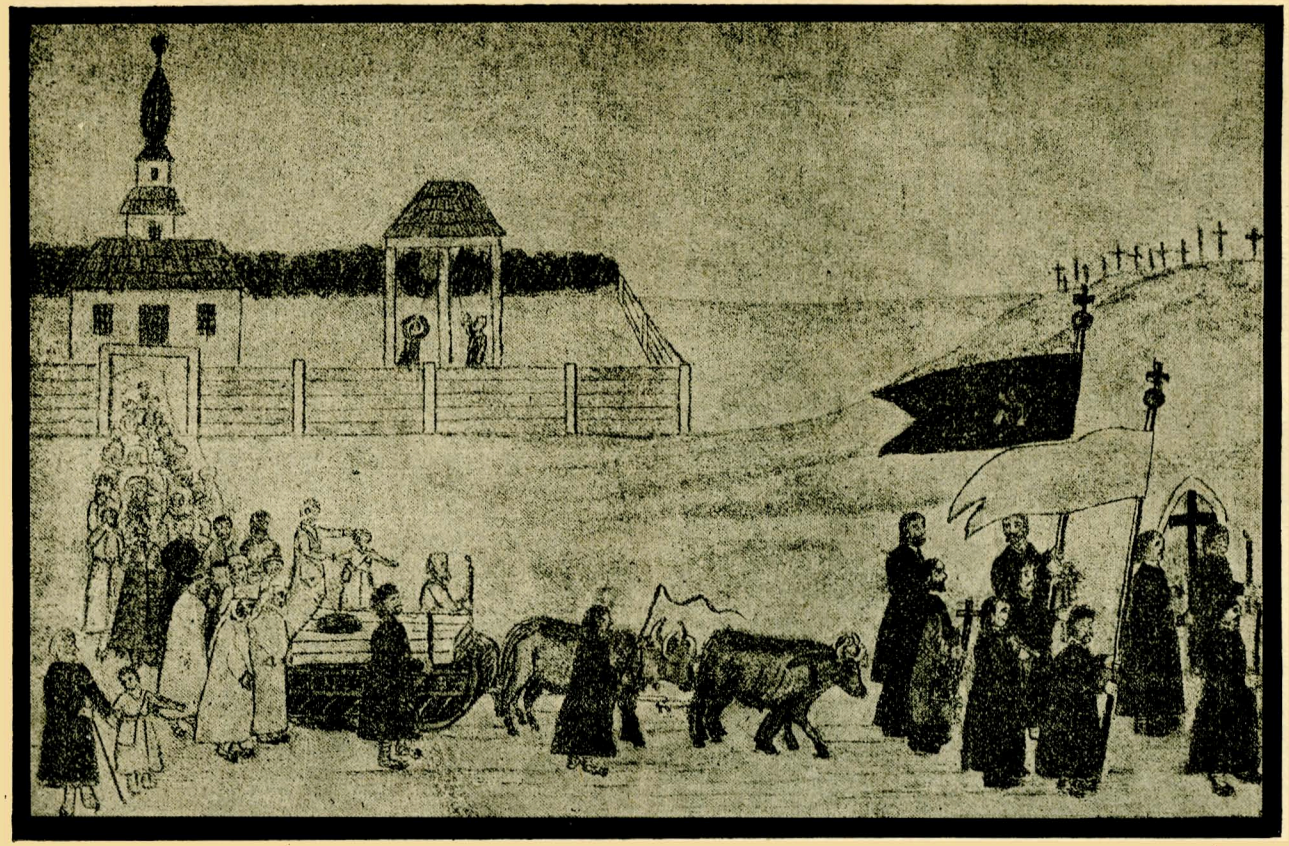
[4]) Бѣляшевскій. Сани въ похоронныхъ обрядахъ. «Кіевская Старина», 1893, IV, ст. 152.

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]).

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 Радомиського 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 дзвініці двоє людей 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 священник в ризах з хрестом та кадилом у руках, у супроводі діякона чи дяка. Зараз же за духовенством їдуть 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 можна розпізнати дівчат по тому, що в них голови не покриті, а тільки зав'язані барвистими стрічками. Всі, крім священника 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

---

[5]) 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 народніх 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 петербурзькій Медичній Академії, був призначений р. 1843 на посаду лікаря в Удільному Відомстві; пішов до демісії р. 1858 і вмер р. 1861. Він залишив після себе два рукописи, невидані й досі: 1) «Description médico-topographique des Domaines du district de Kiev», 1854 р., де знаходиться багато відомостей про санітарний стан селян, то-що, і 2) «Description ethnographique des paysans du gouvernement de Kiev» (154 сторінки in folio), що належіть нині Музею Християнської Старовини при Київській Духовній Академії. Ця остання праця, з якої ми й наводимо наш малюнок, поділена на три частини: археологію, історію та етнографію. Дві перших частини дуже цікаві навіть і тепер; до них долучено чотирі таблиці з малюнками річей кам'яної та бронзової доби, малюнок дольмена, то-що. Третя частина, найважливіша, містить в собі дуже детальний опис житла, костюмів, то-що, філологічні та лінгвістичні дані, весільні обряди, похоронний ритуал, кілька пісень, прислів'я та забобони, богато народніх переказів, то-що. Обидві праці написані французькою та московською мовою.



Мал. 3. Похоронний похід у Радомиському повіті (за де-ла-Флізом).

343

з своїми малими поводарями, що мають великі торби для милостині. В перспективі видко цвинтар на горбочку, означений могильними хрестами.

Можна гадати, що автор цього малюнку 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 в тім 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. Що-до 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 Анучіна, 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 подорозі 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 віщі труни знаходиться хліб та кутя. Священник, оточений кількома особами, що тримають свічки, читає Євангеліє, а натовп селян з непокритими головами стоїть за труною. Жінки, що зґруповані зараз же за труною, це — *плачки.* Відсутність снігу та віз, що стоїть перед саньми, вказують нам на те, що це чиниться літом (фотографію

---

[6]) Останки поганства в похоронному обряді на Україні (Бюлетень Археологічного З'їзду в Ярославі; засідання 17 серпня, цитоване в Анучіна, op. cit., ст. 56).

[7]) Ящуржинскій. Остатки языческихъ обрядовъ въ малорусскомъ погребеніи. «Кіевская Старина», 1890, I, 130—132.

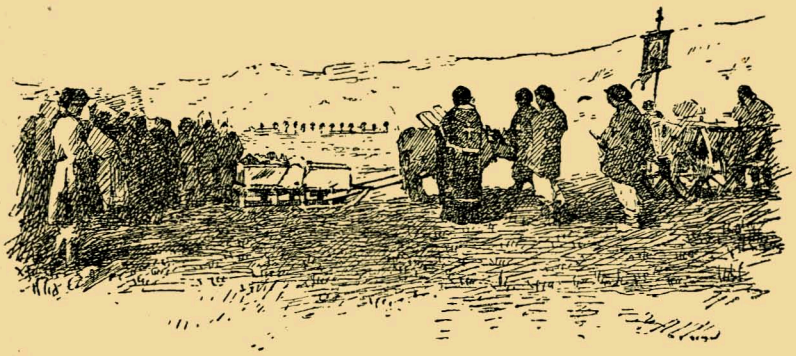
[8]) Анучин, op. cit., ст. 56.

[9]) «Наука». Журнал, заснований Наумовичем. Відень, 1889, червень.

[10]) Ця фотографія, що за неї належить наша щира подяка професорові львівського університету Грушевському, була вже репродукована в українському журналі «Зоря», р. 1895, № 14.

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 цей звичай існує у південних слав'ян [11]). П. Добсінський зустрічає його у словаків [12]); великоруси в далеких місцевостях Вологодської губернії, як свідчить Труворов, перевозять своїх мерців не инакше, як тільки на санях, зімою й літом [13]). У поляків знаходимо пережиток вживання для похорону в одній дуже цікавій церемонії, що відбувалась колись в



Мал. 4. Похорон у Східній Галичині (з фотографії п. Шухевича).

день св. Яна у Мнішеві Кізеніцького повіту... В цій місцевості, підчас народнього свята Суботки (Sobotka) робили на санях щось на кшталт солом'яного куріня, 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!» (lecі 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, Анучін мав багато резонів поставити питання, чи не запозичили слав'яне цей звичай у тубольців, які підчас формування великоруської нації увійшли в неї як дуже важливий елемент. Справді пермяки, вотяки, череміси, 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

---

[11]) Бюлетені Ярославського з'їзду, цитовані в Анучина, op. cit., ст. 52.

[12]) P. Dobsinsky, Prostonarodni obyčaje, pověry a hry slovenské, 1880, ст. 109 (цит. в Анучина).

[13]) «Русская Старина», 1887, XII, 237 (цит. в Анучина, ст. 52, op. cit.).

[14]) Wisla, 1892, VI, 689.

зверху на могилі [15]). Але, на думку Анучіна, 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 народніх картинах.

Маючи на увазі певні вказівки на те, що вживання саней у похоронному ритуалі трапляється також і в де-яких 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 зімою 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]).

Сліди вживання саней для похорону, що їх перерахував Анучін 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 Анучін і шукав слідів існування саней в горах Індії та Персії і, спіраючись на думку проф. Вс. Мюллера, гадав, що сані там були невідомі, але припускав разом із тим можливість існування в цих країнах найпримітивнішої їх форми (стор. 45). Вс. Мюллер переказав Анучіну, що для того, щоб перекласти англійське слово Sledge (сані), в Індії примушені були спеціально витворити штучні та описові слова, на кшталт niçcakrayâna — віз без колес, або «acakravahanam — повіз без колес, то-що. А в тім, у дуже відомій праці Ціммера, що студіював старовінну культуру ведичних арійців у священних книгах, знаходимо в главі, присвяченій похоронові, уривок гимна Ріґ-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 стародавинних 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 допогою 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 (sâmon), що звідти перейшла на корабель» [17]).

Даючи пояснення цьому текстові, Ціммер каже: «В цьому гимні є багато де-чого темного й сумнівного, в чому навіть коментарі Сайяна (Sâyana) не могли нам допомогти. Цей віз та цей корабель, — чи

---

[15]) Анучин, op. cit., 53—55. Див. також: матеріалы для русской этнографіи, 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.

[17]) Rig-Veda, X, 135, 3 і 4.

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 спіраєтся на факти що їх зібрали Як. Ґрім, Вайнґольд Френ, та Котляревський, автори, що на їх праці він посилається. Йдучи його слідами та спіраючись на факти, наведені в Анучіна та ті, що ми їх сами зібрали, здається, можемо зробити припущення не менш правдоподібне, а саме: цей віз без колес (acakra ratha) гимну Ріґ-Веди є не що инше, як сані, які цілковито заникли в Індії після винаходу воза с колесами, і саму назву саней в Індії вже забули в часи літературного зредагування Вед. А що-до 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 возу, якого вживали також і літом, якого ставили часом і в церкві з тілом небіжчика»[19])... Тому то Цімер мав у своєму розпорядженні тільки факти що-до вживання на похороні корабля і цілком не знав про аналогичне вживання саней; але нам здається, що, маючи факти, наведені в Анучіна та в нас, він не вагався б погодитись із нами.

Вважаючи, однак, що це питання виходить по-за межі нашого знання, ми звернулися за допомогою до високої компетенції А. Барта, члена Французького Інституту, що був такий ласкавий подати нам свою думку що-до цього. Ця думка не сприятлива для нашого припущення. «Текст Ріґ-Веди, X, 135, — каже А. Барт у своєму ласкавому листі, — абсолютно темний. Не відомо ні хто такий цей юнак (Kumâya), 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 Аґні, бог вогню, а віз — вогонь похоронної ватри, бо ж гимн 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»...

Барт вказує нам що-до цього инший, детальніший текст (Açvâlayana grihyasûtra, IV, 2), згідно з яким старовинні Індуси могли

[18]) H. Zimmer, Altindisches Leben. Die Cultur der vedischen Arier, Berlin, 1879, 410.

[19]) А. Котляревскій. О погребальныхъ обычаяхъ языческихъ славянъ. Москва, 1868, стр. 222.

перевозити своїх мерців «за допомогою pṛthacakra, запряженого волами». «Етимологічно,—каже Барт,—можна було б точно розуміти це слово, як «повіз, що має сидіння замість колес», цеб-то рід саней... Але, — додає Барт, — коментарій пояснює це просто словом *çakatâdi*, цеб-то візок, або инший повіз». «А що-до pariçishta, або до доповнення Асвалайяна (Açvalâyana) gṛihyasûtra (III, I), то вони дають змогу вибірати між носилками (çivika) та возом, запряженим волами (goçakata)».

Барт вважає, що ці пояснення а також той факт, що два інші тексти *(Katyâyana — çrautasûtra*, XXV, 7, 14 та ті Çrautasûtra Яжура (Yajur) Чорного, що цитовані в коментарі *Taittirâga Aranyaka*, VI I, 4) також говорять лише про вози для перевозу мерців, цеб-то 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 уявління про цей «повіз, що має сидіння замість 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 індо-європейських народів за ведичних часів. Але зостається все таки питання: звідки пішов цей звичай? Труворов, а за ним і Анучін, що дуже ґрунтовно 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. Гимни Ріґ-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]).

І тому, що всі народи завше зостаються вірні своїм ритуалам і своїм старовинним річам, вони вживають і для перевозу своїх мерців найстаровинніших засобів, цеб-то й найпримітивніших. Ми знаємо, що старовинні єгиптяне також возили мерців на санях[21]), що

[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, в Ніжині (на Чернигівщині), підчас 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 підчас 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).

[21]) Анучін цитує що-до цього серію документів, взятих у Вількінсона (Wilkinson, The manner and customs of the Ancient Egyptians, vol. III).

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 Вайнґольд, 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 де-яких місцевостях Корнуаю, — каже він, — можна ще бачити ці незграбні цілком примітивні візки. Коли я був малим, мені оповідав мій батько, що мерців перевозили на мійський 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 возу, що її можна було бачити на всесвітній виставі 1889 р.

Вживання *волів*, як обовязкової упражної 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 де-яких місцевостях і майже цілком заникло на цілому українському просторі; а що-до 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 що-до 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 священника[26]), але він колись був призначений для підживлення мерця підчас його подорожі.

---

[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. Замѣтка о Руссах Ибн-Фадлана, Вѣстникъ Мин. Народн. Просв. CCXVI, 2, ст. 306.

[23]) *Le Braz,* La légende de la Mort, Paris, 1893, 60. В де-яких 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 Анучіна (op. cit.) та в A. Gubernatis'a, Storia comparata degli usi funebri, Milano, 1877, 53. Вживання біліх волів Анучін пояснює також тим, що порода української худоби дуже давня, бо ж українські воли, так само як угорські та італійські, на думку Rütimeyer'a, найбільше наближаються до типу Bos primigenius.

[24]) Açvalayana, IV, 2.

[25]) Іліяда, XXIV, 697.

[26]) Н. Сумцовъ, Хлѣбъ въ обрядахъ и пѣсняхъ. Харьковъ, 1885, 67.

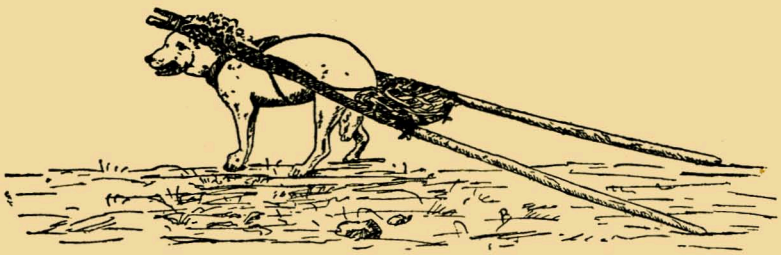
Ще на початку нашого століття в труну клали хліб, горщик каші та пляшку горілки[27]). Звичай давати мерцям хліб також дуже давній, і хоч проф. Сумцов і вважає, що похоронний хліб не мав важливого значіння в історії культури, але ми гадаємо, що він грав досить поважну ролю в похоронному ритуалі багатьох 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 народніми українськими переказами, «на початках люде не мали возів, а користувалися саньми, зімою й літом». «Це діявол винайшов колеса та віз; інші 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, — Анучін 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 найрудиментарнійшій формі є не що инше, як звязані 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 Анучіна (два дрючки прив'язані до кінського сідла у техаських індійців, розчахнута деревина з запряженим до неї волом у південній Африці, то-що), 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 Чикаґо 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

---

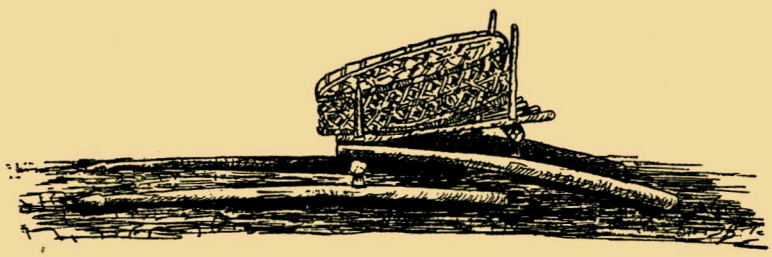
[27]) «Кіевская Старина», 1890, I, 130.
[28]) А. Котляревський, op. cit., 182.
[29]) А. Котляревський, op. cit., 143, 149, 207, 217, 221 і т. д.
[30]) A. de Gubernatis, op. cit., 51; див. також Liebrecht, Zur Volkskunde, 399.
[31]) Чубинський. — Труды Экспедиціи, I, 104—106, цитовано в Анучіна, op. cit., 60.

саме, що й ріжні роди московських волокуш, що їх описав Анучін, 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 Анучін, — міг виявити неспосібність довгих дрючків, що можуть часто ла-



Мал. 5. Запряжена собака (Канада).

Мал. 6. Сані з Філіпінських островів (Музей Трокадеро).

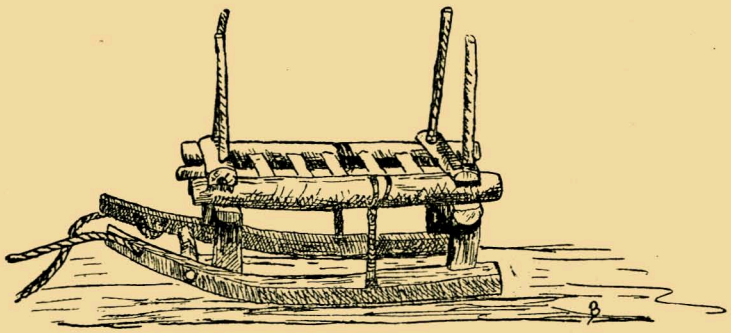


Мал. 7. Сані з Філіпінських островів (Музей Трокадеро).

матись. Звязавши мотузками чи ремінем 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 зачепляючись за землю»[32])...

[32]) У Горішній Бретані діти граються примітивними візками, чимсь на кшталт саней, зроблених, з розчахнутої гиляки, до якої вони приладжують иноді пів-колеса (повідомлення Поля Себійо).

Не легко знайти всі ці посередні форми. Наша стаття — тільки додаток до праці Анучіна; тому ми користуємося нагодою з цієї точки погляду звернути увагу наших колег на ріжні форми саней на Філіпінських островах; ми подаємо їх тут в малюнках, зроблених з фотографій Музею Трокадеро з ласкавого дозволу Д-ра Е. Т. Гамі (Dr. E. T. Hamy). 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 зімою для перевозу сіна.



Мал. 8. Сані з Філіпінських островів
(Музей Трокадеро).

Замісць оглоблів у них мотузки. Ці сані з Філіпінських 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.

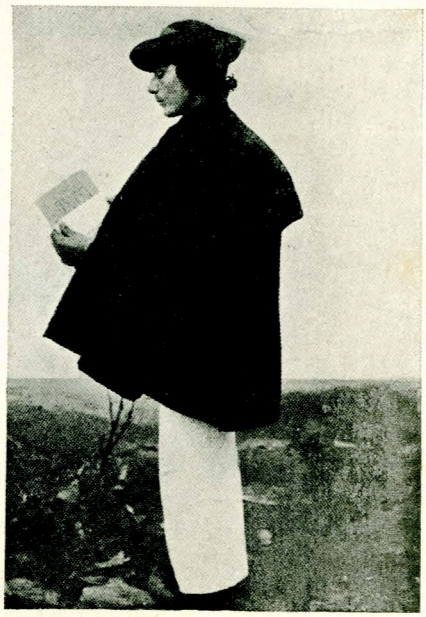
Що-до возів, то Ед. Тайлор уже давно зазначив, що їх первісне походження треба шукати в котках або циліндричних шматках дерева, на яких приміщували вантаж, та які перетворились потім на колеса з нерухомою віссю[33]). Але ці котки з'являються первісно, як

[33]) Ed. Taylor, Anthropology, 199—200. Нову теорію воза запропонував недавно Е. Ган на одному з засідань берлінського Антропологічного Товариства (Zeitschrift für 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 значіння (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 звязок між возом та иншими повозами й де-якими мітологічними 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.

ТАБЛИЦЯ XIX.

a

b

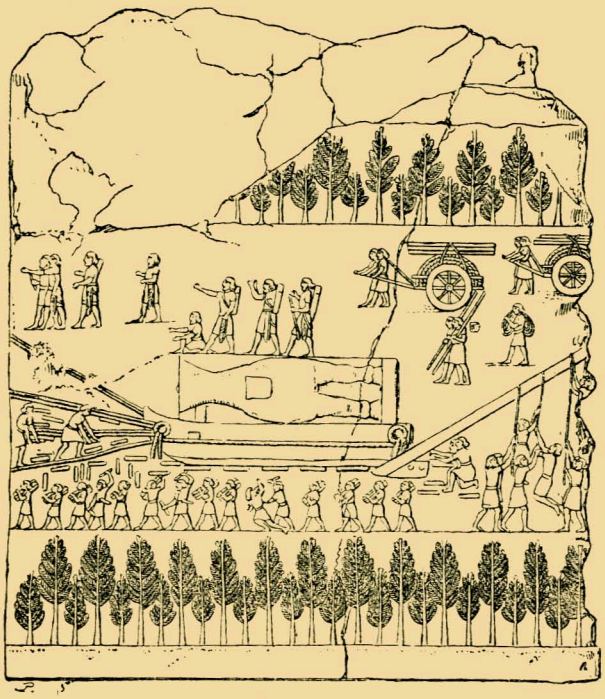


c

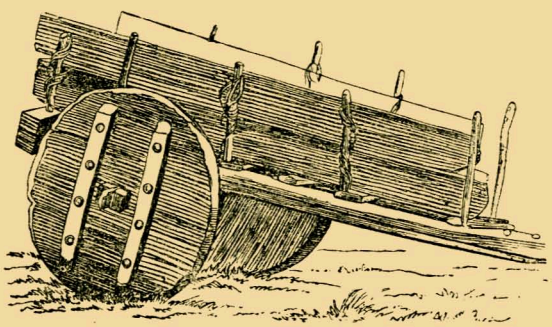
d

Державна ордена Трудового
Червоного Прапора
Республіканська бібліотека
УРСР імені КПРС
-3-

додаток до саней. по їх приладжували під полозами. На асирійських пам'ятниках знаходимо барельєфи, де представлено сцену перевозу колосальньої статуї; вона лежить на санях, а під них підкладено котки (мал. 9) [34]).



Мал. 9. Перевіз на санях. Барельєф за Flandin'ом.

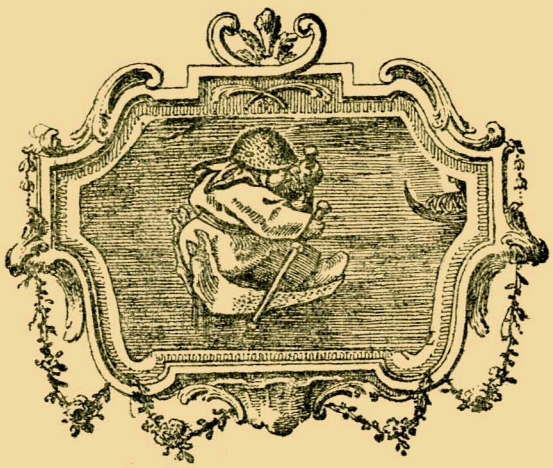


Мал. 10. Кавказька гарба (за Анучіним).

[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.

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 Анучін на Кавказі (мал. 10).

Звязані 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 генезісі саней, досить нагадати ту дотепність та винахідливість, що



Мал. 11. Воловий щелеп замісць гринджол.

її виявляють діти північних країн, пристосовуючи все, що тільки можна, аби тільки ковзатись або бігати зімою 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 Анучін, між словами для означення саней і нижнього щелепу в мові де-яких 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.

Зміст.

I. Антропологічні особливості українського народу.

1. Пігментація 8
2. Зріст 13
3. Головний покажчик 17
4. Висотній покажчик 26
5. Покажчик лицевий 27
6. Носовий покажчик 28
7. Профіль носа 28
8. Довжина верхньої кінцевости (руки) 29
9. Довжина нижньої кінцевости (ноги) 29
10. Довжина нижньої кінцевости що-до бюсту чи скелічний покажчик . 30

II. Етнографічні особливості українського народу.

1. Мисливство 35
2. Рибальство 38
3. Скотарство 41
4. Хліборобство 45
5. Народня техніка.
   а) Здобування вогню та користування ним 55
   б) Обробка мінеральних річевин (гончарство, фаянс та фарфор, шкло) 57
   в) Обробка металів 62
   г) Обробка рослинних матеріялів (теслярство, стельмашівство, бондарство, виріб тканин) 64
   ґ) Обробка тваринних матеріялів 69
   д) Обробка вовни 70
6. Способи пересування 73
7. Спожива 78
8. Будівництво:
   А. Тимчасові будови 84
   Б. Постійне житло:
      1. Розпилог села 87
      2. Двір та його розвиток. Хата: а) загальний вигляд та характер; б) матеріяли та способи будування [1) будови з дерну та з глини, 2) турлучні або хати на сохах, 3) дерев'яні хати]; в) окремі частини хати . . 88
      3. Холодні надвірні будови: комора, клуня 111
      4. Громадські споруди 114
      5. Церкви 115
9. Одежа:
   А. Жіноча одежа:
      а) Одежа верхньої половини тіла: [1. Оздоби. 2. Зачіс волосся. 3. Головне вкриття. 4. Верхня та плечева одежа, що її носять беспосередньо на тілі (білизна)] . 121
      б) Одежа нижньої половини тіла (1. Верхня поясна одежа. 2. Нижня поясна одежа (білизна). Штани. 3. Взуття) 143

Б. Чоловіча одежа:
а) Одежа верхньої половини тіла: [1. Оздоби. 2. Зачіска волосся. 3. Головне вкриття. 4. Верхня плечева одежа. 5. Плечева одежа, що її носять безпосередньо на тілі] . 149
б) Одежа нижньої половини тіла (1. Зверхня поясна одежа) 161
в) Інші приналежності чоловічої одежі 165
10. Вірування. 166
11. Обряди 182
12. Народне знання 210

III. Шлюбний ритуал та обряди на Україні 215
1. Преозначення що-до шлюбу. Шлюб у старих слав'ян. Свідоцтво літописів. Умикання. Купівля. Пережитки цих форм. Шлюбні дохристіянські обряди. Сталість народнього звичаю. Тільки виконання народнього ритуалу дає права дійсного шлюбу . . . 218
2. Громадська організація молоді обох статей. Товариства. Сходини. Досвітки та вечорниці. Спільне лежання. Сватання. Церемонії та наподоблення. Пов'язані свати. Обмін хлібом. Пробні ночі . . 226
3. Заручини. Хитрощі. Благословення молодих хлібом. Почесне місце — посад. Співи. Гимн про небесний шлюб. Танці. Хустина . 230
4. Гильце, священне дерево. Його приготування. Співи. Приготування вінків. Запросини на весілля. Покладання вінка на жениха . . 234
5. Священний хліб — коровай. Церемонія ритуального мелення. Приготування короваю. Пісні та обряди. Оздоби. Танці 242
6. Благословення та від'їзд до церкви. Релігійна церемонія в XVI столітті. Забобони. Вихід з церкви. В хаті молодої. Другорядна роля релігійної церемонії 250
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 259
8. Розподіл подарунків. Шлюбна плата на користь роду. Зачіска молодиці. Розподіл короваю. Вечеря. Дівчата виходять. Церемонія з діжою. Приготування до від'їзду. Грабунок посагу. Прощання. Ритуальні удари. Від'їзд кортежу. Пісні 273
9. Молоді в хаті молодого. Хатнє вогнище. В коморі. Пересторога. Українські весільні пісні (epithalames). Роззуття молодого. Весільна вечеря. Урочистість постелі. Оголошення дівоцтва. Докази. Посольство до матері молодої 288
10. Другого дня після весілля. Сніданок молодої. Молода іде по воду. Весільний прапор. Червона барва. Коли молода — не дівчина. Вкриття голови 302
11. Здіймання намітки з молодої. Частування медом. Урочисті запросини тещі. Молодий ховається. Перезва. Весільна оргія. Танці та співи. Соромицькі пісні (Fescenninia ukraïnienses). Права всіх мущин роду на молоду. Звичай молотити жито. Перезивки . . 309
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. Гетерізм. Матріярхат. Роля старости та дружки. Сліди епохи 319
Кінець . . . . . .

IV. Сані в похоронному ритуалі на Україні 338

Друкарня «ЛЕГІОГРАФІЯ», Praha-Vršovice, Sámova ul. 665.